

**ДИПЛОМАТИЧНА АКАДЕМІЯ УКРАЇНИ  
ПРИ МІНІСТЕРСТВІ ЗАКОРДОННИХ СПРАВ УКРАЇНИ**

На правах рукопису

**Усольцева Марія Миколаївна**

УДК № 94:316.346.2 (540) "18/19"

**Рух за соціальні реформи у телугу- й таміломовному ареалах  
президентства Мадрас у колоніальній Індії (1860–1930 рр.)**

07.00.02 – Всесвітня історія

Дисертація  
на здобуття наукового ступеня  
кандидата історичних наук

**Науковий керівник:**  
Отрощенко Іванна Віталіївна  
доктор історичних наук,  
старший науковий співробітник

Київ–2017

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b> .....	4
<b>РОЗДІЛ I. ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА, ІСТОРИОГРАФІЯ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ</b> .....	13
1.1. Джерельна база.....	13
1.2. Історіографія проблеми .....	22
1.3. Методологія дослідження .....	37
<b>РОЗДІЛ II. СОЦІАЛЬНІ РЕФОРМИ У ПРЕЗИДЕНТСТВІ МАДРАС: ВТІЛЕННЯ ЗАГАЛЬНОІНДІЙСЬКОГО ЯВИЩА У РЕГІОНАЛЬНОМУ ПРОЧИТАННІ</b> .....	47
2.1. «Дравідський ренесанс» та небрахманський рух: зародження, розвиток та взаємовплив.....	51
2.2. Реформістські проекти «Південного президентства».....	66
2.3. Соціальні реформи, регіоналізм та націоналізм: проблема співвідношення.....	114
<b>РОЗДІЛ III. «ЖІНОЧЕ ПИТАННЯ» У СОЦІАЛЬНИХ РЕФОРМАХ ПРЕЗИДЕНТСТВА МАДРАС</b> .....	129
3.1. Ідея «нової індійської жінки» у ряді дискурсів «інтелектуальних еліт» Мадрасу .....	131
3.2. Реформування жіночої освіти у Мадрасі.....	154
3.3. «Відродження» й маргіналізація: способи включення жіночих «девіантних елементів» у «нове суспільство» через проекти соціальних реформаторів.....	175
<b>ВИСНОВКИ</b> .....	193
<b>ДОДАТКИ</b> .....	203
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ</b> .....	230

## **Список скорочень**

ІНК – Індійський національний конгрес

ККТН – Комітет Конгресу Таміл Наду

ООН – Організація об'єднаних націй

ТТ – Теософське товариство

ЮНІСЕФ - United Nations Children's Fund (Дитячий фонд ООН)

AIWC – All India Women's Conference

JP – Justice Party («Партія правосуддя» або Південноіндійська ліберальна федерація)

WIA – Women's Indian Association

## ВСТУП

Ми живемо у швидкоплинному «пульсуючому» глобальному світі, де економіко-політичні трансформації неминуче супроводжуються соціальними змінами, що часто охоплюють увесь «глобальний простір». У такому світі соціальні проблеми будь-якої частини земної кулі стають відкритими, а отже – спільними для усього людства. Проблема соціальної відповідальності у зв'язку з цим стає все більш актуальною, проте, вона не є наперед заданою або чимось само собою зрозумілим. Перша вимагає критичного й творчого осмислення дійсності, піддавання сумніву світоглядних установок, культурних ідеалів, догм та законів, а також енергії та самовіддачі у представленні відповіді на виклик часу. Прагнення людини до переосмислення світоглядних патернів, уявлення про те, що «належне» не завжди збігається із «сущим», підкріплене бажанням соціальних змін, породжує усвідомлення можливості досягнення більш справедливого соціального устрою за активної участі індивіда у цьому процесі. Початки цього прагнення знаходимо у культурах, що пройшли *Achsenzeit*. Саме в «осьовий час» закладаються основи гуманістичної парадигми, що стверджує цінність людського життя, невід'ємне право людини на свободу, розвиток та реалізацію власного потенціалу [121]. Та гуманістична парадигма, що була засвоєна індійським інтелектуальним класом у колоніальний час, являла собою суміш «екстрактів» різноманітних парадигм (буддизму, індуїзму, ісламу, християнства, ренесансного та античного гуманізму та ін.), яких об'єднували спільні цінності, творче осмислення яких стало можливим у результаті зіткнення двох цивілізацій – індійської та західної. Таке осмислення врешті решт призвело до створення низки соціальних проектів, що мали на меті покращення суспільного устрою на гуманістичних началах та пристосування до умов сучасності, реалізація яких потребувала згуртованості й злагодженої діяльності агентів соціальних змін.

**Актуальність.** Період з 2-ї половини XIX ст. – по перші декади XX ст. відзначився для колоніальної Індії важливими соціокультурними трансформаційними процесами та низкою реформ. Проникнення західних парадигм (християнства, гуманізму, просвітництва, лібералізму, індивідуалізму та ін.) й інституційні зміни, що відбулися у колоніальний період в індійському суспільстві, сформували новий індійський інтелектуальний клас, що взяв на себе основну відповідальність за розробку та втілення соціальних реформ згідно до потреб модерного світу, заклавши фундамент соціальної політики майбутньої індійської незалежної держави. Соціальні проблеми, що були заявлені у згаданий період, серед яких кастова, класова, расова та гендерна дискримінація, проблеми освіти й релігії, а також проблеми ранніх шлюбів, вдовства, маргінальних груп та ін. важко переоцінити й сьогодні, адже більшість з них є реаліями повсякдення сучасних індійців. Не зважаючи на індійську політику резервації та прийняття низки законів, традиційна кастова система по сьогоднішній день лишається перепорою до соціальної мобільності й подолання соціоекономічної сегрегації. Політична «система квоти», що покликана гарантувати «приниженим класам» права на робочі місця й освіту, підтримує поляризацію суспільства, де найбільш вразливими лишаються т. зв. «люди квоти», як-от «недоторкані» (т. зв. «зареєстровані касти»), або *адівасі* («зареєстровані племена»), велика частина яких позбавлена базових соціоекономічних благ [290]. Крім того, за даними ЮНІСЕФ Індія входить до двадцятки країн, де широко поширена практика дитячих шлюбів. Так, за останні роки приблизно 47% дівчат віком до п'ятнадцяти років в Індії щорічно віддають заміж. Ранній шлюб часто позбавляє молодих жінок можливості отримати освіту й здобути економічну самостійність, натомість, перший може стати причиною втрати здоров'я через супроводжуючу шлюбну ситуацію ранню вагітність та інші біологічні фактори, а також нерідко перетворює жінку на об'єкт соціоекономічної та сексуальної експлуатації. Зараз проблемою ранніх шлюбів займається низка міжнародних організацій, серед яких Фонд

народонаселення ООН та Всесвітня організація охорони здоров'я [305], у той час як для великої кількості індійських громадян практика ранніх шлюбів гарантує збереження тяглості релігійної традиції, а тому – поза межами дискусії. Ця проблема відображає конфлікт світоглядних парадигм, західної та традиційної індійської, що постав з колоніального часу, а також бажання індійської спільноти зберегти традиційні цінності попри вестернізаційний натиск. Того ж пласту проблем стосується й питання маргіналізації вдів, що лишається «гострим» для сучасного індійського суспільства. Станом на 2015 р. у м. Варанасі, священному місці паломництва усіх індуїстів, нараховувалось 38.000 вдів, що прибули туди з усіх куточків Індії, більшість з яких перебувають у скрутних економічних умовах та страждають від соціоекономічної сегрегації. В успішній спробі знайти рішення цій проблемі варто відзначити зусилля фонду, що належить члену палати лордів Великобританії, індійцю Раджі Лумбі, *Lomba Foundation*, діяльність якого спрямована на розширення економічних прав та сприяння добробуту знедолених вдів та їхніх дітей [301].

Звертаючись до наукових досліджень, варто згадати окремі роботи останніх десятиліть, що присвячені реформістським рухам Півдня [162; 205; 271; 277; 278], проблемам інституту вдів [141; 223; 236; 244], інституту девадасі [122; 173; 202; 220; 246], дослідженню реформістських процесів в області гендерної історії [130; 131; 143; 174; 223; 225; 235; 238; 248; 252; 254; 270], що засвідчують актуальність проблематики соціальних реформ та «жіночого питання» в Індії як у дослідженнях колоніального часу, так і в постколоніальних студіях.

Варто зазначити, що Південна (дравідська) Індія досліджена значно менше за Північну. Зокрема, реформаторські процеси Півдня малодосліджені у порівнянні з соціорелігійним реформаторством Бенгалії або північно-західних областей Індії. Обраний для дослідження регіон, що репрезентує найчисельнішу область президентства Мадрас, становить цікавість своїм

самобутнім культурним спадком, соціальними інститутами, традиціями, а також дравідськими мовами, інтерес до яких посилюється в науці за останні роки у зв'язку з актуальними дослідженнями їх відношення до гіпотетичної мови Індської цивілізації [229].

У більшості наукових робіт та дисертаційних дослідженнях, присвячених темі соціальних реформ у Південній Індії, реформістський процес розглядають, як правило, відокремлено від націоналістичного. Так, зв'язок руху за соціальні реформи з формуванням націоналістичних дискурсів у Південній Індії лишається малодослідженим й вартим більш детальної уваги. У даному дисертаційному дослідженні здійснюється спроба заповнити цю дослідницьку лакуну. Поза тим, в історіографії бракує комплексного підходу до феномену південноіндійського реформізму, який розглядається, як правило, або у контексті певного мовного ареалу, або ж у вузькому контексті, що розкриває певний соціальний проект, проблему або персоналію. Саме тому у даній роботі належна увага віддається й мадраському президентству загалом, як особливій адміністративній області, яка об'єднала більшу частину колоніальної Південної Індії, створивши нові умови для крос-культурної взаємодії різних лінгвокультурних ареалів, народів та соціальних груп.

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

**Мета** дослідження полягає у розкритті характеру та особливостей руху за соціальні реформи у найбільш чисельних мовних ареалах президентства Мадрас у досліджуваній період. Відповідно до мети дослідження були поставлені наступні **основні завдання**:

- 1) проаналізувати стан наукової розробки теми й джерельну базу роботи;

- 2) дослідити умови формування та розвитку реформістського руху у президентстві Мадрас;
- 3) виділити й проаналізувати основні соціальні проекти у зазначених регіонах «Південного президентства», приділивши увагу а) визначенню їх особливостей, б) аналізу основних дискурсів, у межах яких розгорталися такі проекти, в) визначенню рівня їх креативності;
- 4) визначити, якщо можливо, загальні тенденції реформістського процесу у президентстві Мадрас;
- 5) проаналізувати популярну реформістську ідею «нової індійської жінки», спільну для більшості реформістських кіл Індії, а також дослідити її варіації у президентстві Мадрас, встановивши її співвідношення з іншими жіночими соціальним сценаріями у досліджуваній період;
- б) визначити, чи можна включити рух за соціальні реформи в Південній Індії у проблематику націєтворчого процесу, якщо вважати останній процесом складним і багатовимірним, що включає у себе активний розвиток мовної свідомості та регіональної культури (у тому числі на стадії відсутності яскраво вираженого антиколоніального сентименту);
- 7) визначити, чи враховують найпопулярніші моделі індійського націоналізму (як «традиціоналістський» та «ліберальний») специфіку формування «національного питання» у Південній Індії.

**Об'єктом** дисертаційного дослідження виступають соціокультурні й соціополітичні реформістські процеси у телугу- й таміломовному ареалах президентства Мадрас. **Предметом** дослідження є проекти соціальних реформ «Південного президентства» у їх концептуальному й практичному вираженні.

**Методологічною основою** дослідження є принципи об'єктивності й багатофакторності, цивілізаційний та системний підходи. Дискурс-аналіз (за Е. Лакло і Ш. Муфф) застосований до 2-го та 3-го розділів дослідження в його історико-культурному аспекті. Використання у даній роботі елементів біографічного підходу (за В. Дільтеєм), що більшою мірою застосований до



2-го й частково до 3-го розділу, разом із дискурс-аналізом відкриває мікрорівень дослідження. Також у роботі були застосовані загальнонаукові компаративний метод, а також методи аналізу, синтезу та узагальнення. Крім того, до роботи були залучені методологічні розробки Ч. Хеймсахта, М. Шрініваса, К. Каннабіран та Т. Скороходової.

**Наукова новизна** полягає у наведених нижче положеннях.

*Вперше:*

- здійснено комплексне дослідження руху за соціальні реформи у президентстві Мадрас на матеріалі двох найбільш чисельних мовних ареалів – тамільського й телугу, враховуючи соціоекономічні, географічні, культурні, політичні та ідеологічні аспекти реформістського процесу;
- висвітлено основні реформістські напрямки таміло- та телугумовних областей мадраського президентства, з'ясовані умови їх зародження, особливості характеру та стратегій реформування;
- обґрунтовано доцільність виділення руху за соціальні реформи у президентстві Мадрас в обраний період у якості особливого тренду на основі наступних показників: 1) спільний соціоекономічний та політичний мікроклімат для розгортання реформістської діяльності; 2) надання пріоритету соціальним реформам над політичними, або постановка перших на одному щаблі із другими; 3) високий ступінь ліберальності та індивідуалізму більшості соціальних реформаторів мадраського президентства, що позначилося на їх проектах відбитком нонконформізму та креативністю підходу;
- проведено детальне дослідження популярної реформістської моделі «нової індійської жінки» та її варіацій у мадраському президентстві, яке обумовлене тим, що перша відкриває альтернативний шлях для дослідження соціокультурних аспектів ідентичності конкретного кола соціальних реформаторів, ціннісних орієнтирів реформованого соціуму

на мікрорівні, а також здійснене порівняння чоловічої та жіночої рецепції цієї моделі у середовищі агентів соціальних змін.

*Отримали подальший розвиток:*

- ідея зв'язку соціальних реформ та націоналізму на матеріалі реформістського процесу президентства Мадрас; зокрема, були проаналізовані меседжі основних реформістських організацій та їх соціальні проекти, що дозволило уважно підійти до виявлення адресата соціальних реформ, яким, в залежності від контексту розгортання руху за реформи, виступала або місцева громада, або індійська нація в цілому, або обидва соціальні утворення;
- концепція множинності індійських націоналізмів, на прикладі аналізу дискурсів про «колективні організми», що конструювалися у різних реформістських колах мадраського президентства та лягли в основу націоналістичних ідей даного регіону, як-от дравідський та індуїстський ревайвалізми, антибрахманізм, «лінгвістичний націоналізм» андрів, «тамільський націоналізм», паніндійський націоналізм тощо.

*Удосконалено та поглиблено:*

- положення про причетність «дравідського руху» до загальнонаціонального контексту шляхом аналізу соціополітичної ідеології раннього періоду однієї з найбільш масштабних реформістських течій президентства Мадрас – Руху самоповаги, діячами якої виступали представники дравідомовної інтелігенції;
- вивчення проблеми впливу «індивідуальних історій» на хід та розвиток процесів соціальних змін на матеріалі біографічної літератури та джерел, що дозволяють реконструювати особистий досвід соціальних реформаторів.

**Географічні кордони дослідження** окреслюються двома найбільш чисельними мовними ареалами у межах території президентства Мадрас – тамільського та телугу.

**Хронологічні межі дослідження** – 1860–1930-ті рр. Нижня межа зумовлена тим, що перша реформістська організація Південної Індії, Веда самадж, була заснована 1864 р., тому відлік реформістського процесу на Півдні в історіографії прийнято розпочинати з 1860-х рр. Верхня межа, у свою чергу, позначає період оформлення політичних стратегій регіональних соціополітичних організацій, що супроводжувалося залученням більшості агентів соціальних реформ у політичну боротьбу, яка нівелювала питання соціальних реформ серед низки інших, пов'язаних у першу чергу з вимогою розширення політичних прав і свобод певного регіону, а також певних соціальних страт.

**Практичне значення одержаних результатів.** Матеріали дисертації можуть посприяти подальшим науковим дослідженням соціокультурних проблем колоніальних суспільств, жіночих рухів, формування націоналізмів у колоніальному контексті, зв'язку останніх із зародженням суспільств модерного типу. Матеріали дисертації та її висновки можуть стати в нагоді у навчальному процесі у вищій школі, а саме: при підготовці підручників і відповідних курсів лекцій, наукових посібників з нової та новітньої історії країн Азії. Крім того, результати дослідження можуть посприяти розробці аспектів української зовнішньої політики в південноазійському регіоні та можуть бути використані в дипломатичній практиці МЗС України.

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

**Апробація** результатів дослідження здійснювалася на Десятій Міжнародній науково-практичній конференції «Сучасні тенденції сходознавства» (11 квітня 2014 р., Харків), з темою доповіді: «Індійська жінка у публічному просторі в контексті соціальних реформ округу Мадрас: 1880–1920-ті рр.», на міжнародній науковій конференції «XVIII Сходознавчі читання А. Кримського: До 95-річчя від дня народження Омеляна Пріцака» (17–18 жовтня 2014 р., Київ) з темою: «Південне крило «Брахмо самаджу»: 1880–1910-ті рр.».

а також на міжнародній науковій конференції «XIX Сходознавчих читаннях А. Кримського: До 120-річчя від дня народження А. П. Ковалівського» (16–17 жовтня 2015 р., Київ), з темою доповіді: «“Дравідський ренесанс” та його значення для небрамінського руху у колоніальній Південній Індії».

**Публікації.** Головні положення дисертації викладені у 8 наукових працях: 5 статтях, 4 з яких опубліковані у наукових спеціалізованих виданнях, затверджених ДАК України, 1 – у закордонному фаховому виданні, а також у 3 матеріалах і тезах міжнародних наукових конференцій.

**Структурно** дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків, додатків і списку використаних джерел та літератури. Обсяг дисертації становить 257 стор., в тому числі основний текст – 202 стор., список використаних джерел складається з 309 найменувань і займає 27 стор.

## РОЗДІЛ І. ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА, ІСТОРІОГРАФІЯ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

### 1.1. Джерельна база

Джерельну базу дисертаційної роботи складають наступні групи джерел: 1) нормативно-правові акти Британської Індії; 2) звіти й статистичні дані колоніальних чиновників; 3) публічні виступи, нариси, есе, біографії, автобіографії, листи та мемуари соціальних активістів, політиків та мандрівників; 4) преса; 5) наукові розвідки очевидців; 6) художня література та сакральні тексти.

Першу групу джерельної бази дисертаційного дослідження складають нормативно-правові акти Британської Індії, основна частина яких у даній групі репрезентує законодавче втілення ключових соціальних реформ для обраного періоду дослідження. Не зважаючи на те, що прийняття таких правових актів як «*Sati Regulation Act, 1829*» [65], «*An Act for the Abolition of Slavery, 1833*» [69] та «*The Hindu Widows` Remarriage Act, 1856*» [86] передує нижній часовій межі дослідження, ці документи є надзвичайно важливими для даної роботи, оскільки вони є одними з перших правових актів у колоніальній Індії, що надали юридичної сили соціальним реформам. Зокрема, згадані акти по відміні *sati* й повторному одруженню вдів демонструють підвищену увагу до «жіночої реформи» з боку раних індійських та британських реформаторів Індії. Здійснений у роботі аналіз програми раних реформаторів Мадрасу засвідчує пряме наступництво бенгальського вектору соціального реформізму, закріпленого у даних законодавчих актах, а отже, підтверджує їх вагу для даної роботи. Інші правові акти корисні для нас з огляду на важливі політичні події, що вагомо позначилися на соціополітичних реаліях колоніальної Індії та Мадрасу, зокрема. Так, «*The Government of India Act, 1833*» [34, р. 40–59]

знаменує повалення монополії Ост-Індійської компанії, розширення повноважень генерал-губернатора Бенгалії до генерал-губернатора Індії (у тому числі отримання виняткових законодавчих повноважень над усією Британською Індією). Цей акт, що засвідчив розширення повноважень генерал-губернатора лорда Вільяма Бентінка, важливий для нас тому, що з ім'ям останнього пов'язаний початок законодавчої реалізації перших соціальних реформ в Індії, адже він став першим реформатором при владі, з допомогою якого «батько модерної Індії» Рам Моган Рой домогся законодавчої заборони *сати* (згаданим нами актом [65]) та інших соціальних реформ. Документ «*Queen`s Victoria Proclamation, 1858*» [34, р. 359–361], у свою чергу, цікавий для нас як репрезентант зміни владної риторики, що був покликаний знизити градус напруги після Повстання сипаїв 1857 р., проголошуючи принципи справедливості й віротерпимості у якості провідної лінії політики королеви. Це означало відсторонення колоніальної влади від втручання у справи індійського повсякдення, а отже – фактичне припинення юридичної підтримки соціальних реформ, що простежується у інертності колоніальної влади щодо втілення соціальних проектів впродовж кількох десятиліть поспіль. «*Government of India Act, 1919*» [52], у свою чергу, знаковий для даної роботи, оскільки запроваджену актом урядову систему діархії, яку з протестами зустріли діячі «Індійського національного конгресу» та ґандисти, натомість, використали на свою користь представники антибрахманської *Justice Party* (що опиняється у фокусі дослідження), здобувши перемогу на виборах 1920 р. у Мадрасі. Іншим важливим правовим актом для даної теми є «*Child Marriage Restraint Act, 1929*» [85]. Ставши спільним досягненням індійських та британських реформаторів, акт демонструє компромісний характер законодавчої риторики Британського раджу щодо соціальних реформ з огляду на більш радикальний характер запитів самих реформаторів, що відображені у третій групі джерельної бази роботи.

Другу групу представляють документи колоніальних чиновників, що відображають «офіційний погляд» британської влади на соціокультурні, економічні й демографічні реалії колоніального індійського суспільства. До них відносяться переписи населення, звіти й географічні довідники. Вони надзвичайно корисні для нас не лише тому, що надають широкі статистичні дані й рясніють докладними описами зазначених реалій, але, у той же час, містять індивідуальний рівень викладу інформації. Кожне джерело має власного автора, що подає власні міркування з приводу проблем індійського суспільства й можливих варіантів їх вирішення. Серед таких джерел варто відзначити «*Report of the Indian Education Commission, 1881–1882*», звіт відомого британського чиновника й освітянина Вільяма Хантера [33], що став процедурною директивою для освіти у колоніальній Індії упродовж наступних двадцяти років. Для нас цей звіт особливо цікавий докладними даними по жіночій освіті, якій присвячено окремий підрозділ у даній роботі. Варто також згадати й інші освітні звіти, це – «*Report of the Indian University Comission*» (1902 р.) [57], «*Progress of Education in India. Vol. I. 1917–1922*» Дж. Річі [60] та «*Six months in India*» [26] ірландської соціальної реформаторки й освітянки Мері Карпентер. Остання після знайомства з Рамом Моганом Роєм вирішила присвятити себе жіночій освіті, відвідавши Індію у період з 1866 по 1877 рр. Цікаво, що авторка зображує колоніальний Мадрас 1860-70-х рр., користуючись відомою метафорою «президентства, зануреного у темряву», що є досить резонансним для даного дослідження, оскільки перші реформаторські організації були засновані тут не раніше 1860-х рр., а сам Мадрас до цього періоду виступає у колоніальній риторичі недорозвинутим у культурному плані президентством порівняно з «центром культурного життя», Калькуттою.

У роботі також була використана низка переписів населення: «*Census of India, 1901*» Г. Ріслі [61]; «*Census of India, 1911*» Дж. Молоні [46]; «*Census of India in Analysis and Criticism*» С. Каматха [37]; «*Census of India, 1921*» Дж. Мартена [42], що також цінні своєю докладною статистикою й яскравими

коментарями авторів. Крім того, варто згадати багатотомний «географічний довідник» *«Imperial Gazetteer of India»*, виданий під редакцією згаданого нами вище В. Хантера. Збірка, очевидно, виходить за межі суто географічних даних, подаючи докладні відомості історико-культурних, соціальних та економічних процесів британської Індії. Особливе зацікавлення викликав дев'ятий том даної збірки, що включає дані по президентству Мадрас: *«Vol. IX. Madras Presidency to Multai»* [68]. Том презентує докладний збір кількісних та якісних показників соціоекономічного устрою Мадрасу, перелік каст, їх становища та функцій, а також містить деякі історичні розвідки з приводу походження південних індійців. Останні ми знаходимо особливо резонансними у світлі співставлення «офіційного погляду» колоніальної влади з історико-філологічними відкриттями колоніальних вчених й власним дослідницьким доробком самих дравідів, що обговорюється у тексті дисертації.

**Третя група** є найбільш пріоритетною для джерельної бази даного дисертаційного дослідження, оскільки вона репрезентує бачення суспільних проблем Південної Індії з точки зору самих суб'єктів соціальної роботи або ж очевидців, яким випала можливість тісно познайомитися із соціальним середовищем колоніальної Індії. Ця група дозволяє сформуванню різнопланового бачення соціальної реальності досліджуваного періоду, що можливо лише з позиції аналізу ряду наративів того часу, які належать споглядачам різного походження, роду занять та ідеологічної приналежності.

Поточну групу джерел можна умовно поділити на дві підгрупи. Перша підгрупа відображає «погляд зсередини» на соціальні проблеми Індії й, зокрема, колоніального Мадрасу, що належить самим агентам соціальних змін. Найбільш пріоритетними джерелами даної підгрупи є публічні виступи ключових соціальних реформаторів, політичних діячів та соціальних активістів обраного періоду, на основі яких можна сформуванню уявлення про їх стратегії суспільного розвитку, визначити пріоритетні позиції щодо певної соціальної або політичної проблеми, прослідкувати у яких термінах вони формулюють



проблему і, відповідно, під впливом яких парадигм перебувають. До них відносяться виступи таких провідних соціальних реформаторів як Анні Безант [14; 15; 16; 17; 18], Венакатаратнам Найду [70], Рамасамі Найкер (Періяр) [82; 54; 55], Мутхулакшмі Редді [58; р. 411-414], а також відомої політичної діячки, члену Індійського національного конгресу, Сароджіні Найду [48], та інших цікавих, проте, малодосліджених публічних фігур, чиї виступи зафіксовані у реформістському виданні «*Revolt*» (1928–1929 рр.), головним редактором якого був Періяр [58]. До цієї ж підгрупи також слід включити автобіографію однієї з найбільш впливових реформаторів та політичних фігур Індії поч. ХХ ст., згаданої вище А. Безант [75]; історико-культурний нарис індійської християнської соціальної реформаторки та однієї з перших жінок-делегаток від «Конгресу» Пандіти Рамабаї «*High Caste Hindu Women*» [62], написаний для американської публіки, де Рамабаї шукала підтримки для своїх проєктів; есе ірландської суфражистки та соціальної реформаторки Маргарет Казінс, прибічниці А. Безант й співзасновниці перших національних жіночих організацій в Індії, «*The awakening of Asian womanhood*» [27]. Крім того, до цієї підгрупи включені нариси місіонерів, що фактично були першими «соціальними реформаторами» в колоніальній Індії, які надали індійцям з нижчих каст можливість соціальної мобільності й отримання нової ідентифікації завдяки запровадженій освіті, новим видам діяльності, а також причетності до нової віри. Це – твори Дж. Шаррока «*South Indian Missions*» [66], Річарда Райса «*Native Life in South India*» [59], Еммі Кармайкл «*Things As They Are: Mission Work in Southern India*» [25], Джона Крейга «*Forty years among Telugus*» [28], Вільяма Кертіса «*Modern India*» [77].

У більшості згаданих джерел піднята проблема кастовості, ритуалізму, низького рівня освіти, підлеглого становища жінки у соціумі, що визначаються як основні проблеми, що гальмують розвиток індійського суспільства. У соціальних реформаторів Мадрасу можна виокремити спільну просвітницьку тенденцію – заклик як локальних товариств, так і всієї індійської нації до

мобілізації у подоланні проблеми багаторівневої соціальної нерівності зсередини завдяки наслідуванню принципів гуманізму й впровадженню практик толерантності. Цікаво, що цю критичну установку поділяють як згадані нами іноземці, так і індійці, що надає інтелектуальному простору Мадрасу ліберального забарвлення.

Друга підгрупа репрезентує «погляд ззовні», що належить очевидцям, які, не приймаючи безпосередню участь у соціальній роботі й реформістських рухах, у силу певних обставин глибоко познайомилися із суспільними реаліями досліджуваного періоду. До даної підгрупи увійшли нариси та мемуари російських мандрівників І. П. Мінаєва [2] й Н. Н. Тютчева [6], а також листи А. Д. Салтикова [4], де знаходяться цінні відомості й оцінки норм та звичаїв індійського суспільства, його економічного та соціополітичного становища. Сюди ж варто віднести скандально відомий полемічний твір американської дослідниці Кетрін Майо «*Mother India*» [81]. Незважаючи на політичну незаангажованість й власну мотивацію мандрівників відвідати Індію, їх роботи демонструють проімперський погляд на соціополітичні реалії пізньокolonіальної Індії: традиційні індійські звичаї зображені як «відсталі» й «регресивні», суспільство – знедолене й неосвічене, а відносно невеликий прошарок освіченої інтелігенції – недієздатним й неспроможним дійти консенсусу у політичних питаннях. Не зважаючи на присутню критику Британського раджу щодо політики економічного виснаження й небажання проводити освітню реформу [2; 4; 6], у вищезгаданих джерелах зберігається зверхнє відношення до індійців, скероване просвітницьким дискурсом Заходу. Крім того, до поточної підгрупи увійшли біографічні твори, що також відповідають «погляду ззовні». Це – два біографічні есе, присвячені А. Безант, – «*Mrs Annie Besant*» Біпіна Чандра Пала [51] та «*Evolution of Mrs. Besant: Life and Public Activities*», що видане Теософським товариством [29]. А також – лекція гарвардського професора та місіонера Вільяма Адама, що присвячена першому соціальному реформатору Бенгалії й засновнику Брахмо самаджу

Раму Могану Рою, – «*A Lecture on Life and Labours of Rammohun Roy*» [8].

**Четверта група** присвячена реформаторській пресі досліджуваного періоду. Варто зазначити, що поява індійської преси, поряд із залізницею та телеграфом, спричинила справжню революцію у часово-просторовому сприйнятті індійців, уможлививши передачу ідей на більшості території субконтиненту. Однак, не меншою революцією у публічному просторі індійців став випуск преси регіональними мовами, де видавцями виступали самі індійці, що сприяло розвитку регіональних культур та суттєвому розширенню аудиторії читачів. Тогочасна преса дає нам гарне уявлення про публічний простір дискусії досліджуваного періоду, а також можливість докладно дослідити дискурси соціальних реформаторів, користуючись методом дискурс-аналізу. Такими джерелами для нас виступили реформістські тижневики «*Kumī Arasu*»<sup>1</sup> та «*Revolt*» [58], що випускалися тамільською та англійською мовами відповідно. Проблема протистояння колоніальній владі, що піднімається у згаданих виданнях поряд з питанням соціальних реформ, дає нам можливість проаналізувати включеність діячів дравідського Руху самоповаги, що виступають тут видавцями й авторами, у паніндійський націоналістичний дискурс та оцінити їх вклад у боротьбу за незалежність Індії.

**П'яту групу** складають наукові розвідки очевидців. Найбільшу цінність для даної роботи становлять історико-культурні й релігієзнавчі розвідки, що належать як колоніальним дослідникам, так і індійським вченим досліджуваної епохи. Деякі з них ми знаходимо особливо важливими, оскільки вони відображають перші спроби переозначити роль південноіндійської культури за колоніального контексту. Так, завдяки філологічним розвідкам таких колоніальних вчених як Френсіс Еліс та Роберт Колдвел, дравідські мови визнали незалежними від санскриту, що підвищило значимість дравідської культурної спадщини, підваживши ранню колоніальну установку про відсталість дравідської культури у порівнянні з санскритською. Однією з

<sup>1</sup> Витяги з ряду статей «*Kumī Arasu*» знаходимо у збірці «*Collected Works of Periyar*» [див., наприклад: 54].

найбільш значущих у цьому плані робіт визнана історична розвідка Р. Колдвела, ідеї якої лягли в основу небрахманської соціополітичної ідеології дравідів, що входить до кола проблем даного дослідження – «*The Tinnevelly Shanars: A Sketch of Their Religion, and Their Moral Condition and Characteristics, as a Cast*» [24]. Поза тим, надзвичайно важливими є дослідження самих дравідських вчених, що є своєрідною відповіддю на розвідки колоніальних вчених й спробою зруйнувати стереотипи ізоляціонізму й відсталості дравідської культури. Серед них варто відмітити ґрунтовне дослідження П. Айєнгара «*History of the Tamils from the Earliest Times to 600 AD*». Іншою спробою підкреслити вклад південних індійців в індійську культуру є праця індійського історика Крішнасвами Айєнгара «*Some Contributions of South India to Indian Culture*» [9].

Іншими джерелами, що становлять інтерес для даної роботи, є релігієзнавчі праці, оскільки соціальне реформаторство на ранніх стадіях нерозривно пов'язане з релігійним. Зокрема, варто згадати дві праці, написані у форматі порівняльного релігієзнавства: «*The new spirit in India*» Генрі Невінсона [49] та «*Brahmo Samaj and Other Modern Electric Systems of Religion in India*» Джона Мердоха [47]. Інші розглянуті роботи – цілковито присвячені історії брахмоїзму: «*Religion of the Brahmo Samaj*» Хем Чандра Саркара [60], «*History of the Brahmo Samaj*» Шібнатха Шастрі [64], а також «*The History of a Brahma Samaj from its Rise to a Present Day*» Г. Леонарда [39]. Такі розвідки дають вичерпну інформацію з приводу ключових ідей вчення, мотивів та ідеологічних розходжень видатних брахмоїстів, що є резонансними для даної роботи, оскільки брахмоїзм з 1870-х рр. стає однією з провідних реформістських течій Мадрасу.

Художня література та сакральні тексти становлять **шосту групу** джерел, що стали основою для вивчення традиційних патернів південноіндійської культури. Важливим джерелом для даного дослідження виступає відомий брахманічний текст – *Ману смріті* [1], одна з *дгармашастр* (повчальних

текстів), інтерес до якої актуалізувався з новою силою у колоніальній Південній Індії у зв'язку із впливом вікторіанської етики на індійський середній клас та вищі касты [222]. Ця *дгармашастра* цікава насамперед тим, що її (або окремі положення останньої) активно критикували місіонери та соціальні реформатори досліджуваного періоду. Таким чином, це джерело може слугувати деяким антинарративом, що дає вичерпане уявлення про міру відчуження від традиції тієї чи іншої реформістської течії або соціального реформатора. До даного дослідження також були залучені класичні літературні твори Південної Індії, а саме – філософсько-поетичний твір епохи *Сантам* «*Тіруккурал*», авторство якого приписують Тіруваллувару, у перекладі відомого колоніального дослідника тамільської культури Джорджа Поупа [88] та українського дослідника В. Фурніки [5], а також телугумовна поезія XI–XIX ст., видана у якості антології у перекладі Велчеру Н. Рао та Девіда Шульмана [76], що якнайкраще розкривають традиційні соціальні ієрархії, міжособистісні відносини, гендерні ролі та інші культурні коди телугу й тамільської регіональних культур. Крім того, завдяки оповіданням та поетичним творам деяких видатних реформаторів досліджуваного періоду нам відкриваються не лише вищезгадані патерни, а й їх рецепція з боку авторів-реформаторів. Зокрема, у поезії видатного тамільського поета-реформатора Субраманії Бгараті [20], у романі «батька модерної літератури телугу» К. Віресалінгама «*Раджашекхара Чарітра*» [71], а також у романі провідного таміломовного літературного новатора й соціального реформіста А. Мадгавайї «*Мутхумінакші*» [41], та його англомовних творах, зокрема, романі «*Clarinda, a Historical Novel*» [40] та оповіданні «*How the Ethiopian Changed his Skin*» [80], знаходимо аналіз та критику традиційної культури та своєрідне бачення «нового суспільства», де традиційні парадигми співіснують із західними, породжуючи цікавий симбіоз, що становить новий вимір соціальної реальності індійських інтелектуалів Південної Індії.

## 1.2. Історіографія проблеми

В процесі роботи над дисертацією було проаналізовано широкий спектр наукової літератури, що цілковито або частково присвячена темі даного дослідження. Найбільш ґрунтовно дана проблематика представлена у англомовних працях індійських, американських та англійських дослідників. В радянській історіографії, а також у сучасній українській та російській історіографії спеціальних досліджень за даною темою виявлено дуже мало. У таких дослідженнях тематика соціального реформізму в Південній Індії розкрита доволі фрагментарно. До того ж, бракує й узагальнювальних праць по Південній Індії, що включали б проблематику колоніального часу. Також варто зазначити, що загалом в історіографії не представлені комплексні дослідження, присвячені соціальному реформізму Мадрасу, унікальній адміністративній області колоніальної Індії, що поєднала більшу частину Півдня цієї країни. Крім того, у підході до вивчення регіональних рухів у межах самого президентства Мадрас домінує аспектний спосіб дослідження: проблему соціального реформування, як правило, вивчають по ідеологічним напрямкам, тематичним проектам чи персоналіям, в той час як комплексних досліджень руху за реформи навіть у межах конкретного мовного ареалу президентства досить небагато. Таким чином, превалююча в історіографії специфіка дослідження засвідчує актуальність обраної теми дисертаційної роботи.

Враховуючи специфіку дослідження та історіографічні лакуни, огляд історіографії проблеми здійснюється з позиції тематичних блоків, розподіливши проаналізовані наукові праці за змістовою ознакою на наступні групи: 1) комплексні дослідження соціополітичних трансформацій Індії колоніального періоду, що включають проблематику соціальних реформ; 2) дослідження реформаторських рухів Андгри та ренесанс телугу; 3) тамільські реформаторські рухи та «дравідський ренесанс»; 4) індійський ревайвалізм; 5) гендерні студії; 6) біографічні дослідження соціальних реформаторів

Мадрасу; 7) праці узагальнюючого характеру, присвячені колоніальній Індії.

До **першої групи** робіт належать комплексні дослідження соціокультурних змін в Індії колоніального часу, що дають змогу вийти у широкий контекст розуміння ролі та місця реформістських рухів у новій системі суспільних відносин, а також пояснити причини їх появи за умови глибинних суспільних трансформацій парадигмального та інституційного характеру. Серед таких досліджень поважне місце посідають праці індійських та американських дослідників: М. Шрініваса [249], Б. Куппусвами [189], Й. Сінгха [242], Ч. Хеймсатха [160] та К. Джонса [168]. У цих дослідженнях належна увага відводиться економіко-політичним змінам, що призвели до появи нової системи соціальної мобільності та як результат – виникнення індійського середнього класу, а також іншим наслідкам вестернізації, зокрема, запровадженню нових комунікацій (залізниця, преса, телеграф), західної системи освіти та модерних інституцій (бюрократичної та судової системи, армії, поліції), що заклали підвалини модерної індійської держави. Індійський соціолог та антрополог М. Шрінівас у своїй праці «*Social Change in Modern India*» [249], що вже більш ніж півстоліття лишається авторитетною в індологічних студіях, звертається до двох основних моделей соціальної зміни – санскритизації та вестернізації, якими послуговується дана робота. Дослідник зруйнував стереотипне уявлення про кастові ієрархії, що побутувало в історичній науці до 1960-х рр., як дещо фіксоване й нелабільне, проблематизуючи усталений зв'язок перших із брахманічною системою *варнашрамадгарми*, вага якої зросла за колоніального режиму [249, р. 5]. М. Шрінівас на прикладах багатьох культурних ареалів демонструє, що кастові ієрархії змінювалися протягом історичного часу, зазначаючи про соціальну мобільність не лише в колоніальний, а і в доколоніальний час, яку забезпечували війни. Санскритизація за М. Шрінівасом – це процес реорганізації життя нижчих каст за моделлю життя вищих каст або «двічі народжених» [249, р. 6]. У контексті дослідження Південної Індії Шрінівас

стверджує, що санскритизація мала тут багато видів, передбачаючи, окрім орієнтації на вищу брахманську варну, запозичення манери поведінки та звичок воєнної аристократії, заможних торговців та землевласників [249, р. 9–10]. Вестернізація, на відміну від санскритизації, означає процес структурної зміни. Якщо ж санскритизацію можна описати у термінах «вертикальної солідарності» між соціальними групами певного локального ареалу, то вестернізація, що сягає значно ширшого культурного ареалу, «звільняє кастову систему від традиційної, локальної та вертикальної матриці», відкриваючи нові соціоекономічні та політичні можливості разом із приростом у «горизонтальній солідарності» [249, р. 114]. Яскравим проявом цієї «горизонтальної солідарності» є індійський середній клас, контент якого склали представники різних ієрархій – вищі й нижчі брахманські касты, вищі небрахманські касты; рідше – нижчі небрахманські касты та «позакастові». Проблема формування освіченого середнього класу у колоніальній Індії надзвичайно важлива для даної роботи, оскільки його контент становив більшість серед учасників реформістських рухів.

М. Шрінівас та Ч. Хеймсагх звертають увагу на сутнісний зв'язок між рухом за соціальні реформи та націоналізмом, розглядаючи їх як когерентні явища, що відповідали різним потребам, однак, постали з одного джерела, чим є глибинна зміна системи соціокультурних зв'язків індійців під впливом західного світу. Зокрема, Ч. Хеймсагх розглядає рух за соціальні реформи й націоналізм як аспекти масштабної «інтелектуальної відповіді» Заходу з боку індійського освіченого класу, поява якої відображає зародження в індійському суспільстві соціальної ідентичності нового рівня, що долала межі касты, варни чи певного лінгвокультурного ареалу. Такий підхід дозволяє поставити під питання інтерпретацію соціального реформізму як «ранньої фази» розвитку соціополітичної свідомості індійців, що згодом поступається місцем націоналізму, «зрілій фазі» такого розвитку.

Звертаючись до націоналістичної проблематики, М. Шрінівас приділяє



недостатньо уваги його регіональним різновидам, тоді як основним репрезентантом індійського націоналізму у нього виступає Індійський національний конгрес. У цей час дравідський Рух самоповаги, представивши альтернативу «*цінностям гінду*»<sup>2</sup> (на які спиралася частина «конгресистів») у вигляді «*дравідських цінностей*», постає у М. Шрініваса як антинаціоналістичне явище. З поля зору дослідника випадає факт спроби Руху самоповаги 1920–1930-х рр. включитися у паніндійський націоналістичний контекст, чинячи опір колоніальному режиму та разом з цим – брахманському домінуванню. Натомість, Ч. Хеймсагх, наполягає на підході до зародження індійського націоналізму з точки зору множини різних сепарованих націоналізмів, кожен з яких формувався у власному соціокультурному й географічному контексті протягом XIX–XX ст., іноді поділяючи спільні риси, а іноді – вступаючи у протиріччя. Аналізуючи феномен індійського націоналізму, Ч. Хеймсагх апелює до двох рівнів: культуралізму та локалізму. На його думку, ранній «Конгрес» притримувався ідеології культуралізму, що передбачала той тип колективної єдності, що покриває собою увесь континент, цивілізацію та культуру з усім своїм різноманіттям. Локалізм, у свою чергу, передбачає вужчий контекст колективної солідарності, який базується на ідентифікації індивіда через певні культурні коди (норми, звичаї та соціальні зв'язки), що притаманні певній локальній спільноті, та апелює до вкорінених у колективну свідомість культурних символів. Такі ідеологи індійського націоналізму, як Бенкім Чандра Чаттерджі та Локаманія Тілак, згідно з Ч. Хеймсагхом, знайшли такий тип націоналізму більш підходящими для мобілізації мас. Так, локалізм з його акцентом на розвитку регіональної культури та мови перетворив концепцію націоналізму на «вібруючу реальність» навіть для пересічного індійця. Врешті решт індійський націоналізм за Ч. Хеймсагхом на початку XX ст. перетворюється на індуїстський, що послуговується індуїстськими

<sup>2</sup> Поняття «*Hindu values*» у даному сенсі пов'язано з концепцією *гіндутви*, ширшої за поняття індуїзму, запропонованої В. Саваркаром. [Див.: додаток № 5].

символами та релігійною традицією для ефективної консолідації народу [160, р. 131–147]. На нашу думку, таке бачення розвитку індійського націоналізму виносить «за дужки» інші ідеї про націю, що не вписалися у індуїстську концепцію. У даній роботі ми розвиваємо тезу Ч. Хеймсагха про множинність індійських націоналізмів у контексті аналізу соціополітичних процесів Південної Індії, звертаючись до різноманітних дискурсів про колективні організми, що конструювалися у різних елітарних колах мадраського президентства та лягли в основу майбутніх націоналістичних концепцій даного регіону.

**Другу групу** складають наукові праці, що стосуються регіональних рухів Андгри, одного з найчисельніших мовних ареалів президентства Мадрас, що поряд з тамільським ареалом є найрепрезентативнішою областю руху за реформи у Південній Індії. Серед них варто виокремити дві важливі праці, що є комплексними дослідженнями, де рух за соціальні реформи виступає основним предметом дослідження. Це роботи професора Гайдарабадського університету, В. Рамакрішни [217], та випускника цієї інституції, І. Редді [277]. Обидва концентрують дослідження довкола ідеї «провідного реформатора», розглядаючи «Віресалінгівську» та «пост-Віресалінгівську еру» відповідно. Дослідження В. Рамакрішни – це перша комплексна робота такого масштабу, що вивчає період з сер. ХІХ ст. по 1919 р., де верхня межа – рік смерті видатного соціального реформатора андгрів, К. Віресалінгама. У роботі належна увага надається явищу південноіндійського ренесансу, зокрема – культурному ренесансу андгрів, а також найбільш яскравим постатям телугумовних соціальних реформаторів – К. Віресалінгаму, В. Найду та Ш. Найду, кожен з яких, на думку реформатора, знаходився під впливом брахмоїстської філософії К. Ч. Сена, а також Садгаран брахмо самаджу. Реформістська стратегія К. Віресалінгама розглядається дослідником як якісно-новий етап реформаторства на Півдні, крім того, реформатор був першопрохідцем у новій літературній епосі телугу. Тому дослідник вводить

поняття «ера Віресалінгама», не оминаючи при цьому увагою інших вагомих реформаторів цього періоду. В. Рамакрішна називає Віресалінгама «типовим представником раннього індійського націоналізму, помірним серед усіх помірних» [217, р. 135]. Не зважаючи на те, що у сучасній історіографії це твердження піддають критиці [214], нам важливо перевірити цю тезу, відштовхуючись від завдання прослідкувати зв'язок соціального реформаторства з націоналізмом у президентстві Мадрас. І. Редді, у свою чергу, досліджує «пост-Віресалінгівську еру», епоху реформаторства після 1919 р. Одним зі своїх завдань дослідник визначає перевірку тези про «затухання» активності руху за соціальні реформи у цей період, що пов'язують з початком політичної активності Андгри. І. Редді детально досліджує проблему антибрахманського руху, розглядаючи його ідеологію як одну з основних рушійних сил реформістського процесу, як у до-Віресалінгівську епоху, так і у період життя реформатора, а також після його смерті. Крім того, істориком детально досліджені небрахманські «кастові рухи», що з сер. ХІХ ст. розпочали соціополітичну боротьбу з домінуванням брахманів у адміністративних ешелонах та ритуальній сфері. Варто зазначити, що обидва дослідження відводять місце аналізу нових форм соціальної організації та іншим вестернізаційним процесам, зокрема, впровадженню іригаційної системи та створенню дамб, а також зміні у земельних відносинах, що негативно відобразилися на брахманах-землевласниках та сприяла підйому т. зв. «комерційних еліт» [217, р. 36; 232, р. 135–139]. Крім того, варто згадати дослідження Дж. Леонарда [192], присвячене пробудженню політичної свідомості в середовищі телугумовної інтелігенції, де провідну роль автор відводить лінгвокультурній ідентифікації, що часто виступає причиною економіко-політичних і культурних конфліктів між різними елітарними колами Андгри.

Варто сказати, що усі автори вищезгаданих досліджень відводять особливе місце регіональному ренесансу, як каталізатору соціополітичних

рухів в Андгрі, завдяки якому освічена телугумовна еліта змогла вибудувати власну культурну ідентифікацію на основі мовного фактору. Недарма, роботи по ренесансу Андгри, з якими ми ознайомилися у ході аналізу історіографії, в основному літературознавчі. Це пов'язано з тим, що творчі експерименти з літературною мовою, здійснені такими видатними андграми, як К. Віресалінгам, Г. Аппарао, Г. Венката Рамамурті та ін., були надзвичайно плідними й мали вплив не лише на історію індійської літератури, а й на суспільство. У контексті ренесансу як літературно-мистецького феномену слід згадати праці В. Вішвама [260], С. Рані [226], М. Ксав'є [266], Ш. Шрі [247], та ін. Поза тим, І. Д. Рао [228], В. Раджагопал [214] та Р. Мантена [196] наголошують на просвітницькій функції літературної мови телугу, що була використана літераторами у якості засобу розповсюдження реформістських ідей, перетворюючи діяльність останніх на особливу стратегію просування соціальних реформ у маси.

**Третя група** робіт зосереджується на проблематиці реформістських рухів тамільського ареалу – найчисельнішого мовного ареалу Мадрасу. Більшість авторів проаналізованих праць даної групи стверджує, що «дравідський ренесанс» виступає основним ідеологічним підґрунтям тамільських рухів. Серед таких досліджень варто відзначити роботи Н. Рама [216], К. Кайласапатхі [171], Д. Хадсона [164], М. Пандіана [205], Г. Джордж [150] та А. Намбі [289]. Зокрема, Д. Хадсон, як і Ч. Хеймсагх, відносить діяльність місіонерів до основної стимуляційної сили, що побудила освічені індійські еліти до творчої «відповіді», що втілилася у реформаційних рухах та регіональних ренесансах. Так, Д. Хадсон у своєму дослідженні «*The Responses of Tamils to their Study by Westerners 1600–1908*» [164], оперуючи концепцією «виклику-відповіді», досліджує більшість інтелектуальних проєктів тамілів, основними творцями яких за виключенням декількох становили брахмани та представники заможної небрахманської касты *веллала*, приділяючи увагу як вестернізованим впливам, так і самотності таких проєктів. К. Кайласапатхі, у свою чергу, залучає явище

«тамільського ренесансу» до соціополітичного контексту у своїй роботі «*The Tamil Purist Movement: a Re-Evaluation*» [171]. У цій праці дослідник аналізує не лише тамільський літературний пуристичний рух, як частину літературного ренесансу, а й інші ренесансні проекти, досліджуючи ідеологічні впливи західної цивілізації на творців ренесансу у релігійній, культурній та соціополітичній площині, а також особистісну рецепцію таких впливів, що призвело до формування різномірних ренесансних продуктів – від елітаристських до демократичних. Обидва дослідники наголошують на вирішальному значенні місіонерів у зародженні тамільського руху. Останні, здійснивши ряд лінгвістичних розвідок, довели самостійність тамільської та інших дравідських мов, розвінчавши ранній колоніальний міф про походження останніх від санскриту. Подальші наукові розвідки, що відбулися у сфері літературознавства, продовжили самі таміли, розвиваючи ідею Р. Колдвела про субординацію дравідської культури по відношенню до арійської у результаті аріїнізації Індії, культивуючи ідею «величного дравідського минулого».

А. Намбі у своїй монографії, присвяченій «тамільському руху» «*Tamil Renaissance and Dravidian Nationalism 1905–44*» [289], здійснив ґрунтовне комплексне дослідження соціополітичного руху тамілів, доводячи засадниче значення «дравідського ренесансу» для останнього. Він вдається до аналізу поняття «дравідськості» та проблеми нової ідентифікації тамілів, зазначаючи про виключну роль робіт Р. Колдвела та їх впливу на тамільську інтелігенцію. Тамільський націоналізм, у свою чергу, тут розглядається як соціополітична контркультура по відношенню до брахманського домінування у колоніальній адміністрації та політиці, тобто як своєрідна реакція на т. зв. «брахманський радж». У своєму історико-культурному аналізі вчений охоплює масштабні соціокультурні, економічні й політичні передумови виникнення тамільського націоналізму, розкриваючи основні етапи становлення останнього – від соціальних організацій до створення політичних партій.

Марксистський історик Н. Рам у своєму дослідженні «*Dravidian*

*Movement in Its Pre-Independence Phases»* [216] також підходить до «дравідського руху» як до соціополітичного феномену. Дослідник звертається до проблеми вписаності тамільського націоналізму у загальнонаціональний контекст, виділяючи два, на його думку, хибних концепти щодо політичного розвитку модерної Південної Індії: 1) відсталість та сумніви в участі у загальнонаціональному русі за звільнення Індії від колоніального правління; 2) розвитку націоналізму на Півдні як виключно «брахманської справи» [216, р. 378]. Н. Рам вбачає такий підхід результатом конгресистської пропаганди, що зіпсувала репутацію дравідських соціополітичних сил, які виборювали своє місце у політичній площині починаючи з 1910-х рр. Проте, сам дослідник визнає, що ці «misconceptions» були небезпідставними. Так, домінування брахманів на Півдні й у Магараштрі було майже тотальним до 1880-х рр. на відміну від Бенгалії та Північно-західних провінцій, де брахманська позиція у суспільстві урівноважувалася високим статусом торгівельних каст і раджпутської та мусульманської аристократії відповідно, а тому великі зусилля соціополітичних сил небрахманів були кинуті на подолання «брахманського раджу» [216, р. 379]. Нищівна критика «Конгресу», що представляв інтереси найбільш чисельної когорти націоналістів (основне коло якого склали вестернізовані брахмани), з боку першої небрахманської політичної сили *Justice Party* (далі – JP), часто використовувалася проти самих критиків, яких «конгресмени» на свою користь лейбували «антинаціоналістами». Однак, Н. Рам зазначає, що «дравідський рух» – не обмежувався JP, що представляла інтереси заможних землевласницьких небрахманських каст й нерідко вступала у співробітництво з колоніальним режимом. Натомість, до цього гетерогенного явища варто віднести і реформістський Рух самоповаги, і рух аді-дравідів («автохтонних дравідів» або «позакастових»), врешті – це і народний феномен, що передбачає масове залучення тамілів в антиколоніальну боротьбу. Крім того, Н. Рам критикує концепцію «культурного націоналізму» у підході до тамільського націоналістичного феномену. Він вважає цю концепцію штучною,

адже вона інтерпретує тамільський націоналізм як обмежене локалістське явище, що нібито не вписувалася у загальноіндійський націоналістичний процес. Як і Ч. Хеймсагх, Н. Рам відводить визначальне місце підйому регіональних культур у процесі формування національної свідомості. Ці висновки Н. Рама випадають із популярного в історіографії уявлення про один з найвпливовіших дравідських рухів, Рух самоповаги, як той, що від початку спирався на «дравідський культурний міф» й мислився як суто дравідський проект [273, р. 77–78; 249, р. 108–109].

**Четверта група** робіт присвячена темі індійського ревайвалізму<sup>3</sup>, що є релігійно-філософським аспектом індійського ренесансу й має тісний зв'язок із процесом соціорелігійного реформізму. «Південне президентство» – цікава область для дослідження індійського ревайвалізму, адже тут зустрілися і «індуїстський», і «дравідський» його варіанти, проблема взаємодії яких висвітлена в індологічній науці недостатньо. Ми звертаємося як до загальних робіт по індійському ревайвалізму, так і до робіт, присвячених дравідському феномену. Ранніми розвідками з даної проблематики є роботи Н. Фаркуара «*Modern Religious Movements in India*» [35] та «*The Crown of Hinduism*» [31], а також згадані нами у попередньому підрозділі праці «*New Spirit in India*» Г. Невінсона [49] та «*Brahmo Samaj and Other Modern Electric Systems of Religion in India*» Дж. Мердоха [47]. Варто також згадати праці, що проблематизують зв'язок ревайвалізму з політичними ідеологіями – «*Hindu Revivalism and Indian Nationalism*» Б. Пурохіта [213] та «*Tamil Revivalism in the 1930s*» Є. Ірщіка [166 1986]. Серед сучасних дослідників індійського ревайвалізму варто відзначити таких авторів, як Б. Хатчер [159], Р. Фюллер [147], Д. Лал [191], Р. Матхур [198], К. Паніккар [206], К. Кумар [187] та К. Гангадхаран [149]. Крім того, знаходимо необхідним розгляд Теософського товариства, що представляє одну з ревайвалістських течій, з позиції його участі у реформістському процесі, адже вклад Теософського товариства в індійський

---

<sup>3</sup> Див. додаток № 1.

реформізм досліджений значно менше, ніж його вклад у розвиток індійського націоналізму. Серед дослідників цього аспекту теософського руху варто виділити роботи Ч. Хеймса [160], К. Джонса [169], Б. Паламмал [276], Н. Вайд [281] та А. Чаганті [272].

П'яту групу представляють дослідження, присвячені гендерній проблематиці, важливої для даного дослідження, оскільки «жіноче питання» посідає одне з найголовніших місць у південноіндійському реформізмі. У сучасній індології гендерні студії в основному репрезентує напрямок «*women's studies*». Для нашої дисертаційної роботи важливим у цій галузі стало комплексне дослідження індійської вченої С. А. Раман «*Women in India: a Social and Cultural History*» [223], присвячене жінці й розумінню жіночого начала у різні історичні періоди, проблематизуючи «віктимний сценарій» жіночої історії. Другий том становить найбільший інтерес для роботи, оскільки тут піднімається питання ролі індійського жіноцтва у колоніальний період, «жіночого питання» у проектах реформаторів (зокрема, Р. М. Роя, М. Г. Ранаде, Г. К. Гокхале, Ар'я самаджу, Місії Рамакрішни, Товариства Веданти, Теософського товариства), а також сучасного становища жінки в індійському суспільстві. Друге комплексне дослідження такого напрямку – «*Women in Modern India*» – належить американській дослідниці, лауреатці премії Рабіндраната Тагора, Дж. Форбс [143]. Ця робота американської вченої цілковито присвячена колоніальному періоду й охоплює XIX – перші декади XX ст. Розвідка розпочинається з проектів чоловіків-реформаторів по покращенню становища жінки через освіту, далі розглядається зародження і розвиток жіночих організацій – спочатку у межах чоловічих реформістських проектів, а потім у якості самостійних організацій. В роботі підкреслюється вплив освіти західного зразка на можливість виходу жінки у публічний простір. Крім того, належна увага приділяється жінкам-активісткам та лідерам жіночих організацій. Дж. Форбс звертає особливу увагу на усвідомлення організованим індійським жіноцтвом свого становища у термінах «меншини» та «іншого», що



відрізняється унікальними проблемами й потребами, що змушувало жінок йти на постійні компроміси із чоловічою аудиторією [143, р. 120]. Поза широтою поля обох згаданих досліджень, останні оминають увагою деякі важливі автономні жіночі організації телугу- та таміломовних ареалів.

Питання актуалізації «жіночого питання» у телугумовному ареалі у контексті соціальних реформ підняте у статті В. Рамакрішні «*Women's Journals in Andhra during the Nineteenth Century*» [218], присвяченій видавничій справі та жіночим журналам, а також у дослідженні «жіночого крила» *Brahmo Samaj* у регіоні Годаварі П. Рамалакшмі «*Reform Movement in Godavari District (1878–1939). An Attempt Towards Social Justice*» [219]. Крім того, частина згаданої нами вище роботи І. Редді присвячена аналізу жіночих організацій в Андгрі, де автор демонструє стрімку еволюцію їх запитів [277]. Дослідження В. Рамакрішні [218] та П. Рамалакшмі [219] цікаві своїм підходом до «жіночого питання». В обох роботах увага приділяється поступовому становленню індійської жінки повноцінним суб'єктом соціальних реформ, що з кін. ХІХ ст. починає приймати організовану участь у перетворенні суспільства. Крім того, проблема «жіночого питання» та гендерних ролей у реформістському процесі таміломовного регіону стає предметом наступних досліджень: «*Middle Class Women in Colonial Tamilnadu, 1920–1947: Gender Relation and the Problem of Consciousness*» С. Анандгі [270], «*A New Subject for Feminism: Print Media, Dravidian Movement and the Reconstruction of Readers*» К. Шрілати [278], «*“Four makes society” : Women's organisation, Dravidian nationalism and women's interpretation of caste, gender and change in South India*» Г. Джордж [150], «*Emotion, Identity, and the Female Subject: Tamil Women's Magazines in Colonial India, 1890–1940*» М. Шрінівас [241], «*Gender and Caste: Self-Respect Movement in the Madras Presidency, 1925–1950*» У. Ганешан [274]. У цих роботах розглядається вплив чоловічих реформістських проектів на формування жіночої публічної сфери. У згаданих працях С. Анандгі, У. Ганешан та К. Шрілати аналізується жіноча рецепція реформістських

проектів та соціополітичних рухів, розпочатих чоловіками. Ми вважаємо подібний спосіб розрізнення чоловічої та жіночої рецепції корисним для нашого дослідження й, наслідуючи компаративному підходу, продовжуємо проблематизувати чоловічу та жіночу рецепції соціополітичних процесів президентства Мадрас.

У згаданих роботах Дж. Форбс [143], С. Раман [223], С. Анандгі [270], К. Шрілати [278], а також у дослідженнях П. Чаттерджі [131], І. Сен [235; 236] та низці інших використовується поняття «нової індійської жінки», що у загальному сенсі позначає освічену жінку із середовища індійського середнього класу. Очевидно, ідея «нової жінки» різнилася в залежності від соціокультурного осередку її культиваторів, тому нашим завданням став компаративний аналіз цієї ідеї на території президентства Мадрас, адже на сьогоднішній день нам не відомі дослідження такого роду.

Оскільки ідея «нової індійської жінки», як зразок та орієнтир для середнього класу, опиняється у центрі моделі реформованого суспільства, то не менш цікавим для нас є аналіз «периферії» такого суспільства. Зокрема, ми знайшли корисними дослідження інституту храмових служниць, девадасі, що в колоніальний час опинилися на маргінесі. Серед таких досліджень варто виділити монографію Р. Керсенбум-Сторі «*Nityasumangali: devadasi tradition in South India*» [179], розділ зі згаданої праці С. Раман «*Women in India: a Social and Cultural History (Male reformers and Women's rights: Devadasis and Widows)*» [223], статті А. Шрінівасана «*Reform and revival: The devadasi and her dance*» [250], К. Каннабіран «*Judiciary, Social Reform and Debate on 'Religious Prostitution' in Colonial India*» [173] та «*Voices of Dissent*» [174], Дж. Найра «*The devadasi, dharma and the state*» [202], Дж. Вайтхед «*Community Honor/Sexual Boundaries: A Discursive Analysis of Devadasi Criminalization in Madras, India, 1920–1947*» [264], Д. Сонеджі «*Memory and Recovery of Identity: Living Histories and the Kalavantulu of Coastal Andhra Pradesh*» [246], а також цікаву історичну розвідку А. Чавли «*Devadasis – sinners or sinned against*» [286]. Варто також

відмітити не менш важливі дослідження, присвячені групам індійських жінок, що у колоніальний час разом із девадасі потрапили до категорії ризику економічної та сексуальної експлуатації: «*Tamil Bible women and the Zenana missions of colonial South India*» Е. Кент [177], «*Defining Prostitution and Redefining Women's Roles: The Colonial State and Society in Early 19th Century India*» Е. Вальд [261], «*A child widow's story*» М. Фелтон [141], «*Fragments of a life: a family archive*» М. Шівараман [244]. Варто зазначити, що згадана робота М. Фелтон [141] заснована на інтерв'ю з головною героїнею розвідки – сестрою Суббалакшмі, а робота М. Шівараман [244], яка була онукою цієї відомої вдови-освітянки, базується на сімейних спогадах, що становить особливу цінність для даної роботи. До цієї групи також увійшла збірка наукових праць російських авторів «Индийская жена: исследования, эссе» під редакцією І. П. Глушкової [99] у вигляді цікавих вузькотематичних есе, що проблематизують роль та місце індійської жінки у суспільстві з позиції різних парадигм - індуїстської, ісламської, джайнської та реформістської. Крім того, тема соціорелігійного інституту девадасі піднята в окремій праці І. Глушкової «Из индийской корзины...» [93].

**Шосту групу** робіт представляють біографічні розвідки, присвячені видатним реформаторам президентства Мадрас, що належать індійським дослідникам. До неї входять: «*Builders of Modern India: Kandukuri Veeresalingam*» Д. Анджанеюлу [123], «*Madhaviah: a Biography*» С. Раман [48], «*Psychobiography of P. Subramania Bharti*» Н. Субрахманіана [251]; розвідки праонуки С. Бгараті, Міри Раджан, присвячені її прадідусеві [291]. Такі роботи дозволяють проникнути на мікрорівень проблеми, враховуючи індивідуальний шлях реформатора та його унікальну життєву ситуацію. Усі автори наголошують на тому, що головні герої їх розвідок мали особистісні мотиви для здійснення соціальної роботи, однак, перші вписують своїх героїв у широку культурно-історичну ситуацію, яка, на їх думку, поза власним життєвим досвідом спонукала реформаторів до активної соціальної дії.

**Сьому** й заключну групу проаналізованих праць складають дослідження узагальнюючого характеру, що стосуються проблематики колоніальної Індії, цікаві для нас зі своєї оглядово-панорамної перспективи. Слід зазначити, що ця тема посідає особливе місце у роботах радянських дослідників. Зокрема, слід згадати авторів монографії «Новейшая история Индии» В. В. Балабушевича та А. М. Дьякова [90], а також К. А. Антонову, Н. М. Гольдберга, А. М. Осипову, Л. Б. Алаєва та ін. – авторів праці «Новая история Индии» [103]. Крім того, варто відзначити комплексне дослідження політичної історії Індії Ф. Н. Юрлова та О. С. Юрлової «История Индии. XX век» [120]. Особливу цінність для нас становить окремий підрозділ останньої роботи, присвячений дравідському небрахманському рухові, де здійснюється стислий порівняльний аналіз магараштрівського та мадраського небрахманського рухів. Серед робіт радянських вчених варто також виділити комплексне дослідження по Південній Індії Л. Б. Алаєва – «Южная Индия. Социально-экономическая история XIV—XVIII вв.» [89], яка присвячена соціоекономічним відносинам південних індійців, що особливо корисно для даної роботи з позиції комплексного вивчення соціоекономічного підґрунтя розвитку небрахманських еліт.

Варто зазначити, що проблематика колоніального часу становить особливий інтерес і в українських індологічних студіях. Як було зазначено вище, у сучасній українській індологічній науці бракує досліджень, присвячених проблематиці колоніальної Південної Індії. Більшість досліджень колоніального часу обертаються довкола питання політичної боротьби індійської нації за незалежність, де, на жаль, майже не враховується унікальний досвід південних рухів. Так, у фокусі більшості досліджень опиняються теми історії діяльності ІНК, руху неприєднання, постаті М. Ганді, розвитку індійської демократії, націоналістичної ідеології Північної Індії тощо, які досить вичерпно розкриті в роботах О. О. Чувпила [117; 118; 119], О. А. Борділовської [91; 92], О. І. Лукаш [100], К. К. Жоля [97] та Ю. С. Філь [111; 112], що також стали корисними розвідками для даної роботи.

### 1.3. Методологія дослідження

**Цивілізаційний підхід.** Підхід А. Тойнбі, який розглядав ряд локальних цивілізаційних утворень, що мають деякі унікальні риси та характеристики, й переживають власні внутрішні життєві цикли від народження до смерті, зазнав широкої популярності, разом з тим ряд дослідників критикували його за універсалізацію своєї концепції «виклика-відповіді», а також за «перебільшення ролі релігії у становленні цивілізацій» [95; 98], завдяки чому з його теорії виключається ХХ ст., а ХІХ ст. розглядається дуже побіжно, адже у цей час релігія починає відігравати меншу роль у суспільному розвитку тощо. Та не зважаючи на критику, його концепція «виклику-відповіді» не втратила актуальності в історичній та суміжних гуманітарних науках – її застосовують до пояснення окремих історичних процесів, зокрема, вона добре працює на прикладі розвитку індійського суспільства у колоніальний час [104; 160; 164]. Так, вестернізаційні процеси у колоніальній Індії у вигляді запровадження нової економіко-політичної системи та насадження західних суспільних інститутів, у т. ч. релігії, а також намагання колоніальної влади створити «інтелектуальний клас англофілів» (про що зазначав відомий оратор і політик Т. Маколей у промові «Хвилина, що стосується освіти» [79]) можна розглядати як «виклик» індійському суспільству, що побудив останнє до активного розвитку й пошуку свого місця у модерному світі. Так, «творчою меншістю» за схемою А. Тойнбі можна вважати освічений індійський середній клас, що представив «відповідь» західній цивілізації у вигляді ряду соціорелігійних та соціополітичних проектів. Формування такої відповіді, на думку Т. Скороходової, уможливило «позитивне відношення до ідеї синтезу власних культурних надбань із здобутками Заходу», що був прийнятий у якості імперативу [269]. Так, індійські вестернізовані інтелектуали стали тією «творчою меншістю», що поступово вивела індійське суспільство на нову орбіту суспільного життя, що відбулося з досягненням незалежності Індії

1947 р.. Крім того, використання концепції «виклику-відповіді» дозволяє вписати рух за соціальні реформи у націєтворчий контекст, підійшовши до реформістського процесу з позиції переосмислення ідеї соціального *Я* та народження ідеї про *Іншого*, як чужинця, а звідси – ідеї турботи про «власний народ», що мала місце як на локальному, так і на паннаціональному рівнях. У даному випадку, використовуючи поняття *Інший*, ми послуговуємося феноменологічним «словником». У цьому сенсі для нас важливі два спостереження А. Мерло-Понті. Перше спостереження стосується взаємодії *Я* та *Іншого* за умови спільного культурного ґрунту: «Як я сам досягаю знання про свій власний культурний світ, про свою цивілізацію? Я бачу довкола себе людей, що створюють предмети вжитку... й інтерпретую їх поведінку, встановлюючи аналогії з моєю власною поведінкою і через мій внутрішній досвід...» [102, с. 445]. Друге спостереження проблематизує взаємовідносини *Я* та *Іншого*, чії соціокультурні параметри різко відрізняються: «Цивілізація, у якій приймаю участь я, існує для мене в усій своїй очевидності, у тих предметах побуту, якими вона себе обслуговує. Якщо мова йде про невідому або чужу цивілізацію, то у руїнах... або у пейзажах, що я споглядаю, можуть проявлятися інші способи буття або життя» [там само, с. 444]. За словами Т. Скороходової, «виклик західної цивілізації поставив індійця перед необхідністю “розуміння *Іншого*”» [269]. Відштовхуючись від згаданих вище тез А. Мерло-Понті та Т. Скороходової, ми використовуємо поняття *культурний Інший* та *колоніальний Інший*, які, на нашу думку, вдало демонструють той культурний конфлікт, який постав у поляризованому колоніальному суспільстві. У роботі ми намагаємося пояснити як і завдяки чому *культурний Інший* відкриває для освіченого індійця новий шлях до розуміння себе, власної культури та свого місця у модерному світі. Крім того, ми розуміємо створення «творчою меншістю» проєктів-відповідей, як процес, що пролягав через індивідуальне світосприйняття, творче осмислення, «відвойовування» та збереження індійцями власного соціокультурного світу у

процесі зіткнення цивілізацій.

На всіх етапах даної дисертаційної роботи ми послуговуємося **компаративним методом**. Оскільки соціальне реформаторство було загальноіндійським явищем, воно, очевидно, мало деякі особливості на Півдні, які можна виявити, співставляючи й аналізуючи прояви цього процесу у різних локаціях, зокрема, порівнюючи реформізм мадраського президентства з бенгальським або бомбейським. Крім того, нам цікаво порівняти реформістські проекти у межах обраного нами культурного ареалу, а також ряду важливих реформістських ідей. Оскільки «жіноче питання» було наріжним для багатьох реформістських програм південних реформаторів, однією з таких ідей є «нова індійська жінка». Іншими важливими ідеями є ті, що висвітлюють специфіку реформістських напрямків, зокрема, ідеї соціальної ієрархії, «недоторканості», «звільнення», «свободи», «традиції» тощо, а також ті, що стосуються самовизначення «колективних організацій», як-от ідеї «цивілізації», «країни», «народу», «нації», «громади» тощо.

**Дискурс-аналіз** – це цікавий і плідний спосіб дослідження соціальної реальності, де дискурс виступає особливим способом комунікації та пізнання світу. У даному дослідженні він залучений у історико-культурному аспекті. Щоб прояснити яким чином ми використовуємо цей науковий метод у даній роботі, спершу варто звернутися до ключових положень дискурс-аналізу згідно з В. Баром та К. Гергеном, які приймаються у даній роботі. 1) Історична й культурна обумовленість: це означає, що способи розуміння світу обумовлені історичним та культурним контекстом, де дискурс слугує формою соціальної поведінки для репрезентації соціального світу, включаючи знання, людей та соціальні відносини. 2) Зв'язок між знаннями й соціальними процесами: знання виникають у процесі соціальної взаємодії, у полі дискусії, де люди конструюють істини, доводячи щось один одному. 3) Зв'язок між знаннями й соціальною поведінкою: згідно до певного світогляду деяка поведінка розглядається, як природня, інша ж – як неприйнятна. Згідно з К. Гергеном,

«різне соціальне сприйняття світу призводить до різної поведінки, а тому соціальна структура знання та істини має соціальні наслідки» [цит. за: 110, с. 23–24]. Теорію дискурс-аналізу Е. Лакло та Ш. Муфф, яку ми обрали для дослідження певних аспектів соціальної реальності колоніального суспільства, добре підходить для аналізу комунікації, соціокультурних практик та соціуму загалом, адже дискурс у цій теорії – не лише мова та мовленнєві практики, а й усі соціокультурні практики в цілому. Мета такого дискурс-аналізу полягає не у виявленні об'єктивної дійсності, а у дослідженні того, як ця дійсність конструюється, тобто яким чином відбувається закріплення значень за тими чи іншими знаками та як змінюються відношення ідентичності. Дискурси згідно з цим підходом – це відкриті системи, де завжди відбувається боротьба за значення. Ідентичність за Е. Лакло і Ш. Муфф не задається, вона набувається у дискурсивних практиках. Така ідентичність поліваріантна й неоднозначна – набуваючи свою ідентичність у соціокультурних практиках, суб'єкт у той же час має можливості для іншої ідентифікації [110, с. 25–26]. Згадаймо принцип «культурної шизофренії», на який вказує М. Шрінівас, зазначаючи про індійського вестернізованого інтелектуала, втягнутого в орбіту капіталістичних відносин [там само, с. 57]. Так, наприклад, перебуваючи у індобританському середовищі, такий інтелектуал дозволяє собі лікер та засуджує ідолатрію, у той час як вдома він п'є лише воду й кожного дня проводить ранкові *пуджі* домашнім божествам. Так, ці два типи поведінки обумовлені двома різними типами дискурсивних практик, що регламентують два типи дискурсу, як, приміром, західний раціоналістичний та традиційний індуїстський. Інше важливе положення дискурс-аналізу таке: люди об'єднуються у зв'язку з тим, що деякі можливості ідентифікації починають виступати як найбільш прийнятні й пріоритетні. З цієї позиції можна розглядати процес формування *самаджів* (реформістських та політичних організацій у колоніальній Індії), як спосіб об'єднання людей, що спиралися на пріоритетні дискурсивні конструкти, як, приміром, принципи гуманізму, лібералізму, прогресу тощо.



При цьому, згідно з Е. Лакло і Ш. Муфф, інші варіанти ідентифікації ігноруються або виключаються з соціальної гри. А ті соціальні групи, що пропонують інші ідентифікації, з точки зору домінуючої ідентифікації підпадають під визначення *Іншого*. Так, це дає можливість розглядати соціальні утворення, обмежені деяким дискурсивним полем, за межами якого присутній *Інший*<sup>4</sup>, що є носієм іншої ідентичності. Так, приміром, для прибічників соціальних реформ регресивне ортодоксальне суспільство являє собою *Іншого*, для «нової індійської жінки» у націоналістичному колі – *Іншим* є жінка поза межами патріархальної сім'ї, і т. д.

Слід зазначити, що у колоніальний час у реформістських колах відбувається ряд дискусій з приводу захисту власної ідентичності, що пов'язується з інститутом сім'ї, домом та жінкою. Крім того, відбуваються цікаві дебати з приводу ліквідації інституту девадасі та покращення становища інституту вдів. Таким чином, за допомогою дискурс-аналізу, можливо визначити довкола яких актуальних проблем («вузлових точок») відбувалося формування дискурсів та їх боротьба за встановлення домінантних значень, які знаки були відносно стабільними (що означало б, що за деяких питань реформатори за певних обставин дійшли згоди), а які частіше перебували у стані боротьби між дискурсами (що змогло б вказати на принципові розрізнення між реформаторами або напрямками реформізму). Цей метод також дає можливість досліджувати «голоси незгодних» – проблему маргіналізованих дискурсів у колоніальному суспільстві, якою займалася індійська соціолог та правник К. Каннабіран [174] – на прикладі артикуляції запитів тих спільнот, що не вписалися у схему модернізації соціальних інститутів «нового суспільства», як, приміром, згаданий нами інститут девадасі, а також на прикладі «жіночих голосів», чиї запити виходили за межі проектів, запропонованих чоловіками-реформаторами.

---

<sup>4</sup> У ході дискурс-аналізу у даній роботі використовується поняття *Інший*. Тоді як у феноменологічному сенсі, як зазначалося вище, застосовується поняття *культурний Інший* або *колоніальний Інший*.

**Біографічний підхід**, що у другій пол. ХХ ст. переживає деякий ренесанс у гуманітарних науках, активно експлуатується у сучасних соціокультурних дослідженнях та, зокрема, в історичній науці [94]. Цей підхід у нашому випадку передбачає використання біографій діячів реформістського процесу, їх творів та публічних виступів, а також згадок про них очевидців та близьких родичів, що дозволяє здійснити реконструкцію їх соціального досвіду, дослідити кореляцію між соціальними програмами перших та їх життєвим шляхом. Послугуючись таким підходом, ми прагнемо знайти відповідь на ряд запитань. Зокрема, чи можемо ми говорити про певний спільний контекст розгортання реформістської діяльності агентів соціальних змін? Чи можемо відзначити деякі спільні мотиваційні сили? Чи можемо ми розглядати особистий життєвий досвід реформаторів у якості однієї з таких сил? Та до якої міри життєвий досвід задавав межі реформістської програми того чи іншого реформатора? Біографічний підхід дає можливість підійти до руху за соціальні реформи як до «живого процесу», творцями якого виступали індивідуальності, що були людьми від «плоті і крові» й відрізнялися один від одного своїм походженням, інтелектуальними та ідеологічними вподобаннями, професійною спрямованістю та баченням суспільного розвитку, кожен з яких перебував у процесі психологічного становлення, зазнаючи впливів на різних етапах свого життя. На взаємозалежність та взаємодоповнюваність психологічної та історико-культурної компоненти людської діяльності звертав увагу В. Дільтей. Вважаючи, що життєвий шлях індивіда визначається не тільки його власними намірами та вчинками, а й численними впливами з боку соціуму, В. Дільтей був переконаний у тому, що будь-яка біографічна реконструкція має вписуватися у значно ширший (історико-культурний) контекст. У той же час, В. Дільтей вважав, що розуміння історичного процесу без розуміння життя індивідуумів, схоже на спроби досягнути ціле, оминаючи увагою частини [268]. Наслідуючи підхід В. Дільтея, ми намагаємося дослідити агентів соціальних змін різнобічно, включаючи як історико-культурну, так і психосоціальну

зумовленість діяльності перших. Вважаємо також доречним спостереження В. Менжуліна: дослідник біографій не повинен забувати, що він «не *дзеркало* біографій, а *автор*» [цит. за: 94, с. 95]. Отже, у даній роботі здійснюється спроба аналізу біографічних матеріалів, що виводить дослідження на мікрорівень, не претендуючи на остаточну й вичерпну інтерпретацію життєвого досвіду визначних особистостей досліджуваного часу.

Використання **історико-системного підходу** дало можливість дослідити роль реформістського руху Мадрасу у масштабному соціокультурному трансформаційному процесі колоніальної епохи; прослідкувати взаємовплив одиничних подій (появу конкретного реформатора або зародження певної реформістської течії) та загальної соціокультурної ситуації досліджуваного періоду, врахувавши як регіональну специфіку, так і загальні тенденції соціокультурного та соціополітичного реформізму; розглянути рух за соціальні реформи поряд з іншими соціополітичними й культурними рухами досліджуваного періоду, встановивши їх співвідношення з першим.

Особливо релевантним для даної дисертації стали концептуально-методологічні розробки Ч. Хеймсагха, що, сполучивши системний та цивілізаційний підходи, розглядав соціальний реформізм та націоналізм як когерентні явища, що відповідали потребами різного типу, однак, були проявами єдиної масштабної «відповіді» індійського інтелектуального класу на виклик західної цивілізації у пізньокolonіальну епоху.

Окрім зазначених вище методів, у даній роботі застосовуються загальнонаукові методи **аналізу**, **синтезу** та **узагальнення**, принципи об'єктивності й багатofакторності. Завдяки принципу об'єктивності реформістський процес був розглянутий у своїй різноманітності та суперечливості, враховуючи як інституційний, так і індивідуальний рівні. Принцип багатofакторності, у свою чергу, дозволив дослідити рух за соціальні реформи комплексно, враховуючи його соціоекономічні, географічні, культурні, політичні та ідеологічні аспекти й передумови розвитку.

## Висновки до I розділу

Проаналізувавши ряд праць, що торкалися проблематики руху за соціальні реформи в колоніальній Індії та, зокрема, у президентстві Мадрас, ми прийшли до висновку, що спеціальних досліджень, що підійшли би до руху за реформи у «Південному президентстві», як до комплексного явища, дуже мало. Домінуючий в історіографії аспектний підхід до цієї проблеми дав змогу детально познайомитися з багатьма проявами реформістського феномену Півдня, виявивши густі області дослідження, а також звернути увагу на «сліпі плями». Так, найбільш пріоритетними областями дослідження є постаті видатних реформаторів, що були, як правило, основоположниками окремих рухів. Найбільш вивченими реформаторами колоніального Мадрасу є К. Віресалінгам, А. Безант та Періяр. Варто зазначити, що ця тенденція стосується не лише біографічних розвідок, а й робіт, присвячених й окремим ідеологічним напрямкам, й певним реформістським проектам. В даній роботі також багато уваги приділяється реформаторам-основоположникам, чий особистий вклад у розвиток і оформлення руху за реформи визнається визначальним. Однак, ми здійснюємо спробу заповнити деякі «сліпі плями» шляхом звернення до мікрорівня проблеми, приділивши увагу т. зв. «другорядним реформаторам» та «малим проектам», намагаючись дослідити особливості та динаміку соціального реформізму на усіх соціальних рівнях – від участі колоніальної та локальної влади у цьому процесі до представників різних верств колоніального суспільства. Для вирішення цього завдання найбільш резонансними джерелами виявилися звіти колоніальних чиновників та нариси соціальних реформаторів, що містили дані про згадані «малі соціальні проекти», а також про прояви «великих проектів» на різних соціальних рівнях. Продовжуючи аналіз мікрорівня проблеми, ми виявили, що на сьогоднішній день нам не відомі компаративні дослідження ідеї «нової жінки» у Південній Індії, що була загальним трендом для реформістського

процесу колоніальної Індії. Компаративна розвідка цієї ідеї дуже важлива для вирішення наших завдань, оскільки вона відкриває можливість зрозуміти ту специфічну ідентичність, на яку спиралася певна громада південноіндійських інтелектуалів, вийшовши на конкретні світоглядні орієнтири останніх. Інша малодосліджена й важлива тема, недостатньо розкрита в історіографії – це визначення співвідношення «периферійних» жіночих сценаріїв з ідеєю «нової жінки», а також дослідження «голосів незгодних» (за К. Каннабіран) на прикладі маргіналізованих жіночих спільнот президентства Мадрас, що також намагається вирішити дана дисертаційна робота.

Однак, щоб дати відповідь на питання, чи можна розглядати рух за соціальні реформи у Мадрасі у якості особливого тренду, одним з основних завдань даної роботи стало виявлення спільних тенденцій та закономірностей реформістського процесу у найбільш репрезентативних мовних регіонах Мадрасу. Для того, щоб поглянути на реформістський рух Мадрасу як на комплекс соціокультурних та соціополітичних реформістських процесів, дане дослідження концентрує увагу на наслідках колоніального порядку для південноіндійського соціуму, серед яких постає сам феномен колоніального Мадрасу, що об'єднав різні лінгвокультурні ареали. Увага до цієї унікальної адміністративної області та її особливого соціополітичного й економічного мікроклімату дозволила виявити спільні тенденції у ідеологічно розрізнених реформістських рухах мадраського президентства.

Поза тим, щоб перевірити правомірність застосування комплексного підходу до об'єкта дослідження, варто виявити його співвідношення з іншими процесами та явищами у ширшій системі соціокультурних зв'язків. У цьому сенсі ми вважаємо доцільним і корисним застосування системного підходу та методологічних розробок Ч. Хеймсахта та М. Шрініваса, що звернули увагу на сутнісний зв'язок соціального реформізму та націоналізму. У даній роботі ми поглиблюємо вивчення цього зв'язку на матеріалі президентства Мадрас шляхом: а) уважного виявлення адресата реформістського меседжа (чи завжди

ним була громада, що замикалася на власному соціокультурному кластері?); б) дослідження формування й вираження концепцій модерних суспільств у самих реформаторів; в) детального дослідження тези про включеність «дравідського руху» у загальнонаціональний контекст, зокрема, на прикладі реформістського Руху самоповаги. Дослідження взаємодії зазначених явищ дає нам змогу зрозуміти суть та особливості руху за соціальні реформи у «Південному президентстві», дозволивши зробити висновок про масштаби проблематизації соціального *Я* освічених індійських кіл й зрозуміти принципи формування суспільств модерного типу у пізній колоніальній Південній Індії. У даній роботі також приймається до уваги зв'язок руху за реформи з дравідським культурним ренесансом, як явищем, що об'єднало освічені дравідомовні еліти Півдня, разом з порівнянням варіантів цього ренесансу у телугу й тамільському мовних ареалах Мадрасу. Використання таких джерел, як публічні виступи реформаторів, нариси, біографії, автобіографії, преса та художні твори, що відображають думку самих творців соціальних реформ, дає нам змогу отримати відповіді на поставлені вище запитання.

Отже, зважаючи на велику кількість наукових розвідок, що торкаються проблеми соціокультурних трансформацій у колоніальному індійському суспільстві, питання соціальних реформ у Південній Індії, тим не менш, лишається в історіографії недостатньо розробленим та потребує залучення різних підходів та методів, зокрема тих, що пропонуються у даній роботі, органічне поєднання яких дало би можливість сполучити мікро- та макrorівні дослідження соціальної реальності й позначити нові горизонти вивчення складних соціальних процесів колоніального періоду.

Варто зазначити, що дане дослідження стало можливим завдяки доступу до різнобічної джерельної та історіографічної бази, який відкрили *Bibliothèque universitaire des langues et civilisations de l'Institut national des langues et civilisations orientales* (м. Париж), *Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud* (м. Париж), а також електронний архів *archive.org*.

## РОЗДІЛ II. СОЦІАЛЬНІ РЕФОРМИ У ПРЕЗИДЕНТСТВІ МАДРАС: ВТІЛЕННЯ ЗАГАЛЬНОІНДІЙСЬКОГО ЯВИЩА У РЕГІОНАЛЬНОМУ ПРОЧИТАННІ

Британське панування принесло в Індію глибинні зміни, що торкнулися соціального, економічного, політичного й духовного аспектів життя індійців. Впровадження нових технологій, що спричинили революцію у комунікації, дозволили британцям об'єднати Індію як ніколи раніше. З ХІХ ст. Індія стала частиною імперіалістичного проекту *Pax Britannica* (Британська імперія за моделлю *Pax Romana*), у відносно мирний час в історії Європи, коли Британія посіла місце світового гегемона [209, р. 332–333]. У цей короткий та надзвичайно насичений період в історії Індії британці заклали підвалини модерної держави через поділ землі за адміністративним принципом, впровадження системи врегулювання доходів, розвиток комунікацій, створення модерного бюрократичного апарату, армії, поліції, судової системи, введення західної освіти та відкриття освітніх інституцій нового зразка [249, р. 46–47]. Західна освіта, що презентувала раціоналістичну парадигму, крім того, подорожі на далекі відстані, новий спосіб розповсюдження інформації (як преса, телеграф і залізниця), а також стандартизація часу (через запровадження залізничного розпорядку) спричинили потужні зрушення у часово-просторовому сприйнятті індійців. Так, поряд з циклічним сприйняттям часу постало лінійне (що презентувало новий погляд на історію з точки зору «прогресу»), а поряд з релігійним світоглядом більшої сили набуло раціональне й критичне сприйняття дійсності [210, р. 3–5].

Усі ці зміни на «внутрішньому» і «зовнішньому» планах можна розглядати як «виклик» західної цивілізації індійському суспільству [106], що поставив останнє перед необхідністю «розуміння *Іншого*» [269], яке дало індійцям амбівалентне відчуття відчуження-тяжіння разом із усвідомленням

свої *Іншості* – бажання відповідати, але у той самий час відрізнятись. Освічений середній клас, що сформувався в Індії протягом ХІХ ст., основу якого складали державні службовці, юристи, педагоги, землевласники, лікарі, дрібні підприємці та ін. [147, р. 161], представив Заходу своєрідну «відповідь»<sup>5</sup> у якості ряду соціокультурних та політичних проектів, більша частина яких була спробою синтезу найкращих досягнень обох культур. Рух за соціальні реформи, як один з найяскравіших проявів цієї «відповіді» й загальноіндійське явище, отримав свої характерні особливості на Півдні колоніальної Індії.

Варто зазначити, що вперше у колоніальний період проблему соціального становища нижчих каст, маргінальних груп та жіноцтва артикулювали місіонери. Останні запропонували індійцям альтернативний сценарій покращення соціального становища шляхом вступу у християнську громаду, що давало можливість отримати нову ідентифікацію, рід зайнятості й підвищити соціальний статус [158, р. 15–16]. Християнство, яке стало виходом із скрутного становища для «позакастових» представників індійського суспільства, що шукали соціальних прав, захисту або нових покровителів, не набуло широкого розповсюдження серед вищих каст, у першу чергу, через страх втрати соціального статусу, а по-друге, через острах ритуальної асиміляції з «недоторканими» [199, р. 102; 233, р. 82]. Тим не менше, християнські місіонери стали першими «соціальними реформаторами», що встановили мережу освітніх інституцій, лікарень, «будинків спасіння», «будинків для вдів», шкіл-інтернатів та інші установи, що орієнтувалися на широкі верстви населення [239, р. 27–43; 253, р. 377–379]. Критика індуїзму місіонерами породила реакцію з боку освіченої індійської інтелігенції, що

---

<sup>5</sup> Перший етап цієї «відповіді» можна розглядати у межах «імітативної моделі», яку запропонувала Д. Кхаткхате, що передбачає поглинання здобутків Заходу для задоволення індивідуалістичних соціоекономічних потреб вузької соціальної групи. Тоді як наступні – асимілятивна (що передбачає переосмислення власної культури та появу локальних інституцій), асеративна («стверджувальна», що відповідає національному рівню запитів індійців), а також креативна (створення нового, власні наукові й літературні здобутки) – являють собою варіації творчих «відповідей», що виходять на якісно новий рівень потреб колективного *Я* [див., наприклад: 180, р. 251–263]. На наш погляд, зародження реформістських організацій знаменує відхід від імітативної моделі у бік більш зрілих фаз соціокультурного розвитку.



поступово взяла суспільну ситуацію під власний контроль [147, р. 162].

Колоніальна влада в обличчі «Ост-Індійської компанії», у свою чергу, від початку прийняла позицію «толерантного невтручання» у соціорелігійні справи індійців [22, р. 78]. Насправді, влада була мало зацікавлена у трансформації індійського суспільства, окрім окремої його страти – професійних солдатів (сипаїв), адже основна діяльність «Компанії» була спрямована на війни та економічну експансію [232, р. 3–4]. Незадоволення британського уряду «Компанією» призвело до повалення її монополії у 1833 р. «Актом святої Єлени», що розширював повноваження генерал-губернатора Бенгалії до генерал-губернатора Індії, зводячи першу до рівня адміністративного органу [34, р. 40–59]. Натомість, завдяки таким поодиноким британським чиновникам, як лорд Гастінгз та лорд Вільям Бентінк (що став генерал-губернатором Індії 1833 р.), які, керуючись гуманістичною парадигмою, були зацікавлені у проведенні реформ, відбулася законодавча заборона ряду обрядів, у першу чергу, пов'язаних із замахом на життя людини [22, р. 77–111]. Тандем Бентінка з бенгальським реформатором-першопрохідцем Рамом Моганом Роєм<sup>6</sup>, якого називають «батьком модерної Індії» [10, р. 351], що переконав індоєвропейські ліберальні кола у необхідності впровадження соціальних реформ, призвів до законодавчої заборони практики *sati* у 1828 р. [65] й поклав початок реформістському процесу в Індії [251, р. 117].

Що стосується «Південного президентства», то його столиця, Мадрас, як одне з основних портових міст, поряд з Калькуттою та Бомбеєм, почала стрімко урбанізуватися у 2-ій пол. XIX ст. Після 1858 р., коли влада над Індійським субконтинентом перейшла від «Ост-Індійської компанії» до британського уряду, останній встановив повний адміністративний контроль над всією територією Індії. Муніципальні інституції у трьох стратегічно важливих президентських столицях отримали ефективну систему оподаткування, що уможливило надання усіх необхідних урбаністичних засобів обслуговування, як

---

<sup>6</sup> Див. додаток №2.

госпіталі, цвинтарі, ринки, транспорт, житлові послуги тощо. Тут, у Мадрасі, розташовувалися офіси мадраського уряду, основні банкові та комерційні установи Південної Індії, штаб-квартири політичних, соціальних та релігійних громад, а також прогресивні освітні установи. Крім того, Мадрас виступав основним дистрибутивним центром товарів та послуг в усій Південній Індії [195, р. 341–342]. Окрім Мадрасу у цей час активно урбанізувалися й інші міста, розташовані в його околицях, а також регіональні центри та «стратегічні міста», що розвинулися у результаті впровадження іригаційних систем<sup>7</sup>. Це був час підйому комерційних еліт: *баліджі, капу, телата, четті, коматі, валлалі* та ін. торгівельні, землевласницькі та деякі ремісничі касты, що змогли пристосуватися до змін на ринку, збагатилися та підняли свій соціальний статус [68, р. 19–20; 228, р. 93; 271, р. 27]. Усвідомивши необхідність знання англійської й здобуття західної освіти, представники таких еліт шукали кращої долі для себе і своїх дітей шляхом змагання за місця при колоніальній адміністрації, що відкривали перед ними нові можливості покращення соціального статусу та примноження статків [253, р. 383]. Проте, найбільша кількість місць в адміністрації та освітніх установах у 2-ій пол. XIX ст. була відведена представникам найбільш грамотних – брахманських каст, що викликало незадоволення у небрахманських вестернізованих спільнот [204, р. 62]. Ця напруга створила особливий культурний мікроклімат, в якому протікали усі соціальні процеси «Південного президентства». Тим не менше, представники обох видів вестернізованих еліт, починаючи з 1860-х рр., почнуть опановувати інтелектуальні професії та займати адміністративні посади, становлячи авангард агентів соціальних змін регіону.

Таким чином, вестернізаційні процеси протягом XIX ст. привнесли серйозні зміни у індійську соціальну систему, ставши причиною соціальної

---

<sup>7</sup> Очевидець Дж. Крейг зазначає про «перевтілення» економічно відсталого регіону Годаварі на одну з найбагатших телугумовних областей у результаті впровадження іригаційної системи [див., наприклад: 28, р. 5–6]. Д. І. Рао, у свою чергу, відмічає важливість проекту створення дамби у Східному Годаварі сера Дж Котона 1852 р. [Див., наприклад: 228, р. 12; а також 145, р. 24–32].

мобільності іншого порядку, яку до того часу стимулювали війни [249, р. 90–93]. Це дозволило багатьом індійцям піддати сумніву ту ідентичність, що традиційно задавалася кастою й відповідним родом діяльності, відкриваючи недоступні до того альтернативні соціальні сценарії. Крім того, знайомство із західними парадигмами (гуманістичною, лібералістичною, індивідуалістичною, демократичною та ін.) призвело до переосмислення індійськими інтелектуалами універсальних цінностей, що не були чужими для давньої індійської культури, призвівши до перегляду всієї соціальної структури: кастово-варнової ієрархії, соціальних та, зокрема, гендерних ролей, а також інших соціальних параметрів.

### **2.1. «Дравідський ренесанс»<sup>8</sup> та небрахманський рух: зародження, розвиток та взаємовплив**

Пошук ціннісних орієнтирів та бажання віднести себе до певної ідеології з одного боку, а також протиставлення себе *Іншому* з другого, свідчить про процес конструювання ідентичності, що не можливий без певного соціокультурного осередку подібних собі. Розповсюдження західної освіти, а також важливі економічні трансформації, що відбулися у Південній Індії протягом ХІХ ст. сприяли формуванню нових соціальних сценаріїв й підміні традиційних ієрархій новими. Усі ці зміни супроводжувалися активним дослідженням дравідського культурного спадку, що поживалися у колоніальний час завдяки увазі західних вчених. Завдяки науковим розвідкам останніх у південних індійців з'явилися ідеологічні підстави не лише протиставляти себе представникам західної цивілізації, а й індійцям Півночі.

---

<sup>8</sup> В історіографії поняття «дравідський ренесанс» часто ототожнюють з поняттям «тамільського ренесансу». Цю тенденцію започаткували ідеологи «тамільського руху» [див., наприклад: 297]. Втім, у даному дослідженні використовується і збірний термін – «ренесанс дравідської культури», що вказує на спільне для дравідомовних народів Півдня явище культурного відродження й початок нового модерного етапу у дравідомовній літературі.

У «*Imperial Gazetteer*» за 1886 р. під редакцією Вільяма Хантера<sup>9</sup> у розділі, присвяченому президентству Мадрас, дається спроба означити південноіндійський історичний феномен: «Історія Південної Індії – це історія дравідських рас, яка ще не знайшла свого хронікера... Щодо їх появи у країні мало що відомо. Їх раннє навернення в індуїзм, можливо, засвідчене у Рамааяні, де йдеться про мавпяче плем'я, що допомагає королю Рамі знищити демонічного короля Цейлону...» [68, р. 3]. Хибну думку про відсутність хронікера зруйнують наукові публікації, що побачать світ менше ніж за десятиліття, присвячені історії дравідської цивілізації, що належатимуть авторству дравідомовних дослідників. Ці дослідження представлять інакше бачення подій у «Рамааяні» та власні концепції розвитку історії дравідської цивілізації, суттєво недооцінені в «*Imperial Gazetteer*».

Так, з 2-ої пол. XIX ст. розпочався надзвичайно активний період дослідження дравідських літературних джерел самими дравідами, а також створення нових літературних творів, що знаменує початок ренесансу дравідської культури. Завдяки розвідкам в області історії, релігії та літератури дравідськими інтелектуалами здійснюється спроба переозначити своє місце в історії й ствердити унікальне значення власного культурного спадку, а також чітко позначити свої межі, протиставивши себе одразу двом *культурним Іншим*.

### **2.1.1. Ренесанс дравідської культури та пошук «золотого віку»**

Інтерес до дравідських мов, які вважали похідними від санскриту, зародився у європейців ще з часів раннього колоніалізму. Так, одне з найперших колоніальних досліджень тамільської мови належить португальському єзуїту Енріку Енрікесу (2-а пол. XVI ст.) [164, р. 181]. Британці К. Маккензі та Френсіс В. Елліс (2-а пол. XVIII – поч. XIX ст.) володіли цінними колекціями тамільських творів на пальмовому листі.

<sup>9</sup> Вільям Хантер був шотландським істориком, компілятором та статистиком, членом Індійської державної служби. Найбільш відомий як укладач «*Imperial Gazetteer of India*» у дев'яти томах (за життя автора), над якими він почав працювати у 1869 р. [див., наприклад: 197, р. 209].

Останній вніс у свою колекцію важливі рукописи, якими володів італійський єзуїт Констанцо Беші століттям раніше. Сам К. Беші створив нову форму тамільського словника, внісши деякі зміни у мову, що були прийняті тамілами [там само, р. 184]. Та чи не найважливішими дослідженнями тамільської мови й культури, що лягли в основу ідеології багатьох «дравідських рухів», таміли й по сьогоднішній день вважають роботи талановитого лінгвіста й єпископа Тірунелльвелі, Роберта Колдвела. Він обґрунтував незалежне від санскриту походження ряду дравідських мов (як тамільська, телугу, каннада та малаялам), довівши відношення перших до дравідської мовної сім'ї [170, р. 24–25]. Сам термін «дравідський» у колоніальній науці позначав мови дравідської мовної сім'ї, і був своєрідним вкладом Р. Колдвела у лінгвістичну науку, у той час як тамільські вчені доколоніальної епохи вживали його у ширшому контексті<sup>10</sup>. Цей термін, що відмежовував південних індійців від північних, припав до вподоби колоніальним чиновникам, що нерідко використовували його з метою підживлювання ідеологічного протиставлення цих двох соціокультурних груп.

Досліджуючи дравідські мови й зазначаючи про їх унікальність, навряд чи Р. Колдвел здогадувався, що його ключові ідеї згодом стануть базою для сепаратистського та навіть расистського сентименту, що культивуватимуть як тамільці, так і британці (переслідуючи різні цілі). Р. Колдвел стверджував, що санскрит на територію Південної Індії принесли войовничі арії, насадивши свою релігію й витіснивши традицію корінних дравідів на маргінес. Іншим значущим дослідженням вченого було своєрідне «case study», присвячене касті *шанарів* – вождям, воїнам та землеробам дравідського походження, що прийшли з Цейлону, і яким, на думку дослідника, було прищеплено статус шудрів у результаті аріїнізації. Шотландський дослідник вніс вагомий вклад у конструювання тамілами *Іншого* в особі арія та брахмана, стверджуючи, що

<sup>10</sup> Сам Р. Колдвел посилався на вченого-санскритолога й видатного філософа школи міманса VIII ст., Кумарілу Бакту, що вживав термін *Andhradravidabhasha* (санск. *bhasha* – мова) для позначення культурних ареалів, де домінували телугу й тамільська. А. Намбі, зокрема, зазначає, що у більш пізніх санскритських джерелах, термін *Dravida* використовувався у ширшому сенсі, позначаючи усю землю на Південь від гір Віндг'я та усіх її мешканців [див., наприклад: 297].

такі збіднілі шудрівські касты, як *шанари*, до приходу аріїв були статусними воїнами [24]. Аналіз неарійської традиції *шанарів* знайшов своє логічне продовження у своєрідному прочитанні дравідськими інтелектуалами епосу «*Рамаяна*», де основним героєм виступив вже не Рама, а король Цейлону Равана [164, р. 189]. Ці ідеї було використано як з метою критики інституту брахманства, так і для більш «крайніх», расистських, ідей протиставлення двох цивілізацій – Рами та Равани. Останню ідею сміливо експлуатували у своїх імперіалістичних інтересах британські чиновники. Зокрема, губернатор Мадрасу Е. Гранд-Дафф, у промові до випускників Мадраського університету 1886 р. очевидно бажав підіграти расистський сентимент серед молоді інтелігенції: «Ваші витоки у чистій дравідській расі... Мені б хотілося бачити досанскритський елемент у вашому самовираженні все більше» [цит. за: 216, р. 381].

До вкладу у конструювання нової дравідської ідентичності у 2-ій пол. XIX ст. доклали значних зусиль й самі таміли. Спершу варто згадати представника землевласницької касты *веллала*, Арумуку Навалара (1822–1879), що чотирнадцять років поспіль провів у християнському навчальному закладі, але згодом став визначним реформатором *шайвізму*<sup>11</sup>. Він заснував шайвістську школу 1848 року за зразком «прогресивних» на той час, християнських, вивчав й систематизував шайвістські *атами*<sup>12</sup>, поезію шайвістських й вайшнавських святих, апелюючи до цих текстів як до Дравідської Веди. Ці тексти на той час були доступні лише у вигляді письмен на пальмовому листі й потребували знання специфічного шрифту *грантха* та санскритської філософської термінології [161, р. 236–243]. Блискуче знання Біблії допомогло йому вибудувати мережу аргументів, продемонструвавши, що Святе Письмо християн не заперечує поклоніння Шиві, що у релігії *шайвів* репрезентує

<sup>11</sup> *Шайвізм* – це один із основних напрямків індуїзму, зосереджений на поклонінні богу Шиві [див., наприклад: 96, с. 218-245].

<sup>12</sup> *Атами* – корпус релігійно-філософських текстів неведичного походження, що також часто іменуються тантрами [див., наприклад: 7, с. 437-440].

монотеїстичний принцип, еквівалентний християнському. До того ж, на думку А. Навалара, знання *атамів* («п'ятої Веди» *шайвів*) звеличує прихильників Шиви над брахманами, яким відомий лише ведійський ритуал та чотири сакральні тексти. Використовуючи раціоналістичний метод ведення дискусії, який Навалар засвоїв у християнській школі, він обґрунтував унікальність *Шайва Сіддганті*, репрезентуючи останню як істинну дравідську релігію, здатну протиставити себе як християнству, так і брахманізму [164, р. 188–189].

Згодом, ідеями Навалара та Р. Колдвела захопився професор філософії П. Сунтарам Піллаї (1855–1897), якого прийнято вважати першим істориком тамільської літератури [170, р. 26]. Спираючись на філологічні розвідки Р. Колдвела й аргументи тамільців-попередників, дослідницький дискурс Сунтарама Піллаї набув містичного пафосу довкола мовної концепції, що виводить тамільську на рівень з ведичною концепцією *Вач*, універсальною священною мовою. Аргументи Сунтарама Піллаї про сакральність та самодостатність тамільської були небезпідставними, адже у поезії періоду південноіндійської династії Паллавів (III–IX ст. н.е.) тамільська дійсно набуває рангу сакральної мови, стаючи на рівень з санскритом [там само, р. 27].

Інший тамільський інтелектуал, Р. С. Ведачалам Піллаї, що взяв собі ім'я тамільського походження – Міраїмалаї Атікал – йде ще далі, пропонуючи проект звільнення тамільської мови від санскритського субстрату, що трансформувався у рух під назвою *Танітаміл Айякам* (Тамільський пуристичний рух) [245, р. 16]. У межах цього лінгвістичного проекту тамільська інтелігенція змінює санскритизовані імена на тамільські (Ведачалам змінює своє санскритське ім'я якраз у цей період), у таміломовній пресі видаються експериментальні твори, в яких автори намагаються позбутися санскритських запозичень [170, р. 28–31]. Сам Атікал у якості особистого супротиву брахманізму, за свідченнями його сина, з 1912 р. ніколи не запрошував брахманів, натомість, для здійснення обрядів він кликав

небрахманських жерців *шайваккуруккал*<sup>13</sup>. Крім того, він доклав зусилля для створення організації, що популяризувала філософію *Шайва Сіддганти*, а також читав лекції, присвячені дравідській цивілізації [245, р. 23]. Актуалізація шайвістської філософії *Шайва Сіддганти* наприкінці XIX ст. – поч. XX ст. завдячувала великою мірою друкарській технології, завдяки якій більшість манускриптів було вперше опубліковано на папері, відкрившись широкому загалу. В історіографії це явище отримало назву *неошайвізм*, яку ввів індійський дослідник Суматхі Рамасвами. Варто відмітити, що цей рух вніс значний вклад у подальше протиставлення санскритської та дравідської культур [146, р. 87–88].

М. Атікал був одним із перших, хто здійснив проект по реконструкції дравідської історичної спадщини, спираючись на методи історизму й романтичного бачення історії, представлені Заходом. Крім того, інтелектуальна парадигма Атікала формувалася під впливом філософії Просвітництва. Цей вестернізований інтелектуал не лише вивчав праці таких провідних західних орієнталістів, як М. Мюллер, М. Моньє-Вільямс та Г. Поуп, та раціоналістичних філософів, як Г. Спенсер та Т. Карлайл, він також імпортував методологію історизму для побудови власного історичного наративу. Проте, у цей наратив обережно вписалася «теологічна схема», у центрі якої опинилася благородна й цивілізована верства населення, якою виступила згадана вище каста *веллала* (з якої походив і сам наратор), що сповідувала монотеїстичні принципи *шайвізму*, ідилічне життя якої перервав арійський узурпатор і завойовник. Провівши серію компаративних розвідок, М. Атікал розташовує брахманів у своїй історичній ієрархії нижче по відношенню до *веллалів*. Останні не лише звеличуються над першими більш «прогресивним» способом існування (адже осіле землеробство позначає розвинутіший спосіб життя, ніж

<sup>13</sup> Проїшовши процес санскритизації, що передбачав присвоєння маркерів престижу й функцій вищих каст нижчими, деякі вищі небрахманські касты, що сповідували релігію *Шайва Сіддганти*, яка у 2-й пол. XIX ст. переживала ренесанс, поступово перейняли на себе жрецьку функцію, оскільки брахмани часто не володіли знаннями *агамів* – основних священних писань *шайвів* [див., наприклад: 249, р. 12; 164, р. 188].



мисливсько-пасторальний, який на той час вели арійські племена), а й відрізняються довершеною релігійною ідеологією, якою виступає *шайвізм*, в основі чого в моделі Атікала був покладений принцип співчуття. Цей самий принцип виступає своєрідним алібі для запропонованої схеми соціальних відносин, що у дискурсі Атікала панували до встановлення брахманського домінування. Таким чином, *веллалі* хоч і посідали вершину соціальної ієрархії, проте, їх відносини з підлеглими не могли бути схожими на ті, що представляла брахманічна система, якій буцімто був чужий вищезгаданий принцип [205, р. 89–94]. В основі такої інтерпретації *шайвізму*, вочевидь, був покладений намір, притаманний багатьом реформаторам того часу, а саме – наблизити те чи інше індійське релігійне вчення до християнської парадигми, вибудовуючи реформістський дискурс довкола таких західних імпортів, як монотеїзм та гуманізм [159, р. 182]. Тим не менш, культивування ідеї елітарності з боку *шайвів* (в т.ч. М. Атікала), що вдавалися до спекуляцій на концепції «величного минулого», призвело до непорозумінь з активістами дравідського Руху самоповаги у 1920-х рр., які виступали за зруйнування жорстких соціальних вертикалей й здебільшого стояли на позиціях атеїзму [58, р. 360–367, 375–380].

У період з 1895 по 1901 у виданні «*Madras Review*» у світ вийшла серія важливих публікацій під назвою «*Tamils Eighteen Hundred Years Ago*», автором якої був тамільський вчений зі Шрі Ланки В. Канакасабгаї Піллаї. Цю серію, що була присвячена *Сангаму* (там. *saṅgam*, санскр. *saṅgam*)<sup>14</sup>, високому періоду розвитку тамільської культури, історія якого закріплена у корпусі поетичних творів, визнаних «класичними», опублікували інші тамільські дослідники, зокрема, вчений-брахман У. Каміната Айєр та ще один вчений зі Шрі Ланки Р. Тхамотарам Піллаї. Усі дослідники постулювали ідею про «золотий вік»,

<sup>14</sup> *Сангам* – це умовна назва історичного періоду, як, наприклад, «період упанішад» чи «період дгармашастр», що уданому випадку відсилає до гіпотетичного історичного періоду, основним джерелом інформації про який є літературні тексти лірично-панегіричного характеру, що містять відомості про соціальний устрій та цінності раннього періоду тамільського суспільства, який прийнято відносити до II-III ст. н.е. [див., наприклад: 89, с. 43-48]. Тамільські дослідники, натомість, визнають інше датування цього періоду, що коливається у межах III ст. до н.е. – IV ст. н.е. [див., наприклад: 36, р. 225-250].

яким був визнаний *Сангам*, що стало маніфестацією власної «величної спадщини» поряд з арійською та європейською. Слід зазначити, що *Сангам* вважався високим та навіть сакральним періодом в історії дравідської культури і в доколоніальну епоху, однак, наприкінці XIX ст. тамільські вчені потрапили під вплив орієнталістичного міфу про «золотий вік», що передбачав повернення до «витоків» та часткове заперечення сучасного стану речей. Приймаючи цей компроміс, освічені таміли прагнули зруйнувати колоніальну установку про «відсталість дравідів» у порівнянні з «освіченими» й «культурно розвиненими» індоаріями, яких у XIX ст. репрезентувала Бенгалія. Так, початок XX ст. відзначився надзвичайно активною дослідницькою роботою багатьох літературознавців, істориків, філософів та інших вчених, кожен з яких зробив свій вклад у реконструкцію «дравідської історії»<sup>15</sup> [245, р. 21–22].

Ренесанс телугу, не менш популярної на Півдні дравідської мови<sup>16</sup>, також великою мірою простимулював західний інтерес. Вперше в історію західних досліджень вона увійшла завдяки венеціанському мандрівникові Ніколо де Конті, який, відвідавши імперію Віджаянагар у XVI ст., назвав телугу «італійською Сходу» [46, р. 86]. Серйозне ж зацікавлення цією мовою з боку європейців розпочалося з метою покращення адміністрування південних регіонів Індії британською владою. Колоніальні чиновники воліли не лише краще порозумітися зі своїми підданими, а й підготувати належним чином молоді кадри з місцевого населення, що заповнили б вакантні місця нижчих рангів колоніального апарату. Тож дослідження розпочалися на базі престижної інституції – Коледжу Форту св. Георгія, який був заснований 1812 р. До вивчення телугу були залучені й колоніальні вчені, й місцеві *пандіти*, де перші створювали нові словники й граматику, а другі – експериментували з прозовим

<sup>15</sup> Цей період деякі вчені відносять до початку т. зв. «тамільського націоналізму» [див., наприклад: 226, р. 61].

<sup>16</sup> За даними індійського перепису 1881 р., мовою телугу говорили 12 104 246 ор., тамільською – 12 378 395, у той час як малаялам – 2 369 671, канарезькою (каннада) – 1 300 555, та тулу – 427 044. [див., наприклад: 68, р. 18–19].

стилем, використовуючи такі західні жанри, як есе, оповідання та роман<sup>17</sup> [196]. Проте, одне з найбільш вагомих досліджень мови телугу належить британському держслужбовцю у Мадрасі Френсісу В. Еллісу. Більшість дослідників вважає його винахідником дравідської мовної сім'ї [255, р. 75–76]. Достовірно відомо, що він є автором т.з. «дравідського доказу». Порівнявши корені санскриту та телугу, а згодом телугу, тамільської й каннади, Ф. Елліс спростував попередні аргументи Вільяма Керрі, що буцімто усі дравідські мови походять з санскриту. Крім того, Ф. Елліс довів самостійність телугу, тамільської та малайлам, написавши окремі дисертаційні дослідження [там само, р. 151–165].

Розвиток суспільств модерного типу у середовищі телугумовних еліт та реартикуляція соціальної ідентичності у термінах «громадянського суспільства»<sup>18</sup> призвели до зародження у 1830-х рр. секуляризованої преси, виданої народними мовами, та створення низки організацій по розвитку й удосконалення мови [279, р. 128–129]. У період з 1870 по 1900 рр. світ побачив більше півсотні романів мовою телугу [196]. А трохи більше ніж через століття після заснування Коледжу Форту св. Георгія, у 1914 р., Н'япаті Суббарао<sup>19</sup> на другій регіональній конференції Андгри зазначив, що зараз їх народ переживає пробудження і, разом з тим, ренесанс телугу, що можна порівняти з часами Крішнадевараї, імператора Віджаянагари XVI ст. [там само]. Таким чином, андгри, услід за тамілами звернулися до орієнталістичної ідеї «золотого віку», при чому кожен з народів апелював до розквіту власної мови та літератури, засвідчуючи те, що лінгвістичний фактор з кін. XIX постає у центрі регіональної ідентичності двох найчисельніших культурних ареалів Мадрасу.

<sup>17</sup> Варто зазначити, що перша граматика телугу під назвою «*Андгра Сабда Чінтамані*» була створена дравідським поетом та перекладачем на ім'я Наннайя у XI ст. [див., наприклад: 155, р. 5].

<sup>18</sup> Тобто здатного до самоорганізації та самоуправління. У цьому контексті варто відмітити здатність людини свідомо і добровільно об'єднуватися із собі подібними, на яку звернув увагу Алексіс де Токвіль [див., наприклад: 116, р. 69–75].

<sup>19</sup> Повне ім'я – Н'япаті Суббарао Пантулу (1856–1941) – індійський політичний та соціальний активіст, прибічник «ліберального індуїзму», співзасновник відомого націоналістичного англомовного видання *The Hindu*, а також телугумовного видання *Chintamani*. Був членом Законодавчої Ради Мадрасу з 1893 по 1909 рр. [див., наприклад: 237, р. 147–151; 185, р. 11–15].

### 2.1.2. Небрахманський рух як соціоекономічний та політико-ідеологічний феномен

Появу антибрахманізму як специфічної ідеології, що репрезентує протест певного пласту небрахманських каст проти дискримінації за кастово-варновою ознакою, уможливив ряд вагомих соціоекономічних чинників, що сформувалися у період колоніального правління. Зокрема, І. Редді звертає увагу на зміну у земельних відносинах за британської влади, що найгірше відобразилася на брахманах. По-перше, брахмани залишилися без традиційної підтримки у вигляді земельних ділянок та пожертвувань від місцевих раджив, які, у свою чергу, втратили політичний контроль над землями, який тепер належав британцям. По-друге, податок на землю у президентстві Мадрас протягом XIX ст. був одним з найвищих серед індійських президентств. Це перетворювало утримання землі для брахманів, що століттями заробляли на земельній ренті та не втручалися у інші агрокультурні операції, на справжній тягар. Цією ситуацією скористалися *заміндари*<sup>20</sup>, що стали поступово викуповувати землі у брахманів, або застосовувати силу, лишаючи останніх без земель<sup>21</sup> [277, р. 135–139]. Окрім земельного питання важливо відмітити факт підйому аграрних та комерційних еліт у зв'язку з розвитком ринку у містах (на кшталт Ерода, Мадурая, Коїмбатора, Салема та ін.) [216, р. 393–394]. Однією з основних причин підйому таких еліт ряд дослідників вбачають важливе економічне зрушення, а саме – запровадження іригаційних систем та створення дамб на Півдні. Це призвело до появи надлишкового продукту, росту цін на

<sup>20</sup> Землевласники-посередники у земельних операціях між владою та селянами-землеробами, які збагачувались за рахунок земельної ренти, що знімалася з селян. Перші сплачували податок британській владі, яка, у свою чергу, після завоювання Індії оголосила себе верховним власником на землю. Ця система отримала назву *заміндари*. Введення цієї системи в Бенгалії призвело до виникнення паразитичного класу збирачів ренти, не зацікавленого в продуктивних інвестиціях. Зростаюча земельна рента у поєднанні з лихварством призвели до пауперизації селян і ремісників. В областях, де були прийняті системи *райотварі* (Бомбей і Мадрас) та *махалварі* (Пенджаб), визнавалися більші права селян на землю, а механізм вилучення ренти був менш жорстким. Відповідно, у таких областях руйнівний вплив системи *заміндари* проявився у значно меншій мірі. [див., наприклад: 137, р. 43-70].

<sup>21</sup> Варто відмітити, що І. Редді дещо перебільшує масштаб впливу «земельної реформи» на брахманів. Останні безумовно постраждали від такої реформи, проте, Дж. Одді, зокрема, зазначає, що у таких регіонах, як Крішна-Годаварі, 42 % брахманського населення напр. XIX ст. отримували свій основний дохід від земельних операцій та володіли більшим контролем над земельним ресурсом, ніж інші *ком'юніті* [див., наприклад: 204, р. 62–63].

землю, зростання ролі комерційного сільського господарства, а також стрімкого розвитку міської культури та ринку у сприятливих географічних зонах [277, р. 137–139; 276]. Крім того, система *заміндарів*-посередників протягом ХІХ ст. у Мадрасі поступово відмирала, що дозволяло успішним землеробським та торгівельним кастам скуповувати у них землю, збагачуючись на продажі та ренті останньої, а також на отриманні продукції. Таким чином, у ХІХ ст. на Півдні сформувався певний клас підприємців із середовища заможних аграрних та торгівельних каст, що вестернізувалися так само швидко, як і брахмани, претендуючи на розширення своїх прав [там само, р. 139–141]. У *«Imperial Gazetteer of India»* 1886 р., зокрема, зазначено, що у президентстві Мадрас досить розвиненим є т. зв. торгівельний клас, що складають такі касты як, *четті*, *бері четті* та *коматі*, що становлять 2,25 % населення і являють собою *«well-to-do class»*, якому належить велика частка усіх торгівельних оборотів президентства. Крім того, 27,25 % становить т. зв. агрокультурний клас, який сформували такі розвинені землеробські та землевласницькі касты, як *велама* (у телугумовному ареалі), *веллала* (у тамільській області), а також *бант*, *навадар* та ін. [68, р. 18–20]. Оскільки вищезгадані касты приймали участь у ринкових операціях, що часто виходили на міжрегіональний або навіть міжнародний рівень, вони швидко збагнули необхідність у знанні англійської мови та вищої освіти для здобуття поважного соціального статусу, посади у колоніальній адміністрації та пізніше – політичної влади.

П. Прайс, у свою чергу, вбачає походження антибрахманського конфлікту у конфузії, що спричинила імперіалістична суддівська система, що ввела у Мадрасі брахманічні норми судочинства та адаптували систему *варнашрамадгарми* за прикладом Бенгалії [211, р.153], проте, ця система ніколи не мала тут такої ваги, яку вона отримала у колоніальний час<sup>22</sup>. Отже, для

<sup>22</sup> Зокрема, М. Шрінівас вказує на те, що кшатрійська варна майже відсутня у соціальній системі Південної Індії, а вищі ранги ієрархії були як правило відведені землевласницьким кастам та військовій аристократії (що часто формували шудрівські касты). Щоправда, інститут брахманства також мав високий ритуальний статус у південноіндійському суспільстві, проте, він ніколи не був настільки абсолютизованим, як за колоніального часу. [див., наприклад: 249, р. 9–10].

урегулювання суддівської системи на високі посади запрошувалися експерти з індуїстського права, тобто брахмани, що утвердили свій високий соціальний статус протягом XIX ст. Найбільшу збентеженість, на думку дослідниці, відчували землевласницькі касти, що завжди мали високий статус у південноіндійському суспільстві, а тепер програвали брахманам у конкурсі на найкращі посади при адміністрації або до місцевих органів влади. «Дравідський ренесанс» не лише підсилював цей антибрахманський сентимент, а й став ідеологічною опорою небрахманського руху [там само, с. 152–156].

Лобювання власних інтересів у середовищі освічених небрахманських каст розпочалося з петиційної політики у 1830–1840-х рр., що об'єднувала «*mercantile elite*» [275, р. 93]. З 1850-х рр. по 1880-ті рр. петиційна політика отримала кастовий характер. Так, від імені членів певної касты (як *редді*, *вайш'ї* та ін.) до уряду були направлені петиції з вимогами досягти рівної долі представництва у місцевих радах, рівної частки у працевлаштуванні, а також проти додаткових виплат брахманам [277, р. 146]. Крім того, з 2-ої пол. XIX ст., як у телугу, так і в таміломовних ареалах почали з'являтися організації, що просували питання освіченості шляхом надання грантів на освіту молоді, виділення коштів на побудову гуртожитків, шкіл, організації бібліотек з «дравідською спадщиною» тощо. Варто зазначити, що питання соціальних реформ було для більшості таких організацій було наріжним й не втрачало своєї актуальності з початком політичної активності. Так, на поч. XX ст. такі організації політизувалися, організовуючись для колективного висловлення незадоволення своїм соціальним становищем. Що стосується тамільського ареалу, у цьому контексті варто згадати організацію Об'єднана ліга Мадрасу, засновану 1912 р. й пізніше перейменовану на Мадраську дравідську асоціацію, що опікувалася студентською молоддю у вищезгаданій манері та організовувала регулярні зустрічі для обговорення проблем у середовищі небрахманів, а також проводила літературні вечори. Термін «дравід» у своїй назві на двадцять років раніше також використала організація із середовища

«позакастових» (заснована 1892 р.), що виступала за соціальні реформи й проти надання Індії права на самоуправління, остерігаючись залишитися поза інтересами пробрахманського уряду [289].

У період з 1896 по 1912 р. кількість брахманів на поважних посадах зростала у той самий час, коли кількість по-західному освічених небрахманів також пішла вгору [там само]. Отже, варто звернутися до деякої статистики. Згідно з даними британського перепису 1912 р., брахмани, що становили лише 3,2 % чоловічого населення тамільського ареалу, займали 83,3 % юридичних посад, 55 % постів у податковій інспекції і 72,6 % регіональних адміністративних посад [165, р. 5–11]. Крім того, серія невдач небрахманських кандидатів перемогти на виборах до Імперської Законодавчої Ради, а також до місцевих рад у 1916 р., де перемогу здобули брахманські кандидати, послужила потужним стимулом для формування політичної партії. У той самий рік тридцять провідних небрахманських лідерів на чолі з П. Тхеагарая Четті та Тараватхом Мадгаваном Найром зібралися на мітинг та оголосили про заснування Південноіндійської ліберальної федерації (відомої як JP) [215, р. 36–40]. Загалом ця партія представляла собою авангард вестернізованої небрахманської еліти (як з таміло-, так і з телугумовного ареалів), серед яких були землевласники, юристи, підприємці та ін., що намагалися лобіювати інтереси власних спільнот у політиці [192, р. 67]. Зрештою, JP досягли мети: у 1920-х рр. вони більшістю сформували уряд президентства Мадрас, просуваючи програму розвитку небрахманської спільноти, користуючись при цьому підтримкою впливових небрахманів та британців [249, р. 114]. Варто зазначити, що ряд дослідників, зокрема Євген Іршік, вказують на провокацію антибрахманського сентименту у середовищі небрахманської еліти з боку британської влади, що, на думку таких дослідників, пришвидшило формування останніми політичних партій [125, р. 31–32; 165, рр. 351–357]. У даному дослідженні приймається точка зору, згідно з якою розвиток небрахманського руху «підживлювався» британською владою, якій було вигідне роз'єднання

індійських еліт з метою відведення їх уваги від боротьби за політичне звільнення від раджу. Згадана нами промова генерал-губернатора Мадрасу Гранд-Даффа у попередньому підрозділі є свідченням такої політичної сугестії. Проте, складно погодитися з думкою Д. Вашбрука, що асоціація JP з антинаціоналізмом (що саме по собі є неоднозначним питанням) свідчить про прямий вплив британської влади на заснування цієї партії<sup>23</sup>.

Що ж до Андгри, то тут у 1910-х рр. сформувалася своєрідна організація, не антибрахманська та не антиконгресистська за своєю суттю, чия ідеологія у той самий час базувалася на ренесансі дравідської культури. У 1912 р. на конференції у регіоні Крішни-Гунтура молоді люди запропонували затвердити резолюцію про відокремлення телугумовного регіону Мадрасу в окремий «лінгвістичний штат». Не зважаючи на те, що резолюція була відхилена, був покладений початок руху Андгра магасабги (або «священного руху Андгри»). Необхідність в організації руху постала знову ж таки у зв'язку з незадоволенням діяльністю мадраського уряду, більшість якого складалася з тамільських брахманів. Згодом Андгра магасабга, яку очолювали сіркарські брахмани, увійшла у взаємодію з Індійським національним конгресом (далі – ІНК), що пообіцяв забезпечити виділення окремого штату після звільнення Індії від Британського раджу. Проте, через деякий час організація ослабла, коли велика частина сіркарів<sup>24</sup>, що складала «кістяк» руху Андгри, почали приймати участь у небрахманському русі [192, р. 64–66]. Згодом Андгра магасабга привнесла суттєві зміни у свій дискурс, висуваючи вимогу на своїй 15-ій щорічній конференції не лише здобути власний штат, а й зруйнувати усі розмежування між брахманами й небрахманами [277, р. 208], що свідчить про зростання політичного впливу небрахманських спільнот.

<sup>23</sup> Автори «небрахманського маніфесту», які сформували JP, пред'явили у грудні 1916 р. свою думку з приводу руху за самоуправління Індії, розпочатого «Конгресом», зазначаючи про неможливість небрахманів займати поважні місця у державних органах влади, держслужбі та освітніх установах, тому вони висунули наступні вимоги: «прогресивного політичного розвитку» замість несанкціонованої розробки конституції, відміну “*caste-rule*” та, натомість, самоуправління на «рівних началах» [див., наприклад: 211, р. 156; а також: 262, с. 283–285].

<sup>24</sup> Мешканців телугумовного ареалу Північних Сіркарів.



Отже, у 1920-х рр. небрахманський рух стає надзвичайно популярним у мадраському президентстві. Як зазначалося раніше, JR виходить у лідери на місцевих виборах. А у 1925 р. конгресмен Рамасамі Найкер, після кількох спроб привернути увагу «Конгресу» до статусу небрахманських каст, виходить з ІНК, засновуючи масштабний дравідський Рух самоповаги. Цей рух, ідеологія якого базувалася на засадах раціоналізму, на перших стадіях уникав використовувати популярну ідею «величного дравідського спадку» (що виникла в опозиції до ревайвалістського тренду «величного індуїстського спадку»), яка великою мірою романтизувала минуле дравідів. Героїзація минулого набуде у русі чинності лише наприкінці 1930-х рр., коли у його членів постане необхідність у збереженні своєї лінгвістичної ідентичності у боротьбі зі спробою ІНК ввести чужорідну для дравідів («арійську») мову гінді у якості офіційної з обов'язковим вивченням в усіх школах президентства Мадрас [274, р. 184].

Варто зазначити, що у період 1930-х рр. бінарні опозиції, запропоновані Р. Колдвелом (на кшталт «арій-дравід»), отримали свій розвиток й у інших антибрахманських концепціях. Зокрема, Сур'ядевара Раггавайя Чоударі, інтелектуал з касты *камма*, якого вважають засновником небрахманського руху на телугумовних теренах, слідом за тамільськими вченими, здійснює спробу реконструювати дравідську історію, звинувачуючи брахманів в узурпації права на історичну інтерпретацію. Цілком у дусі М. Атікала, він називає основні індуїстські епоси – Рамаяну й Магабгарату – шовіністичними текстами, що функціонують у першу чергу для легітимізації домінування брахманів над іншими верствами населення. Услід за тамільськими вченими він називає Равану демонізованим героєм, а вбивство Рамою Самбуки представляє як закріплення субординації шудрів по відношенню до брахманів [277, р. 192–196]. Крім того, 1930-ті рр. відзначилися проведенням серії конференцій у небрахманському середовищі з вимогою проведення негайних соціальних реформ. Проте, такі конференції, організовані асоціаціями *каммів*, *вайш'ів*, *редді*, *вішвабрамінів* та ін. телугумовними товариствами, носили характер

кастеїзму й презентували стару, і, як показав історичний досвід, доволі неефективну стратегію змагання з брахманами [там само, р. 168, 200–211]. Такі організації, які часто виникали на території мадраського президентства, були не здатні утворити масштабне об'єднання, що мало б можливість представити гідну альтернативу багатовіковій брахманічній системі. У цьому світлі Рух самоповаги видається доволі оригінальним та непересічним явищем. На відміну від інших організацій досліджуваного періоду, що спиралися на небрахманську ідеологію, останній якраз і явив собою таку альтернативу.

Отже, небрахманські організовані товариства з 2-ої пол. XIX ст. по 1930 рр. використовували ідеологію дравідського відродження для зміцнення своїх позицій у ритуальному, економічному та політичному протистоянні брахманам. Проте, культивування дравідської ідентичності різними шляхами відбувалося не лише заради протистояння самим брахманам. Не зважаючи на перший пріоритет більшості небрахманських організацій, подолання «брахманського раджу», другим важливим ідеологічним *Іншим* для них виступала британська колоніальна влада.

## **2.2. Реформістські проекти «Південного президентства»**

Рух за соціальні реформи у Південній Індії – це явище багатоетапне й гетерогенне. Його творцями виступили освічені представники найрізноманітніших громад, що мали різне варново-кастове або культурно-географічне походження й часто спиралися на різну ідеологію. Словом, поняття «соціальний реформатор», яке, як правило, застосовували для позначення позахідному освіченого прихильника соціальних реформ, не було таким самоочевидним. Тим не менш, усіх реформаторів об'єднувало бажання реорганізувати суспільне життя (або окремі його аспекти) згідно з модерними уявленнями про «справедливе суспільство», що базувалося на засадах гуманізму, просвітництва, романтизму та ін. західних інтелектуальних

імпортах. Однак, така реорганізація не передбачала повне заперечення власної культури. Натомість, нові парадигми дозволили індійським інтелектуалам переглянути власну традицію у пошуках компромісу, досягнення якого вимагав домінуючий (модерний) порядок світу. У даному підрозділі ми детально розглянемо основні реформістські течії та їх проекти, що виходили за межі суто кастових інтересів й справили наймасштабніший вплив як на південноіндійську інтелігенцію, так і на маси. Такі напрямки, на нашу думку, якнайкраще відображають сутність реформістського феномену Мадрасу, що утворився на перетині різних (іноді конфліктуючих) дискурсів про суспільство, народ, націю та інші колективні організми.

### **2.2.1. Розвиток брахмоїзму у південноіндійському контексті (1860–1910 рр.)**

Поява соціорелігійних реформістських рухів на території Індостану була «відповіддю» індійців на критику індуїзму з боку Заходу, що відображало потребу відродження духовної гідності індійця згідно з його модерними уявленнями [159, р. 181]. Зокрема, брахмоїзм, як ідеологія одного з таких рухів (Брахмо самадж – санскр. «товариство Брахми»), являв собою елітарний філософсько-релігійний продукт, який створили представники освіченого середнього класу Бенгалії. Після знайомства із рядом західних парадигм бенгальські інтелектуали вже не могли асоціювати себе з «ірраціональним» та «антигуманістичним» ритуалізмом, проте, у міру необхідності культивування власного духовного спадку для протиставлення його *Іншому*, не могли й не бажали відмовлятися від власної релігії. Таким чином, брахмоїзм став спробою синтезу філософій веданти, бгакті, християнства та ісламу. Відмова від постулату нереальності світу й виведення на перший план концепції створення світу Вищою Реальністю призвело до ствердження цінності й сенсу людського життя та обґрунтувало необхідність активної участі й відповідальності людини у перетворенні світу [126, р. 735; 132, р. 32–46]. Ставши мейнстрімом для

бенгальської інтелігенції, брахмоїзм не знайшов широкого резонансу у масах. Проте, його вплив поширився далеко за межі Бенгалії, досягнувши Півдня.

Першу реформістську організацію на Півдні Британської Індії заснували саме брахмоїсти у 1864 р. у м. Мадрас. Засновниками цієї організації стали дві видатні особистості: ліберальний брахмоїст Кешаб Чандра Сен та перший дравідомовний інтелектуал, хто приніс ідеї брахмоїзму до Мадрасу – Шрідгаралу Найдю. Останній був брахманом із Куддалора, який настільки захопився ідеями Брахмо самадж, що, розпродавши свою власність, поїхав до Калькутти вивчати бенгальську, санскрит та брахмоїстську філософію. Проте, якби не серія виступів видатного оратора К. Ч. Сена, що уже зажив собі слави, ідеологія *брахмо* так і не прижилася б у Мадраському президентстві. Зокрема, К. Джонс стверджує, що до появи К. Ч. Сена, виступи Ш. Найдю не справляли належного враження на південноіндійську інтелектуальну публіку [168, р. 164]. Отримавши нарешті необхідну підтримку «нових еліт» Мадрасу, Веда самадж розпочав своє існування, поступово трансформувавшись у південноіндійський Брахмо самадж [63, р. 11]. Основна увага товариства була спрямована на модернізацію суспільних інститутів ціною перегляду традиційних цінностей, що обґрунтовувалося необхідною гуманізацією індійського соціального життя. Так, основними завданнями організації були: перетворення обрядів сімейного циклу (як весілля й похорон) на «справу повсякдення», позбавивши такі від прямої залежності від інституту брахманства; відмова від кастових відмінностей; вироблення толерантного відношення до інших релігій та поглядів; заборона дитячих шлюбів та жіноча освіта [168, р. 164–165]. Та не зважаючи на заявлені постулати та теїстичну доктрину, Брахмо самадж лишався обережним по відношенню до індуїстських соціальних інститутів і з осторогою ставився до «жіночого питання» [270, р. 26]. Такий характер діяльності був очевидно зумовлений тим, що у першопрохідців не було мети відкрито протистояти брахманізму, як соціальному інституту, адже у середовищі брахмоїстів було багато освічених брахманів, що воліли зберегти

свій статус і престиж, разом із бажанням бути причетними до модернізації та лібералізму. Існування двох паралельних стратегій, як ліберальної та консервативної, усередині брахмоїстської організації, не стало виключенням і для її «південного крила». Ш. Найдю, як і К. Ч. Сен, був прихильником ліберальної лінії, і досить радикальної на той час «шлюбної реформи», яку обидва інтелектуали намагалися легалізувати, спрямовуючи петиції до уряду. У 1871 р. він, услід за Сеном, відправив віце-королю «Шлюбний білль брахмоїстів» та організував перше весілля згідно з брахмоїстськими ритуалами, за відсутності жерців-брахманів. За подібні прояви радикалізму Ш. Найдю часто втрачав своїх послідовників [168, р. 165].

К. Ч. Сен розпочав відправляти петиції до уряду з вимогою легалізувати брахмоїстські шлюби у 1868 р. Такі дії одразу викликали супротив у консервативної частини самаджу [133, р. 541]. Варто зазначити, що розкол усередині брахмоїстської спільноти розпочався ще у 1865 р., коли Сен висунув ультиматум для усіх членів общини, що полягав у відмові від будь-яких кастових розрізень, на що консервативна частина, на чолі з Дебендранатх Тагором відповіла категоричною відмовою [63, р. 12]. Старше покоління брахмоїстів було не готове відмовитися від таких знаків престижу, як «священний шнур», статусу, усталених зв'язків із власною кастою, які й так були підірвані причетністю до реформізму. Крім того, існували й інші ризики, включаючи економічну компоненту. Сама «шлюбна реформа» була величезним ризиком тому, що до 1872 р. не існувало закону, який би гарантував легітимність такої угоди, як шлюб, від якої залежали легальність спадку, статус спадкоємців та соціоекономічний статус самих наречених. Натомість, індуїстське право, на яке спиралося колоніальне судочинство у випадку, якщо агенти шлюбу були індуїстами, гарантувало останнім усі необхідні права. Недарма, близько двох тисяч самаджистів надіслали у відповідь на петицію Сена власну петицію, де йшлося, що весільна церемонія брахмо – це «чистіша форма індуїзму», тому її послідовники не вважають брахмоїстські шлюби

неортодоксальними [39, р. 16].

Цей конфлікт є симптоматичним, адже він демонструє два різні підходи до реформістського процесу, що склалися у середовищі вестернізованої інтелігенції у 1860–1870 рр., які дістали назви «консервативного» й «прогресивного» (ліберального). Цікаво, що Ш. Шастрі, автор «*History of the Brahma Samaj*» 1911 р. зображував Сена та його молодих послідовників, як прихильників християнської ідеології, а їх конфлікт із Д. Тагором, як конфлікт двох ідеологій – про-християнської та про-індуїстської. На думку автора, молоде покоління «черпало натхнення з християнських джерел», а тому було здатне пожертвувати традиційною (чит. релігійною) ідентичністю, що було неприйнятним для старшого покоління [64, р. 207]. Але чи можна сказати, що тим самим молодше покоління відкидало таку ідентичність?

«Ліберальна гілка» самаджу усвідомлювала усі ризики, які несла за собою «шлюбна реформа» або публічна відмова від кастовості, проте, очевидно, перша йшла на це заради ствердження принципово інакшої ідентичності, одночасно відмінної від ортодоксальної та християнської. Ортодоксальна ідентичність була для «прогресистів» непринятною через намагання подолати ідолатрію та кастовість, що суперечили ідеї «цивілізованого суспільства» і репрезентували індійську культуру як відсталу в очах європейців [63, р. 12]. Проте, ліберальні інтелектуали генерації Сена все-таки лишалися «відшліфованими продуктами двох культур»<sup>25</sup>, й перебуваючи у процесі вестернізації, нерідко піддавали критиці «сліпе мавпування» «західної моделі». Так, за допомогою «жіночого питання» можна чітко визначити межу, до якої вестернізований ліберал, на кшталт К. Ч. Сена, міг «допустити» вестернізований світ. Зокрема, А. Аккroyд<sup>26</sup> у дискусії з К. Ч. Сеном стосовно

<sup>25</sup> Цей вдалий вираз був описом зразкового вестернізованого інтелектуала К. Ч. Сена: "... he seemed the perfect and polished product of two cultures" [див., наприклад: 234, р. 233].

<sup>26</sup> Повне ім'я – Аннет Сюзанна Беверідж (уроджена – Акройд) – британська орієнталістка, унітаріанка, соціальна активістка. Відома як перекладач індійських середньовічних текстів, зокрема твору «Бабурнама» (щоденника першого імператора Великих Моголів Бабура) [19]. Див., наприклад, дослідження, присвячене публічній дискусії жіночої освіти за участі Акройд та Сена: [234, р. 231–259].

характеру жіночої освіти звинувачувала свого опонента в обскурантизмі по відношенню до жіноцтва. К. Ч. Сен, у свою чергу, будучи прихильником жіночої освіти, одночасно схилився до збереження традиційних гендерних ролей, вважаючи, що жінці не потрібна вища освіта та такі предмети, як математика, філософія та природничі науки [64, р. 258].

Загалом Брахмо самадж був негомogenous організацією з високим ступенем індивідуалізму її лідерів, через що вона постійно подрібнювалася за ідейною приналежністю, не зважаючи на те, що майже у кожному регіоні, де давали лекції талановиті оратори-брахмоїсти, відкривалися нові локальні самаджі. Індивідуалізм був важливим постулатом брахмоїзму: «Індивідуальність людини – це аксіома і постулат усієї релігії. Заперечити індивідуальність – [означає] заперечити існування душі, як індивідуального, відповідального агента буття...» [63, р. 38]. Завдяки цій тенденції колоніальна влада відмовилася виробляти окремий «шлюбний закон» для брахмоїстів. Натомість, у 1872 р. був прийнятий закон «для усіх інших», тобто для тих, хто не сповідує християнство, іудаїзм, індуїзм, іслам, зороастризм, буддизм, сикхізм або джайнізм, а будь-яку іншу релігію, отримуючи можливість зареєструвати шлюб згідно зі своїми релігійними обрядами у присутності реєстрата [133, р. 547–548].

Відповідно, Ш. Найду виступає сміливим індивідуалістом свого часу, адже ризик «шлюбної реформи» був неприйнятним для консервативної більшості. Іншим доволі сміливим представником «південного крила» був Дораішвами Айєнгар – редактор реформістської газети «*Татвабодгіні патріка*», який першим відмовився від «священного шнура», за що піддався остракізму з боку власної касты. Обидва лідери стимулювали розвиток дравідських мов, що, на їх думку, мало покращити соціальний та моральний стан місцевого суспільства. Так, одним з перших завдань реформатори вважали переклад брахмоїстських текстів на місцеві мови [168, р. 165–166]. Не зважаючи на стрімке розповсюдження брахмоїзму на Півдні (організації були засновані

у таких регіонах президентства Мадрас, як Салем, Коїмбатор, Гунтур та Неллор), зі смертю її лідерів, вони припиняли активну діяльність. Так, трагічна загибель Ш. Найду 1874 р. та смерть Д. Айєнгара у 1887 р. призупинили активність південного самаджу [47, р. 73].

Для розуміння характеру діяльності Брахмо самаджу з його локальними проявами, варто зазначити, що у брахмоїстів ніколи не було єдиної ідеологічної основи, окрім орієнтації на гуманістичну парадигму та теїзм. Р. М. Рою у свій час було достатньо у дебатах з християнськими місіонерами спиратися на Упанішади для аргументації тієї думки, що «чиста індуїстська релігія» не була ідолопоклонницькою [63, р. 8]. Молодого Д. Тагора та його покоління вже не влаштовувала доктрина непогрішності священних писань, тому спиратися лише на Упанішади вестернізовані інтелектуали, що захоплювалися Кантом, Спінозою, Ф. Фіхте, В. Гамільтоном, Дж. Міллем та Г. Спенсером, вже не могли [там само, р. 9–10]. У результаті Д. Тагор виробив власну філософську систему, яка отримала назву *брахмо дгарма* [67]. Проте, з плином часу К. Ч. Сен, що прагнув до релігійної еклектики й універсалізму не зміг порозумітися з більш консервативним Д. Тагором<sup>27</sup>. Відповідно, Ш. Найду, як прихильник ліберальної гілки, також не завжди міг порозумітися з більш консервативною частиною місцевого самаджу. Тож, питання міри ліберальності було відносним, адже брахмоїсти усіх трьох поколінь прагнули знайти компроміс між традицією та модерністю, що відповідало потребам їхнього часу.

Відкритість самої організації до зовнішніх проникнень та орієнтація на раціоналізм, що у той самий час «уживалася» з релігійністю, унеможлиблювала вироблення єдиної релігійної доктрини, яка б чітко регламентувала мету і характер діяльності усієї організації. Різні цілі та формат функціонування самаджів змушує Н. Чаттерджі поставити під питання доречність об'єднання

<sup>27</sup> Детальніше про ідею універсальної релігії, як симбіозу «найкращих здобутків усіх релігій», що втілилася у синкретичному проекті Сена під назвою «*Nabo Bidhan*» або «*New Dispensation*» та резонанс, який здобув цей проект [див., наприклад: 30, р. 57–58].



цього соціорелігійного явища під загальним терміном «брахмоїзм», яке вона відносить до «so-called community» [133, р. 548], тобто явища суперечливого й гетерогенного, де ключовою часто була роль лідера локального товариства.

**Кандукурі Віресалінгам та його оточення у світлі реформістського процесу (1870–1910-ті рр.).** Не зважаючи прояви лібералізму у середовищі соціальних реформаторів Півдня, розглянутих вище, їх дії були лімітовані ортодоксальною парадигмою й великою мірою задавалися нею. В той час як постать, що якісно змінила характер соціальних реформ у Південній Індії, розпочала свою діяльність напр. 1870-х рр. Будучи натхненною ідеологією Брахмо самаджу, ця цікава особистість не входила до жодної з існуючих на той час брахмоїстських організацій. Його ім'я – Кандукурі Віресалінгам, відомий як «батько модерної літератури телугу» [123, р. 3]. Він народився 1848 р., у заможній сім'ї середнього класу, що належали до брахманів касты *нійоті*, чий пращури сповідували південну традицію *вірашайвізму*<sup>28</sup> [193, р. 234]. Оскільки члени його родини декілька генерацій поспіль отримували посади у колоніальній адміністрації, його дядько, на перших етапах освіти Віресалінгама, почав навчати племінника англійській та математиці – необхідним дисциплінам для здобуття таких посад. У 1860 р. майбутній реформатор вступив до англомовної школи, де він познайомився з учителем-брахмоїстом Атмурі Лакшмінарасімхамом та захопився роботами К. Ч. Сена, що стало визначальним фактором у формуванні його світогляду [214, р. 65]. По закінченню цієї школи, Кандукурі успішно склав *matriculation examination*<sup>29</sup>, що відкривало шлях до юридичної освіти, натомість, він вирішив обрати учительську професію, яка, на думку його біографа Д. Анджанеюлу, була потенційно менш корумпованою [123, р. 10]. Звідси, очевидно, бере початок

<sup>28</sup> *Вірашайвізм* (санскр. *vīra* – “герой”, *śaiva* – прихильник Шиви) – це давня індійська шайвістська традиція, що спирається на вчення шайва-агам, священних текстів, що прирівнюються у своєму сакральному статусі до Вед. Вірашайві заперечують низку положень, характерну «народному» та «класичному» індуїзму, а саме – багатобожжя, кастові забобони, перестороги у пізнанні істини з позиції статі, тощо. [див., наприклад: 7, с. 9–10]. Крім того, батьківське ім'я Кандукурі – Віресалінгам – прямо вказує на приналежність до течії вірашайвів (*Veesalingam* = *vīra* + *īśa* («бог») + *lingam* (“лінгам” – «знак бога [Шиви]»)).

<sup>29</sup> Важливий іспит, введений в Індії від колоніального часу, що дозволяє перейти від середньої до вищої освіти.

свідома соціальна позиція, яку реформатор культивуватиме впродовж усього життя.

Початком реформістської діяльності Віресалінгама стало відкриття школи для дівчат у містечку Дгавалешварам 1874 р., в якому той отримав посаду директора школи змішаного типу («Anglo-vernacular»). Його програма по побудові «нового соціуму» спиралася на принципи «чистої релігії» (теїзму) та народної освіти з винятковою увагою до мови телугу. Крім того, у центрі його програми постало «відродження жіноцтва». Так, жіноча освіта та повторне заміжжя вдів – стали основними векторами його реформістської діяльності [143, р. 23–24]. Інтерес до «жіночого питання» Кандукурі, очевидно, запозичив у К. Ч. Сена, проте, характер його реформ виглядав радикальнішим у південноіндійському контексті, де брахмоїзм був представлений фрагментарно й ніколи не був мейнстрімом для вестернізованої інтелігенції, як у Бенгалії.

У рік відкриття дівочої школи Віресалінгам засновує телугумовний журнал «*Вівекавардгані*» (тел. – «Багатство мудрості») для просування гуманістичних ідей, у час, коли преса, видана місцевими мовами, ще набирала обертів, а видань, присвячених соціальним питанням, було менше десяти [218, р. 81].

Занадто ліберальне на той час ставлення до «жіночого питання» призвело до загострення стосунків Віресалінгама та Кокконди Венкатартнама Пантулу, старшого пандіта у «Президентському коледжі» Мадрасу. Віресалінгам спершу випускав «*Вівекавардгані*» на базі видання Кокконди у Мадрасі, допоки друзі першого не виступили спонсорами у заснуванні власного видання у Раджамандрі. Дружні стосунки між двома редакторами зіпсувалися відтоді, як Кандукурі відкрито продемонстрував свою позицію щодо жіночої освіти, у той час як пандіт, як і більшість традиційних вчених, виступав проти неї. У відповідь на відкриття Коккондою гумористичного видання «*Хасья Вардгані*» Віресалінгам засновує власне, «*Хасья Санджівані*», де протистоїть опонентам сатирою й абсурдом [123, р. 16–18]. Окрім боротьби з ортодоксією, що чинила

опір модернізації суспільних інститутів, Віресалінгам використовував свій журнал для протидії корупції, збираючи компромат на місцевих суддів та локальних чиновників, за що зажив собі чимало ворогів [169, р. 163].

Віресалінгам, новатор та бунтар, прагнучи втілювати свої ідеї у життя, заснував 1878 р. власну організацію у своєму домі (у м. Раджамандрі), яку він проголосив Прартхана самаджем (санскр. «молитовне товариство»)<sup>30</sup>, зібравши коло своїх однодумців, які далі утримували інституцію за власний кошт. Подібні самаджі до раджамандрівського відкриваються згодом у інших місцях, концентруючись загалом у телугумовному регіоні Годаварі: у м. Віджаявада (1880 р.), у м. Мачіліпатнам (1882 р.) та м. Какінада (1888 р.). У 1881 р. пандіт Шивананда Шастрі відвідав Раджамандрі з метою пропаганди брахмоїстської доктрини, зауваживши, що літургія місцевого самаджу концентруються на монотеїзмі, а дискусії – на соціальних реформах [123, р. 39]. Це був перший офіційний візит з Калькутти, проте, її підтримка була тоді доволі слабкою. Більш широку підтримку місцеві організації отримують лише через декілька декад, на поч. ХХ ст., коли калькуттські оратори почнуть активно відвідувати президентство [219, р. 3–4].

Варто відмітити, що реформістський проект Віресалінгама був куди більш секуляризованим, ніж брахмоїстські проекти Бенгалії. Цей проект можна назвати волонтаристським за своє суттю. Кандукурі, що ще з молодого віку захоплений брахмоїстською філософією, яка відводила людині центральне місце у перетворенні світу, відійшовши від езотеричної складової релігійної доктрини, постулював «релігію дії», очевидно, знаходячись під впливом місіонерської моделі. Варто відмітити, що Віресалінгам був одним з найбільш послідовних реформаторів свого часу – його життя було логічним продовженням його ідей, що було явищем доволі рідкісним. Так, він жив у суворій аскетичній манері, а все його життя було підпорядковане соціальній

<sup>30</sup> Одноійменна організація була заснована у Бомбеї у 1840-х рр. [див., наприклад: 240 – Р. 169–189]. Цікаво, що Віресалінгам у 1898 р. отримав поважний титул «відьясагар» (досл. санскр. – океан знань), який отримують вчені та поважні люди, від М. Говінда Ранаде, засновника бомбейського самаджу [див., наприклад: 126, р. 51].

роботі [123, р. 72–74]. Вплив цієї стратегії можна прослідкувати згодом на прикладі одного з його найвідоміших послідовників, Раггупаті Венкатаратнама Найду [227, р. 347].

Першопрохідці мадраського президентства у «вдівському питанні» були добре відомі Віресалінгаму. Ними були судді Р. Венкатадрі Найду, що першим відстоював право на повторний шлюб для вдів, після прийняття урядом відповідного Закону про повторне одруження вдів 1856 р. [86], а також Мутхусвами Айєр, що заснував Шлюбну асоціацію для вдів 1872 р. [223, р. 107]. Зважаючи на слабку результативність своїх попередників, К. Віресалінгам розумів, що для проведення подібних акцій йому треба залучитися широкою підтримкою місцевих еліт, навіть за межами самаджу, адже окрім «ідейної сторони» питання такі проекти потребували значних фінансів, оскільки подружжя після проведення такого шлюбу неминуче піддавалося остракізму. Він уперше виніс дане питання на широку публічну дискусію, що пройшла у Дівочій школі Віджаянагару 1879 р., апелюючи до різних сторін: консерватори отримали низку цитат із Вед та *smṛiti*<sup>31</sup>, підтверджуючи валідність повторного одруження для вдів, а ліберальна публіка – аргументи на користь «прогресивного» розвитку суспільства, яке неможливе без покращення становища жінки у суспільстві<sup>32</sup> [123, р. 26]. Так, реформатор опинився в епіцентрі скандалу і, якби не постійний супровід його студентів, то він, очевидно, не уникнув би насильницької розправи з боку агресивно налаштованих ортодоксів [там само, р. 27]. Цього ж року він заснував у Раджамандрі власну Шлюбну асоціацію для вдів, кооперуючись з Мадраською асоціацією по повторному одруженню вдів, що відтоді поновила свою діяльність. Плануючи майбутню кампанію по повторному заміжжю вдів у

<sup>31</sup> *Smṛiti* (санскр. *smṛti* – «те, що запам'яталось») – комплекс священних індуїстських текстів (*дгармашастри*, *ітіхаси*, *пурани*, *веданти*, *атами*), що традиційно доповнює *шруті* (санскр. *śrutī* «почуте») – основні індуїстські тексти, базу яких складають Веди [див., наприклад: 138, р. 2-3].

<sup>32</sup> Кандукурі використовував популярний імперіалістичний наратив XIX ст., що порівнює становище жінки зі становищем індійського народу, який циркулював не лише у контексті реформістських програм, а й у націоналістичному ключі на поч. XX ст. Див. докладніше, наприклад, підрозділ 3.1. «Ідея «нової індійської жінки» у ряді дискурсів «інтелектуальних еліт» Мадрасу».

телугумовних регіонах президентства Мадрас, Віресалінгам витратив рік, зустрічаючись з різними людьми та обговорюючи це питання з вченими, часто зустрічаючи опозицію, яку він нещадно критикував на сторінках «*Вівекавардгані*» [169, р. 162].

У 1881 р. у Раджамандрі Віресалінгам організував перше повторне весілля вдови, що відбулося за підтримки місцевих ліберальних кіл та британської влади, що виділила охоронців для пильнування весільної процесії. Це «альтернативне весілля», як і наступні, отримували гучний перформативний успіх, привертаючи увагу тисяч місцевих, для яких подібні публічні дієства були явищами незвичними [143, р. 24]. Проте, не менш «гучним» був супротив ортодоксії. Показово, що більшість його спонсорів після участі у подібних акціях не могли уникнути проведення обряду *праясчітта* (ритуального очищення), на що їх штовхали впливові ортодоксальні кола [214, р. 67].

1880-ті рр. були дуже продуктивними для молодого реформатора. Зокрема, 1881 рік також відзначився для Віресалінгама відкриттям першої жіночої організації у президентстві, а також першого «Дому для вдів» у регіоні телугу. Концепція подібних установ з'явилася як менш радикальна альтернатива кампанії повторного одруження, що стикнулася з непрохідною стіною супротиву традиційного прошарку населення [221, р. 118]. Згодом, 1883 р., редактор-реформатор засновує перший місцевий жіночий журнал під назвою «*Сатіхітабодгіні*», що радикалізує дискурс про жіноче становище, висуваючи ідею жіночої самостійності [218, р. 81–82].

З 1887 р. Кандукурі починає активно відвідувати Мадрас, вступивши у контакт з тамільськими реформаторами «Мадраського кола», Рагунатхою Рао та Чентсалом Рао, з якими він відвідує Національну соціальну конференцію (соціальне крило ІНК), організовану бомбейським реформатором-конгресменом М. Г. Ранаде. Варто зазначити, що це коло реформаторів відрізнялося своїми помірними націоналістичними поглядами, надаючи пріоритет соціальним

реформам над політичними<sup>33</sup>. За підтримки тамільських реформаторів Віресалінгам 1895 р. засновує Вдівський дім Мадрасу. У 1890-х рр. він живе у Мадрасі й друкується у таміломовних виданнях [221, р. 119–120]. Наприкінці 1880 – на поч. 1890-х рр. вклад Кандукурі у рух за соціальні реформи на Півдні стає помітним і знаходить все більше прихильників. Так, у цей період він стає лідером Південноіндійського Брахмо самаджу та Південноіндійської асоціації соціальних реформ й головує на дванадцятій сесії Індійського конгресу соціальних реформ, лишаючись на помірній націоналістичній позиції, продовжуючи співпрацю з британськими чиновниками [254, р. 284; 216, р. 68].

У цей період у телугумовному регіоні з'являється інша видатна постать – Рагупаті Венкатаратнам Найду, не лише послідовник К. Віресалінгама, а й реформатор з особистою програмою «соціального очищення», яку він розпочав у 1880-х рр. Р. В. Найду народився в Андгрі, у м. Мачиліпатнам, у сім'ї військових, які з кін. XVII ст. служили в ост-Індійській та мадраській арміях [227, р. 347]. Майбутній реформатор зростав у Північній Індії, захопившись у молодому віці суфізмом та ідеями соціальних реформаторів. Великий вплив на нього справила думка бенгальських мислителів, а також таких західних філософів-індивідуалістів, як Томас Карлайл та Ральф Емерсон [173, р. 63]. Ідея «нескінченності окремої людини» та індивідуальної свободи у творчості Емерсона [72, р. 389] та ідея «героїчних особистостей», що творять історію, Карлайла [135, р. 705], очевидно, приваблювала вестернізованого інтелектуала та узгоджувалася з доктриною «релігії дії» індійських релігійних реформаторів.

<sup>33</sup> Інтелектуальні кола Мадрасу до кін. 1900-х рр. здебільшого відрізнялися помірним націоналістичним дискурсом. Лояльність до британського правління, що склалася у середовищі інтелігенції Мадрасу протягом XIX – поч. XX ст. закріпила за останнім метафору «benighted province»: «I had heard Bipin Pal... he thrilled Madras and put new life into the benighted province», – зазначає свідок візиту представника «екстремістського кола» у Мадрас, що справив потужний резонанс на президентство у 1907–1909-х рр. [див., наприклад: 244, р. 59]. Фразеологізм «benighted province», ймовірно, відсилає до порівняння «торгівельного» Мадрасу XIX ст. з більш розвинутою «культурною столицею», Калькуттою. Зокрема, М. Карпендер, що відвідала Калькутту, Бомбей та Мадрас у 1866 р., називає Мадрас саме так [див., наприклад: 26, р. 132]. Г. Невінсон у 1908 р. писав: «Немає жодного регіону в Індії, де антибританські відчуття були б менше виражені, ніж у Мадрасі. Якщо і знайдеться країна, якою легше за все управляти, то нею буде Південна Індія». До причин цієї лояльності Карпендер та Невінсон відносили діяльність місіонерів, що досягли успіху у запровадженні освітніх установ у «Південному президентстві» [див. : 49, р. 113; 26 р. 132-133]. Радикальне націоналістичне крило Мадрасу, що складало політичну меншість, сформували прибічники бомбейського радикального лідера Б. Тілака у 2-ій пол. 1900-х рр. – Чідамбарам Піллаї, Субраманія Шива та Субраманія Бгараті [див., наприклад: 251, р. 29].

Будучи знайомим з пуристичними рухами, що розпочалися в Англії та Сполучених Штатах, В. Найду у 1891 р. засновує власний Рух за суспільну чистоту [263, р. 117]. За словами В. Найду, пуристичний рух розпочався у сенсі «анти-нач агітації»<sup>34</sup> [70, р. 45]. На його думку, Індія була єдиною країною, де й досі «сексуальна аморальність практикується як спадкова й загально визнана професія, наділена соціальними привілеями» [там само, р. 47]. Варто зазначити, що В. Найду, як і К. Віресалінгам, знаходився під значним впливом протестантської ідеології і як більшість його сучасників навряд чи усвідомлював, звідки запозичується значна частина його критики [173, р. 64; 223, р. 119–120].

Традиція девадасі<sup>35</sup>, що формувалася у контексті тамільської бардової культури, для пуристично налаштованого В. Найду була небезпечною з двох причин: по-перше, оскільки вона не відповідала принципу моногамних стосунків, вона вступала у протиріччя із принципами реформованої (але патріархальної) індійської сім'ї, а, по-друге, традиційна індійська концепція сексуальності вкрай розходилася з протестантським уявленням про чуттєвість та тілесність, а також з вікторіанським стандартом жіночності, а отже, символізувала «відсталість» індійського народу в очах «цивілізованого Заходу». Девадасі у такому ключі виступали «каменем спотикання» на шляху до розбудови «прогресивного суспільства», тож єдиний шлях досягнення такої мети, на думку реформатора, пролягав через безкомпромісне скасування цього суспільного інституту. Мистецька та соціорелігійна цінність останнього у даному випадку не представлялася важливою для В. Найду, адже ця інституція асоціювалася у першу чергу з «нечистими бажаннями» та «реліктом минулого»

<sup>34</sup> *Nautch* (гінді – «*nāc*») – форма популярного танцю, що зародилася на Півночі Індії у період Великих Моголів та стала популярною за часів правління Ост-Індійської компанії. З приходом британської влади це поняття стало збірним і почало застосовуватися до інших перформативних мистецтв, у тому числі до храмового танцю. Так, храмові служниці *devadasi* (санскр. «рабині бога»), що часто виступали публічно, були у колоніальній риторичі змішані з *nautch-girls*, зазнавши жорсткої критики як з боку місіонерів, так і індійських соціальних реформаторів у 2-ій пол. XIX ст. [див., наприклад: 303].

<sup>35</sup> Проблемі даного соціального інституту присвячений окремий пункт даного дослідження: 3.3.2. «Маргіналізація інституту девадасі як ознака зміни інтелектуальної парадигми в Південній Індії».

[70, p. 47–52, 58–59].

З іншого боку, критика інституту девадасі екстраполювалася на увесь інститут брахманства та ортодоксів, що ратували за збереження *status quo* у суспільстві. Крім того, під критику підпадали й по-західному освічені інтелектуали, що не бажали відмовлятися від відвідування заходів, де були присутні девадасі. Реформатор-аболіціоніст висунув ряд постулатів для Руху за суспільну чистоту: «Мораль перед мистецтвом або задоволенням», «чистота у тілі та чистота у думці», «стриманість у їжі й напоях», тощо [там само, p. 67]. Крім того, члени товариства мали прийняти наступні угоди: «Я не стану свідком непристойних фотографій, картин або сцен...»; «я не буду розмовляти на теми, або читати заради нечистих задоволень про речі, що спонукають до нечистих думок...» [там само, p. 65]. Проте, безумовно, такі протестантські по духу постулати не могли бути безапеляційно прийнятими усіма його послідовниками. «Я згоден з м-ром Найду в усьому... окрім, того, що я не можу відмовитися від танцівниць, завдяки яким я отримую стільки задоволення від чарівної музики», – говорить один із послідовників В. Найду [там само, p. 88–89]. Цей випадок демонструє нам один з найбільш типових дискурсивних конфліктів у середовищі вестернізованої інтелігенції, де чуттєвість, тілесність та сексуальність виступають елементами у боротьбі за означення ідеї «належної жіночності».

У дусі європейських пуристичних рухів В. Найду звинувачував «подвійний стандарт» чоловічої моралі, імпортуючи вікторіанський етичний наратив про вищість жінки у моральності над чоловіком<sup>36</sup> [там само, p. 109]. Відповідно, жінки, що зазнали падіння на «соціальне дно», у риторичі реформатора виступають несвідомими й експлуатованими об'єктами, що потребують відновлення власної гідності. «Ми повинні шанобливо звертатися до будь-якої жінки, як до матері або сестри...», – зауважує реформатор, маючи на увазі й «найбільш принижену жінку», девадасі [там само, p. 84].

---

<sup>36</sup> Див., також: [208, p. 7-9].



Очевидно, В. Найду усвідомлював, що скасування цілого соціального інституту неминуче призведе до появи класу безробітних жінок, що можуть опинитися у небезпечній ситуації. Крім того, він був добре знайомий з проектами Джозефін Батлер в Англії, що опікувалася долею проституток та жінок, що потрапили на маргінес<sup>37</sup>. В. Найду, у свою чергу, услід за своїм найближчим соратником, К. Віресалінгамом, організовує весілля для девадасі, прагнучи таким чином уберегти жінок від сексуальної та економічної експлуатації [173, р. 65]. Однак, інші варіанти вирішення проблеми інституту лишаються поза полем зору реформатора.

На початку ХХ ст. у телугумовному регіоні президентства Мадрас брахмоїстський рух знову набирає обертів. В. Найду, будучи членом брахмоїстської організації та сильним оратором своїх днів, привносить значний вклад у розвиток м. Какінада. 1905 р. раджею м. Пітхапур стає Рао Сур'я Рао Бахадур, а його товариш В. Найду отримує посаду ректора Пітхапурського королівського коледжу. За словами П. Рамалакшмі, дует Сур'ї Рао та В. Найду перетворює м. Какінад на «другу Калькутту» [219, р. 2–3]. У цей час місцеві вестернізовані аристократи нерідко виступали донаторами у соціальних проектах. Як і товариш К. Віресалінгама, раджа м. Віджаявада, що узяв на себе фінансову сторону в утриманні першого жіночого Педагогічного училища у Мадрасі, раджа м. Пітхапур усіляко підтримував проекти брахмоїстських самаджів. Так, за його кошти був побудований брахмоїстський храм (т. зв. *упасана мандір*), також він систематично фінансував Калькуттський коледж, Жіночий університет Пуни, Вищу школу Віресалінгама у м. Раджамандрі. Крім того, раджа виділяв кошти на утримання жіночих лікарень, «будинків спасіння», «материнських будинків» та «Дому вдів». За підтримки раджі всі брахмоїстські установи були відкриті для жінок та «недоторканих» [219, р. 5–6; 223, р. 33].

<sup>37</sup> Знаходимо згадку про Дж. Батлер у контексті критики державного регулювання проституції. Як і Дж. Батлер, В. Найду покладав більші надії на вирішення соціальних проблем на суспільство, аніж на державний апарат [див., наприклад: 70, р. 34–35; 24, р. vii–lxiv].

Опікування *панчamoю* (санскр. *pancha* – п'ять), п'ятою варною, було особливим завданням південних *брахмо*. Причому їх вплив на розвиток цієї соціальної страти був настільки вагомим, що у *харіджан*<sup>38</sup> на поч. ХХ ст. вже існувала традиція називати своїх дітей на користь реформаторів-брахмоїстів [219, р. 11–13]. Про радикальний характер південного брахмоїзму свідчать приклади приватних практик, до яких вдавалися реформатори-лідери: так, раджа Сур'я Рао і його дружина представляють дітей сирітського притулку власним дітям, дружина К. Віресалінгама приводить у власний дім *аді-андгру* й опікується ним, а В. Найду забирає до дому чотирьох безпритульних дівчат і надає їм освіту. Сам В. Найду іменував себе *наяна* – батьком (сиріт та безпритульних), й вважав, що проблема «недоторканих» може вирішитися лише за повного скасування кастової системи [275, р. 136].

Варто зазначити, що сам термін *аді-андгра* та *аді-дравіда* (від санскр. – *adi* – первинний) завдячує своїй появі «дравідському ренесансу» та небрахманському дискурсу. Більшість соціальних реформаторів Півдня у тій чи іншій мірі засуджувала брахманічну кастову систему й охоче використовувала ці терміни для критики традиційної соціальної ієрархії [289]. Проте, далеко не всі реформатори підтримували небрахманський рух та політичні організації, створені на основі ідеології останнього. Так, В. Найду, що вступив у ЖР 1917 р., був розкритикований какінадським самаджем, адже програма цієї партії не відповідала принципам кастової рівності. Проте, лишаючись у партії, В. Найду продовжував опікуватися питанням *харіджан*, приймаючи активну участь у таких конференціях, як Пригноблені класи Андгри тощо [275, р. 137].

Варто відмітити, що дискурси обох реформаторів, К. Віресалінгама та В. Найду, містили націоналістичний сентимент у тому сенсі, що вони мислили суспільство як конкретну соціокультурну єдність, апропріюючи модерністський дискурс «прогресу», «країни» та «нації» [214, р. 66]. Зокрема,

<sup>38</sup> *Харіджани* (санскр. – *harijanā*) – «люди Харі» (Вішну), поп. «діти бога») – термін, популяризований М. К. Ганді, субститут терміну «недоторкани», що, у свою чергу, отримав негативну етичну оцінку реформаторів.

публічні виступи В. Найду свідчать про те, що він, як і індійські націоналісти, адаптував до своїх потреб імперіалістичний наратив «жінки як символу нації» [70, р. 13]. Крім того, його монологи рясніють використанням доволі «плаваючого» на той час поняття «*nation*», яке у контексті виступів реформатора стосувалося радше усієї індійської нації в цілому, ніж суто дравідомовної аудиторії<sup>39</sup>.

Уявлення двох ключових реформаторів Андгри про «нове суспільство» цілком закономірно уживалося з ідеєю колоніального правління британців, враховуючи розповсюджений на той час помірний націоналістичний дискурс про «*colonial self-government*» [51, р. 614]. Проте, *колоніальний Інший* не набув для останніх такого яскравого вираження, як, наприклад, для прихильників *свараджу*, хоча причини для цього у двох соціальних діячів були різні. Так, В. Найду, як і велика кількість дравідомовної інтелігенції того часу, очевидно, розчарувався у дискурсі ІНК, що ігнорував інтереси небрахманських каст. ЈР, створена на противагу брахmano-орієнтованому «Конгресу», мала намір захищати права вищих небрахманських каст у політичній площині, й відповідно включала той «соціальний фактор», якого бракувало ІНК. Як і майбутній лідер Руху самоповаги Рамасамі Найкер, В. Найду, врешті, долучився до небрахманського політичного руху, що, на думку останнього, не суперечило його релігійній ідеології. К. Віресалінгам, у свою чергу, широко застосовує поняття «*desamu*» (тел. – «країна», «нація») та «*abhivrddhi*» (тел. – «розвиток», «прогрес»), піднімаючи суспільні проблеми. Зокрема, у «*Вівекавардгані*» 1878 р. він пише: «Ми не прагнемо до здобуття прибутку, видаючи цей журнал. Ми робимо це на благо *суспільства* та *країни*» [цит. за: 216, р. 66]. Проте, його відношення до *свараджу* було відверто негативним, що склалося після відвідин Південної Індії Біпіном Чандра Палом у 1907 р. Після серії резонансних виступів прихильника *свараджу* більшість послідовників

<sup>39</sup> «Заклик до суспільної чистоти – це національна справа», «...сила нації залежить від щастя її домівок» [див.: 70, р. 9–15; 37–38].

Кандукурі навертається у націоналістичний рух. Спостерігаючи, як його оточення перемикає увагу від соціальних проблем до політичних, Віресалінгам звинувачує послідовників у невдячності по відношенню до британців, які, на його думку, принесли індійцям багато благ. Він вважав, що Індія менш ніж за століття досягла великих переваг у технологіях, освіті, верховенстві Закону, охорони життя та власності завдяки колоніальному правлінню [там само, р. 69–70]. Романтизоване ставлення реформатора до «західного прогресу», вочевидь, не давало йому жодних підстав захопитися *свараджем*. Тим не менш, Віресалінгама не можна назвати ні анти-націоналістом, ні редукувати його позицію до суто регіоналістичної. Він не лише довгий час співпрацював з націоналістичним «мадраським колом», а й до останніх днів культивував волонтаристське відчуття відповідальності перед майбутнім поколінням [123, р. 71–80]. Проте, такі своєрідні патріотичні почуття не знайшли свого вираження у політичній площині<sup>40</sup>. Це сталося, вочевидь, тому, що цей непересічний інтелектуал з недовірою ставився до владних структур ще з початку своєї кар'єри, ведучи довгу боротьбу з корупцією індійських чиновників. Крім того, Кандукурі, у силу своєї безкомпромісної позиції, був не здатен йти на компроміс із «екстремістським крилом» ІНК, як це робив, приміром, М. Г. Ранаде<sup>41</sup>. На думку Віресалінгама, «конгресисти» прагнули виключно політичного прогресу, в обхід усіх інших питань. Таку тезу згодом висуватиме й інший не менш яскравий соціальний реформатор Півдня – Періяр Рамасамі. Отже, оскільки життєвий шлях Кандукурі був великою мірою втіленням його ідеології, соціальні реформи були метою і квінтесенцією його діяльності, й тому усі інші цілі були для реформатора або менш значущими, або ж несуттєвими.

---

<sup>40</sup> Не зважаючи на відстороненість від політики, Кандукурі у 1914 р. прийняв участь у конференції Андгра Магасабги, висунувши пропозицію увічнення імен «національних» (= телугумовних) поетів [див., наприклад: 214, р. 72].

<sup>41</sup> Ч. Хеймсагх зазначає, що М. Ранаде був змушений піти на поступки Л. Тілаку, відмовившись від ряду ліберальних реформ, проведення яких, на думку «екстремального крила», означало б погодження з «цивілізаторською місією» Заходу, а також перекладання на колоніальну владу власних суспільних проблем [див., наприклад: 160, р. 181–185].

Що стосується «жіночого питання» у контексті південного брахмоїзму, то до 1910-х рр. воно відрізнялося радикальним характером з огляду на культурний мікроклімат регіону, що видно з потужного супротиву ортодоксії. Крім того, на рахунку Віресалінгама-новатора – перший телугумовний жіночий журнал та перша жіноча організація у президентстві Мадрас [221, р. 119]. Що стосується дискурсу, у рамках якого розгорталися кампанії К. Віресалінгама та В. Найду, його складно назвати радикальним у більш широкому (світовому) контексті. Проте, у контексті соціальних реформ Індії кін. XIX – поч. XX ст. цей дискурс виглядає досить радикально, про що свідчить потужний супротив традиційного суспільства. Однак, гендерні ролі, що були вмонтовані у соціальну свідомість вестернізованих інтелектуалів Півдня 2-ої пол. XIX ст., не могли зазнати більш радикального перегляду за відсутності відповідного контексту, що з'явиться лише наприкінці 1910-х рр., коли під впливом європейських суфражисток «жіноче питання» в Індії зазнає кардинальних змін.

### **2.2.2. Соціальні проекти Теософського товариства у президентстві Мадрас за Анні Безант (1890–1920 рр.)**

Анні Безант – британська соціалістка, суфражистка, борець за права людини та ірландка за походженням, що зажила скандальної слави за активну соціальну позицію в Британії, після прочитання теософської «Таємної доктрини» шукала зустрічі з її автором, головою Теософського товариства (далі – ТТ) О. Блаватською<sup>42</sup>, яка відбулася 1890 р. в Парижі [75, р. 340–341]. Б. Ч. Пал, що був достатньо близько знайомий з А. Безант, повідомляє, що «містична постать» Олени Петрівни та теософська доктрина справили надзвичайно сильне враження на чутливу жінку, у минулому – ревну англіканку, яку більше не задовольняв атеїзм [51, р. 43]. Вступ у ТТ ознаменував розрив з Фабіанським товариством і марксизмом, відкриваючи новий етап у житті соціальної активістки, який дістав назву «період миру» [75, р. 329–365]. Ідея утопічного

---

<sup>42</sup> Див. додаток № 3.

товариства разом із оточенням, що прагнуло змін, послужило стимулом для частих візитів до Індії, де А. Безант закінчила останній період свого життя, ставши відомою в Індії перш за все як політик-борець за «звільнення Індії»<sup>43</sup>.

Ставши членом ТТ А. Безант приділила велику увагу проблемам освіти. Так, британська активістка звинувачувала у денаціоналізації індійської інтелігенції систему індо-британської освіти й виступала проти віддання молодих людей до урядових шкіл, де, на її думку, зростає покоління «денаціоналізованих клерків»<sup>44</sup> [272, р. 181]. 1898 р. А. Безант разом з англійцем Артуром Річардсоном заснувала Центральний індуїстський коледж – інституцію, що базувалася на теософських принципах, яку утримували й де викладали здебільшого теософи. Фактично, це була реалізація проекту по створенню нової генерації потенційних індійських лідерів. Цікаво, що перша фінансова допомога інституції надійшла від індійських принців [167, р. 128]. Підтримка місцевої аристократії та навернення багатьох представників вестернізованої індійської інтелігенції у теософію виглядає цілком закономірно, адже А. Безант повернула інституції належну репутацію, дещо змінивши її ідеологічні орієнтири. Від часу, коли А. Безант стала президентом ТТ у 1906 р., організація стала асоціюватися з ревайвалізмом<sup>45</sup>. За головування Г. Олкотта рух зазнав впливу філософії буддизму *тхеравади*<sup>46</sup>, тоді як А. Безант спрямувала його у русло ведантистського гностицизму з акцентом на ідеї

<sup>43</sup> Аналізуючи соціополітичний дискурс першої жінки-президента ІНК та її оточення, для поточної розвідки важливо прослідкувати зв'язок тієї форми «звільнення», за яку боролася А. Безант, із сутністю її соціальної програми.

<sup>44</sup> Таку думку поділяв і російський індолог І. П. Мінаєв: «Англіїці переслідували одну головну мету; вони домогалися від шкіл єдиного результату, і отримали його: тубільці, які пройшли через англійські школи, стали найкращими рабами, вічними покірними слугами і поганими наступниками своїх панів... Англіїці між освіченими тубільцями шукають собі всякого роду підручних чинів, писарів, кондукторів і т. д.» [див., наприклад: 3, с. 5].

<sup>45</sup> *Ревайвалізм* (Hindu revival) – це конгломерат релігійно-реформістських рухів на території Індії, що мали на меті відродження індійської духовної культури, шляхом синтезу індійських та західних релігійних доктрин, яких об'єднувала гуманістична парадигма, віра у Вищу Реальність та участь людської волі у перетворенні світу. [див., наприклад: 30].

<sup>46</sup> *Тхеравада* (санскр., палі theravāda – “школа старших монахів”) – буддійська традиція, що спирається на т. зв. «палійський канон». Мета послідовника *тхеравади* – досягнення стану, повністю вільного від забруднень й омани будь-якого роду. У порівнянні з традицією магаїни для тхеравади характерне застосування раціоналістичного підходу і порівняльна простота ритуалу [див., наприклад: 152, р. 22–28; 111–114].

Ар'яварти (легендарної країни аріїв), з особливою увагою до *бгакті*<sup>47</sup> [51, р. 241–243]. Популярність теософії у середовищі освічених індійських еліт можна пояснити тим, що, по-перше, ця ідеологія надавала серію аргументів, завдяки якій освічений індієць міг захистити себе від критики європейців, особливо – від християнських місіонерів [168, р. 174], а по-друге, розвиток націоналістичних дискурсів штовхав індіців шукати ідеологію, що базувалася б на націоналістичних засадах, у той час як рухи, на кшталт Сенівського Брахмо самаджу, зі своєю орієнтацією на космополітизм не давали належної ідеологічної опори<sup>48</sup>.

Довгий час А. Безант лишалася остороною політики. Вона не підтримала націоналістичний рух, що розпочався у Бенгалії 1905 р. з моменту протесту проти розділу останньої лордом Керзоном. Зокрема, студенти бенгальських навчальних закладів, підконтрольних А. Безант, що у якості протесту прийшли на заняття у траурному одязі (отже, без взуття), були покарані адміністрацією з погрозою виключення з навчальної інституції [51, р. 301–305]. Б. Ч. Пал, здійснюючи спробу пояснити «аполітичну» поведінку А. Безант, зазначає, що перша не симпатизувала бенгальському руху, адже вона, по-перше, отримавши досвід ненасильницьких противладних протестів в Англії [75, р. 253–277], асоціювала бенгальський рух з екстремізмом та неправомірною діяльністю, а, по-друге, була скептично налаштована проти самого інтелектуального середовища Бенгалії, яке, на її думку, зазнало занадто сильного впливу брахмоїстських ідей, що пропагували індивідуалістичні свободи. Проте, найбільш фундаментальною причиною Б. Ч. Пал вважає глибоко вкорінену імперіалістичну установку, що призвела до неприйняття президентом ТТ ідеї «ізолюваної суверенної незалежності» у той час, як вона відстоювала ідею федеративної автономії Індії [51, р. 555–556; 566–567; 570–574]. Далі ми

---

<sup>47</sup> *Бгакті* – це релігійно-філософська течія та містико-релігійна практика, де основним шляхом спасіння від кола перероджень є відданість і любов до Бога [див., наприклад: 267].

<sup>48</sup> Зокрема, Б. Ч. Пал вбачає причину втрати популярності Брахмо самаджу К. Ч. Сена через ослаблення націоналістичної компоненти: «Keshab Chandra Sen became possessed with an ideal of abstract cosmopolitanism that weakened the old nationalist note» [див., наприклад: 51, р. 104].

зупинимося на останній тезі Б. Ч. Пала, адже вона, на нашу думку, може стати ключем для розуміння специфіки соціальної програми реформаторки.

А. Безант відносять до того покоління політиків, що перевели націоналістичний дискурс про «самоуправління в Імперії» у ракурсі «рівного партнерства та спів-партнерства з Імперією», що одночасно відрізнявся від ідей «незалежної держави» та «колоніального самоуправління» [там само, р. 614–632]. Від першої цей новий дискурс відрізняли лоялістські ідеї «поміркованості», орієнтація на співпрацю, а від другої – ідея самоповаги й переходу від підлеглості до партнерства. Так, у 1916 р. разом із Л. Тілаком А. Безант засновує *All India Home Rule League*, першу партію, що мала на меті змінити політичний режим в Індії. Модель самоуправління, яку відстоювала Безант, була взята за прикладом Ірландії, яка 1914 року отримала від Британії визнання її прав на автономію [276, р. 49]. Сміливі націоналістичні акції А. Безант, що врешті завершилися її арештом у 1917 р., та чисельні спроби заручитися підтримкою ліберальних політиків в Англії на користь самоуправління Індії, були високо оцінені багатьма членами ІНК, що дозволило їй очолити партію у 1917 р. [153, р. 192]. Варто зазначити, що А. Безант була видатним оратором, а також послідовним та поміркованим політиком. Ірландський досвід закріпив у Безант лояльне відношення до британської влади. Таким чином, налаштованість на співпрацю з британською Кораною та імперіалістичний підхід до побудови «нового соціуму» були стабільними від початку її кар'єри у якості соціального працівника в Індії до її квінтесенції у якості голови ІНК, яку вона очолила у 1917–1918 рр. Так, на теософській конференції в Ад'ярі 1901 р. вона говорить про Індію, як про «діамант імперської Корони» [14, р. 119–120]; на виступі у Лондоні, присвяченому питанню самоуправління, реформаторка обережно просуває ідеї розподілу виконавчої та судової влади, репрезентації Індійської Ради у структурі держапарату, рівності «в усіх службових гілках», пропагуючи розширення політичних прав Індії у термінах співпраці з імперією [16, р. 68–69]. Коли



А. Безант очолила ІНК у 1917 р., її дискурс стає більш жорстким і критичним по відношенню до колоніальної влади у зв'язку з подіями, що супроводжували Першу світову війну, в якій приймала участь і Індія. Завдяки А. Безант у цей час Мадрас перетворюється на стратегічно важливий центр агітації за самоуправління, стаючи «передовою індійської політики» [153, р. 194]. Проте, загалом її дискурс, підтриманий більшістю «конгресистів», продовжував триматися на принципі співпраці з імперією: «... нова влада була дана багатьом домініонам, але не Індії... Наразі триває обговорення реконструкції імперії, але яка роль у цьому процесі відведена Індії?», і тут же: «... британці мають побачити в Індії друга, рівного, автономного домініона всередині імперії» [17, р. 24–25]. У грудні 1920 р. А. Безант та члени «Конгресу» спрямовують до британського уряду ряд резолюцій, серед яких вимога свободи слова та преси, прийняття урядом Британії відповідного Закону про визнання Відповідального уряду Індії, а також вимога визнати Індію самоврядним домініоном [18, р. 263–265]. Отже, варто аналізувати підхід А. Безант до соціальної програми, відштовхуючись від дискурсу «імперіалістичного націоналізму»<sup>49</sup>.

Зважаючи на утопічну концепцію суспільного устрою, де під егідою Британської імперії різні народи гармонійно співіснують, та ідеалізоване бачення «величного індуїстського минулого», одними з основних завдань по реорганізації індійського соціуму А. Безант вбачала «відновлення соціальної гнучкості індуїзму та відчуття братерства» [цит. за: 272, р. 177]. Враховуючи те, що поняття «соціальної гнучкості» й «братерства» були західним експортом й не мали нічого спільного з брахманічною традицією як такою, соціорелігійний проект А. Безант протікав у руслі, характерному для неорелігій другої пол. ХІХ – поч. ХХ ст. – у якості спроби наближення індуїзму до гуманістичної парадигми та християнських принципів. Так, 1908 р. А. Безант заснувала *Theosophical Order of Service*, основними завданнями якого були досягнення суспільного братства, національна освіта, нівелювання кастових

---

<sup>49</sup> Цей термін застосував Б. Ч. Пал до специфічної форми націоналізму А. Безант [див., наприклад: 51, р. 398].

ознак й розповсюдження теософського знання. Загалом соціальна програма А. Безант і ТТ оберталася довкола таких питань, як пропаганда повторних шлюбів для вдів та протистояння остракізму у випадку здійснення останніх, відмова від расових та кастових розрізень, відмова від дитячих шлюбів, пропагування об'єднання людей під егідою ІНК [там само, р. 178–179].

До «дискурсивних проривів», що виривалися за характерний спектр соціальних проблем, притаманних більшості реформістських програм того часу, можна віднести питання расової дискримінації у колоніях та жіночу франшизу, які А. Безант відстоювала як в Індії, так і за її межами. У згаданій нами лондонській промові 1914 р. А. Безант багато уваги приділяє т. зв. «кольоровим расам», їх соціальному становищу, правам і свободам у колоніальному механізмі, тримаючись соціалістичної позиції [16, р. 63–64; 71–79].

Із входженням А. Безант у політику, реформаторка наголошувала на не меншій важливості соціальних реформ поряд із політичними. З політизацією її реформістської програми, змінюється і характер соціальних теософських організацій, які перетворюються на соціополітичні осередки, де концентрується креативна індійська молодь, захоплена націоналістичним рухом. Так, 1913 р. та 1917 р. були засновані *The brothers of Service* та *Young Men's Association* відповідно – організації, що мали на меті пропаганду національної єдності, самоуправління, масової освіти, нівелювання дискримінації за расовим, кастовим чи гендерним принципом [272, р. 186–187].

Оскільки А. Безант була першою жінкою-президентом ІНК, вона активно включилася у боротьбу за розширення прав жінки у соціумі. Загалом 1910-ті рр. відзначилися для Індії якісним розширенням прав і свобод жінок із середовища вищих каст і середнього класу: у цей період засновують автономні жіночі організації, жінки долучаються до видавничої справи, займаються інтелектуальними професіями (такими як вчитель, лікар, письменник, видавець, тощо). Проте, виведенню жіночого питання на політичний рівень завдячують

«ірландському фактору»: А. Безант, М. Казінс та Д. Джінараджадаса були ірландками за походженням та досвідченими суффражистками, які стали співзасновницями індійських національних жіночих організацій [225, р. 314]. Троє жінок разом у 1917 р. заснують *Women's Indian Association*, яка стала першою організацією, що мала об'єднати усіх жінок Індії у досягненні спільних цілей. У 1926–27 рр. організація нараховувала 4000 учасниць. Метою такої організації було отримання виборчого права у місцевих органах влади, центральних і державних законодавчих органах, а також увійти у них [276, р. 65–66]. Завдяки зв'язкам європейських активісток з політичними елітами Британії, жіноче питання отримало вагомий підйом у 1920-х рр. Лобіювання впливовими ірландками суффражистського питання у центральних органах, візити до Лондону, активність індійських жінок на місцях та небайдужість місцевих інтелектуалів до «жіночого питання» дозволило Мадрасу раніше за інші президентства прийняти рішення про жіночу франшизу у 1921 р. [27, р. 76–80].

Якщо ж гендерне питання не було забуте у політиці ІНК 1910-х рр. – поч. 1920-х рр., то питання кастовості лишалося осторонь. Від того часу, коли А. Безант стала головою ІНК, незадоволення «Конгресом» поступово наростало. Небрахманські політико-орієнтовані еліти критикували націоналістів та, зокрема, А. Безант за ігнорування ними кастової дискримінації та домінування брахманів в усіх сферах життя. Так, один із засновників ІР, Т. М. Наїр, особисто висловлював претензію в адресу А. Безант. Ці факти дозволяють деяким дослідникам зробити припущення про те, що Рух за самоуправління прискорив формацію Південноіндійської ліберальної федерації [276, р. 55].

Не зважаючи на засадничий принцип нівелювання кастових розрізень в теософії, А. Безант, ще до входу у коло брахмано-орієнтованого ІНК, ніколи не ставила під питання авторитет інституту брахманства, навпроти, вона воліла відновити його у зв'язку з нападками християнських місіонерів та *брахмо*. Її

дружні стосунки з ортодоксальними колами та популяризація ревайвалізму у масах сприяли отриманню *священного шнура* у знак її єднання з індуїстською общиною у 1890-х рр. [168, р. 175]. Прийняття теософами концепції *карми* як відплати [11], очевидно, зіграли роль у збереженні *status quo* щодо соціальних ієрархій традиційного суспільства. Крім того, «імперіалістична установка» А. Безант, ймовірно, дозволяла сприймати жорсткі владні та соціальні вертикалі як дещо природне та правомірне.

Проте, наслідуючи гуманістичній парадигмі, питання «недоторканих» або *харіджан*, що виступало для колишньої соціалістки Безант аналогом маргінальних та «безправних» спільнот, якими та опікувалася в Британії [75, р. 304–306, 333–338; 189, р. 36], не могло бути проігнороване. Теософське товариство займалося питанням «недоторканих», серед яких особлива увага приділялася дітям, як майбутнім громадянам автономної Індії. А. Безант вважала, що таким дітям має бути наданий притулок, здорове харчування і одяг, їх варто навчити гігієні, «належній поведінці», й трьом “R” (читанню, письму й арифметиці), основам релігії й моралі, а також простим правилам домогосподарства [272, р. 178].

Отже, не зважаючи на дискурс «імперіалістичного націоналізму», що домінував у соціополітичному світогляді А. Безант, неможливо не відзначити той надзвичайно сильний вплив, що здійснила харизматична постать жінки-реформатора, на характер руху за соціальні реформи в Індії та президентстві Мадрас зокрема. Крім того, питанням соціальних реформ у політиці ІНК було відведено не менш важливе місце, ніж політичним. За її участі деякі важливі питання, зокрема, гендерне, расове й національне, були виведені на нові якісні рівні, а до розв’язання проблем індійського суспільства була залучена велика кількість індійських та європейських інтелектуалів (як чоловіків, так і жінок), що приймали активну участь у створенні індійської нації.

### 2.2.3. Вклад Періяра та Руху самоповаги у «соціальне питання» Південної Індії (1910–1930 рр.)

Поширення паніндійської націоналістичної ідеології напр. XIX ст. й зростання популярності брахмано-орієнтованого ІНК в перші декади XX ст. змусило консолідувати сили освічених представників небрахманських каст задля ствердження власних політико-економічних інтересів. Лише зі створенням ІР, першої політичної партії, що представляла інтереси такого пласту суспільства, домінування брахманів у політиці було поставлено під питання [271, р. 32]. Все ж, велика кількість дравідомовної інтелігенції була у цей період втягнута в антиколоніальну боротьбу під егідою ІНК. Серед таких вестернізованих інтелектуалів був і Ерод Венката Рамасамі Найкер (відомий як «EVR» або Періяр – там. «великий»).

Рамасамі Найкер (1879–1973) народився в м. Ероді, розвиненому на той час урбанізованому центрі округу Мадрас, у сім'ї заможних підприємців, що належали до каст *баліджа*<sup>50</sup> [258, р. 23]. Його батько, Венкатаппа Найду, був шанованим у суспільстві успішним підприємцем. У будинку Венкатаппи зупинялися такі впливові особистості, як Мотілал Неру та Мохандас К. Ганді, коли ті приїздили по справах у тамільський регіон [172, р. 103]. Хоча родина Рамасамі була небрахманського походження, проте, вона пройшла процес санскритизації й здійснювала усі обряди ортодоксальних брахманів [54, р. 4]. Юний Рамасамі, що з дитинства демонстрував яскраву харизму і непокору соціальним стандартам<sup>51</sup>, часто нехтував ортодоксальними правилами розподілу вживання їжі, обідаючи у будинках нижчих каст та мусульман. Така поведінка спричинила швидке завершення його навчання у народній школі, де

<sup>50</sup> *Баліджа* - соціально й економічно розвинута шудрівська каста, члени якої часто заперечують своє відношення до цієї «нижчої» варни. У XIX ст. каста перебувала у процесі санскритизації, що призвело до зростання її статусу [див., наприклад: 184, р. 172].

<sup>51</sup> Перші прояви соціальної нерівності Рамасамі відчув ще у шкільні роки. Періяр згадує, що йому, синові багатого бізнесмена, а також дітям брамінського походження дозволялося пити воду в будинку їх учителя, у той час як інші діти, що були переважно з осередку торгівельних та промислових каст на кшталт *четіярів* або мусульман, не мали таких привілеїв, а тому мусили бігати додому або страждати від спраги [див., наприклад: 54, р. 3–4].

він пробув близько п'яти років, приєднавшись до справи батька у віці дванадцяти років [там само, р. 3–5]. Згодом, у дев'ятнадцять років, батько Рамасамі влаштував синові весілля. Не зважаючи на те, що шлюб був традиційний, тобто за домовленістю сторін, молодята встигли закохатися один в одного [154, р. 3]. Дружні стосунки з дружиною, Нагаммою, яка підтримувала свого чоловіка в його акціях протягом всього життя, ймовірно, посилили інтерес реформатора до «жіночого питання», яке посіло визначне місце у його соціальній програмі.

Оскільки батько Періяра був *вайшнавом* (шанувальником бога Вішну), це вплинуло на погляди його сина, який замолоду цікавився вивченням священних текстів [54, р. 10]. Подальше зацікавлення релігією штовхнуло Періяра здійснити паломництво до шайвістського храму у Каші, священного міста у районі Варанасі. Там він відчув розчарування у моральних принципах індуїстської громади, стикнувшись із серією непорозумінь, що справило сильне враження на молодого паломника. Проте, найбільший вплив на систему цінностей майбутнього реформатора здійснив інцидент у Каші, у ході якого він зазнав на собі жорстку дискримінацію за кастовою ознакою<sup>52</sup>. Повернувшись додому й залишивши назавжди думки про відлюдництво, Рамасамі узяв на себе батьків бізнес, який той повністю довірив сину. Тут Періяр проявив себе у якості талановитого бізнесмена, який, до того ж, швидко увійшов у публічне життя. 1918 р. він посів посаду голови муніципалітету Ерода, відтоді британський уряд нагородив його титулом почесного судді. Крім того, він займав 29 посад різного гатунку (у банках, бібліотеках, воєнному рекрутинговому комітеті, торгівельних асоціаціях, тощо) [172, р. 104]. Британська влада, вочевидь, плекала надії стримувати представників такої

---

<sup>52</sup> Періюру не лише відмовили у священній їжі (яка передбачалася лише для брахманів), а й грубо виштовхали з храму, коли той, страждаючи від голоду, намагався проникнути у їдальню під виглядом брахмана. Охоронець розпізнав походження Періяра по вусам, які той носив як представник своєї небрахманської спільноти. У результаті Рамасамі був змушений харчуватися залишками їжі з вулиці, вперше пізнаючи на собі соціальну дискримінацію. Таким чином, паломник повернувся додому глибоко розчарований у релігії [див., наприклад: 154, р. 14–17].

«прогресивної» інтелігенції, як Періяр, охоче нагороджуючи їх титулами й посадами. Як у випадку з англійською освітою, метою якої почасти було виховання англофільського класу індійців [143, р. 60], так і у випадку з посадами, британська влада знову припускалася помилки. Такі впливові інтелектуали, як правило, ставали не лише політично активними, а й налаштованими проти колоніального режиму.

Близьке оточення Рамасамі, П. Варадгараджулу Найду та Р. Раджагопалачарі, переконали першого вступити до ІНК, очолюваного на той час Ганді. Так, 1919 р. Періяр вступає до «Конгресу», у 1920 р. приймає участь у русі неспівробітництва, відмовляючись від усіх посад, даних йому колоніальним урядом, а також припиняє свій бізнес, що приносив йому дохід у розмірі 20.000 рупій на рік, що було на той час солідним капіталом, на який можна було жити багато років поспіль [172, 104–105]. За словами самого Періяра, він пішов у ІНК через соціальне питання, яке на думку його оточення, під силу було вирішити лише такій впливовій фігурі, як Ганді [54, р. 64]. За пікетування магазинів алкогольних напоїв Періяра було ув'язнено 1921 р. Коли до пікетування долучилися дружина й сестра арештанта, адміністрація була вимушена піти на поступки, й Періяра звільнили. У той самий рік, а також наступний, його було обрано секретарем Комітету Конгресу Таміл Наду (далі – ККТН). Так, впливовість Періяра у середовищі ІНК поступово зростала. У 1922 р., коли Рамасамі було обрано президентом ККТН, він поставив на розгляд резолюцію на вхід до індуїстських храмів представникам будь-якого кастового походження, що було відразу відкинута консервативною більшістю [154, р. 16].

Прийнявши участь у *сатьяграсі* м. Вайкому – акції на користь дозволу користування публічним простором міста «позакастовим», Періяр презентував себе у якості самостійного лідера, що має своїх послідовників й власну стратегію, з якою змусив рахуватися голову партії, М. Ганді<sup>53</sup>. Не зважаючи на ускладнені відносини з останнім, 1925 р. у м. Канчіпурам на сесії тамільського

---

<sup>53</sup> Див. додаток №4.

ІНК Періяр отримав титул «героя Вайкому» після третього пережитого ув'язнення за агітацію у Кералі [236, р. 14].

Стосунки Періяра з брахманською більшістю тамільського «Конгресу» були непротими від самого початку. Він засуджував ККТН, які відкрили школу у Черанмадеві (неподалік Тірунеллелі), за соціальну сегрегацію її учнів, що стосувалася ставлення до них, а також їжі, комфорту та навчання. Він систематично критикував «Конгрес» за кошти, що виділялися останнім для будівництва окремих шкіл та храмів для шудрів з нижчих каст [54, р. 62]. Проте, головною метою майбутнього реформатора було досягнення комуналістичного представництва на рівні урядових посад та освіти [271, р. 47–49]. ККТН, що славився особливою консервативністю, систематично відхиляв пропозиції Рамасамі: 1920 р. у Тірунеллелі, 1921 р. у Танджавурі, 1922 р. у Тірупурі, 1923 р. у Салемі та Тіруваннамалаї, й 1925 р. на конференції у Канчіпурамі. Останнє відхилення його резолюції остаточно зіпсувало відношення Періяра й конгресменів, й він назавжди розірвав свої стосунки з ІНК [172, р. 106].

Усвідомивши безрезультатність своїх намагань привернути увагу «Конгресу» до соціальних проблем і статусу небрахманських каст, Періяр вирішує провести в 1925 р. паралельну конференцію у середовищі небрахманів, де він проголошує заснування Руху самоповаги (там. *Suya Mariyathai*) [216, р. 396]. У 1940-х рр. цей рух трансформується у політичну партію, що відстоюватиме ідею окремої дравідської країни, – Дравідську організацію (*Дравідар Кажгама*) [там само, р. 377]. Однак, нас цікавлять перші десятиліття існування Руху самоповаги, діяльність якого в цей час зосереджується здебільшого на соціальних проектах.

**Дравідський Рух самоповаги: основні принципи й ідеологія.** Основним завданням заснованого Періяром руху було культивування принципу самоповаги через подолання традиційних ієрархій та кастового устрою, який мав виробитися у небрахманському середовищі, особливо серед «принижених»



каст [154, р. 64–65]. Отже, основний напрямок діяльності Руху самоповаги концентрувався довкола соціального питання. На думку Періяра, це питання було основною прогалиною ІНК, його слабким місцем: «Конгрес проводив політику, сконцентровану лише на політичній реформі, нехтуючи соціальним полем» [54, р. 13]. Розірвавши стосунки з ІНК, Рамасамі Найкер проголосив наступні принципи Руху самоповаги: 1) ніякого бога, 2) ніякої релігії, 3) ніякого Ганді, 4) ніякого «Конгресу», 5) ніяких брахманів [270, р. 165].

Під запереченням бога і релігії перш за все малося на увазі заперечення брахманізму як парадигми, що культивує соціальну й гендерну дискримінацію. По-друге, на думку Періяра, брахманічна система протистоїть модернізації суспільних інститутів й протидіє «прогресу», а по-третє, являє собою джерело фінансового відтоку, що знову ж таки гальмує суспільний розвиток [54, р. 9–12]. Що стосується релігії, як персонального духовного шляху, що не применшує волі іншої особистості, то це лишалося індивідуальною справою й не вступало у протиріччя з ідеологією руху. Так, члени Руху самоповаги відкрито симпатизували таким релігіям, як джайнізм, буддизм, іслам та християнство [58, р. 113–114; 375–376].

Варто детальніше зосередитися на підході Періяра до брахманічної системи у термінах багаторівневих владних відносин. Брахманізм, на думку Рамасамі, відповідальний не лише за створення дихотомії соціальних відносин «вищій-нижчий» завдяки кастовій організації, а й за несправедливий економічний розподіл. Так, на його думку, у кастовому суспільстві існує два великі класи: окремий клас важко працюючих та привілейований клас тих, хто легко збагачується за рахунок першого. «Обряд іменування, святкування новосілля, весілля, статевого дозрівання – усе для збагачення брахманів» [54, р. 9–10]. Таким чином, Періяр вказує на економічну монополію брахманської варни, яка до того ж посилилася у колоніальний період, коли брахмани зайняли найвищі позиції в адміністрації та освіті. Отже, одним з найважливіших стратегічних пунктів Руху самоповаги був підрив такої монополії, про що піде

мова нижче.

Періяр, безумовно, редукує індуїстську соціальну систему, використовуючи сильні риторичні прийоми (як сатира й абсурд), проте, його критика соціальних реалій долає межі спрощеної схеми соціальних відносин – брахман-небрахман. У своїй промові, присвяченій організації Руху самоповаги 1928 р., другою проблемою після кастовості, на яку звертає увагу Періяр, виступає жіноча емансипація. На перший погляд здається, що реформатор інкорпорує той самий наратив «жінки-нації», що його використовували націоналісти й колоніальні реформатори: «Якщо ми хочемо звільнитися, ми маємо звільнити наших жінок...» [58, р. 118]. Проте, його погляди стосовно жіночого звільнення куди більш радикальні: «...ми маємо звільнити наших жінок, яким мають бути надані ті ж самі свободи й привілеї, що й чоловікам. Жінки мають покладатися на себе у своєму звільненні від рабства й сміливо йти вперед, долаючи кордони» [там само]. Наголошуючи на тому, що жінки мають покладатися на свої сили, Рамасамі викриває неповноцінність усіляких проектів з жіночої емансипації, розпочатих чоловіками. На думку Періяра, гендерні відносини у патріархальному суспільстві задані тим самим принципом субординації, що й у відношеннях між вищими та нижчими суспільними верствами: «Чи коти коли-небудь годували мишей?.. Чи білі коли-небудь збагачували індійців? Чи брахмани коли-небудь поводитись справедливо з небрахманами? [Відповідно], ми можемо бути певними, що жінки ніколи не будуть звільнені чоловіками» [цит. за: 162, р. 255–256]. Що ж до третьої проблеми, піднятої Рамасамі Найкером у тій самій промові 1928 р., вона стосується «недоторканих», як «найбільш приниженого класу» [58, р. 119–120]. Важливо відмітити, що цю проблему, яка неодноразово буде підніматися на подальших конференціях, Періяр вписує не лише у дихотомію відношень представників *варна-аварна*<sup>54</sup>. Натомість, реформатор аналізує й критикує мультиверсійну систему владних відносин з множинністю гнобителів та

<sup>54</sup> *Аварна* – той, хто поза варною. Термін-субститут для «недоторканих».

пригноблених. Так, чоловік-шудра пригноблений у своїх відносинах з брахманом, але у той самий час він є пригноблювачем по відношенню до жінки або *аді-дравіда*. Як слушно зазначає М. Пандіан, така соціальна політика, що базується на багаторівневій ідентичності, передбачає різні рівні боротьби за свободу (яка у свою чергу теж є поняттям «пористим»), а отже виходить далеко за межі бінарної опозиції брахман-небрахман [205, р. 99].

Інша важлива проблема, що проливає світло на розуміння феномену Руху самоповаги – це відношення її лідера до націоналізму, визвольного руху та *свараджу*. У своїх спробах дискредитувати рух та її лідера ортодоксальні опоненти Р. Найкера часто чіпляли на нього маркери антипатріотичності. У світлі того, що політика Періяра з кін. 1930-х рр. набула сепаратистського сентименту, та подальшої співпраці останнього з колоніальним режимом, ставлення раннього Періяра до «паніндійськості» та ідей розширення політичних прав Індії (від статусу домініона до політичної незалежності) залишаються розмитими в історіографії. Варто зазначити, що Рух самоповаги у своєму задумі виходив за межі дравідського культурного осередку та мав значення всеіндійського руху. Так, у своїй промові 1928 р., де Р. Найкер анонсує про першу майбутню конференцію Руху самоповаги, він говорить про соціальні зміни у дискурсі індійської «країни-нації». «У результаті поневолення жінок, діти зростають рабами, й уся країна ув'язнена у рабстві» [58, р. 118]. «Освіта, яка зараз превалує у школах та коледжах, корисна для випуску рабів, що сприяє іноземному домінуванню» [там само, р. 120]. Про характер соціальної програми Р. Найкера можна також судити, виходячи з промов на його честь з боку інших прихильників реформування суспільства під час Південноіндійської конференції з соціальних реформ, що відбулася цього ж року. Так раджа Панагала Сагіб зазначив: «... Він усвідомив, що соціальні реформи мають передувати політичним, що до того, як Індія досягне *свараджу*, велика справа має здійснитися для покращення соціальних умов людей»; у цьому ж контексті Маула Мугаммад Кгуддус Сагіб: «М-р Найкер освітить нам

шлях до свободи, рівності й братерства» [там само, р. 122–123].

Згадаємо, що розкол з ІНК у Р. Найкера відбувся на тлі його пропозиції щодо комуналістичного представництва, що, на думку колишнього конгресмена, мало підірвати принцип кастовості: «Якщо надається комуналістичне представництво, то для привілейованих класів не буде шансів проявляти деспотію над пригнобленими» [там само, р. 119]. Натомість, опоненти Періяра вважали, що таке рішення, навпаки, роз'єднає людей, звинувачуючи останнього у відсутності патріотизму [там само].

Що стосується розбіжності філософських ідей Р. Найкера з ідеями М. Ганді, то вона полягала радше не у трактуванні поняття свободи, а у розташуванні пріоритетів «внутрішнє-зовнішнє». Ганді вірив у те, що згуртувавшись для боротьби із колоніальним режимом, індійці зазнають внутрішньої трансформації. Періяр, у свою чергу, не вірив у майбутнє «справедливої індійської країни», що під час боротьби з іноземним поневолювачем підтримувала *status quo* соціальної дійсності: «Чи не соромно такій країні сподіватися на сварадж, статус домініона чи повну незалежність? Політики можуть зауважити, що недоторканість щезне, якщо ми отримаємо сварадж. Їм у відповідь скажу, що це не сварадж, а дгарма радж...» [58, р. 119–120]. Періяр вважав, що якщо «Конгрес» не у змозі піддати критиці *варнашрамадгарму*, 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 підтримується «інтелектуальним класом» [82, р. 8–12].

Для Періяра боротьба за «внутрішню свободу» була першочерговою, а її джерелом виступав концепт «самоповаги» (там. *suya mariyathai*), взятий ним із словника тамільської класичної літератури. Ця свобода у першу чергу пов'язана зі звільненням інтелекту, зі свободою думки [233, р. 3]. Усі ритуальні дії, що стосуються повсякдення індійця, мають бути усвідомленими, тобто пропущеними через інтелект, підданими аналізу й критиці. У цьому випадку

релігійна сторона життя індійця, що допускає затемнення, неусвідомлення, прийняття на віру, має бути знівельована [205, р. 97]. Таким чином найбільшим авторитетом у русі користувалися раціоналістична та просвітницька парадигми, проте, їх тотальність і всеохопність варто перевірити у ході розвитку руху.

**Побудова альтернативної соціальної дійсності.** Досягнення рівності, як соціальної, так і економічної, було основною темою Руху самоповаги [233, р. 54; 241, р. 2]. Проте, на думку Періяра, це було справою не лише тієї сторони, у кого в руках концентрується влада. Р. Найкер так само нещадно критикував і «слабку сторону», пригнобленого, який своєю щоденною діяльністю також підтримував *status quo* [162, р. 256]. Цей рух, що став інструментом для побудови деякої альтернативної соціальної реальності, на відміну від багатьох реформістських рухів, здобув популярність не лише у середовищі інтелектуального *middle class*. Ідеологія та практика руху, як можна буде побачити нижче, дозволяла включити у своє середовище людей будь-якого бекграунду, запропонувавши зручний метод заміни набору повсякденних соціорелігійних практик на нові практики секуляризованого характеру, а також отримати соціальні маркери гідності та рівності.

На думку Р. Сарасваті, Рух самоповаги був не лише соціальним рухом, а втілював собою своєрідну соціальну революцію [233, р. 19]. Засобами, якими здійснювалася ця революція, був набір альтернативних публічних заходів, субверсивних за своє суттю, що відбувалися без участі брахманських жерців: весілля, похорони, церемонії іменування тощо. Метою таких заходів було прищеплення відчуття гідності, усвідомлення цілі і призначення соціальних ритуалів, а також підриг економічної монополії брахманів у сфері здійснення ритуалів сімейного циклу. Нонконформістська форма таких заходів (простота, швидкість проведення й фінансова доступність) приваблювали ліберальну інтелігенцію й у цей же час змушували традиційне суспільство піддати сумніву кастову ієрархію [264, р. 100].

Іншими не менш важливими засобами поширення ідеології руху були:

конференції, демонстрації, публічні зустрічі, видання «*Kutti Arasu*» та «*Revolt*» (таміломовне та англомовне відповідно), що були основними пропагандистськими органами руху, а також особливий одяг та *décor* [162, р. 257]. Так, перша конференція «самоповажівців» відбулася у лютому 1929 р. у м. Ченглетет, поблизу Мадрасу. На ній були розглянуті питання «Комісії Саймона»<sup>55</sup>, дискримінації за кастовою ознакою, рівних прав щодо успадкування майна для чоловіка та жінки [238, р. 4]. Цю конференцію відвідали більш ніж шість тисяч людей, близько половини яких не належали до «інтелектуального класу», що, зацікавившись ідеями руху, дісталися міста з різних областей таміломовного ареалу. Наступна конференція відбулася в Ероді у травні 1930 р. й була більш жорсткою у своїй риторичі, а основна її полеміка була спрямована на тему ідолатрії. Третя конференція, у свою чергу, відбулася в серпні 1931 р., де були прийняті резолюції за скасування «недоторканості» та сприяння міжкастових весіль [233, р. 5–6].

Що ж до активної фази протистояння руху Періяра брахманічній культурі, то вона розпочалася з революції сімейного життя, адже шлюб і сім'я, на думку реформатора, були ключовими інституціями, що підтримували першу [270, р. 171–174]. Перше альтернативне весілля руху відбулося у січні 1929 р., де головував Періяр. Як слушно зауважила Сара Ходжес, важливим аспектом таких заходів була перформативність. Весільна процесія як своєрідне театралізоване дійство мала справити сильне враження на суспільство, викликавши резонанс, інакше такий захід втратив би своє революційне значення. Так, весілля Руху самоповаги дійсно збирали тисячі свідків, проте,

<sup>55</sup> Після представлення реформ Монтег'ю-Челмсфорда 1918 р., запроваджених урядом Великобританії як умови надання Індії самоврядування, до Індії через десять років була відправлена комісія для аналізу наслідків необхідних конституційних реформ (*Simon Commission* була названа на честь її голови сера Джона Саймона). Оскільки соціальні реформи були «слабким місцем» індійської політики, а умови, висунуті британським урядом, були занадто жорсткими, більшість націоналістів (представників «Конгресу») влаштували комісії бойкот. У той же час представники Руху самоповаги та *харіджани* сприйняли візит комісії як шанс пролобіювати свої інтереси, кинувши виклик «Конгресу»: «...we, Non-Brahmins, who welcomed the Simon Commission at considerable discount to our political dignity and self-respect...». «We reproduce elsewhere in this issue one of the reports of the Adi Dravidas of Tamil Nadu before the Simon Commission. The grievances of the community are represented in a clear manner and the report gives a good idea of the inhuman treatment accorded to them on the caste Hindus» [див., наприклад: 58, р. 32–33, 37–39, 64–65, 222].

іноді «випадкові свідки» плутали такі весілля з брахмоїстськими. Та на відміну від останніх, такі весілля мали ряд особливостей. Наречені принципово були вбрані у простий одяг й використовували повсякденні прикраси, навіть якщо батьки молодят були заможними. Сама весільна процедура часто займала кілька хвилин замість кількох днів, як у випадку традиційного обряду. На весіллі виголошувалися промови, що пропагували принципи руху, як правило, відбувався обід і процесія. Крім того, весілля мало на меті переосмислення гендерних ролей. Так, наречені проголошувалися партнерами, рівними у правах і свободах (там. «*valkkattunai*») [162, р. 262–266]. Як свідчать дані «*Куті Арасу*», агентами таких весіль виступали не лише вищі небрахманські касты або урбанізований середній клас. З 1926 по 1949 у тамільському регіоні зареєстровано понад 800 таких шлюбів, які відбувалися як у таких розвинених містах, як Мадрас або Ерод, так і в околицях Тханджавура, Мадурая, Тірунелвелі, Рамнада, Салема, Північному й Південному Аркоті та ін. [там само, р. 263–264].

Відсутність спеціального весільного декору, що виступав «маркером» шлюбного життя й «зчитувався» членами індуїстського суспільства, очевидно, спричиняв незручності у повсякденному житті молодих «самоповажівців». Натомість, агітатори Руху самоповаги пояснювали, що у літературі *Сангаму* немає згадок про *талі* (там. «*thaali*») <sup>56</sup>, яку, як стверджували перші, разом з брахманським весільним обрядом «прищепили» тамілам з посиленням впливу брахманічної традиції на Півдні Індії [54, р. 272–273].

Важливо детальніше зупинитися на темі «дравідськості» у світлі вищезгаданого аргументу. Нерідко Рух самоповаги апріорно пов'язують з «тамільським ренесансом», акцентуючи увагу на його «дравідській» (чит. антиарійській) ідеологічній компоненті [273, р. 77–78; 249, р. 108–109]. З одного боку, ідеологи руху безперечно черпають матеріал для аргументації з

<sup>56</sup> *Талі* (там.) або *мангала сутра* (санскр.) – намисто, що наречений пов'язує на шії нареченої під час основного ритуалу весільної церемонії під назвою *мангала дгаранам*. Жінка продовжує носити це намисто у якості демонстрації сприятливого статусу дружини [див., наприклад: 302].

ідеології дравідського ренесансу. Проте, такі свідчення залучаються обережно, як правило, у тому випадку, якщо вони не суперечать раціоналістичній парадигмі. Так, деякий час Рух самоповаги підтримував зв'язок з вченими-шайвами, які мали відношення до вивчення або публікації шайва-атамів й надавали свої аргументи для критики ортодоксального дискурсу у вайшнавських та брахманічних текстах. М. Пандіан зауважує, що Періяр відмовився слідувати історизму, запропонованому М. Атікалом, згідно з яким шайвістські веллалі посідають вищу ступінь ієрархії у «відродженій» історії тамілів, займаючи місце вищої касті. Отже, згодом і неошайвізм стає джерелом критики руху, оскільки деякі шайвістські тексти, на кшталт «Періярурани», на думку членів руху, продукували соціальну дискримінацію у душі ортодоксії [205, р. 95–99]. «Ранній» Періяр послідовно з великим скептицизмом відносився до ідеології «величного тамільського минулого»: «Безсенсовні архаїчні принципи тамілів... варті лише того, щоб обманювати чужинців та самим занурюватися у глупоту. Відтепер обов'язком раціоналіста є відмова від підтримки таких розмов, навіть заради реформ» [цит. за: 207, р. 97]. Отже, теза «пізнього» Періяра-політика про Рух самоповаги, що нібито від початку мав на меті «дати небрахманам вічуття гордості, що базується на їх дравідському минулому» [54, р. 11], що, очевидно, була риторичним прийомом, стала причиною історіографічних спекуляцій. Ідеологія «дравідськості» й сепаратистські настрої відкрито постануть у лідера Руху самоповаги лише тоді, коли JP буде перейменована на Дравідську Організацію, а сам рух втратить своє початкове значення й фактично припинить існування<sup>57</sup>.

**Рух самоповаги як соціополітичне утворення.** Варто зазначити, що від початку свого існування Рух самоповаги був не лише рухом за соціальні реформи, а й альтернативним політичним утворенням, що розмістило соціальне питання у центрі своєї програми. Так, цей рух являв собою «політичний

<sup>57</sup> «Ми змінили назву з *Justice Party* на *Dravidar Khazhagam*, щоб світ дізнався, хто такі таміли». «Сьогодні ми громадяни однієї країни. Ми тамільці Тамілнаду», – екстракти з виступу Періяра 1958 р. [див., наприклад: 54, р. 60–61].



антибрахманізм», будучи джерелом систематичної критики «Конгесу» й презентуючи власну політичну стратегію комуналістичного представництва на сторінках своїх видань та публічних зустрічах [58, р. 15–16]. Вже на початкових етапах Рух самоповаги заручився підтримкою JP, яку згодом, 1938 р., очолить сам Періяр [166, р. 102–103]. Отже, варто поглянути на цей рух не лише як на той, що політизувався у сер. 1930-х рр.<sup>58</sup>, а радше як на той, що мав політичну сутність від часу свого заснування.

На сторінках радикального тижневика «*Revolt*», що циркулював у президентстві з 1928 по 1929 рр., діячі Руху самоповаги прискіпливо критикували лідерів «Конгресу»: М. Ганді, Раджагопалачар'ю, Р. Шрініваса Айєнгара, Мадана Могана Малавію, Дж. Неру та ін. Варто зупинитися на основних пунктах критики діячів ІНК, які виступали своєрідними ідеологічними антиподами, завдяки яким карбувалася політична філософія Руху самоповаги.

Не зважаючи на жорстку й де-не-де саркастичну критику у бік Раджагопалачар'ї, Р. Ш. Айєнгара, Дж. Неру та ін. «конгресменів», яких активісти Руху самоповаги звинувачували у подвійних стандартах та політичних чварах, критика у бік М. Ганді була досить обережною, що свідчить про амбівалентне ставлення членів руху до впливової постаті Магатми. Основна критика у бік М. Ганді, як лідера ІНК, стосувалася неефективності політики *сатьяграхи* по відношенню до подолання дискримінації «пригноблених класів»: «м-р Ганді прикидається несвідомим по відношенню до позиції пригноблених від часів записаної історії Індії...»; і тут же: «Робота “Конгресу” впродовж більш ніж сорока років не принесла нічого такого пригнобленим класам, щоб бути оптимістично налаштованими стосовно їх позиції за *свараджу*» (11 серпня 1929 р.) [58, р. 62]. Так, Джіджей, автор циклу статей на

<sup>58</sup> Зокрема, Р. Сарасваті вважає, що політизація Руху самоповаги відбулася після повернення Періяра з мандрівки Європою та СРСР: «Відразу ж після повернення Періяр разом з комуністом-ентузіастом М. Сінгаравелу Четіяром починає розробляти соціополітичний план, що мав сполучити соціалістичні ідеї та ідеали «самоповаги». Це ознаменувало важливий етап політизації Руху самоповаги...» (*переклад наш.* – У.М.) [див., наприклад: 230, р. 54].

тему *кхаддару*<sup>59</sup>, критикуючи гандіанську акцію протесту, що з точки зору першого було катастрофічно неефективним для економіки країни, у той самий час захоплюється лідером ІНК: «Є тільки дві політичні фігури у сучасній історії, що могли б стати на одну сходинку з *ним*. Це – Ленін та Муссоліні. Але *khaddar* та прядка вбили *його*, а служіння, що передбачалося для Індії та усього людства, було втрачено у вихорі колеса...» (від 12 грудня 1928) (*курсив наш.* – У. М.; там само, р. 68). Інший автор тижневика (що називає себе «*Self-respector*»), знову ж таки вдається до критики подвійних стандартів «конгресменів», на прикладі Р. Ш. Айєнгара, що «покинувши Ганді»<sup>60</sup>, тим не менш святкує його день народження (*Gandhi Jayanti*) у Мадрасі. Цей момент цікавий для нас перш за все у світлі відношення «самоповажівців» до Ганді як соціального реформатора, а також «жіночого питання», що було важливим, як для Ганді, так і для діячів «Руху». «Тепер ми кидаємо виклик будь-якому брахману у Таміл Наду, хто заявляє, що щиро наслідує вчення Ганді. Наприклад, хто з брахманів вирішив слідувати пораді м-ра Ганді, що вік для одруження дівчат і хлопців має дорівнювати 18 та 24? Хто з брахманів... намагається знищити прокляття недоторканості, без якого, за словами м-ра Ганді, свардж неможливий?... Хто з брахманів послухався його поради про те, що вдови мають отримати право вступати у шлюб, а ті вдови, що лишаються неодруженими, мають тікати та одружуватися?» (від 13 жовтня, 1929 р.) [там само, р. 58–59]. Отже, опозиція по відношенню до Ганді усередині Руху самоповаги була радше політичною, а що стосується його постаті, як соціального реформатора та борця за незалежність, до нього ставилися з повагою. Навряд чи таке ставлення до Ганді-реформатора було думкою кількох членів руху, адже кожна стаття у тижневику проходила редакцію Періяра,

<sup>59</sup> *Кхаддар* (гінді – *khaddar* або *khādī*) – це одяг ручної роботи, зроблений в основному з бавовни. Рух *khādī* був розпочатий Ганді у 1920-х рр. у рамках масштабнішого руху неспівробітництва, що мав на меті досягнення економічного звільнення від британців. Завданням *khādī*, у свою чергу, було повернення до одягу ручного виробництва та бойкоту дорогих товарів і одягу, які британці вигідно збували в Індії. Сам Ганді власноруч змайстрував прядку й підтримував ідею, постійно використовуючи її [див., наприклад: 32, р. 89; 63, р.60].

<sup>60</sup> У 1923 р. Р. Ш. Айєнгар покинув ІНК разом із М. Неру та Ч. Дасом, заснувавши власну *Swarajya Party*, що постулювала більш радикальні ідеї щодо самоуправління й політичних свобод [див., наприклад: 287].

автора чи не найбільш суворих висловлювань у сторону Магатми. У будь-якому разі, тижневик лишався досить демократичним виданням, на сторінках якого поставали думки різних людей.

Торкнувшись теми демократії, варто навести цитату, у якій автор досить вичерпано дає визначення цього поняття: «Якщо демократія позначає не лише суспільство у якості політичного механізму, а дещо більше, то основи демократичної держави радше мають бути закладені у характер її громадян, ніж у положення конституції» (від 12 грудня 1928 р.) [там само, р. 106–107]. Так, автор статті виражає недовіру до дієздатності ідеї «демократичної конституції» без комуналістичного представництва у парламенті та «на місцях».

Слід також звернутися до критики «націоналізму» й «патріотизму», що проливає світло на ставлення членів руху до перших двох явищ: «Націоналізм з релігійною та соціальною нерівністю – це інша назва для рабства, у той час, як комуналізм, що зрікся релігійних та соціальних упереджень – це стовідсоткова свобода» (квітень, 1929 р.) [там само, р. 110–111]. А також думка Періяра з цього приводу: «Ганді каже, що відновлення індуїзму – це свобода. Звільнення від англійців також визначається як свобода... Без *самоповаги* не буде нічого хорошого» (*курсив наш.* – У. М.) [54, р. 7]; «Рух “Конгресу”, що був розпочатий для того, щоб вони отримали посади, отримав назву націоналістичного руху... Вони кажуть, що ми непатріотичні й комуналістичні. Отже, ми розпочали власний рух», [там само, р. 14]. Самі ж члени Руху самоповаги неодноразово оскаржували своє право бути вписаним у індійський націоналістичний дискурс, попри намагання їх політичних опонентів представити їх у анти-національному світлі<sup>61</sup>.

До того ж, намагання Руху самоповаги бути допущеними до «Індійської

---

<sup>61</sup> «There is a type of politicians who wants to be taken as the sole and the special repositories of all the available patriotism in the country. Extremism is their creed, they do not flinch from professing the highest of ideals. Nationalism is their trade mark which lesser mortals dare not infringe... They do not believe that words need be followed by actions... Originally, they styled themselves the Nationalists. They made their entry into Indian politics as opponents of those Moderates who founded and built up the Congress». «Pseudo patriots and pseudo nationalists very often condemn communal conferences as being anti-national...» [див.: 58, р. 22–23; 238].

конференції круглого столу», представляючи політичні інтереси небрахманських інтелектуальних кіл, хоч і не ставить перших на один щабель з «екстремістами» або прихильниками *свараджу*, проте, вписує цей рух до строкатого націоналістичного феномену, яким постає індійська політика початку 1930-х рр. [35].

Лишаючись на послідовній позиції раціоналізму, члени руху захоплюються ліберальною думкою Англії, охоче цитуючи на сторінках «*Revolt*» англійське видання «*The Freethinker*»<sup>62</sup>, додаючи до своїх аргументів проти інституту релігії, як ворога політики: «Церква у політиці... це одна з найбільш фатальних помилок, що колись можуть охопити країну...» (від 29 травня, 1929 р.) [58, р. 102]. Проте, найсуттєвіший імпорт у сферу критики релігії надійде до Руху самоповаги з ідеології марксизму, інтерес до якої посиляться під час туру Періяра Європою та Радянською Росією. Проте, вже 1928 р. на сторінках «*Revolt*» ми знаходимо не лише захоплення, а й критику цієї ідеології: «Марксизм пропонує ідею економічної рівності... Проте, зводить людей до “економічних механізмів”» [там само, р. 109–110].

У період «світової економічної кризи» з 1929 р. та протягом 1930-х рр. світ зазнав широкого поширення «лівих ідеологій». Деякі індійські політичні партії та рухи, серед яких був і Рух самоповаги, також потрапили під вплив таких інтерконтинентальних ідеологій, як комунізм та соціалізм. Завданням Р. Найкера, що був засновником незалежної соціополітичної інституції, що мала таких сильних політичних опонентів, як ІНК, було зміцнення як соціальних, так і політичних позицій першої. Для цього він не лише вивчав історію та політику різних країн, а й досліджував ці соціополітичні системи у дії. Так, він відправився у масштабний міжнародний тур, що тривав з 1930 р. по листопад 1932 р., під час якого він відвідав Малайю, Єгипет, Грецію, Туреччину, Росію, Німеччину, Іспанію, Англію, Францію та Португалію [236, р. 54]. Цей тур

<sup>62</sup> «Британський щомісячник для атеїстів, секуляристів та вільнодумців», що був заснований Дж. Футом 1881 р. [див., наприклад: 308].

остаточно сформував політичну ідеологію Періяра. Комуністична система, яку він спостерігав у СРСР, поки жив там протягом трьох місяців, видалася йому найбільш підходящою для вирішення соціальних проблем Індії [273, р. 69]. Ідея комунізму, яку Періяр, як і більшість соціалістів, вважав найвищою метою соціалізму, була квінтесенцією «соціальної одиссеї» дравідського лідера. Це – справжня *мукті* та *мокша*<sup>63</sup> для індійського народу, за словами Періяра [54, р. 187]. «Шлях подолання усіх проблем лежить через комунізм... у сенсі рівного розподілу [праці та власності]» [там само].

Важливо відмітити, що після повернення до Індії у 1932 р. Періяр почав вести боротьбу вже з двома *Іншими* – «капіталістичною машиною» в особі Британської Корони та інститутом брахманізму. На цьому етапі Рух самоповаги являє собою не лише соціополітичне утворення, що систематично поставляє критику у бік індійського уряду, а й представляє самостійну альтернативну політичну програму. Більше того, 1933 р. Періяр оголошує про створення Партії Самоповаги Південної Індії (*Suya Mariyathai Iyakkam*) з наступними завданнями: 1) досягнення повної незалежності від Великобританії та інших форм капіталістичних урядів; 2) скасування усіх національних боргів; 3) передача до суспільної власності залізниць, банків, судноплавства та інших транспортних послуг, вод, земель і т.д.; 4) передача до суспільної власності без компенсації усіх с/г ділянок, лісів та земель; 5) скасування усіх боргів та обов'язків, покладених на робітників та ремісників; 6) зміна [устрою] “Національних штатів” на загальну Індійську Федерацію під керівництвом робітників та ремісників Індії; 7) покращення життя робітників і селян шляхом забезпечення для них семи робочих годин, підвищення заробітної плати, державної допомоги безробітним, надання баз відпочинку, доступу до безкоштовних бібліотек та інших культурних об'єктів [83].

У цей же період Періяр приймає участь у демонстраціях проти лихварів

---

<sup>63</sup> Мукті / мокша (санскр. *mukti / mokṣa*) – це концепт, що в індуїстській традиції позначає звільнення від кола перероджень, що трактується у залежності від контексту того чи іншого релігійного вчення [див., наприклад: 283].

та *заміндарів*, його риторика суттєво радикалізується. Так, Р. Найкер ратує за революцію в усьому Таміл Наду, пропонує встановити «Сталінський хол» під час конференції Руху самоповаги у Коїмбаторі, заявляючи, що «капіталізм, марновірство, кастові відмінності й недоторканість повинні бути викорінені» [216, р. 375]. Що стосується його дискурсу про релігію, то він також стає радикальнішим, фіксує суто на атеїзмі. Як ми вже зазначали, Періяр у цей період потрапляє під сильний вплив марксизму. У своїй критиці інституту релігії він запозичує термінологію зі «словника» К. Маркса. В останнього він знаходить завершення своєї думки про те, що релігія – це прояв матеріальної реальності та економічної несправедливості. Наслідуючи марксистську риторіку, він стверджує, що релігія використовується панівним класом для того, щоб люди сприймали реальність як належне та відчували у своєму підлеглому становищі певний сенс (Періяр також використовує знаменитий марксистський фразеологізм: «релігія – це опіум для народу»). Періяр ставить у приклад свій ідеалізований варіант Радянської Росії: «В Росії знищили церкви, вбили священників... І як результат – у них більше немає ні бідних, ні багатих. Всі – рівні. Всі – щасливі» [54, р. 142]. Тим не менш, імпорт марксистської соціоекономічної моделі у його радянсько-ленінському прочитанні все ж не призвів до її «сліпого мавпування». Періяр визнавав, що «раціоналістичне знання та *самоповага* мають передувати економічній рівності. Економічний комунізм не підходить нашому клімату. Пурохіт<sup>64</sup> має піти до того, як піде капіталіст, лише тоді прийде комунізм» [273, р. 79].

«*Куті Арасу*», риторика якого у 1930-х рр. загострювалася на фоні атеїстичної та ліворадикальної тематики, нажив собі чимало ворогів. Серед таких були і брахмани, і християнські місіонери, і британська влада. За статтю від 29 жовтня 1933 р. «*Why the Present Government Should Go*» наказом британського уряду видання було закрито, а його видавці, у т. ч. Періяр, були

<sup>64</sup> Пурохіт – індуїстський сімейний жрець (від санскр. *puras* - «перед» та *hita* – «поміщений», тобто «той, що попереду») [див., наприклад: 186, р. 5].

ув'язнені. Фактично, такими діями уряд розпочав широку кампанію «згортання» лівих соціополітичних угруповань, де Рух самоповаги стояв чи не найпершим у списку. У період з 1933 по 1935 Періяр опиняється за ґратами двічі – другий раз за видання памфлету, що містив більшовицькі настрої та обвинувачення міністрів юстиції у корупції. У цей період політик зазнає серйозного тиску з боку влади і активно шукає спосіб продовжити політичну діяльність [216, р. 395].

Не зважаючи на радикальні заяви, Р. Найкер був досить гнучким політиком. Збагнувши, що робітничі маси, які великою мірою були задіяні у боротьбі з колоніальним режимом, буде у цей період важко мобілізувати для боротьби з брахманізмом, Періяр поступово «знижує градус» комуністичної риторики. Вийшовши з в'язниці, він виражає намір вступити у одну з двох найбільш сильних партій Таміл Наду. Отже, реформатор-політик висуває ряд вимог, які відразу були відкинуті ІНК, проте, прийняті з деякими обмовками ЈР. Рішення на перший погляд несподіване, проте, саме у цих двох партіях Періяр мав найсильніші зв'язки. Крім того, його запрошують і у Соціалістичну партію, пропозицію якої політик відхиляє [172, р. 108–109; 157, р. 27]. Вступ у ЈР, що у свій час викликало супротив у оточення Венкатаратнама Найду, викликало неоднозначну реакцію й у середовищі Періяра. Факт приєднання до партії, що переслідувала інтереси заможних *сам-шудрів*<sup>65</sup> (серед яких було чимало *заміндарів* та землевласників), дозволяє Н. Раму стверджувати, що ліворадикальні настрої соціального реформатора були радше риторичними [216, р. 395].

У 1937 р. Чакраварті Раджагопалачар'я очолив новообраний уряд тамільського «Конгресу» й одночасно став прем'єр-міністром президентства Мадрас, зробивши мову гінді обов'язковою для вивчення в усіх школах. Це призвело до серії анти-гінді протестів, очолюваних тамільськими

---

<sup>65</sup> *Сам-шудри* – термін, що позначає елітарний прошарок шудрівських каст у Південній Індії [див., наприклад: 145, р. 12-24; 281].

націоналістами, членами Руху самоповаги та JP [172, р. 108]. Саме у цей період набувають широкого поширення сепаратистські настрої із лозунгом «Таміл Наду для тамілів». Сам Періяр пояснював сутність протесту тим, що введення гінді як обов'язкового предмету – це небезпечний механізм, що неминуче призведе до суворой субординації тамілів по відношенню до гіндімовних північних індійців [233, р. 118–119]. У ході протестів більше тисячі тамілів, серед яких були жінки з дітьми, потрапили за ґрати. Серед ув'язнених опинився і сам Періяр з дружиною та сестрою [274, р. 184–185]. За рік до свого ув'язнення Періяр очолив JP, що вже втрачала авторитет у суспільстві. За його головування партія змінила формат і назву на Дравідар Кажагам (Дравідську асоціацію) у 1944 р., а тамільський сепаратистський сентимент ліг в основу її нової ідеології, що репрезентувала ідею окремої Дравідської (чит. – тамільської) держави [54, р. 60–61; 236, р. 94]. Що стосується Руху самоповаги, формально він продовжував своє існування, адже акції альтернативних ритуалів сімейного циклу продовжувалися, проте, основний акцент пересунувся у русло політичної боротьби, зсунувши увагу її лідера на проблеми політичного характеру.

**Соціалістична утопія Періяра.** У період з 1932 по 1937 рр. під враженнями від поїздки Європою та Радянським Союзом народжується соціалістична утопія Періяра, що формулює нові завдання соціальних реформ, що відзначилися найбільш радикальним дискурсом стосовно «жіночого питання» не лише у президентстві Мадрас, а й в усій Британській Індії. У цей час Р. Найкер дає серію публічних виступів, у яких він стисло викладає основи своєї моделі реформованого соціального життя.

Подорож в СРСР справила на імпульсивного політика-реформатора сильне враження. Радянська сторона, зацікавлена у співробітництві з індійськими соціалістами, зі свого боку, очевидно, зробила все можливе, аби представити радянське життя (себто «соціалізм у дії») у найкращому світлі. Проте, Періяр, що безумовно вдається до ідеалізації радянського соціуму



1930-х рр., ймовірно, робить це свідомо. У вищезгаданій серії публічних виступів, присвячених «миру, процвітанню та прогресу», Періяр Рамасамі схематично викладає своє бачення функціонування майбутнього реорганізованого індійського соціуму: 1) має відбутися повна руйнація кастової системи; б) храми мають стати публічною власністю; 2) уся приватна власність має перейти під контроль держави; 3) громадські товари, текстильні магазини і т. п. мають перейти під контроль місцевих рад та державних кооперативів; виробництво може бути покладене на орендарів, проте, продукція має перейти під контроль уряду; 4) окрім фабрик та заводів усі інші будівлі у місті мають бути унормовані для життя й сконструйовані згідно до певної раціональної схеми; 5) одяг усіх людей має являти собою певний вид уніформи, він не має відрізнятися, включаючи гендерні ознаки того, хто його носить; б) жоден не має перевищувати установлений ліміт на ношення прикрас; 7) початкова освіта має бути доступною та обов'язковою для усіх дітей віком до десяти років; 8) в учительській професії 75 % місць має відійти до жінок; 9) усі жінки й чоловіки повинні мати право самотужки обирати собі життєвого партнера і т. д. [54, р. 194–196].

Що стосується «жіночого питання», то варто пригадати, що Періяр постулював принцип гендерної рівності ще до того, як відправився у тур, де потрапив під значний вплив європейського фемінізму та марксизму. Повернувшись до Індії, він все частіше використовує феміністичну риторичну якість ефективною зброєю по боротьбі з брахманізмом, як патріархальною культурою. Реконструюючи гендерні відносини в індуїстській сім'ї, він вказує на ту ж логіку субординації, що легітимізує *варнашрамадгарма*. Таким чином, радикальний феміністичний дискурс Періяра був також великою мірою сильним риторичним прийомом. Проте, не можна також заперечувати валідності тих прав і свобод, які отримали жінки із середовища Руху самоповаги у зв'язку з культивуванням такої ідеології. Важливим досягненням Періяра у реформістському процесі було те, що він вивів дискурс про жіночу

емансипацію на новий рівень, постулюючи звільнення жінки від її біологічної долі, що було абсолютно новим у контексті індійського руху за соціальні реформи.

Наскільки сам Періяр дотримувався радикальних настанов, що стосувалися жіночої свободи? Про це красномовно свідчить його самокритична теза: «На жаль вдома, з моєю дружиною Нагаммою, я не дотримуюся і сотої частини тих принципів, про які заявляю з платформи» [цит. за: 118, р. 207]. Крім того, будучи у семидесятирічному віці, Періяр йде на укладення «нерівного шлюбу» з тридцятирічною однопартійкою, що зрештою призведе до розколу його партії [там само]. Проте, харизматичний та не завжди послідовний лідер Руху самоповаги, ніби заздалегідь уникаючи критики, ще на початку своєї кар'єри заявив, що чоловік ніколи не може звільнити жінку, усвідомлюючи механізм функціонування владних відносин у системі ієрархічних вертикалей, частиною якої був він сам.

### **2.3. Соціальні реформи, регіоналізм та націоналізм: проблема співвідношення**

Ідея «очищеної релігії», як ідеологічної основи нового суспільства, яку культивували індійські соціорелігійні реформатори, завдячує своїй появі раннім орієнталістичним розвідкам, серед яких чи не найвагомішою є ідея «золотого віку», завершення якого знаменує поступовий занепад й виродження релігійної традиції в «ірраціональний ритуалізм» [159, р. 181–183]. Таке формулювання ідеї «золотого віку» легітимізувало цивілізаторський проект Заходу, що давало підстави засуджувати сучасний стан речей в індійському суспільстві. Відкриття індоєвропейської мовної сім'ї сером Вільямом Джонсом у 2-ій пол. XVIII ст. разом із дослідженням санскриту, який був визнаний британським вченим досконалішим за грецьку й латину, послужило ґрунтом для появи навколонукових концепцій про походження індоєвропейських мов з

санскриту, а також ідеї «колиски цивілізації», якою виступала давня Індія [207, р. 17]. Реформістські гасла «повернення до витоків» великою мірою завдячують цим концепціям. Так, північноіндійський рух Ар'я самадж проголошував повернення до «чистої релігії благородних» (від санскр. «агуа» – благородний), якою виступив монотеїстичний ведизм. Проте, сам лідер руху, Даянанда Сарасваті, був співторцем цього модерного продукту, адже, на думку Дж. Н. Фаркуара<sup>66</sup>, концепція ведійського монотеїзму була безпрецедентним фактом в історії Індії [159, р. 181]. Це свідчить про зростаючу на той час необхідність в ідеології, що об'єднала б етнічно розрізнені індійців. Модерна ідея спільного духовного ґрунту, яку окрім Д. Сарасваті обґрунтовували Рам Моган Рой, Свами Вівекананда, Рамакрішна та інші індійські модерні філософи, лягла в основу популярних націоналістичних дискурсів [там само, р. 184].

Одним з найпопулярніших індійських націоналістичних дискурсів у колоніальний час був «культурний», що виник на противагу територіальному, етнічному та ліберальному [137, р. 82; 288]. Основу такого дискурсу склала концепція *гіндутви*, запропонована Саваркармом у 1923 р. Усупереч британському уявленню про Індію, як «географічний об'єкт», ця концепція вказує на спільний для етнічно розрізнені індійців цивілізаційний спадок усього Індійського субконтиненту – т.з. «цінності гінду»<sup>67</sup> [84]. Інша концепція, що підкріплювала дискурс «культурного націоналізму», більш вузька – вона фактично ототожнює поняття «культура» з релігією. Так, згідно з ідеями Ар'я самаджу, корені індійської нації варто шукати у ведичному періоді, адже ведизм – спільна культурна основа всіх індійців [288]. Обидві концепції (перша – імпліцитно, а друга – експліцитно) апелюють до усвідомлення індійцями спільного «героїчного» індоарійського минулого, як рушійної сили націєтворчого процесу. Варто зазначити, що «культурний націоналізм» став реакцією на «ліберальний націоналізм», що був запропонований раннім ІНК,

<sup>66</sup> Джон Нікол Фаркуар (1861–1929) був місіонером-освітянином у Калькутті та орієнталістом шотландського походження, автор відомої праці по індуїзму «The Crown of Hinduism» [31].

<sup>67</sup> Див. додаток №5.

який у своїй основі був антитрадиційним, секулярним та політико-орієнтованим [там само]. Дискурс «культурного націоналізму» отримав популярність у екстремістського крила ІНК та прихильників *свараджу* [160]. Зрештою, в історіографії закріпилися обидві моделі – ліберально-демократична («індійський націоналізм») та традиціоналістська («індуїстський націоналізм») [там само]. Проте, враховуючи специфіку культурної ситуації у Південній Індії, поряд з вищезгаданими націоналістичними дискурсами постають й інші: «дравідський націоналізм», «тамільський націоналізм», «лінгвістичний націоналізм» та ін., що у тій чи іншій мірі спиралися на дравідський ревайвалізм, що, на противагу «*цінностям гінду*», постулював «*дравідські цінності*»<sup>68</sup>. Ці явища свідчать про те, що поняття індійського націоналізму є набагато складнішим і виходить далеко за межі двох вищезгаданих моделей. Для розуміння специфіки націоналістичних процесів Південної Індії та їх зв'язку з рухом за соціальні реформи ми сконцентруємося на лінгвістичній компоненті, що, на нашу думку, була наріжною для формування «національного питання» у даному регіоні.

### **2.3.1. Значення регіональних мов та літератури для трансляції ідей соціальних реформ у маси**

Розвиток освіченого середнього класу та зростання статусу регіональних культур призвело до виникнення місцевих громад інтелектуалів (*сангамів, самаджів* тощо), що за взаємодії з колоніальними чиновниками, місіонерами та соціальними реформаторами Заходу поступово узяли ситуацію з трансформації суспільства під власний контроль. Як було зазначено вище, зародження соціальних реформістських організацій на Півдні відбувалося разом з ренесансом дравідської культури, який окреслив конкретні лінгвістичні ареали, у межах яких у вестернізованій інтелігенції почала формуватися ідентифікація

<sup>68</sup> Тобто якості, що легітимізувала дравідська культурно-релігійна традиція, що базувалася на власних літературних творах, сакральних текстах, віровченнях та історії, що якісно відрізнялися від «*Hindu values*» індо-аріїв, але у той самий час взаємодіяли з нею протягом багатьох століть.

нового рівня, що долала кастово-варнові бар'єри. У цей період регіональні мови набувають особливого статусу, стаючи носіями специфічного меседжа для конкретної локальної спільноти, проблеми якої мали бути артикульовані у своїх власних параметрах. Так, на Півдні, феномен *sami* був великою рідкістю, проте, проблеми посагу, вбивство немовлят жіночої статі [200], а також віддання молодих жінок та малолітніх дівчат до общини девадасі<sup>69</sup> були характерними особливостями цього регіону, до яких реформатори мусили звертатися у формі, зрозумілій для широких верств населення.

Спершу варто звернутися до технології, що була чи не найголовнішим рушієм реформістського процесу. Нею була друкарська справа, що справила революційне значення на індійське суспільство. Завдяки цій технології популярні соціорелігійні та політико-культурні тренди у короткий проміжок часу ставали спільними для культурно й географічно віддалених індійців [249, р. 55]. Зокрема, заснування реформістської преси у ХІХ ст. уможливило передачу ідей соціальних реформ у маси. Зростаюча південноіндійська публічна сфера у 2-ій пол. ХІХ ст. вимагала від друкованого меседжа якомога більшої доступності. Отже, прагнучи дістатися найвіддаленішого адресата, провідні реформатори президентства Мадрас започаткували проекти з демократизації літературної мови.

Кандукурі Віресалінгам – це ключова постать ренесансу телугу [259, р. 108]. Він був першим на Півдні, хто написав автобіографію, заснував жіночі журнали локальною мовою, на противагу англомовним, застосував жанр драми та адаптував п'єси Шекспіра для місцевого населення [266, р. 2–3]. Також К. Віресалінгам був одним з перших у написанні роману регіональною мовою, невідомого місцевій аудиторії західного жанру [214, р. 56]. Складна літературна мова телугу була незрозумілою для більшості людей, навіть для письменних, що здобули освіту у традиційних місцевих школах. Для розповсюдження ідей

<sup>69</sup> Проблемі девадасі у даному дослідженні присвячений окремий розділ: 3.3.2. «Маргіналізація інституту девадасі як ознака зміни інтелектуальної парадигми в Південній Індії». [Див., також: 109, р. 119–137].

соціальних реформ К. Віресалінгаму та його сучасникам потрібно було реконструювати усталене уявлення про літературну мову як прерогативу елітної публіки. Сама мова мала стати інструментом реформування суспільства [193, р. 236]. Знайомлячись із західними літературними жанрами (романом, оповіданням, есе та ін.), реформатори почали свої стилістично-жанрові експерименти, залучаючи у літературну мову близьку народу розмовну лексику. Необхідність у реконструкції літературної мови, до того ж, витікала зі зростання жіночої письменною аудиторії, яка здебільшого здобувала домашню освіту і потребувала відповідного читацького матеріалу [218, р. 83]. Лише завдяки пресі, виданій місцевою мовою, що стрімко розвивалася у телугумовному регіоні у 1880-х рр. [там само, р. 83–85], вдалося задовольнити потреби зростаючої публічної сфери, згуртованої однією мовою: перша об'єднувала місцеву інтелігенцію, жіночу письменну аудиторію, й потроху ставала об'єктом масового споживання.

Друге покоління реформаторів пішло ще далі у реконструкції літературної мови. Письменники-реформатори Ґураджда Аппарао (1862–1915) та Ґідугу Рамамурті (1863–1940) наприкінці ХІХ ст. розпочали рух, метою якого було створення наближеної до розмовної літературної мови. Передумовою цього процесу став надзвичайний успіх написаної на розмовному діалекті драми Ґураджда *«Каньясулкам»*, поставленої 1892 р., що піднімала гострі соціальні теми<sup>70</sup>. Демократичність мови цієї драми перевершувала інші менш сміливі спроби частково залучити діалектичні форми до літературних творів. Успіх, що принесла Ґураджаді постановка, звів його з одnodумцем, Ґ. Рамамурті<sup>71</sup>, що також відстоював використання *«в'явахаріка бгаша»* (розмовної мови) в опозицію до схоластичної *«грандгіка бгаша»*. Рух, що розпочали одnodумці, окрім зміни граматики та словників, передбачав і освітню реформу – заміну пандітської традиції викладання на модернізовану,

<sup>70</sup> Ця драма, що піднімає теми гендерної та соціальної дискримінації, актуальна в Індії і зараз, про що свідчать театральні постановки, що продовжують відбуватися по сьогоднішній день [див., наприклад: 296].

<sup>71</sup> Ґідугу також був першопроходцем у лінгвістичних розвідках племінних мов *Munda* [див., наприклад: 298].

що неминуче зустріла опозицію ортодоксії. Ці реформатори, на думку Р. Мантени, знаходилися під впливом «романтичного націоналізму»<sup>72</sup>, що відображалось у їх спільній концепції «живої мови», що покликана об'єднати суспільство, нехтуючи соціальними ієрархіями<sup>73</sup> [196].

Ренесанс тамільської літератури також збагатився завдяки демократизованим новаторським стилям. Одними з найвизначніших літературних новаторів вважають двох літераторів брахманського походження – А. Мадгавайю (1872–1925) та Субраманію Бгараті (1882–1921). Останні, як К. Віресалінгам та більшість їхніх сучасників із середовища професійної еліти, обрали шлях розповсюдження соціальних реформ через літературну діяльність. Широке застосування діалогу й гостра соціальна проблематика наближали прозові твори А. Мадгавайї до життя, що приваблювало різномірну аудиторію. С. Бгараті (там. поважне – Бгаратіяр), у свою чергу, був автором неповторного поетичного стилю, що, на противагу складному словнику класичної тамільської поезії, включав прості лінгвістичні конструкції разом із новаторськими техніками роману [291].

Звертаючись до літератури, як своєрідної ефективної «зброї» для проведення просвітницької пропаганди в освіченій масі, перш за все варто згадати «батька модерної літератури телугу». Літературна мова Віресалінгама дійсно виступала такою зброєю, адже була багата на гумор, сатиру, сарказм, абсурдизм та гіперболу, що мало на меті репрезентувати світ контрастів на межі реальності та фікції. Цікавим твором, що втілює подібні прийоми, є фантастичний роман «Сатъяраджа», в якому головний герой потрапляє у альтернативну реальність, де відбулася соціальна революція, у результаті якої жінки посіли вершину соціальної ієрархії. Наприкінці твору контрастність

<sup>72</sup> Г. Аппарао у своїх поетичних творах, вочевидь, культивує націоналістичний сентимент, що зазнав впливу романтичної філософії Заходу: «Desamunu Preminchi manna Manchiannadi Panchumanna» – «Люби країну, брате, розвивай благість» (переклад наш. – У.М.). [див., наприклад: 260, р. 192]. У своєму творі «Я патріот», Гураджада апелює до демократичних принципів, звеличуючи значення людської цінності: «Країна – це не лише грудка землі, країна – це люди» (переклад наш. – У.М.) [див., наприклад: 39, р. 1687].

<sup>73</sup> У сучасній Андгра Прадеші свято під назвою День мови телугу святкують у день народження Г. Рамамурті на честь його вкладу у розробку сучасної телугу [див., наприклад: 307].

нарративу врівноважується, завершуючись відновленням дружніх стосунків з чоловіками й вираженням надії на гармонійні відносини між статями й продовження людського роду [228, р. 2–4]. Меседжі його творів дидактичні та зрозумілі й добре виконують свою функцію – презентують просвітницькі ідеали й пропагують раціоналістичне сприйняття дійсності. У романі під назвою «*Раджашекхара Чарітра*» («*Fortune's Wheel*») [71] реформатор звертається до примітивних релігійних практик (чаклунства, «темної магії», вшанування духів та ін.), як до забобонів, пропагуючи раціоналістичний та науковий підхід до дійсності. Але «жіноче питання» (особливо тематика вдівства) посідає чи не найперше місце у його творчості [259, р. 109–111].

Головні герої творів А. Мадгавайї – критично мислячі й вольові персонажі, здатні йти на виклик суспільству й прагнуть вирватися із «зачарованого кола», яким автор бачив ортодоксальну традицію. Ці персонажі по суті є ідеалізованими образами його сучасників, чутливих та небайдужих до соціальних змін. Так, наприклад, головний герой оповідання «*How the Ethiopian Changed his Skin*» [80] – Кесав'єр, порядний ортодокс, що завжди дотримувався усіх необхідних релігійних настанов та дбав про свою сестру, інтереси якої він часто ставив вище своїх. Овдовівши й лишившись з шістьма дітьми, сестра обіцяє віддати свого старшого сина за молодшу доньку Кесав'єра в обмін на допомогу в утриманні сім'ї та забезпеченні здобуття її сином престижного статусу бакалавра. Кульмінацією оповідання виступає сестринська зрада: сестра відмовляє своєму братові на користь кращої фінансової пропозиції щодо шлюбу для свого сина, що стала можлива у результаті отримання сином бакалаврського ступеня. Зраду у нарративі змінює екзистанційний відчай та інсайт головного героя, пов'язаний з крахом традиційної системи цінностей: Кесав'єр відмовляється від ідеї швидкої видачі заміж своєї дванадцятирічної доньки, яку він вперше бачить безвільним елементом у схемі традиційних економічних відносин між родинами, кожна з яких стає німим заручником давно укладеного механізму, який жодна з цих сторін не піддає сумніву [там



само]. У більшості своїх оповідань А. Мадгавайя звертається до «жіночого питання». Його жіночі персонажі, хоч і являють собою приклад жінок, охочих до знань<sup>74</sup>, проте, на думку С. Раман, вони завжди поступаються в інтелектуальному розвитку своїм наставникам чоловічої статі [222, р. 104–106]. Зокрема, у романі під назвою «*Мутхумінакші*», що цікавий перш за все тим, що він написаний від жіночого імені, один з основних персонажів втілює образ ідеального реформатора-гуманіста – по-західному освіченого, сміливого й радикально налаштованого на боротьбу із «застарілими» й «негуманістичними» соціальними практиками. Отримавши позитивну відповідь від овдовілої молодой дівчини Мутхумінакші на пропозицію вийти з нього заміж, Сундарешан намагається переконати її у вірності їх спільного рішення: «Яка різниця, чи прийме це рішення цей проклятий світ, чи ні? Де шестирічне дитя віддають за шестидесятирічного... Чоловік, що ходить до куртизанок та проституток, тоді, коли він забажає... звинуватить свою дружину у зраді, якщо та тільки погляне на іншого... Він може бити її та знущатися над нею, та навіть вигнати її з дому... Є чоловіки, що віддають своїх дочок, яких привели у цей світ, за викуп, наче вони кози або корови... Що це за світ, де у ритуальний пост їжа має роздаватися коровам та собакам, але ніколи – голодним панчамам...». [41, р. 178–179]. Як демонструє його оповідання 1924 р., «шизофренічна» соціальна позиція надзвичайно турбувала автора, що під тиском обставин таки віддав заміж свою дванадцятирічну дочку Лакшмі, не зважаючи на написаний на той час роман «*Мутхумінакші*». Після того, як її шлюб зазнав фіаско, Мадгавайя намагався уникати подвійних стандартів: він надав якісну освіту усім трьом дочкам, перша з яких (після невдачі у заміжжі) здобула освіту та посаду голови *Queen Mary's College*, друга стала дослідницею тамільської, а третя вийшла заміж за однокурсника у двадцять п'ять років і стала лікарем [там само, р. 56–57, 78–79].

<sup>74</sup> Таким є, зокрема, основний персонаж його знаменитого однойменного роману «*Clarinda: A Historical novel*» [40].

Бгаратіяр, у свою чергу, був куди більш радикальним у проявах реформаторської позиції у житті. Отримавши роботу у Бенгалії, темпераментний Бгараті у двадцять чотири роки потрапив під вплив «екстремістського крила» націоналістів, а також познайомився з Сестрою Ніведітою (ірландською послідовницею Свами Вівекананди), що вклала у нього такі ідеали соціальних реформ, як ігнорування кастових, статевих, класових і т. п. розрізень, важливість боротьби за емансипацію жінок та Батьківщини [251, р. 28–29]. Його позиція, що межувала з асоціальністю, відлякувала представників його касті, що поводитися з ним, як з «недоторканим» [291]. Безкомпромісна поведінка С. Бгараті заважала заохоченню спонсорської підтримки, через що видатний тамільський поет часто опинявся у скрутному економічному становищі. Високий рівень індивідуалізму поета був незрозумілий його сучасникам: він носив вуса, вайшнавський знак-*тілак* на лобі, культивував небрахманські звички (часто спльовував), приводив з собою мусульман та «недоторканих», тримав дружину за руку та обіймав на публіці (неприйнятна поведінка з точки зору традиційної етики!), та одного разу проголосив, що його п'ятнадцятирічна дочка має самотужки обрати свого життєвого партнера [251, р. 45–47]. В окремих творах С. Бгараті, як і А. Мадгавайя, апелює до теми звеличення жіноцтва та до концепції романтичного кохання<sup>75</sup>. Він уявляв «нову індійську жінку» освіченою та інтелектуально розвиненою на рівні з чоловіком, а також відстоював ідею її участі у політиці [292]. Проблематика соціальних реформ цікавила Бгаратіяра не менше, ніж націоналістична. Як і Ганді, Р. Бгараті був схильний звинувачувати не скільки британців у тогочасному становищі індійського народу, скільки апатію останнього у своїй масі, що призвело до «розділяй та володарюй» британців [144, р. 158]. Загалом, теми, що турбували поета такі: женоненависництво, повторне одруження вдів, кастовість, недоторканість та субординація індійців по відношенню до «колоніального узурпатора» [292].

---

<sup>75</sup> Див. додаток № 6.

С. Бгараті звертався до них не лише у поетичних творах, а й у статтях, що друкувалися у таких популярних соціополітичних виданнях, як «*Свадешамітран*»<sup>76</sup>. Через свою радикальну риторику й поведінку С. Бгараті піддався остракізму власної касты, а за пропаганду індійської незалежності він мало не потрапив за ґрати й був змушений тікати до Пондішері, невеличкого французького анклаву, що межував з «Південним президентством» [251, р. 35–36].

### **2.3.2. Конструювання мовної ідентичності як засобу протистояння *Іншому***

Необхідність об'єднуватися у реформістські *сантами* була обумовлена бажанням освічених еліт підняти соціальний рівень місцевої громади, з якою так чи інакше ці інтелектуали себе асоціювали. Це відбулося за декілька декад до того, як «Конгрес» став мейнстрімом у президентстві Мадрас, та навіть до його заснування, що відбулося 1885 р. На Півдні мовна ідентичність освіченого інтелектуала, що згодом культивуватиметься у дискурсі паніндійського націоналізму, формувалася завдяки ряду факторів. По-перше – це конкуренція між представниками різних культурно-лінгвістичних анклавів (як-от між тамільськими та телугумовними брахманами у професійній сфері), що актуалізувалася з 2-ої пол. ХІХ ст. [192, р. 64–65]. По-друге – це філологічні розвідки, що дали поштовх для конструювання нових регіональних міфів та наукових гіпотез щодо генези й розвитку тієї чи іншої країни, у першу чергу, як мовного ареалу. Обидва фактори виступали приводом для економіко-культурного протистояння цих двох мовних регіонів [там само, р. 65–68]. Але з другого боку, мовна ідентичність була засобом культурного та політичного протистояння індійців колоніальному режиму.

<sup>76</sup> «*Свадешамітран*» – єдина щоденна газета Індії, що випускалася місцевою (тамільською) мовою. Її засновником та головним редактором був націоналіст Г. Субраманія Айер, що у 1904 р. зробив С. Бгараті заступником гол. редактора. За антиколоніальні статті у цьому виданні С. Бгараті у 1908 р. був пред'явлений ордер на арешт [див., наприклад: 148, р. 6].

У той час, коли націоналістичні агітатори ІНК популяризували ідею паніндійськості на території президентства Мадрас, регіоналістичний дискурс разом з націоналістичним часто становили цікаву суміш у свідомості дравідомовних інтелектуалів [222, р. 99]. Тамілець А. Мадгавайя, приміром, належав до другого покоління соціальних реформаторів Півдня, чий пік творчої діяльності припав на перші десятиліття ХХ ст., коли дискурси про націю отримали більш конкретні соціополітичні вираження. Як і К. Віресалінгам, А. Мадгавайя був одним з перших індійців, хто адаптував європейський жанр роману до місцевої мови, та у той самий час він був одним з перших дравідів, хто писав про Індію англійською [41, р. 47]. Творче осмислення філософії Просвітництва штовхало його шукати паралелі між європейськими цінностями «рівності» й «права» та орієнтирами ранніх тамільських суспільств часів Тіруваллуvara й Камбана (авторів «класичного періоду») <sup>77</sup>. Ідентифікація А. Мадгавайї з регіональною культурою особливо експліцитна під час висловлювань про «*Тіруккурал*». Нам видалося цікавим одне з подібних висловлювань у контексті розуміння «плаваючого» на той час поняття «*nation*»: «Жоден *народ* або мова не має нічого, що могло би зрівнятися з піднесеним *Тіруккуралом*» (*курсив наш. – У. М.*) [41, р. 54]. Тоді як паніндійське (чит. – запозичене у Заходу) поняття «нації», об'єднаної «в утробі Матері Індії», осмислюється ним у іншому контексті та за інших умов. Розчарування у колоніальній владі після Першої світової війни та зміна лояльної позиції на принципову у термінах «неспівробіництва» торкнулося широкого пласту індійської інтелігенції [251, р. 41–42]. Серед їх числа був і А. Магавайя. Перша світова війна послужила для нього переломним періодом: в його творах з'явився заклик до об'єднання індійських народів і каст під гаслом єдиної нації

<sup>77</sup> Звертаючись до ери Сангам як до «золотого віку», Мадгавайя романтизує тогочасні цінності, описуючи їх у термінах «гендерної рівності»: «The Dravida Veda or Tirukkural also refers only to humans, and to humanity as one. We can surely affirm that men and women shared the same education both in ancient age of the Vedas [Upanishads], and in the Dravida Sangam era» [цит. за: 41, р. 65]. Зважаючи, що серед авторів поезії Сангаму була певна кількість жінок й існували відомості про жіночу освіту, концепція гендерної рівності, тим не менш, була очевидним перебільшенням.

[41, p. 58, 61].

Для розуміння націоналістичного дискурсу деяких інтелектуалів Півдня варто повернутися до спостереження С. Раман, яка стверджує, що регіональний та паніндійський націоналізми існували для багатьох представників індійської інтелігенції на паралельних рівнях у той час, коли напівміфологічні метафори мови та батьківщини конструювалися завдяки давнім місцевим текстам. Мова лише об'єднувала ці рівні, адже «бути індієм означало висловлюватися власною мовою» [там само, p. 105–106]. Отже, мова виражала щось базальне, що відповідало релігійному відчуттю індієця як *homo religious* [288]. Так, для освіченого індієця, чий ментальний стан М. Шрінівас влучно охарактеризував як «культурна шизофренія» [249, p. 57], мова виступала базовим принципом у його суперечливій парадигмі. Так, наприклад, для абсолютно послідовного націоналіста С. Бгараті тамільська мова була чи не єдиним засобом ствердження його національної ідентичності, так само як для Р. Тагора – мова бенгалі [41, p.55].

Проте, мовна ідентичність знайшла й зовсім інші форми у наступних націоналістичних дискурсах Південної Індії. Згадаймо, що радикальні прояви «лінгвістичного націоналізму» були характерні як для телугумовної Андгра Магасабги, так і для Тамільського пуристичного руху, Руху самоповаги та ЈР, що об'єднали зусилля у анти-гінді протестах<sup>78</sup> у пізніх 1930-х рр. [256, p. 765]. Хоча термін «лінгвістичний націоналізм» не здатен вмістити увесь широкий політико-культурний контекст цих явищ, кожне з яких варте окремого аналізу у контексті проблематики індійського націоналізму, проте, він вказує на те, що в рамках цих рухів розвивалися інші націоналістичні концепції, завдяки яким обґрунтовувалося прагнення представників обох мовних ареалів до політичної

---

<sup>78</sup> Зокрема, М. Пандіан виступає проти «лейбування» такого напрямку у якості шовіністичного або сепаратистського, зазначаючи про формування інших націоналістичних концепцій у даному регіоні, завдяки яким таміли прагнули відстояти свої культурні і політичні інтереси: «[Their] demand, though confined to the issue of the official language of the Indian Union, involved an alternative way of imagining the nation. They desired a nation which would not erase the cultural particularities of different people who constitute the nation, but would accommodate and foster such differences» [цит. за: 278, p. 114].

автономії (тієї чи іншої міри). Так, Андгра Магасабга, хоч і співпрацювала з ІНК та бачила себе частиною антиколоніальної боротьби, проте, послідовно дотримувалася вимоги окремого лінгвістичного штату [214]. Що стосується Руху самоповаги, то для нього ідея дравідської єдності у протистоянні брахманізму до сер. 1930-х рр. була важливіша за мовну ідентичність. Загалом, діяльність «Руху» з 1920-х до сер. 1930-х рр. можна було б вписати у ліберальну націоналістичну лінію, враховуючи соціалістичну установку на «рівність» та намагання вписатися у загальнонаціоналістичний процес, проте, у світлі антибрахманського протесту повне нівелювання культурних розрізень було неможливим. Звернення до лінгвістичної компоненти у цьому сенсі симптоматичне, яке відбулося у контексті політико-культурного протистояння насадженню мови гінді з боку «Конгресу» [274, р. 184–186]. Що стосується «тамільського націоналізму», то його корені варто шукати у дравідському культурному ренесансі й Пуристичному русі М. Атікала, а фазу політизації – у агітаціях проти мови гінді, що, зрештою, призвели до зміни політичної ідеології ЈР, коли остання показово змінила назву на Дравідську асоціацію.

### **Висновки до II розділу**

Реформістський феномен Індії, як продукт інституційних й парадигмальних змін, що сталися в індійському суспільстві у колоніальний період, не був голою імітацією реформістських рухів Заходу, натомість, він був своєрідним явищем, що віддзеркалювало особливі суспільні потреби індійців. Скориставшись досвідом реформістських рухів Заходу, зокрема, використанням модерних каналів суспільної організації (об'єднання у товариства за ідеологічною ознакою, організація публічних програм, поширення ідей у пресі тощо), а також визнаючи одним з найбільш важливих завдань прийняття необхідних законів, що надали б юридичної сили соціальним реформам, більшість індійських рухів вбачала свою основну мету в іншому.

Цією метою було запровадження нових соціальних практик, що трансформували б повсякдення індійського суспільства, доносячи відповідну реформістську ідею до розуміння адресата й перетворюючи її на «живу реальність» як для інтелектуала, так і пересічного індійця, в той час як прийняття законів часто оберталось слабкою результативністю їх практичної реалізації та де-не-де народним супротивом.

Що ж до президенства Мадрас, то його реформістські напрямки мали різну історію виникнення, динаміку розвитку, а також відрізнялися змістом, ідеологічним навантаженням та стратегіями втілення соціальних реформ. Однак, своєрідний соціокультурний мікроклімат президентства задавав особливі параметри розгортання реформістського процесу, що дозволяє виокремити спільні тенденції останнього. Так, реформістські проекти Мадрасу відрізнялися високим ступенем ліберальності, а також надавали пріоритет соціальним реформам над політичними (або ж ставили перші на один щабель із другими), чого не могли дозволити собі провідні реформістські кола Бомбею або Бенгалії. Це пояснюється помірною динамікою націоналістичних процесів до кін. 1900-х рр., що звільняла Мадрас від впливу «екстремістських» націоналістичних стратегій. Останні, у міру необхідності протидії колоніальному режиму, обмежували втілення ліберальних реформ, що розцінювалися «екстремальним крилом» як згода із «цивілізаторською місією» Заходу. Поза тим, розвитку ліберальної тенденції сприяла й антибрахманська ідеологія, що підкріплювала загальну критичну установку по відношенню до традиційних інститутів та звичаїв, відкриваючи шлях для соціальних проєктів радикального характеру. Крім того, мадраський реформізм відрізнявся сильною індивідуалістичною тенденцією. Аналіз життєвого шляху ключових соціальних реформаторів Мадрасу показав, що індивідуалістична тенденція формувалася тут не лише завдяки поширенню впливу нових ідеологій та їх особливої інтерпретації південноіндійськими інтелектуалами, а радше тому, що основною мотиваційною силою соціальної роботи часто виступав особистий досвід

реформаторів, що забезпечував стрімку динаміку й високий ступінь креативності реформістських проектів, що часто йшли у розріз із публічною думкою.

Варто відзначити, що більшість реформістських проектів черпала мотиваційні сили із регіонального відродження, яке стало результатом творчої рецепції інтелектуалами Півдня ренесансної, просвітницької, романтичної та ін. парадигм, а також намаганням дравідів ствердити значення власної культури на противагу культурі *Іншого*, ким був й представник Заходу, й індоарій.

Регіональна мова, виступивши консолідуючим фактором як на регіональному, так і на національному рівнях, відіграла визначну роль у русі за соціальні реформи. Так, на базі ренесансу дравідської культури та дравідських мов освічені дравіди включилися у загальноіндійський контекст розбудови «нового соціуму», запропонували власні креативні сценарії по покращенню суспільного устрою, де основним медіумом виступала регіональна мова. Крім того, «мовний фактор» задавав специфічний характер розвитку націоналізмів у Мадрасі. З одного боку, цей фактор дозволяв регіональному та паніндійському націоналізмам існувати для багатьох представників дравідської інтелігенції на паралельних рівнях, не суперечачи один одному: мову використовували для підняття соціального рівня власної громади, і разом з цим цей розвиток був вкладом останньої у розвиток всієї індійської нації. З другого боку, нівелювання домінуючою політичною силою (ІНК) соціополітичних та культурних інтересів південноіндійських громад, зрештою призвело до використання «мовного фактору» на користь відстоювання альтернативних націоналістичних концепцій дравідів, що у динаміці продемонструвало два протилежні напрямки: від бажання бути включеним у паннаціональний контекст з урахуванням власних соціополітичних інтересів (ранній Рух самоповаги, Андгра Магасабга) до сепаратистських тенденцій («тамільський націоналізм»).



### РОЗДІЛ III. «ЖІНОЧЕ ПИТАННЯ» У СОЦІАЛЬНИХ РЕФОРМАХ ПРЕЗИДЕНТСТВА МАДРАС

«Жіноче питання» було наріжним й водночас найбільш проблемним для соціальних трансформацій колоніального індійського суспільства. Це питання торкалося приватної сфери освіченого індійця, а тому його «вирішення» було поступовим та складним процесом знаходження компромісів між традиційними й вестернізаційними сценаріями.

Лорд Вільям Бентінк, губернатор Мадрасу й Бенгалії, що став 1833 р. генерал-губернатором усієї Британської Індії, став першим високопосадовцем, що переніс питання соціальних реформ у царину законодавства. Симптоматично, що першочерговими реформами, які вимагали підтримки законодавства, він визнавав ті, що стосуються «жіночого питання», домігшись за участі Рама Могана Роя у 1820–30-х рр. заборони *sati* [65] та вбивства новонароджених дівчат [22]. Пізніше були прийняті акти по відміні рабства [69], повторному одруженню вдів [86], забезпеченню жіночої освіти, формуванню трудового законодавства та ін. важливі законопроекти [251, р. 117]. Слід зазначити, що колоніальному світові належить принципово нове формулювання індійського «жіночого питання» у проблематиці класу. Так, індійські жінки у колоніальній риториці поряд із «недоторканими» та маргінальними спільнотами виступають «приниженим класом». Наслідуючи цю риторику, соціальні реформатори й місіонери засуджували брахманічну традицію, особливої критики зазнали такі брахманічні тексти, як *Ману смріті*, а неорелігійні реформістські рухи здійснили спробу реформувати релігійні традиції з позиції гуманістичної парадигми, позбавивши їх того «зайвого субстрату», що компрометував по-європейськи освіченого індійця в очах європейців.

У центрі ідеології ревайвалізму (як індуїстського, так і дравідського) постала колоніальна ідея «золотого віку», що змушувала освічені еліти творчо

підходити до класичних патернів власної культури й синтезувати їх із досягненнями західної. Так, реформатори наголошували, що у Ведах та літературі класичного періоду Південної Індії, *Сантamu*, заявлене інше ставлення до жінки, отже, потрібно реформувати традицію, повертаючись до її «витоків». Інші ж реформатори, що спиралися на раціоналістичну парадигму й відкидали релігійну компоненту – закликали відкинути стару парадигму й шукати нових шляхів реформування соціуму. Проте, для перших і других «жіноче питання» слугувало «індексом їхнього прогресу й сучасності» [252, р. 22].

У центрі уваги ранніх соціальних реформаторів Півдня опинилися вдови, чие становище було означено місіонерами як одне з перших «соціальних лих» індійського суспільства [59]. Коли знаменита соціальна реформаторка і освітянка, Пандіта Рамабаї, писала у своїй книзі 1887 р. «*High Caste Hindu Woman*», – «Повторне одруження є недоступним, й ніколи воно не стане бажаним...» [62, р. 118], – намагаючись звернути увагу на пригнічений стан, в якому перебували індійські вдови, К. Віресалінгам уже розпочав свою кампанію по повторному одруженню останніх. Коли Сарада Садан християнської реформаторки розпочав своє існування у 1889 р. [291], Вища школа для дівчат Віресалінгама функціонувала вже вісім років. У цей же час його прибічником, Венкатаратнамом Найду, був розпочатий Рух за суспільну чистоту, у межах якого храмовим служницям, девадасі, що протягом колоніального часу втратили престиж та поважний соціальний статус, був також запропонований альтернативний сценарій повторного одруження.

Крім того, у дослідженні «жіночого питання» обраного періоду Південь Індії насамперед цікавий тим, що тут актуалізувалися найрадикальніші в колоніальній Індії дискурси щодо жіночої емансипації, що було пов'язано з популяризацією антибрахманської ідеології. Поряд із радикальними дискурсами мали місце й більш помірні – насамперед ті, що взаємодіяли з дискурсом паніндійського націоналізму, який постулював ідею «нової індійської жінки», освіченої матері майбутнього покоління, чия активність спершу оберталася

довкола реформованої «домашньої сфери», але згодом вийшла за межі останньої. Оскільки освіченість була однією з основних компонент ідеї «нової індійської жінки», у даному розділі здійснюється аналіз основних підходів соціальних реформаторів президентства Мадрас до вирішення проблем жіночої освіти.

Основним завданням даного розділу стало порівняння моделей «нової індійської жінки» у дискурсах різних елітарних кіл президентства Мадрас. «Нова індійська жінка» («new Indian woman» або «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 [143, р. 61]. 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 вестернізацією в різних елітарних колах.

### **3.1. Ідея «нової індійської жінки» у ряді дискурсів «інтелектуальних еліт» Мадрасу**

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 соціокультурних 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 [253, р. 368]. Остання відкривала для індійця можливість увійти в адміністративні ешелони раджу, здобути поважний соціальний статус в індоєвропейському суспільстві, часто в обхід традиційної кастової системи. Так, «нові еліти», засвоївши західні

парадигми, зокрема, надихаючись ідеалами просвітників, взяли на себе роль активних суспільних перетворювачів услід за місіонерами та західними соціальними реформаторами. На цьому етапі значну роль у процесі соціальних трансформацій почала відігравати ідея «звільнення жіноцтва», що в першу чергу асоціювалася з освітою.

**Поява «нової індійської жінки» у середовищі освіченого середнього класу.** Індійська вестернізована інтелігенція завдяки західній освіті та наслідуванню європейського стилю життя вирізнялася на тлі традиційних індійських еліт, чия міра елітарності задавалася ритуальним статусом. Оскільки її представники були «продуктами двох культур» [234, р. 233], вони великою мірою були «чужими» серед «своїх». Проте, завжди лишаючись на «других ролях» у середовищі індо-британської еліти, вони не змогли стати в повній мірі «своїми» серед «чужих». Здобуваючи західну освіту та вбираючи європейські цінності, освічені індійці проймалися панівною колоніальною риторикою «прогресивного» західного та «відсталого» колонізованого світу. На цій стадії відносини між колонізаторами та їхніми «підданими» зазнавали меншої критичної оцінки, ніж традиційний світогляд, що потрапив під нищівну критику з обох сторін.

У час, коли націоналістична свідомість і політичні амбіції лише починали формуватися, в середовищі вестернізованої інтелігенції, що опинилася «між двома світами», постало питання визначення власної 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 [143, р. 61]. Так, поколінням освіченого жіноцтва вже у 2-й пол. XIX ст. відзначилася спільнота парсів, мала чисельність якої компенсувалася великим відсотком освіченості [265, р. 130]. Варто відзначити й представників бенгальського Брахмо самаджу, що одні з перших із середовища вестернізованих

еліт підтримали ідею жіночої освіти, даючи змогу своїм жінкам виходити за межі *зенани*<sup>79</sup>. Що стосується Півдня Індії, то тут покоління «нових індійських жінок» сформувалося дещо пізніше, ніж у Бенгалії, а саме – з початком запровадження соціальних реформ, тобто з 1860-х рр. Проте, вже у 1880-х рр. Мадрас обійшов Бенгалію за показниками жіночої освіченості [33]. Отже, у 2-й половині XIX ст. ми спостерігаємо появу «нової індійської жінки» у різних вестернізованих інтелектуальних колах, до того ж ідеологічно й етнічно розрізненних. Проте, деякі дослідники, зокрема П. Чаттерджі, пов'язують ідею «нової індійської жінки» із зародженням націоналістичної свідомості [131]. Можна погодитися з такою думкою лише в тому разі, якщо розуміти індійський націоналізм як багаторівневий процес, що починався з формуванням регіоналістичної свідомості та локальних спільнот, що узяли на себе відповідальність за реорганізацію суспільства та впровадження нових соціальних сценаріїв, мислячи індійське суспільство частиною модерного світу [216, р. 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*<sup>80</sup>, 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 [241, р. 63]. Ця

<sup>79</sup> Зенана (дослівно – «жіночі кімнати», від перс. «*zana*» + «*ana*») – це поняття, що відображає практику розподілу території за гендерною ознакою, що існує в індо-мусульманській культурі [див., наприклад: 178, р. 137].

<sup>80</sup> Шастри (санскр. Śāstra) – індійські священні писання.

концепція резонувала з традиційним індійським уявленням про дім, «*акам*», що асоціювався з інтер'єром та жінкою й контрастував із чоловічою сферою, «*пурам*», що включала територію екстер'єру й відповідала такій діяльності, як влада й війна [156, р. 876]. Можна частково погодитися з думкою Дж. Форбс про те, що індійці, 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» [143, р. 15]. Проте «новий індійський дім» уже являв собою синтез традиційної основи й здобутків європейської цивілізації. Таким чином, варто ввести останній у контекст формування публічного простору модернізованого типу, де і відбувалося конструювання та культивування цієї «нової ідентичності».

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, на відміну від традиційного, навпаки, він виступав «полем діалогу» традиції й модерності, «лабораторією», де генерувалися ідеї, формувалися культурні асоціації й соціополітичні проекти [156, р. 875]. Оскільки «новий індійський дім» з'являвся там, де чоловік перебував на службі, у 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 [143, р. 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, не зашкодивши при цьому своїй «природі», яку продовжувала регламентувати традиція.

Ідею введення жінки у центр реформованої інституції псувало низьке становище жіноцтва в суспільстві разом із низьким показником освіченості. Крім

того, протягом століття побутував відомий імперіалістський наратив поч. XIX ст., що пов'язував статус індійської цивілізації зі становищем індійської жінки<sup>81</sup>. У цьому світлі стає зрозуміло, чому одним з перших завдань індійців-реформаторів стало запровадження жіночої освіти. І саме освіченість стала тією відмітною 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 у даному підрозділі. Далі ми звернемося до різних моделей «нової індійської жінки», що виникли на тлі строкатого соціокультурного «полотна» президентства Мадрас.

**«Нова індійська жінка» у проектах ранніх соціальних реформаторів Мадрасу.** Якщо відштовхуватися від того, що основним маркером «нової жінки» є освіченість, то варто розпочати розвідку від перших ідей, пов'язаних із жіночою освітою нового зразка та з початком соціальних реформ як таких. Як вже зазначалося, соціальні реформи в Мадрасі розпочинаються із заснування Веда самаджу у 1864 р. – організації, що займалася пропагандою жіночої освіти та повторного одруження вдів [168]. Ця організація проіснувала недовго, а її місце зайняли згодом такі, як Мадраська асоціація по повторному одруженню вдів (1874 р.), Асоціація по повторному одруженню індуїстських жінок (1882 р.) та Мадрас Магаджана сабга (1884 р.)<sup>82</sup>, основною метою яких були пропаганда та запровадження повторного одруження вдів [221, р. 120–121]. Про радикальну позицію Мадрас Магаджана сабги свідчить полеміка її представників з членами ІНК у 1890 р., що не задовольнили вимогу перших розглянути білль про вікові обмеження вступу у шлюб, оскільки, як було зазначено вище, для других дотримання «занадто ліберальних» реформ означало визнання індійської підлеглості по відношенню до Заходу. Натомість, засновник Мадраської

<sup>81</sup> Це положення першим сформулював Джеймс Мілль (1773–1836), шотландський політичний теоретик, прихильник класичного лібералізму [див., наприклад: 148, р. 56].

<sup>82</sup> *Madras Hindu Widow Remarriage Association* (1874), *The Hindu Women's Remarriage Association* (1882), *Madras Mahajana Sabha* (1884).

індуїстської асоціації соціальних реформ<sup>83</sup>, Г. Субраманія Айяр, ризикуючи своїм статусом, видав заміж свою дванадцятирічну дочку, за що зазнав остракізму з боку своєї касты. Про високий ступінь ліберальності його організації, що займалася питаннями жіночої освіти, «недоторканих» і дитячих шлюбів, свідчить той факт, що Г. С. Айяр зазнав нападок не лише з боку ортодоксів, а й з боку ревайвалістів в особі Теософського товариства, яке звинувачувало реформатора в денаціоналізації його програми [270, р. 27–30]. Отже, перші покоління «нових жінок» Півдня народжувалися в атмосфері зіткнення парадигм 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: 190, р. 39]. Отже, «нова індійська жінка» стає на цій стадії продуктом обачної селекції з відбором найкращих європейських рис 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 «*карппу*» – еквівалент вікторіанського поняття «*chastity*» («чистота», «цнотливість»). Він позначає

<sup>83</sup> Англomовний переклад – *Madras Hindu Social Reform Association*, де слово «Hindu» може позначати як приналежність до індуїзму, так і етнонім «індійці», який на той час мав доволі «плаваюче» значення. Оскільки, поняття «індуїст» є доволі широким культурним маркером, який закріплює будь-яка соціокультурна практика та специфічний світогляд, що задається строкатим корпусом індуїстської традиції (яка не обмежується брахманізмом), ми обрали для перекладу цей зручний термін. Крім того, в літературі ми не знаходимо згадок про наявність мусульман чи представників інших релігійних традицій у даній організації.



жіночу цноту, вірність та субординацію щодо чоловіка на усіх стадіях життя [274, р. 92–93]. До цієї ідеї зверталися з посиланням на «*Тіруккурал*»<sup>84</sup>, інші твори *Сангаму* та середньовічний твір Камбара «*Камба Рамаянам*» [190, р. 38]. Таким чином, вибудовуючи концепцію жіночої освіти, освічені таміли звернулися саме до тамільської класики, намагаючись тим самим обґрунтувати власну регіональну ідентичність.

У цей самий час у телугумовному ареалі<sup>85</sup> поширювалися ідеї Прартхана самаджу, заснованого 1876 р. Кандукурі Віресалінгамом, в програмі якого «жіноче питання» було чи не найголовнішим. Як зазначалося, у 1883 р. К. Віресалінгам заснував перший телугумовний журнал «*Сатхітабодгіні*», що був ексклюзивно призначений для жіночої аудиторії [277, р. 67]. Його знаменита автобіографія, що викликала гучний резонанс присвятою своїй дружині, також призначалася в першу чергу жінкам [226, р. 6]. Що стосується риторики подібних видань, то «*Сатхітабодгіні*» була досить смілива у критиці традиційних інститутів, особливо тих, що мали безпосередній стосунок до становища жінки. Поряд із «*Сатхітабодгіні*» були створені й інші жіночі журнали, як «*Телугу зенана*» та «*Шрі баліка*», засновані в 1893 та 1896 рр. відповідно. Усі вищенаведені видання видавалися чоловіками-реформаторами, а їх тематика оберталася довкола реартикульованої домашньої сфери – «домашнього менеджменту» та материнства. Червоною ниткою реформістського дискурсу про жінку тут виступала жіноча освіта, що відповідала ідеології «окремих сфер» [218, р. 81–83]. Жінка заохочувалася до вивчення мов, основ домогосподарства, гігієни й рукоділля, а зразком була освічена вікторіанська домогосподарка [226, р. 10]. Словом, під жіночою освітою розуміли освоєння тих «наук», що не ставили під сумнів «жіночу природу», яка знаходила відповідники як у середньовічній телугумовній поезії<sup>86</sup>, так і у вікторіанських уявленнях. Проте, на цьому етапі жінці вперше відкривалася можливість

<sup>84</sup> Див. додаток № 7.

<sup>85</sup> Сучасна Андхра Прадеш.

<sup>86</sup> Див., наприклад: [76, р. 71–75].

професійної реалізації, що зрештою призвело до перегляду ідеї «відокремлених сфер».

**«Нова індійська жінка» як суб'єкт публічного життя.** Одні з перших жіночих організацій у телугумовному ареалі з'явилися завдяки освіченому поколінню представниць Прартхана самаджу. Котікалапуді Сітамма, прийомна дочка К. Віресалінгама, згодом відома ораторка і письменниця, заснувала 1902 р. жіночу гілку Прартхани у м. Раджамандрі. У 1903 р. Пулугуртхою Лакшмінарасамамбою була заснована Шрі Відгарадгіні самадж у м. Какінада, одному з центрів соціальних реформ регіону Годаварі. На початку ХХ ст. в цьому ж регіоні відкриваються Стрі Відьябгівардгіні самадж (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 [219, р. 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 *«Гінду Сундарі»* (1902 р.), головним редактором якого була Мосалаканті Рамабаї. Журнал публікував популярну літературу для жінок. Також відомим виданням був *«Грухалакшмі»*, заснований в Елуру в 1903 р. Але найвизначнішим журналом цього періоду був *«Савітрі»*, 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» [218, р. 83–85]. Хоча дискурс цих журналів складно назвати

радикальним, адже проблематика обертається навколо тієї ж «домашньої сфери», з часом можна простежити, як риторика «жіночих голосів» радикалізується і відхиляється від заданої ранніми реформаторами траєкторії.

Представниці автономних жіночих організацій – Жіноче товариство розвитку освіти (Нарасапурам), Дгараті самадж (Вісакапатнам), Какінадська жіноча студентська асоціація, Ар'я вайш'я магіла сабга<sup>87</sup> – 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 [277, р. 96–102]. Крім того, активістки Андгри виступили за надання жінкам сільськогосподарського ареалу бодай базової освіти, особливо у спеціальних сільськогосподарських галузях, заради відновлення важливого економічного сектору регіону, яким було сільське господарство [там само, р. 103]. Отже, на цій стадії ми чітко бачимо артикуляцію абсолютно нових запитів, які ставлять перед собою жіночі організації: не лише базової освіти у *зенані* або ж культивування «домашньої науки», а й розвитку нових можливостей – здобуття освіти на рівні з чоловіками та економічної самостійності. Крім того, увага приділяється й жінкам робітничого класу, хоча їх функція бачиться в доволі обмеженому ключі. Однак, однією з найрадикальніших організацій цього періоду була Андгра магіла сабга<sup>88</sup>, створена у Гунтурі 1910 р. Її президентом стала головний редактор «*Savitri*» Л. Пулугуртха [219, р. 17–18]. Спектр питань, що порушувалися спільнотою, був значно ширшим за попередні: тут розглядалися проблеми посагу, здоров'я, жіночого стилю життя (у тому числі вдів та маргіналів), проблеми морального та економічного утиску, а також роль жінки в національних рухах. Тут жіночий дискурс набуває радикального звучання: жінки висувають вимогу звільнити їх від будь-яких утисків та надати їм свободу

<sup>87</sup> Досл. – Організація благородних жінок-вайш'ів. Така організація, вочевидь, мала кастеїстську ідентифікацію.

<sup>88</sup> Досл. – Організація жінок Андгри. У свою чергу, ця організація – явище більш масштабне у порівнянні з вищезгаданими, що має маркер приналежності до всього телугумовного регіону Мадрасу без посилань на певну касту або місто. Про масштабність також красномовно свідчить риторика організації.

вибору того життя, «якого хоче сама жінка» [277, р. 117–119]. У 1920–30-х рр. Жіноча конференція Андгри концентрує свій фокус довкола питання жіночої освіти, яка вбачається єдиним ефективним засобом досягнення економічної самостійності [там само, с. 104–105].

До причин радикальної зміни дискурсу жіночих організацій у 1910-20-х рр., очевидно, слід віднести популяризацію формальної освіти, а також мобільність, яку жінки з середовища вищих каст і середнього класу отримали у зв'язку з вестернізованим способом життя. Завдяки можливості подорожувати в інші регіони або за кордон відбувався плідний обмін досвідом з представницями більш зрілих, емансипованих організацій.

З пізніх 1910-х рр. регіон Андгри був утягнутий у політичну боротьбу, де одна частина інтелігенції вступала в ряди ІНК, що підтримував регіоналістичні настрої Андгра Магасабги, а інша – в ряди антибрахманського руху [192, р. 66–67]. Телугумовні «нові індійські жінки» активно брали участь у цих подіях, причому відома представниця «Конгресу» Сароджіні Найдю ставила їх у приклад, як зрілих соціалізованих громадянок раджу [48, р. 37–38].

Жіночі організації та преса в тамільському регіоні мали свої характерні особливості. Одними з перших тамільських жіночих журналів, редакторами виступали жінки, були щомісячники: «*Пенматі потіні*» (там. «жіноча просвіта»), заснований у 1891 р. в Мадрасі під редакцією Н. Піттараммал і Мінампікаї Амал, а також «*Indian Ladies Magazine*», що побачив світ у 1901 р. під редакцією К. Сатгіанадхан. Варто відзначити, що ці щомісячники випускалися англійською мовою, демонструючи те, що на той час у середовищі вестернізованих тамілів вже була сформована англомовна жіноча аудиторія. Ці журнали, на думку М. Шрінівас, пропонували своїм читачкам вікторіанські моделі поведінки, при чому включаючи пасажі з древніх санскритських і тамільських текстів [241, р. 62–63]. Таким чином, тут транслювалася гібридна ідеологія, що включала одночасно і вікторіанську мораль, і модернізований тамільський патріархальний дискурс.

Крім того, тамільський ренесанс став поштовхом для реартикуляції «жіночого питання». Так, для Тамільського пуристичного руху тамільська мова поставала самою Матір'ю-Богинею – *Тамілмтай*. Як і соціальні реформатори телугумовного регіону, представники руху вбачали ідеал «нової жінки» в освіченій матері. Проте, в даному контексті функція жінки-матері вже зводилася в ранг героїчно-сакральної, про матір говорили, використовуючи націоналістичні метафори «героїчного материнства» [156, р. 879–880].

У цей час далеко від традиційного патріархального дому протікало життя нового мікросоціуму – «Дому вдів», який організувала тамільська ліберальна інтелігенція за підтримки ірландської феміністки К. Лінч. Цей притулок для вдів відрізнявся від ряду йому подібних тим, що він існував фактично без чоловічого нагляду. Молода вдова Р. С. Суббалакшмі жила і навчалася у т. зв. *Peepal Tree House* з кількома іншими брахманськими вдовами разом із старшою жінкою-вдовою, а згодом отримала якісну освіту у кращих навчальних закладах Мадрасу [143, р. 57]. Отримавши «Ліцензію по складенню вчительського іспиту», що давало можливості молодій жінці викладати, у квітні 1912 р. Суббалакшмі за участю К. Лінч створила жіноче товариство *Sarada Ladies' Union* з метою організації жіночих зібрань, проведення лекцій і збору грошей на жіночі школи та інші проекти. У той же період була створена навчальна учительська інституція *Ice House*. Організація цих проектів стала можливою, за словами М. Фелтон, завдяки толерантності членів найрізноманітніших релігійних течій – їх підтримували індуїсти, християни, мусульмани та парси [141, р. 112–113]. На той час такий емансипований «жіночий острів», що налічував кілька десятків вдів, дистанціювавшись від «чоловічого світу», був вельми радикальною інституцією. Крім того, він продовжував збільшуватися за кількісними та якісними критеріями. З відкриттям у 1922 р. *Lady Willington Training College* та *Practice School* Суббалакшмі, що на той час здобула у Мадраському університеті статус бакалавра, стала їх директором, а оновлений «Дім вдів» з тих пір призначався вдовам молодше 18 років [143, р. 58–59]. Крім того, емансипована вдова

продовжувала вести активне публічне життя, часом вирізняючись своїми радикальними поглядами: вона відкрила школу для жінок з рибацьких каст неподалік від *Ice House*, виступала з лекціями, засуджуючи ранні шлюби, пропонувала жінкам розширювати їхні запити, шукаючи працевлаштування або соціальної роботи за межами патріархального дому [156, р. 60]. Проте, така емансипована позиція не заважала Суббалакшмі стверджувати традиційну ідентичність: жінка свідомо лишилася на позиції утримання від повторного одруження та ухилялася від будь-якого тактильного контакту з представниками протилежної статі, навіть коли цього потребував британський етикет<sup>89</sup>.

**«Нова індійська жінка» в індійському націоналістичному дискурсі.** Націоналістична свідомість, що з усім регіональним різноманіттям «вирувала» протягом другої половини XIX ст., врешті «визріла» у всеіндійський національно-визвольний рух, очолений у 1920-х рр. М. Ганді. Усвідомивши Британський радж як *Іншого*, колонізатора, індійська інтелігенція почала ставити питання: «Чому ми слабкі?» [143, р. 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» [131, р. 623]. Вестернізовані індійські еліти, розуміючи, що вони суттєво «програють» у матеріальній сфері Заходу, прийняли стратегію з адаптування до нових умов, із пристрасстю здобуваючи західну освіту й посади у колоніальній адміністрації. Проте, на думку П. Чаттерджі, за ними залишалася духовна сфера, де індійці відчували себе сильнішими. Відтак, згідно із зауваженням дослідника, завданням націоналістичного проекту стало зміцнення відмінної від західної – індійської духовної традиції, яку насамперед уособлювали дім та жінка [там само, р. 624–625]. Очевидно, П. Чаттерджі редукує стратегію «відповіді» індійської інтелігенції на «виклик» Заходу,

---

<sup>89</sup> Див. додаток № 8.

представивши схему «ізолюваного» внутрішнього й «експансивно-ворожого» зовнішнього. Варто пригадати, що будь-які проекти модернізації духовної традиції (чи то ревайвалістські, чи то реформістські), що мали визначальне значення для реабілітації духовного спадку індійця, являли собою «суміш» духовних здобутків обох цивілізацій [147, с.162]. Крім того, з поширенням паніндійської ідеології, незважаючи на необхідність культивувати «індійськість», освічені еліти Півдня 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 у *middle-class home*, витіснило звичку південних індійців вживати зранку традиційні напої на основі рисової води – *ніратарам* та *канджі*. Більше того, споживання кави входило в моду й у поважних індійських жінок будь-якого віку, що доводило до відчаю як гандіанців, так і тамільських націоналістів [257, р. 303–306].

Таким чином, репрезентант духовної сфери – дім – також зазнавав змін, що надходили ззовні. Це означає, що останній «неколонізований острів» виявився-таки колонізованим. П. Чаттерджі, ніби навмисно оминаючи це питання, представляє наступний аргумент на користь своєї концепції: сама жінка, як внутрішньо, так і зовнішньо, є 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 [131, р. 629]. Дійсно, 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» [222, р. 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 [280, р. 177-214]. Тому залишатися в межах «чистої» домашньої сфери було дедалі важче. Втім, у сенсі визвольної боротьби від *колоніального Іншого*, репрезентація жінкою гідності нації ставала ще більш актуальною. Питання «відродження жіноцтва» відтоді постає в контексті створення нової генерації патріотів, здатних протистояти колоніальній владі.

**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 [156, р. 885]. У 1910–1920-х рр. індійські та британські освічені жінки створювали спільні клуби й організації, деякі члени яких в подальшому увійшли до індійських національних жіночих організацій. Так, тамільська жіноча організація Мадар сангам приєдналася до британок у створенні Національної індійської асоціації. Спільними зусиллями британок і тамілок був створений *Ladies' Recreation Club*, де жінки збиралися на «чайні вечірки», а також для гри у теніс та бадмінтон [143, р. 72–73].

Зміна методів діяльності жіночих організацій Індії в бік феміністичного дискурсу стала можлива завдяки досвіду впливових ірландських суфражисток Маргарет Казінс, Анні Безант та Дороті Джінараджадаси, що стали очільницями національних жіночих організацій – *Women's Indian Association* (далі – WIA) та *All India Women's Conference* (далі – AIWC) [225, р. 314]. Окрім європейських суфражисток у товариства були залучені представниці вищих каст та середнього класу переважно урбаністичного середовища, багато з яких здобули формальну освіту, як Сароджіні Найдю, М. Патвардхан, Амбуджаммал, Дадгабгої, Мутулакшмі Редді та ін. [156, р. 891]. Основною метою діяльності національних



організацій було розширення прав жінок зазначених вище соціальних страт, включаючи громадянські та політичні права.

Ірландська суфражистка М. Казінс була авторитетною фігурою та ідейним натхненником обох національних організацій – WIA та AIWC. Живучи й працюючи у Мадрасі з 1915 р., вона зуміла згуртувати навколо себе освічених та соціально активних жінок регіону. У 1916 р. М. Казінс заснувала організацію *Weaker Sex Improvement Society*, яка послужила вихідною моделлю для WIA [225, р. 314]. 1917 р. в Мадрасі М. Казінс, разом з А. Безант, Д. Джінараджадасою, а також індійськими жінками (Амбуджаммал, Дадабхої, Малаті Патвардхан, Амму Свамінатхан) та ін., що симпатизували ІНК й націоналізму М. Ганді, створили WIA [156, р. 891]. Особливість національних організацій полягала в їх мультикультуральності – вони приймали у свої кола освічених жінок будь-яких рас, релігійних переконань, культур та регіонів. Зокрема, діяльність WIA поділялася на 4 вектора: 1) релігія; 2) освіта; 3) політика; 4) філантропія. Розширюючись з кожним роком, WIA розгалузилася на 50 гілок, складом бл. 2500 учасниць [27, р. 102].

Організація AIWC була створена 1926 р за підтримки М. Казінс та ін. лідерів жіночих організацій. Важливо, що саме тут більшість становили індійські жінки, і саме вони формували риторику організації. Головною темою AIWC стала, знову ж таки, жіноча освіта. Дискурс про освіту тут не можна назвати радикальним у феміністичному ключі. 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 [143, р. 80].

Відсутність радикальної позиції у «зрілих» національних організаціях пов'язана у першу чергу з тим, що їх дискурс розвивався паралельно з паніндійською ідеологією, що суперечила фемінізму, й існував великою мірою

завдяки їй. В історіографії явище такого симбіозу дістало назву «феміністичний націоналізм» [124]. 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 [143, р. 106–107].

Ревайвалізм, що культивувався в середовищі Теософського товариства, підігривав базову брахманічну ідею жертвовності й відданості ідеальної індійської жінки (на кшталт Сіти та Драупаді), реартикулюючи її в націоналістичному дискурсі відданості нації та майбутньому поколінню<sup>90</sup>. Так, цілком логічно «нова індійська жінка» в особі Сароджині Найду 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...» [48, р. 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 [143, р. 90]. Натомість, скориставшись підтримкою націоналістичних еліт, вони досягли розширення своїх прав: у 1920-х рр. частина Індостану прийняла жіночу франшизу; було запроваджено «*Child Marriage Restraint Act, 1929*» [85] та ін. Проте в риторичі окремих членів національних жіночих організацій відчувається здійснений «прорив» за межі «окремих сфер», які продовжувала культивувати націоналістична більшість. Так, Сараладеві Чаудхурани у своїй риторичі була більш радикальна за Р. Найду: «Цей світ вже позбувся деяких ідей, особливо тих, що стосуються уявного розподілу

<sup>90</sup> Див., наприклад, теософські роботи філософсько-дидактичного характеру, що розкривають дану тему [12; 13].

інтелектуальної та емоційної сфери між чоловічою та жіночою статтю відповідно» [цит. за: 143, р. 94].

Незважаючи на деякі розбіжності в підході до розподілу функцій між чоловіками й жінками, автономні жіночі організації прийняли той меседж, 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 [156, р. 892]. Так само тамільські гандіанки, що представляли в основному вищі касти, брали участь у відкритті вдівських будинків та шкіл-інтернатів [190, р. 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».

Не зважаючи на центрованість такої ідеології на материнстві, національні жіночі організації дозволили жінці стати повноцінним суб'єктом соціальних реформ, а також вийти у невідому до того інстанцію публічної сфери, розпочавши з петиційної політики [241, р. 65]. Члени WIA працювали над впровадженням права голосу для жінки, зустрічаючись 1918 р. з представниками комітету з питань жіночої франшизи *Southborough Commitee*, а також відвідували Лондон для зустрічі з *Joint Select Commitee*, у той час як регіональні гілки WIA ухвалювали резолюції на місцях, переправляючи коментарі у Лондон [143, р. 95–97].

Південноіндійські еліти, що, у свою чергу, відрізнялися автономністю по відношенню до колоніальної влади у питаннях соціальних реформ, досить позитивно відгукнулися на запит про надання жінці права голосу. Зростаюча регіоналістична свідомість сприяла тому, що по-європейськи освічені представники «нових еліт» часто віддавали перевагу проведенню своїх зібрань на місцевих мовах, що значно обмежувало втручання британських чиновників у їх справи. Так, еліти Бомбейського та Мадраського президентств одними з

перших прийняли рішення про зняття статевої дискваліфікації з білля про реформи у 1918 р. А 1921 р. в окрузі Мадрас відбулися дебати про франшизу, в результаті яких резолюцію підтримали 52 % присутніх. М. Казінс відзначила про великий рівень автономії зібрання, адже, за її словами, на дебатах практично не було «західників», в той час як на подібному зібранні у Пуні домінували англомовні оратори [27, р. 76–82]. За словами М. Казінс, вдале рішення щодо франшизи відбулося у Мадрасі «практично без зусиль», у той час як у Пуні та Бомбеї жінкам та чоловікам-лібералам доводилося красномовно переконувати аудиторію у необхідності жіночої франшизи. На відміну від згаданих президентств, у Мадрасі на дебатах було присутнє невелике число жінок, проте, місцеві ліберали були «сповнені сентиментальності» й «релігійного благоговіння» перед жінкою<sup>91</sup>. Незгодними з жіночою франшизою виступили загалом мусульмани, що представляли, на думку М. Казінс, найбільш консервативний прошарок суспільства. Таким чином, жінки Мадрасу із середовища вищих каст та середнього класу одними з перших в Індії отримали право голосу – 8,46 % із загального числа голосуючих у президентстві [там само, р. 81–82].

Важливим відкриттям цього періоду стало усвідомлення жінками їхньої *Іншості*, як об'єднуючого фактору, не залежно від касты й класу. Так, 1916 р. делегація індійських активісток відправилася до віце-короля з метою оскарження становища жінок робітничого класу на о-ві Фіджі й домоглася реформ. Цього ж року індійські жінки виступили з протестними мітингами проти арешту А. Безант [27, р. 103]. Іншим важливим досягненням став, згаданий вище, «*Child Marriage Restraint Act, 1929*» [85], згідно з яким колоніальна влада збільшила мінімально допустимий вік для укладення шлюбу – 14 років для жінок та 18 років для чоловіків. Хоча цей закон був певним компромісом між

---

<sup>91</sup> Звернення до символічних структур індуїстської культури ідеологами індійського націоналізму (зокрема, до батьківщини як до Богині-Матері) сприяло тому, що жіночий образ сам по собі ставав метафорою звільнення, що позитивно відобразилося на прийнятті низки законопроектів на користь розширення жіночих прав у 1920-х. [див., наприклад: 108, р. 97-99].

реформаторами та владою, тим не менш його визнали «перемогою». У досягненні цієї мети національні організації згуртувалися, а доповідачки на дебатах запевняли, що говорять «від імені всіх жінок» [143, р. 89]. Проте, такі акції радше являли собою поодинокі «вкраплення» у канві класово забарвлених інтересів, адже доля усього жіноцтва мало цікавила представниць національних організацій до кін. 1920-х рр.

**«Нова індійська жінка» в антибрахманському дискурсі.** Рух самоповаги був першою дравідською соціополітичною силою, що спробувала протиставити домінуючій брахманській системі власну альтернативну систему соціальних практик. Оскільки ця система у 1920–1930-х рр. здебільшого базувалася на раціоналістичних засадах, ідеологам руху вдалося відійти від традиційних соціальних патернів, що пропонували не тільки брахманічна, а й класична дравідська культура.

На думку У. Ганешан, ідеологи Руху самоповаги першими звернули увагу на гендер як категорію аналізу й критики [274, р. 59]. Так, К. Айямутху, відповідаючи на скандально-провокативний твір К. Майо «Мати Індія»<sup>92</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 [там само, р. 85–86]. На думку Періяра, категорії фемінності й маскулінності мають бути радикально переглянуті, адже лише категорія маскулінності (там. «анмай») несе в собі ідею свободи й відваги. Натомість центральна концепція фемінності (там. «карппу») виправдовує сексуальну експлуатацію жінки чоловіком і вказує на її «рабське становище»<sup>93</sup>.

Здійснивши в 1931 р. мандрівку Європою та Радянським Союзом, Періяр пройнявся «лівою думкою», зокрема ідеями К. Маркса та французького ідеолога фемінізму С. де Бовуар, поклавши цю ідеологію в основу Руху самоповаги.

<sup>92</sup> Більшість критиків твору К. Майо «*Mother India*» визнали його расистським, проімперським та індофобським [див., наприклад: 243].

<sup>93</sup> «Chastity symbolizes slavery of women and makes her anybody's chattel» [цит. за: 150, р. 495].

У 1930-х рр. він активно просуває ідею жіночої емансипації, цитуючи «Другу статтю» С. де Бовуар та ставлячи у приклад «звільнену» радянську жінку [150, р. 504–505]. Філософія фемінізму для Періяра стала потужним інструментарієм у боротьбі з брахманським домінуванням. Варто відзначити, що одним з найрадикальніших положень періярівського «феміністичного дискурсу» була відмова від фіксації на ідеї материнства, в той час як останню культивувала більшість індійських реформаторів того часу. Згадаймо, що одним з основних завдань Руху самоповаги ще у 1920-х рр. була реорганізація сімейного життя, а після міжнародного туру 1930-х рр. це завдання знайшло свою ідеологічну опору. Поповнивши свій «словник» марксистською та феміністичною ідеологіями, Р. Найкер пропагує «повне звільнення жінки». У 1936 р. Рух самоповаги видає збірку статей, присвячених обґрунтуванню необхідності контрацепції [274, р. 67]. 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 базі ідеї охорони жіночої свободи від її «біологічної долі»: «Вагітність – це ворог жінки у сенсі ведення незалежного способу життя. Вона стоїть на шляху її звільнення» [54, р. 193].

Звертаючись у своїх промовах до демографічної ситуації на Півдні Індії, Періяр звертає увагу на проблему бідності й перенаселення, причиною яких, на думку реформатора, виступає ригідність індуїстського інституту сім'ї. Періяр зауважує, що шлюб у традиційному вигляді – це своєрідна форма жіночої тиранії. Натомість, у реформованому суспільстві батьки спершу мають забезпечити отримання освіти для жінки до двадцяти двох років, за цим має слідувати вибір професії, а тоді – вільний вибір партнера, без втручання батьків [54, р. 192–193]. Цікаво, що просуваючи ідею шлюбу як угоди між двома партнерами, Періяр звертається як до класики тамільської літератури («*Тіруккурала*»), так і до зразку «прогресивного суспільства» (яким той вбачав соціалістичну модель): «У Росії практикують співмешкання. Це нормально.

Люди живуть як коханці або товариші» [там само, р. 191]. А що ж до кореня проблеми «поневолення жінки шлюбом», то реформатор вбачав її як у існуванні приватної власності, так і в умовах функціонування брахманічної системи, що передбачає чітку систему ієрархічних вертикалей [там само, р. 272].

Рівень жіночих прав і можливостей у «новому суспільстві» згідно уявлень Періяра має у буквальному сенсі зрівнятися з чоловічими: жінка має одягатися й виховуватися так само, як і хлопці, вона має розвиватися фізично й інтелектуально на рівні з чоловічою статтю. Крім того, жінка має освоїти «табуйовані» у традиційному суспільстві професії, як поліцейський, військовий, чиновник, політик, тощо [270, р. 191]. Проте, варто з'ясувати, чи знайшли ці радикальні тези своє практичне втілення.

Публічне життя представниць Руху самоповаги являло собою «жіночу гілку» руху, що часто проводили окремі заходи. Крім того, у 1930-х рр. жінки були включені у загальний процес руху: виступали ораторами на весіллях, головували на місцевих конференціях або відкривали їх промовою [162, р. 265]. Проте, лише деяким жінкам вдалось досягти високих посад: Р. Нілаватхі та К. Кунчідам, а також Р. Аннапурані та Мувалур Рамаміртхам були обрані секретарями та членами пропагандистського органу новоствореної соціалістичної партії Самадгарма, деякі – обрані до центрального організаційного комітету. Проте число високопосадовців серед жінок було мізерним порівняно з кількісним показником чоловіків, представлених у русі. Що ж до найтиповішої 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 1910–30-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 [270, р. 190–193].

Осмислення жіночого статусу реформаторками відбувалося під впливом прикладів досягнень західного жіноцтва, а також завдяки впливу демократичної

ідеології та суфражизму. Важливим моментом «еволюції» жіночої риторики був намір самостійно вирішувати власні проблеми у правовому полі. Так, активістка Кунджітхам зазначає: «Індійська леді, що дев'ять місяців носить душу під серцем, й кожного разу на благо держави, здобуває лише те, що дозволить їй чоловічий каприз, а коли чоловік помирає, їй лишається приниження замість пенсії». І тут же: «Чим більше ми прикладемо зусиль до прийняття відповідних законів для урегулювання наших звичаїв, тим більше ми маємо докласти сил для роз'яснення лихої сутності таких звичаїв» (від 6 жовтня 1929 р.) [58, р. 415–416].

Про радикальніший характер жіночої риторики Руху самоповаги у порівнянні з риторикою членів інших рухів того часу також свідчать численні випадки публічної критики чоловічого «подвійного стандарту»: чоловіки, на думку активісток руху, часто були не у змозі застосувати принципи Руху самоповаги до власної сім'ї, серед яких не був виключенням і сам Періяр [270, р. 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 беруть участь в агітаціях проти домінування мови гінді, за що близько сотні жінок потрапляють до в'язниці [238, р. 4]. Дравідська інтелігенція знову звертається до тамільської «класики» з метою обґрунтування ідеї окремого таміломовного штату, де тамільська мати постає в канві «величного минулого». Показово, що самі жінки охоче культивували героїчний дискурс матері-переможниці, демонструючи на своєму вбранні символи трьох династій (Чола, Пандья та Чера)<sup>94</sup>. Крім того, у рамках анти-гінді протестів вони формують пропагандистський орган під назвою Материнське товариство [278, р. 158–160].

Таким чином, у контексті ствердження тамільської ідентичності відбувається повернення до метафори «героїчного материнства», що видається логічним, оскільки остання є ключовим елементом класичної тамільської

<sup>94</sup> Очевидно, це було аналогом зображення Матері-Індії, вбраної у сарі у формі карти всього Індійського субконтиненту, що культивувалося у рамках паніндійського націоналізму.



культури [274, р. 184–186]. Отже, дравідська інтелігенція з антибрахманського середовища врешті решт повертається до патріархального дискурсу, який деякий час уживається з принципами «лівої думки», що легітимізують соціальну активність «нової тамільської жінки».

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 «домену», «нового індійського дому». 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. Особливо варто відзначити телугумовні організації, що у своїй риторичі не поступалися національним жіночим організаціям. 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 і вищих каст. 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. Проте, антибрахманська ідеологія у 1920–30-х рр. дозволила реалізувати принципово нові для індійського суспільства соціальні практики, що ставили під питання традиційні гендерні

ролі. Діячі «Руху самоповаги» першими серед індійських реформаторів піддали сумніву непохитну категорію патріархальної культури – «*chastity*». Завдяки реконструкції категорій фемінності та маскулінності, «самоповажівці» показали, що «повне звільнення жінки» у патріархальній культурі недосяжне. Проте, атака базових принципів патріархальної культури відбувалася через необхідність утвердити принципово антибрахманську ідентичність і побороти домінування брахманів у Мадрасі, 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. Проте, «жіноче крило» руху, усвідомлюючи свою *Іншість*, розпочало боротьбу за розширення власних запитів у правовому полі та включилося у політичну боротьбу. У світлі анти-гінді протестів тамільська інтелігенція знову звернулася до власного класичного спадку в патріархальному ключі, де ідея «нової індійської жінки» ставала вдалою метафорою звільнення «богині-нації» від *культурного Іншого*, яким виступав вже «колонізатор-брахман».

### **3.2. Реформування жіночої освіти у Мадрасі**

#### **3.2.1. Жіноча освіта у президентстві Мадрас за британської колоніальної влади до 1880-х рр.**

Традиційно освіту у Південній Індії підтримували королівські двори, виступаючи покровителями храмів, які, у свою чергу були не лише культовими, а й освітніми центрами<sup>95</sup>. Так, наприклад, танджавурська королівська династія у 2-ій пол. XVIII й протягом XIX ст. здійснювали донації на користь шкіл, що розташовувалися на стратегічно важливому шляху палігримів до ключових храмів. Ці школи були переважно для хлопців з вищих каст, але, генерал-губернатор Мадрасу, Томас Манро, провівши інспекцію у 1821 р., з'ясував, що в одній з таких шкіл навчалася десять дівчат, переважно з общини девадасі, на

<sup>95</sup> Див. додаток № 9.

противагу 1025 хлопцям, що свідчить про рудиментарні залишки традиції жіночої освіти [221, р. 3–4].

Що стосується жіночих шкіл, то їх запровадження у колоніальний час пов'язано з християнськими місіями, які плекали надії, що освічена індійська жінка може виступити ланкою між традиційним суспільством й модерно-християнським світом [66, р. 215]. Впливовими місіонерськими організаціями на Півдні Індії у 2-ій пол. XIX ст., були *Church of England* (що включала *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts*, *Church Missionary Society* та *London Missionary Society*), Американські протестантські місії (*American Board of Commissioners for Foreign Missions*, *American Madurai Mission*), канадські протестанти (*Baptist Protestant Society*), *Roman Catholic Mission*, *Scottish Free Church Mission* та ін. У 1813 р. Ост-Індійська компанія дозволила вільний в'їзд на територію Індії дружинам місіонерів, що стало вирішальним моментом для історії жіночої освіти в колонії. Проте, перші спроби місіонерів запровадити школи для дівчат у 1820-х рр. на Півдні Британської Індії, завершилися невдачею. Освіта у *зенані* стала першим вдалим освітнім проектом місіонерів, яким керували жінки [221, р. 5–6]. *Scottish Free Church Mission* вперше впровадили освіту у *зенані* в Калькутті 1855 року, тоді як у тамільському ареалі домашню освіту у 2-ій пол. XIX ст. запровадили англійські й американські місії. Крім того, жінки з середовища місіонерів у той самий час заснували кілька організацій, що займалися «жіночими питаннями». Одна з таких мала назву *Committee of Women's Work* [66, р. 251].

Одні з найперших освітніх закладів на Півдні Індії, що орієнтувалися на західну модель освіти, були засновані місіонерськими організаціями на поч. XVIII ст.<sup>96</sup> Перші ж спроби у запровадженні жіночої освіти були здійснені такими місіонерськими організаціями як *The Church of England Societies in Tinnevely*, що відкрили декілька шкіл-інтернатів у Тінневеллі, а також *Missionaries of the Scottish Church*, що відкрили декілька жіночих шкіл у 1841 р.,

<sup>96</sup> Відкриття перших шкіл у Мадрасі у 1716 р. відбулося завдяки Датській Лютеранській Місії [33, р. 522].

які призначалися для дружин і дочок самих місіонерів та новонавернених християн, як повідомляє звіт Вільяма Хантера [33, р. 522]. Тоді як у 1845 р. з'являється перша жіноча школа під патронатом місцевої вестернізованої еліти. І вже станом на 1854 р. в окрузі Мадрас нараховується 8.000 дівчат, що навчаються у місіонерських школах, і 1.110 – у школах-інтернатах, а загальне число жіночих шкіл дорівнює 256 [там само].

1850-ті рр. відзначилися стагнацією у питанні жіночої освіти. Повстання 1857 року суттєво знизило ефективність не так давно запровадженої системи субсидій для розвитку жіночої освіти. Цю ситуацію погіршив голод, що охопив президентство у 1850-х рр. [219, р. 19]. Сама королева Вікторія у промові 1858 р. пообіцяла не втручатися у соціорелігійні справи своїх підданих [34, р. 359–361], вірогідно, побоюючись ескалації ситуації після повстання 1857 р. [251, р. 131], що означало фактичне припинення юридичної підтримки соціальних реформ. Крім того, уряд пояснював свою інертність бездіяльністю індійського суспільства щодо просування питання жіночої освіти. Проте, вже у 1860-х рр. ситуація змінилася. У 1868 р. уряд з недовірою, але все ж підтримав пропозицію створити перше Жіноче педагогічне училище у місті Мадрас, сподіваючись побачити більший ентузіазм від місцевої інтелігенції. Тоді магараджа Віджаянагару узяв на себе усі витрати на утримання школи [275, р. 134].

З 1866 по 1877 рр. Індію відвідала унітаріанка М. Карпентер, що з юності була вражена знайомством з видатним індійським соціальним реформатором Рам Моганом Роєм та ідеєю «рятувальної місії Заходу». У 1866 р., відвідавши Бомбей, М. Карпентер вирішила присвятити себе справі жіночої освіти, наслідуючи ранній колоніальний наратив про положення жінки, що відображає стан усієї нації [225, р. 310]. Проте, попри імперіалістичну установку, яка, до того ж, була характерною і для індійських вестернізованих інтелектуалів того часу, М. Карпентер усвідомлювала, що однією з найважливіших причин супротиву жіночій освіті навіть у середовищі освіченої інтелігенції, був страх перед християнізацією, а по-друге, нестача жінок-викладачів. Унітаріанка

критикувала пандітську систему за неможливість освіти у традиційних школах для дівчат, що досягли пубертатного періоду й вже не можуть спілкуватися з протилежною статтю через індуїстсько-мусульманські релігійні настанови. Так само освіта у *зенані* – найпоширеніша концепція освіти у християн – була, на думку М. Карпентер, обмежена світом «у чотирьох стінах» [26, р. 188–189]. Тому освітянка активно лобіювала у колоніальному уряді ідею про секуляризовану формальну освіту, яка б підтримувалася на державному рівні. Варто зазначити, ця ідея була доволі новою і для Британії. У результаті просвітницької роботи серед місцевої інтелігенції, а також заручення підтримкою деяких британських чиновників, у 1870 р. розпочала роботу перша освітня інституція для майбутніх вчителів *Presidency Teachers' Training School* (далі – *PTS*) [225, р. 311; 223, р. 25–30].

Та попри зусилля ліберальної інтелігенції у 1870-х рр. розвитку жіночої освіти знову завадив голод 1876–1877 рр. [201, р. 50–54]. Християнські інституції найменше постраждали від останнього, адже вони мали широку фінансову підтримку як в Індії, так і за її межами [там само]. Проте, у місіонерів були й інші вагомні проблеми, які освітила М. Карпентер. Отже, щоб змінити думку стосовно жіночої освіти, місіонерам була необхідна більша кількість жінок-вчителів, особливо індійських. Тому у 1870-х постала потреба створення навчальних інституцій для майбутніх викладачок, яка була вирішена створенням *Sarah Tucker Training School*, кількість студентів якої на 1875 р. перевищувала таку в *PTS* [221, р. 37–38].

**«Прогрес» і «підводні камені» у питанні жіночої освіти.** Колоніальний чиновник та відомий освітянин В. Хантер, який здійснив складну багатомісячну роботу по укладанню й аналізу регіональних даних щодо освіти у Британській Індії, відмітив певний «прогрес» у розвитку жіночої освіти в Мадрасі у 1870–1880-х рр. Проте, як і М. Карпентер, він звернув увагу на «підводні камені», серед яких – недостача жінок серед викладацького складу, спеціальних комітетів з питань освіти, де б головували жінки, які, на його думку, краще б упоралися з

нерозробленим на той час завданням укладення необхідної освітньої програми для жінок та ін. [33, р. 534]. Ця важлива робота В. Хантера стала процедурною директивою для освіти у колоніальній Індії упродовж наступних двадцяти років. Статистичні дані В. Хантера свідчать, що станом на 1883 р. в Мадрасі існували чотири основні типи освітніх інституцій для жінок: 1) державні, 2) квазі-державні (що управлялися місцевими муніципалітетами), 3) приватні, що управлялися місцевими радами, 4) приватні-незалежні (що існували за рахунок приватних коштів). Останні два види закладів не лише кількісно переважали перші, кількість виділених на них коштів також удвічі переважала [221, р. 58–60].

Розвиток приватних інституцій та вкладення коштів у жіночу освіту місцевих меценатів свідчить про зсув вектору інтересу місцевих комерційних еліт з економічних питань до соціальних реформ, а також відчуття своєї локальної спільноти, як суспільства, об'єднаного на спільних соціокультурних засадах. Так, у 1880-х рр. перед представниками освіченої еліти постає питання про заохочення жінок до навчального процесу, створення умов для якіснішої жіночої освіти, а також спеціальних освітніх програм.

Так, станом на 1882 р. в окрузі Мадрас нараховується вже 557 жіночих шкіл з 35.042 ученицями. Крім того, вже на початку 1880-х рр. Мадрас має досить організовану й розвинену систему жіночої освіти – від тренувальних шкіл для жінок-вчителів до початкових шкіл для дівчат [33, р. 522-524]. Крім того, у 1881–1882 рр. Мадрас стає лідером по показникам освіченості серед жіночого населення у колонії. Так, у Мадраському президентстві у 1881–1882 рр. жінки, що навчаються представлені числом –  $3/1000$ <sup>97</sup>, а загальна кількість учениць дорівнює 39 104. Тоді як частка письменних жінок становить  $6/1000$ , а їх загальна кількість дорівнює 94 571. Якщо порівняти ці показники з досить розвиненою Бенгалією, то остання значно програвала Мадрасу. У Бенгалії  $1/1000$  жінок – у процесі навчання, а загальна кількість учениць становить 35 760.

<sup>97</sup> Письменних жінок на одну тисячу жін. населення.

Кількість грамотних жінок дорівнює 61 449, що складає 2/1000 [33, р. 523].

Г. Райс повідомляє про подальший прогрес у розповсюдженні жіночої освіти. Якщо у 1881–1882 рр. загальна кількість учениць дорівнює 39 104 осіб, то у 1885–86 рр. кількість жінок, що навчаються, зростає до 58 797. Перепис 1887–88 рр. свідчить про наступне: 64 328 дівчат навчаються у публічних школах, а 800 – у приватних [59, р. 101]. Крім того, державний Мадраський медичний коледж у 1880-х рр. не лише приймає жінок, а й відзначається чотирма випускницями-бакалаврами. Недарма представники місіонерських організацій не могли приховати палкого передчуття «великих змін та стрімкого прогресу» в області жіночої освіти, щоправда, ці надії вони покладали на Захід. Так, місіонер Г. Райс зазначає: «Пригноблені жінки Індії повстануть, як під час відродження суспільства, і випростаються у своєму оновленому жіноцтві...» [там само, р. 104].

Поступово «прогрес» у жіночій освіті ставав все помітнішим. Так, у 1880-х рр., як вже зазначалося, ми спостерігаємо таку кількість грамотних жінок, як 6/1000. Вже у 1901 р. показник грамотності зростає у Мадрасі до 11/1000 [61, р. 125]. Далі, як зазначено у «*Census... 1911*» [45], у президентстві відбувається потужний стрибок у розвитку жіночої освіти – тут вже функціонує розгалужена широка мережа жіночих інституцій: «гуманітарні» й «професійні» коледжі, початкові й середні школи, вчительські та спеціальні школи, приватні інституції. Проте, зазначається, що найбільший відсоток дівчат навчається саме у початкових школах. Для порівняння зазначимо, що якщо станом на 1910–1911 рр. у початкових школах навчалось 156027 жінок, то у «гуманітарних» та «професійних» коледжах 32 та 11 жінок відповідно. Що стосується розгалуження грамотних жінок по релігіям, то індуїсти мають 681/1000 грамотних жінок, мусульмани – 393/1000, християни – 355/1000 [45, р. 120]. С. Каматх у своїй критиці переписів 1901–1911 корегує ці дані. Так, 1911 р. в президентстві Мадрас серед індуїсток – 8/1000 грамотних, а серед «брахмо» – 648/1000 [37, р. 103]. Розвівши індуїзм та брахмоїзм, С. Каматх наочно демонструє зусилля

соціальних реформістів у процесі жіночої «просвіти». Не виключено, що під маркер «брахмо» могли потрапити й представники інших ідеологічно близьких реформістських організацій.

Американський місіонер В. Кертіс писав у своїх мемуарах 1904 р.: «Зараз спостерігається деяке поліпшення становища жінок в Індії... Мали місце дивовижні випадки, коли місцеві жінки досягали успіхів в літературі, навчанні та науці. Деякі з них склали університетські вступні іспити; деякі з них отримали ступені... Найбільший прогрес був досягнутий у південній частині імперії, де жінки менш відокремлені, а упередження стосовно них не настільки сильні» [77].

Не зважаючи на заявлений «прогрес» жіночої освіти у звітах колоніальних чиновників та місіонерів, лишалася велика кількість «підводних каменів». Зокрема, В. Хантер зазначив, що існувала проблема складання спеціальної жіночої шкільної програми, адже дівчата лишалися у школі у середньому 1,5–2 роки, до того, як їх віддавали заміж [33, р. 534]. У результаті, за ті роки, що дівчина проводила у школі, вона могла винести з собою лише обмежений набір знань та вмінь – певні практичні навички, уміння читати й писати. Як зазначає С. Каматх, найбільшу кількість неписьмених жінок Мадрасу на поч. ХХ ст. становив контингент віком від 15 до 20 років, адже до цього віку жінки мали можливість навчатися, але згодом, після заміжжя, втратили можливість використовувати набуті знання [37, р. 102]. Таким чином, збільшення кількості грамотних жінок та збільшення кількості жіночих інституцій ще не свідчить про «прорив» у жіночій «просвіті». Крім того, статистичні дані не пояснюють нам мотиви, якими послуговуються батьки або родичі дівчини, яку віддають до школи.

Д-р Дж. Шарок, представник англійської місії *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts* (далі – *SPG*), повідомляє про труднощі впровадження жіночої освіти серед індійських християн, адже багато хто хоч і віддавав своїх дочок до школи, але ладен був відіслати їх звідти при зручній нагоді: «Складно змусити навіть християнських батьків відіслати своїх дочок до школи, адже



призначення останніх у житті – це заміжжя та догляд за домом, і аж ніяк не заробіток грошей...» [66, р. 221]. Отже, варто поглянути на це питання з точки зору ідеології, крізь яку артикулювалося питання жіночої освіти.

**Ідеологічне підґрунтя жіночої освіти в індійському соціумі: *зенана* й практики «завіси».** Одна з основних проблем щодо впровадження жіночої освіти – це ті межі, у яких перебувала жінка багато століть поспіль, обумовлені рядом культурних традицій. Набір соціокультурних практик, що регламентують поведінку жінки у соціумі й покликані відокремити її від зовнішнього світу, відомі під загальним поняттям «завіса» («*purdah*»). В історіографії існують декілька припущень щодо причин походження «завіси». Перший і найбільш розповсюджений варіант, який запропонували історики ще у ХІХ ст., наступний: практики «завіси» були прийняті під час панування моголів для запобігання змішаних шлюбів та контактів індійських жінок з мусульманами. Другою розповсюдженою версією є така: у часи правління Великих Моголів деякі індуїстські сім'ї засвоювали мусульманські аристократичні практики ізоляції жінки від суспільства у якості маркеру престижу [178, р. 135]. Проте, як продемонстрували дослідження У. Чакраварті, практики «завіси» на території Індії формуються починаючи ще з VIII–VI ст. до н.е. разом із розвитком земельної аристократії. Такі практики були запобіжними заходами задля збереження «чистоти» касты й достовірної спадкоємності царської влади. Ідеї про те, що чоловік має оберігати свою дружину й бути певним, що біля неї не має бути інших чоловіків, закріплені у тексті «*Анастамба дгарма сутра*» (бл. VI ст. до н.е.) [130, р. 581]. Контроль над жіночою сексуальністю суворо регламентувався й більш пізніми брахманічними дгармашастрами, зокрема згаданими вище Законами Ману [142, р. 39].

*Зенана* – це внутрішній простір у «серцевині» дому, що гарантував чистоту жінки, що була великою мірою ізольованою від зовнішнього світу. Утримування жінки у *зенані* можна розглядати у якості традиційної практики «завіси». Місіонерка-медик, міс Біблі зазначає у 1885 р.: «Соціальний статус чоловіка у

своєму класі залежить, великою мірою, від того, чи може він утримувати свою дружину і дочок у *зенані* чи ні» [цит. за: 178, р. 137]. Отже, важливо наголосити на факторі елітарності, що несли практики «завіси», адже жінки представників нижчих каст не мали можливості лишатися ізольованими від зовнішнього світу через включеність у сільськогосподарський або виробничий процес. Проте, реформістський проект «звільнення жінки через освіту» передбачає те, що у 2-й пол. XIX – на поч. XX ст. соціальні реформатори й елітарні кола, що підтримували реформи, воліли переозначити ці практики й вивести жінку певною мірою за межі «завіси».

На думку Е. Кент, освіта у *зенані* стала відповіддю місіонерів на невдачу у започаткуванні жіночих шкіл, що починають відкриватися місіонерами з 1819 р. [там само, р. 142]. В. Хантер зазначає, що *зенана* відповідала таким двом основним проблемам жіночої освіти 2-ої пол. XIX ст. як: 1) короткий термін перебування жінки у школі; 2) ізоляція жінки після заміжжя [33, р. 535]. Освіта у *зенані*, спершу запроваджена місіями, а згодом підхоплена секуляризованими соціальними організаціями, брахмоїстами та теософами, мала вирішити ці проблеми, надавши жінці шанс розвиватися інтелектуально. Станом на 1881 рік в усіх містах округу для «заможних місцевих» стало можливим надання секуляризованої освіти жінкам в їхніх власних будинках [там само]. Так, *зенана*, що надавала освіту світського характеру, ставала маркером престижу для середнього класу, які воліли утвердити себе, як «нову еліту».

Основне завдання, що ставили перед собою *зенана*-місії – перетворення жінки на активного транслятора ідей Писання. Для цього необхідно було розширити світоглядні рамки жінок, дати їхній свідомості вихід за межі «завіси». Виходячи з вікторіанської ідеології, місіонери прагнули реконструювати «жіночу сферу» для створення сприятливих умов передачі ідей Писання у наступні покоління. Соціально сконструйоване західне бачення індійського дому породило установку про те, що це – найбільш слабе місце індійського суспільства, це та «прогалина», що має бути заповнена, за словами сера Монье-

Вільямса, «здоровим християнським домогосподарством» [цит за: 71, р. 103].

Варто зазначити, що місіонерська програма домашньої освіти була досить обмежена: двома основними предметами були грамота й шиття. Вважалося, що шиття може виховати у жінки такі якості, як концентрація уваги та терпіння, що має, у свою чергу, призвести до формування необхідних для християнського світогляду моральних якостей. Викладання грамоти конструювалося довкола памфлетів та трактатів, що включали такі концепції як сонячна система, «теорія мікроорганізмів» («*germ theory*»), а також повчальні історії на євангелічні сюжети [33, р. 535]. Все це мало закріпити уявлення про безмежні можливості й силу християнського бога. Проте, вже на поч. ХХ ст. місіонери змінять свою освітню стратегію, запропонували секуляризовану програму, яка була покликана підготувати індійців для раціонального сприйняття аргументів християнської доктрини [239, р. 33].

**Апропріація вікторіанського ідеалу жінки у середовищі освіченого середнього класу.** З 1870-х рр. починається активна фаза реформістської діяльності на Півдні Індії. Перед соціальними реформаторами постає важливе завдання – створити умови для покращення стану існування «принижених класів» та маргінальних спільнот. Серед них – панчами, безпритульні, сироти, вдови, девадасі та ін. Жінки риторично підпадали під визначення «приниженого класу». У дискурсі діячів соціальних реформ 2-ої пол. ХІХ ст. – поч. ХХ ст. часто проглядає тема «жіночого класу»: «повстання пригнобленого жіноцтва», «повернення жіночої гідності», «просвіти жіноцтва», тощо [59; 74].

Освічений середній клас, що був творцем і активним учасником реформізму, у своєму сприйнятті жінки орієнтувався на вікторіанську модель, яку він засвоював разом з європейською освітою і під час постійної взаємодії з європейською культурою у колонії та за її межами. Під «вікторіанською моделлю» у сприйнятті жінки розуміється у першу чергу характеристики, що

позначають її як «хранительку моралі й чистоти» й асоціюються з оселею<sup>98</sup>. Зведення оселі у ранг «священного притулку» чітко позначало межі середнього класу, відділяючи його від аграріїв чи робітничого класу, де жінки були включені у процес виробництва й не могли відповідати вищевказаній ролі [241].

Ідеал вікторіанської домогосподарки був близьким індійцям, адже практики «завіси» відображають й брахманічний ідеал жіночого, й мусульманські соціокультурні практики, що століттями регламентували відокремлення статей у їх соціальній діяльності. Таким чином, у парадигмі соціальних реформаторів вікторіанська ідеологія досить зручно накладалася на ідеологію «завіси» й являла собою певну «подвійну ідеологію» [107]. З іншого боку, у дискурсі соціальних реформаторів про «звільнення жінки» відчувається явне бажання переозначити жорстку систему «завіси» й вийти за її межі.

З другого боку, існувала й більш прагматична мотивація щодо впровадження жіночої освіти. Досить часто навчання жінки слугувало для демонстрації «прогресивних поглядів» представників вестернізованої еліти. Як зазначає Дж. Молоні у «*Census of India, 1911*»: «... у багатьох випадках дочка з'являється у школі у якості реклами ліберальних поглядів свого батька. Віддана у школу дитиною... дівчинка буде забрана звідти раніше, ніж їй виповниться дев'ять чи десять, до того часу, як вона отримає можливість навчитися чому-небудь» [45, р. 120]. Подібні думки ми зустрічаємо у документі під назвою «*Progress of Education in India 1917–1922*»: «Консерватизм та забобони, що посилені системою «завіси», а також традиція раннього шлюбу, відіграють вирішальну роль навіть тоді, коли батько достатньо емансипований, щоб віддати свою дочку до школи, адже вона вийде звідти раніше, ніж досягне стану освіченості». Й там само, «Освічені чоловіки бажають освічених жінок для їхніх синів, й очевидно віддають своїх дочок вчитися з тією ж думкою, але, як правило, вони відкликають їх зі школи після будь-якого натяку на бажання здобути професію або продовжити навчання, якщо це може стати на заваді

---

<sup>98</sup> Див. додаток № 10.

шлюбу або може стати причиною його відстрочення» [37, р. 126, 129]. Отже, питання освіти знімалося настільки швидко, наскільки на горизонті опинялася вигідна пропозиція щодо укладення шлюбу<sup>99</sup>.

Отже, риторика звільнення жінки через освіту, що червоною ниткою проходить крізь усі «жіночі проекти», відображає, з одного боку, бажання нових індійських еліт ствердити свій соціальний статус й продемонструвати їхні ліберальні погляди. Проте, зважаючи на економічні реалії того часу й проблеми, які виникали у зв'язку з весіллям для родини нареченої, батьки були ладні поступитися останніми заради вирішення економічних проблем сім'ї завдяки укладенню шлюбу. З іншого боку, риторика «звільнення через освіту» демонструє бажання індійських соціальних реформаторів та інтелектуальних кіл здобути необхідний маркер «цивілізованості» й «прогресу» суспільства через «прогрес» у жіночій освіті.

### **3.2.2. Спроби вирішення проблем жіночої освіти в президентстві Мадрас (1860-1930-і рр.)**

**Телугумовний регіон: місії, аристократія та реформатори.** Лідером у запровадженні жіночої освіти в Андгрі у 2-ій пол. XIX ст. було канадське *Baptist Protestant Society*, яке функціонувало у м. Какінад з 1869 р. Завдяки товариству в межах телугумовного регіону відкрився ряд шкіл: у Какінаді, Пітхалупурі, Рамачандрапурі, Раджагмандрі, Педапурі. У 1870–1880-х рр. відкриваються й навчальні заклади для дівчат: *Girls' School* у м. Какінаді, 1885 р. – *Timpanu Memorial School*, 1876 р. – *Boarding School for Girls* поблизу м. Какінад [219, р. 4].

Окрім місіонерських навчальних закладів, тут відкривалися школи як на кошти урядових грантів, так і на кошти місцевих меценатів [33, р. 542]. Так, наприклад, раджа Віджаянагару у 1870-х був першим меценатом, хто відкрив у телугумовному регіоні президентства Школу для дівчат з вищих каст [221, р. 20].

<sup>99</sup> Див. додаток № 11.

З кінця 1870-х рр. – на поч. 1880-х рр. питаннями освіти починають активно займатися члени телугумовного товариства Прартхана самадж, що привнесли у концепцію жіночої освіти секулярну тенденцію. Серед членів товариства найактивнішими були такі постаті, як Кандукурі Віресалінгам, Венкатаратнам Найду, Райасам Венката Шівуду – вестернізовані інтелектуали, представники згаданої нами «професійної еліти». К. Віресалінгам, услід за раджею Віджаянагару, 1874 р. засновує першу секуляризовану школу для дівчат у Дгавалешварамі, на противагу чисельним місіонерським школам. Усвідомлюючи необхідність поглиблення жіночої освіти у секулярному напрямку, реформатор виношує ідею створення вищої школи для молодих жінок. У 1881 р. К. Віресалінгаму вдається створити Вищу школу для дівчат та хлопців-панчамів. Навчання у цій школі здійснювалося на безкоштовній основі. Проте, більша кількість студенток у «Школі» були представницями середнього класу (з наближених до самаджу елітарних прошарків), і, попри присутність у ній «харіджанів», школа мала елітарний характер [193, р. 238–239].

У своїй концепції реформованого суспільства, К. Віресалінгам керувався моделлю ідеалізованої британської жінки, що «вдосконалювала себе завдяки освіті» [226, р. 4]. На цій стадії питання жіночої освіти артикулювалося виключно у термінах «прогресу суспільства», тоді як питання жіночої свободи асоціювалося з правом на освіту. Теза Дж. Молоні у «*Census of India, 1911*» наочно демонструє колоніальну риторичку «прогресу жінки – прогресу нації»: «... суспільство, що складається зі 104 тисяч освічених жінок, серед яких 37 тисяч зараз є віком від 10 до 20, це – матері майбутнього покоління, що відображає дійсний крок уперед» [45, р. 120].

Виходячи з основної мети, Прартхана самадж багато уваги приділяла домашній освіті. Брахмоїстська освіта у *зенані*, з одного боку, тяжіла до секуляризованої, а з другого – не уникала релігійної складової, оскільки брахмоїзм сполучав у собі раціоналістичні й теїстичні концепції. Освіта становила суміш із практикою розповсюдження брахмоїстського віровчення; за

формою та змістом ці практики були подібні до місіонерських, тобто прозелітичні. Що ж до домашньої освіти, то вона була базовою – жінок вчили грамоті (письму й читанню), основам домашнього господарства, гігієни та материнства. Крім того, жінок навчали рукоділля, іноді – музиці [33, р. 533].

Не зважаючи на те що *зенана* якнайкраще відображала ідеологію «відокремлених сфер», жінка, вступаючи у ряди членів самаджу, отримувала можливість з'являтися у публічній сфері: на літературних або творчих вечорах, молитовних зустрічах, що влаштовували «леді-брахмо», на зібраннях товариства, тощо. Услід за прикладом Калькутти, самадж Андгри почав залучати жінок до публічної діяльності: спочатку жінки разом зі своїми чоловіками починають відвідувати зібрання товариства як пасивні слухачі, пізніше – починають збиратися на власних зібраннях й обговорювати «жіночі проблеми». Багато освічених жінок здійснювали своєрідне паломництво у Калькутту, адже вона була для брахмо культурною столицею. Звідти жінки поверталися як *прачараки* (публічні особистості). Деякі жінки-брахмоїстки побудували кар'єру вчителів, директорів (шкіл, сирітських притулків), письменниць, журналісток тощо [219, р. 13-15].

**Теософське товариство.** Великі зусилля у питанні освіти, й жіночої освіти зокрема, були здійснені у часи Анні Безант, що керувала ТТ з 1907 по 1933 рр. Усі три перших президента Теософського товариства визначали освіту як основну проблему індійського суспільства, проте А. Безант була першою, хто приділив значну увагу розвитку жіночої освіти в Індії. Для А. Безант, яка пройшла шлях від дружини католицького священника до голови Теософського товариства та ІНК, від самого початку актуальними були питання свободи, освіти й соціального статусу жінки. Проте, варто зазначити, що її погляди протягом життя зазнавали кардинальних змін: від християнства до атеїзму й соціалізму, від атеїзму – до теософії [29]. Концепція жіночої освіти остаточно сформувалася у А. Безант під впливом теософської доктрини.

У 1913 р. ТТ засновується організація *Theosophical Educational Trust*,

основною метою якого було забезпечення освіти для всіх індійців (включаючи припущені раси, класи, касты й статі). При А. Безант в окрузі Мадрас у 1916–17 рр. відкриваються наступні навчальні заклади для дівчат: дві початкові школи у Коїмбатторі та одна така ж інституція у Вайалппаду, дві вищі початкові школи у Кумбгаконамі та Мадурі відповідно. Тоді як більш якісні освітні заклади для жінок відкриваються ними у інших регіонах Індії: Коледж для дівчат та Вища школа у Бенаресі, Санскритська школа у Горакхпурі (Уттар прадеш), Вища школа у Банкіпорі (Біхар) [272, р. 66]. Варто зазначити, що А. Безант та Теософське товариство зробили великий вклад у санскритизацію<sup>100</sup> Мадрасу, зокрема надаючи інституційну основу для поширення цього явища, що стало стимулом для таміломовної інтелігенції Мадрасу шукати способи зрівняти тамільську у статусі з санскритом [205, р. 87].

Оскільки теософська організація спиралася на підтримку ІНК та притримувалася ревайвалістської ідеології, релігієзнавча складова, зі значною увагою до індуїзму, була наріжною у концепції освіти теософів. Загалом їх концепція мала холістичний характер й мала на меті відродження «ведичної системи освіти». Так, вона була представлена чотирма основними напрямками: 1) фізичний; 2) морально-емоційний; 3) інтелектуальний; 4) релігійний [281, р. 413]. Крім того, у зв'язку з інтересом до гендерного питання, обов'язковим був предмет під назвою «фізіологія статі», метою якого було виховання толерантності до обох статей та сприяння гармонійному розвитку особистості [272, р. 54–55].

Варто зазначити, що А. Безант наполягала на спеціалізації жіночої освіти, виокремлюючи основні «жіночі дисципліни»: історія Індії; священні писання, драма, мистецтво. Молодим жінкам у процесі навчання прищеплювали традиційні ідеали жіночності, це – відомі їм з дитинства образи Сіти, Драупаді, Дамаянті, тощо. Процес засвоєння досягався завдяки вивченню сакральних

---

<sup>100</sup> У даному випадку термін розглядається у буквальному сенсі, як поширення впливу санскриту – давньої індо-арійської мови.



текстів індуїзму, відомих епосів, повчальних історій та ін. Для цього організація видавала адаптовані версії «Рамаїни», «Магабгарати» та ін. значущих індуїстських творів [12].

Не зважаючи на холістичну концепцію розвитку особистості та підтримку суфразизму, А. Безант не поділяла ідею незалежної позиції індійської жінки. Жіноча функція у теософській моделі відсилала до сфери домашнього божества – Груха Лакшмі, проте, у той же час жінці дозволялося займатися суспільною діяльністю, яка у кінцевому рахунку була спрямована на підтримку сімейної інституції. На думку А. Безант, освіта, яку пропонує теософська організація «зробить жінку як незалежною, так і залежною одночасно, але гармонійно, а також зробить сімейне життя народів мирним та радісним» [цит. за: 272, 64]. Згадаймо, коли А. Безант увійшла у політику, метою освіти стала ідеологічна підготовка «нового суспільства» до майбутньої незалежної держави, де жінка відігравала б роль гаранта однієї з найважливіших складових такого суспільства, сім'ї.

Що стосується потреби у секуляризованій освіті, що була заявлена теософами, то їхня власна концепція навчання не була звільненою від релігійної складової. Загалом, усі студенти теософських навчальних закладів мали притримуватися традиційного етапу у період навчання – *брахмачар'я*<sup>101</sup>. Крім того, кожного дня зайняття у школах починалися з *садгани* (духовної практики).

Цікаво прослідкувати, як корелює життєвий досвід А. Безант з її освітньою концепцією. Відштовхуючись від політичної програми, жінка-теософ не мала змоги застосовувала досвід власного життя, тобто життя емансипованої інтелектуалки, до розбудови концепції жіночої освіти. Такі обов'язки як домогосподарство й заміжжя, яких сама А. Безант уникла у своєму житті, парадоксально втілилися у її концепції жіночого виховання. Реформаторка

<sup>101</sup> *Брахмачар'я* – перший етап життя людини згідно з брахманічною традицією, що передбачав сувору дисципліну й уникання відносин з протилежною статтю у період навчання. Ця ідея набула популярності у теософських колах, перегукуючись з ідеологією рухів за «суспільну чистоту», що з 1880-х рр. розпочалися в Англії, Сполучених Штатах, Індії та ін. країнах [див., наприклад: 281, р. 414–417].

витримала певний компроміс між соціальною активністю (у складний час соціальних трансформацій) та сімейним життям (чому надавалася значна перевага), що забезпечило її підтримкою націоналістичних еліт. Так, А. Безант реформувала інститут сім'ї шляхом трансформації жіночих соціальних практик, її «просвіти» та реартикулювання її обов'язків. Очевидно, саме у цьому питанні реформаторка використовувала власний досвід «заплутаної жінки-дитини», що «належала своєму власнику» й «не мала нічого, що належало б їй самій», який вона отримала у період перебування у шлюбі [75]. Проте, у ставленні А. Безант до призначення жінки та її свободи все-таки проглядається певна амбівалентність, що відобразилася у її мемуарах: «Звісно, це було жіночою справою, забезпечувати комфорт чоловіка та доглядати за своїми дітьми... й не турбувати мозок запитаннями, що заводили у глухий кут найвидатніших мислителів... Й дійсно, жінці чи чоловікові, кого займають питання світобудови, не варто поспіхом одружуватися... душа має йти самою у пустелю, де ховається диявол, замість того, щоб тягти свій геній разом зі своїми бісами у мирну сферу дому» [там само]. Очевидно, сама А. Безант у житті боролася з когнітивним дисонансом між духовним пошуком, що асоціювався з аскетичним усамітненням та індивідуальними потребами, та сімейним життям, що, у свою чергу, передбачав принесення у жертву індивідуальних потреб на користь сім'ї, що характерно для вікторіанського світогляду.

Таким чином, концепція жіночої освіти за А. Безант витікала із симбіозу ідей теософського ревайвалізму та вікторіанської ідеології. Жінка-теософ не до кінця приймала концепцію «відокремлених сфер» й, радше, схилилася до проміжної позиції «залежності-незалежності», надаючи жінці можливість займатися специфічною (гендерно маркованою) діяльністю: соціальною роботою, мистецтвом, гуманітарними науками й домашнім менеджментом. Позиція «залежності-незалежності» стала особливо актуальною у буремні 1920-ті рр., з поживленням націоналістичного руху та із заснуванням національних жіночих організацій, коли жінки із середовища освіченого

середнього класу отримали підтримку чоловічих ліберальних кіл, культивуючи при цьому образ «нової індійської жінки».

**Місії таміломовного регіону.** Одними з найвідоміших місіонерок тамільського регіону були дві американки – Еммі Кармайл та Ева Сміт, що проживали у президентстві Мадрас з 1880-х. Пресвітеріанка Е. Кармайл стала відомою відкриттям установи *Dohnavur Fellowship* – інституції, що включала у себе школи, інтернат, госпіталь та інші допоміжні установи. Випускниці такого «товариства» здебільшого ставали вчителями або помічниками центру і вели «суворе аскетичне життя», рідше – виходили заміж. Що стосується Е. Свіфт, представниці Мадурайської місії, то вона стала відомою відкриттям інституції під назвою *Рачаньяпурам* (там. «місце спасіння»), яка, окрім дочок локальної християнської спільноти, приймала й жінок-маргіналів (як вдів, так і тих, що пережили насилля у сім'ї та ін.). На базі інституції функціонувала власна фабрика, де жінки, що не мали можливості платити за навчання, виконували певну роботу (виготовлення одягу, прикрас та ін.). З часом студентки могли продовжити навчання в інших інституціях, які утримувала Мадурайська місія. До того ж, жінки виносили зі свіфтівської інституції низку практичних навичок, що мали сприяти отриманню роботи. Проте, ані Е. Кармайл, ані Е. Сміт не залишили по собі продовжувачів своєї справи, вважаючи, що серед індійських жінок немає гідної їм заміни, що свідчить, на думку, Е. Кент, про упередженість та європоцентризм перших [178, р. 118–120].

Виходячи із завдання, що ставили перед собою місіонери – виховати «гідних» матерів та дружин для поширення євангелічних ідей, християнські місії не ставили за мету подолати межі «відокремленої сфери». Проте, на практиці ідея «відокремлених сфер» часто підривалася, адже християнська ідеологія відкрила нові механізми самоідентифікації поза межами класу і каст [199]. Місії, окрім відкриття освітніх інституцій покращеного рівня, виховували при своїх освітніх закладах покоління т. з. «біблійних жінок», що були вихідцями з різних каст. В основному це були бездітні, вдови, або жінки, що за певних

обставин віддалилися від своїх чоловіків – ті, чиє становище було вкрай небезпечним, як потенційно вразливих для сексуальної чи економічної експлуатації [177, р. 144]. Освіта при християнських закладах та робота у якості «агента зенани» надавала цим жінкам можливість подолати межі «завіси», але при цьому виробити образ «гідної жінки», завдяки маркерам аскетичного життя (біле сарі, сакральний текст, тощо). Як зазначає Дж. Шарок, кожна така жінка мала у середньому 40 будинків, закріплених за нею [62, р. 235]. Вони мали добре орієнтуватися у Писанні й вміти заохочувати людей будь-якого соціального статусу, що потребувало від них значних інтелектуальних зусиль. А. Мадгавайя, що загалом притримувався амбівалентної позиції стосовно навернення індійців у християнство, критикує «біблійних жінок» за хитрощі й обман, до яких вони вдавалися аби привернути увагу до християнства [41, р. 53]. Крім того, працюючи у *зенані*, агенти спілкувалися не лише з жінками, а й з чоловіками різного соціального статусу, при чому «аскетичні маркери» давали їм можливість зберегти сприятливий моральний статус [177].

На зламі століть британські місії удосконалюють рівень навчальних інституцій й відкривають такі вищі навчальні заклади як *SPG College, St. Peter's College, Christian College in Madras, The Principal Roman Catholic College, Caldwell College*. У більшості закладів замість пропаганди християнської релігії, запроваджувалися релігієзнавчі дисципліни [66, р. 230]. Крім того, у коледжі починають приймати жінок. Великим здобутком коледжу *SPG* був випуск 1907 року, коли дві християнки отримали бакалавра з математики. Це були найперші випускниці факультету точних наук в президентстві Мадрас. Окрім них, кінець XIX – поч. XX ст. відзначився випускницями, що отримали бакалавра за іншими напрямками підготовки. [там само, р. 244]. У будь-якому разі, вища освіта відкривала перед випускницями перспективи вироблення критичного світосприйняття, пошуку професії, а отже – соціальної та економічної реалізації.

**Ліберально-раціоналістичний напрямок реформування жіночої освіти у Мадрасі.** Питання щодо створення секуляризованих жіночих освітніх

інституції постало ще у 1860-х рр. з прибуттям до Індії М. Карпентер. Такі інституції мали зняти проблему втручання у релігійний світогляд, що неминуче чекала жінку у місіонерських закладах, що були лідерами у розповсюдженні жіночої освіти у сер. XIX ст. Проте, з тих пір і місіонерські організації переглянули власні викладацькі методи, усвідомлюючи, що у питанні християнізації варто застосовувати більш «тонкі» механізми, залучаючи дисципліни з порівняльного релігієзнавства та змінюючи статус «християнських дисциплін» з обов'язкового на факультативний [239, р. 32]. Проте, інша проблема, що заважала традиційним та навіть ліберальним колам індійців віддавати жінок до освітніх установ, як зазначалося вище, була пов'язана із недостатньою кількістю жінок-вчителів. Поодинокі проекти місіонерів та соціальних реформаторів були не здатні вирішити це питання на рівні президентства. Крім того, очевидно, що ліберальні кола Мадрасу не були готові масово прийняти «кар'єрний сценарій» для своїх жінок, який означав би згоду на економічну та соціальну самостійність жінки, що буде видно зі статистичних даних за 1917–1923 рр.

Поступово, колоніальна влада, завдяки лобіюванню освітнього питання західними соціальними реформаторами, починає відкривати державні вчительські установи, куди приймають і молодих вдів. У звіті Дж. Річі про «прогрес в освіті» 1917–1923 рр. окремий розділ присвячений «жінкам-вчителям». За його свідченнями, у 1920-х президентство Мадрас стає лідером за кількістю жіночих спеціалізованих вчительських інституцій. У 1921–1922 рр. в Мадрасі вже існує 31 така школа та один коледж з 1 565 та 11 ученицями відповідно. Далі чиновник зазначає, що у цей період у Мадрасі спостерігається підвищення рівня таких інституцій. Зокрема, *Government Hobart Training School* для жінок-мусульман, а також *Government Training School* у Раджамандрі підвищили рівень до другого ступеня [60, р. 148]. Що означає, що більшість жінок, закінчуючи дані інституції, була готова викладати лише на рівні початкової освіти.

Проблема індійських вдів, як класу незаміжніх жінок, що ідеально задовольнив би лакуну у вчительській професії, починає артикулюватися ще з 1860-х рр., разом із потребою у секулярній освіті. Проте, її вирішення до поч. ХХ ст. залишалось на рівні поодиноких сміливих проектів соціальних реформаторів. Так, батько відомої освітянки Суббалакшмі, згаданої нами вище, реформатор-ліберал С. Айар, разом із ірландкою К. Лінч у 1901 р. заснував «дім для вдів», т.зв. *Peepal Tree House*, що функціонував одночасно як притулок та освітня інституція. Тут молоді вдови переважно з брамінського середовища заохочувалися до ведення «повноцінного життя»: навчання, здорового харчування, спорту, соціальної активності, користування одягом та прикрасами, що відповідають їхньому віку. Проте, організаторами інституції були застосовані необхідні умови безпеки: жінки не контактували з чоловіками й уникали контакту з традиційним суспільством [141]. За підтримки клубу *Sarada Ladies' Union*, утворилася нова інституція для вчителів, *Ice House*, програма якої була набагато серйознішою, адже тут жінок готували для викладання і вступу у такі інституції, як *Queen Mary's College* [143, р. 57–59]. Цей державний коледж, що з'явився 1914 р., був першим коледжем у м. Мадрас, а також одним з найперших жіночих коледжів Індії [292]. Для Мадрасу це був важливий крок у розповсюдженні секуляризованої освіти, що давала можливість жінкам здобувати професії й разом з тим економічну самостійність.

Отже, основні напрямки реформування жіночої освіти в президентстві Мадрас – місіонерський, теософський, брахмоїстський та ліберально-раціоналістичний – формували свої концепції жіночої освіти, відштовхуючись від ідеології освіченого середнього класу. Кожен підхід експлуатував вікторіанську концепцію «відокремлених сфер», ратуючи за впровадження специфічної жіночої освіти та спеціалізованої діяльності, виходячи з вікторіанського уявлення про фемінність, що перетиналося з традиційним індійським уявленням про «ідеальну жінку» – матір і дружину. В усіх чотирьох підходах до вирішення проблем жіночої освіти проявилася спільна мета –

реформування суспільства через реконструювання інституту сім'ї, де жінка виступала у якості медіума й зберігача моральних цінностей дому і цивілізації, й несла відповідальність за майбутні покоління. Однак, освіта стала тим трампліном, завдяки якому жінки із середовища середнього класу й вищих каст потрапили у публічний простір, тобто у простір діалогу, хоч і спершу у якості *Іншого*.

### **3.3. «Відродження» й маргіналізація: способи включення жіночих «девіантних елементів» у «нове суспільство» через проекти соціальних реформаторів**

Завдяки перспективам, що їх відкривала освіта для «нових індійських жінок», серед яких були подорожі, обмін досвідом з іншими жінками й публічне життя, жінка поступово включалася у розбудову «нового суспільства». Як вірна дружина та матір нового покоління, «нова індійська жінка», що з 1920-х рр. стала частиною націоналістичних проектів, отримала найбільш повноцінну підтримку з боку ліберальних індоєвропейських кіл у досягненні певних громадянських прав та свобод, оскільки вона репрезентувала обличчя реформованої традиції, позбавленої того субстрату, що компрометував індійців в очах Заходу. Натомість, «за бортом» лишилися жінки, що не вписувалися у параметри реформованої сім'ї. Деякі жіночі спільноти (зокрема, інститут вдів та інститут девадасі), що були позбавлені можливості одружитися й тим самим гарантувати суспільству «чистоту» подружніх стосунків, опинилися на маргінесі. У цей час виникають реформістські проекти, що здійснюють спробу включити такі спільноти у «нове суспільство».

#### **3.3.1. Індійські вдови: від маргінальної до публічної позиції**

Вдови в індуїстській традиції є носіями «стигмат» несприятливості й повною протилежністю одного з найсприятливіших модусів жінки – дружини-

матері. Вони є тими, хто згідно ортодоксальної традиції ніколи не зможе вийти заміж знову або народити дитину, лише один погляд на них може накласти «лихий відбиток» на життя молоді або подружжя, тому вдови позбавляються права бути присутніми на родинних торжествах та інших святах. У той самий час вони є тими, чия сексуальність вже не контролюється чоловіком, тому її мають пильнувати чоловіки з родини вдови (батько, брат або старший син). Таким чином, вдови вважаються двічі небезпечними для суспільства й тому маргіналізуються ним [194, р. 193].

Варто зазначити, що найбільш суворий аскетизм був притаманний вдовам із вищих каст, адже для такого середовища поставало питання статусу й престижу, пов'язане з ще більш суворим утриманням овдової жінки у *зенані*, чия сексуальність опинялася під потенційною загрозою економічної та сексуальної експлуатації за межами патріархального дому [27, р. 52-53].

Вдівство після аболіції обряду самоспалення вдови 1829 р. стали називали «холодним *sati*», бо вважалося, що деякі жінки воліли б радше віддати перевагу смертоносному обряду, ніж доживати своє життя без звичної соціальної активності, смачної їжі та інших простих мирських радощів, часто страждаючи від суворого ставлення й відрази власної родини, що до того ж посилювалося після заборони *sati* [236, р. 8]. Знаходимо згадку 1841 року у А. Д. Салтикова про овдовілих наложниць подукотського раджі, яких певний англієць «врятував» від здійснення *sati*: «Тепер ці бідолашки живуть у злиднях та приниженні, і коли англієць приїздить у Пудукоту... наложниці завжди докоряють йому з-за своєї огорожі. (Благородні індійці тримають своїх дружин замкненими, як магометани). “Ти нас збезчестив... кинув у злидні, дай же нам хоча б грошей!” І справді, їх годують дуже погано; вони мають голити голови до самої смерті» [4].

М. Казінс також зазначає про «замкнене життя» жінок з вищих каст у Південній Індії, поряд з якими жінки-кулі виглядали більш вільними й щасливими [27, р. 88]. Проте, вдівство, на її думку, зрівнювало у правах усіх індійських жінок, серед яких представниці вищих каст ставали в'язнями



патріархального дому, а жінки із середовища нижчих каст, які перетворювалися на тягар для своєї сім'ї, опиняючись на вулиці, часто ставали об'єктом експлуатації [там само]. Але найбільш шокуючим «соціальним лихом» Індії для європейців був феномен вдови-дитини, невідомий європейцям. Недарма першим завданням ранніх індійських соціальних реформаторів було скасування дитячих шлюбів та влаштування повторного одруження для вдів.

К. Віресалінгам, як зазначалося вище, був одним з перших на Півдні, хто розпочав кампанію повторного одруження вдів, а у 1882 р. заснував Асоціацію по повторному одруженню індійських жінок, що відзначилася більш радикальним підходом, ніж функціонуюча з 1872 р. Мадраською асоціацією по повторному одруженню вдів, з якою перший деякий час співпрацював [254, р. 285]. Але налаштованість ортодоксальних кіл проти кампанії повторних шлюбів для вдів була настільки сильною, що вона лише викликала зворотну реакцію у посиленому бажанні видавати малолітніх дівчат заміж на поч. ХХ ст. [277, р. 87]. С. Каматх, відзначаючи успіх соціальних реформ в президентстві Мадрас, де показники дитячих шлюбів та малолітніх вдів були одними з найнижчих серед усіх президентств, тим не менш, наводить дані про зростання показників з 1901 по 1911 р., що унаочнює тезу І. Редді. У зазначений період кількість дівчат, що перебували у шлюбі, віком до 10 років зросла від 135 743 до 161 120 ос., а кількість вдів – від 4725 до 5046. Там само С. Каматх вказує, що найбільші показники малолітніх вдів присутні у віковому інтервалі від 10 до 15 років. Крім того, більша частина вдів була представлена молодими працездатними жінками у віковому інтервалі від 20 до 40 років [37, р. 93, 98].

Організатор першого «дому для вдів» танджавурського регіону, К. Лінч, аналізуючи показники «*Census of India 1901*», заявила: «Якби невелику частину таких вдів зробити освіченими, то настала б нова ера освіти» [141, р. 100]. Отже, окрім «сценарію» повторного одруження у соціальних реформаторів виникла ідея виховати клас освічених вдів, що заповнили б лакуну у системі жіночої освіти.

Жіночі навчальні інституції, що з 1870-х рр. почали приймати молодих вдів, за кілька десятиліть виховали нову генерацію вчителів. Проте, разом із здобуттям освіти у вдів виникали й інші проблеми, пов'язані з традиційними поглядами на жінку та вдову, зокрема, що превалювали у традиційному суспільстві на зламі століть. В. Хантер зазначає, що часто вчителями ставали дружини директорів шкіл, бувало, вони навіть заміщували своїх чоловіків після їх смерті, займаючи позицію директорок [33, р. 539]. Одиноким жінкам побудувати кар'єру вчителя було куди важче. За словами Дж. Річі: «освічена жінка у будь-якому випадку самотня; перебуваючи у “завісі”, але далеко від дому, її самотність неможливо описати, а виходячи за її межі, жінка часто втрачає всяку повагу, яка необхідна для отримання ступенів» [60, р. 133–134]. Отримавши професію вчителя, жінці часто доводилося стикатися з сексистським ставленням, що превалювало у традиційному суспільстві. За словами В. Хантера: «Її зневажав літній пандіт, якого вона заміщувала згідно до свого становища, а молодь, що йому асистувала, у міру свого маскулінного почуття власної гідності не могла дозволити жінці керувати собою» [33, р. 539]. Крім того, вдові часто слід було спочатку домогтися визнання й поваги у місцевих поважних сімей для того, щоб отримати робоче місце [там само].

Отже, освічена вдова, що отримувала професію вчителя, часто опинялася у становищі, подібному до того, що займала гувернантка сер. ХІХ ст. у вікторіанській Англії. Це – завжди «надлишкова жінка», що має «пороговий статус», балануючи між статусом «аморальної» та «нормальної» жінки, в Англії – якій не вдалося вийти заміж, в Індії – якій це вже ніколи не вдасться. Навіть сценарії вирішення цієї проблеми були схожі у налаштованих на соціальні реформи індійців та англійців. Автор «*Census of Britain, 1851*» В. Грег зазначає, що оскільки існувала значна невідповідність кількості жінок до чоловіків (що становила 107 %), більшість жінок, позбавлених права вийти заміж, були змушені працювати, опинившись під загрозою «втрати морального статусу». Вирішенням цієї проблеми В. Грег вбачав у переселенні таких жінок в англійські

колонії [208, р. 1, 10–15]. За цією ж логічною схемою більшість соціальних реформаторів Півдня декількох генерацій (від К. Віресалінгама до Періяра) вбачали вирішення проблеми молодих вдів у їх повторному виданні заміж, щоб запобігти втрати ними «морального статусу».

Але самим жінкам, яким випав шанс здобути освіту і зайняти позицію в публічному просторі, не завжди був прийнятний сценарій повторного заміжжя. Деякі з них ставали прихильниками більш радикальних дискурсів – як життя поза патріархальним домогосподарством зі збереженням активної публічної позиції. Такий шлях, приміром, обрали згадана нами відома реформаторка Бомбею Пандіта Рамабаї та тамільська освітянка Сестра Суббалакшмі. Але подібні сценарії не мали б місця, якби не підтримка індійських ліберальних еліт.

Згаданий нами брахман-ліберал С. Айар, віддавши свою дочку-вдову вчитися, піддався ostracismу з боку своєї касті. За службовим обов'язком та унаслідок неприйняття їх вибору традиційним суспільством сім'я часто переїжджала. «Весілля і заміжжя – не для тебе. У тебе буде дещо краще», – так батько молодої вдови пояснив їй неможливість приймати участь у звичних соціальних заходах, натомість пообіцявши дочці освіту [141, р. 54–55]. С. Айар був типовим представником «професійної еліти» – викладачем коледжу. Проте, бажання йти по радикально ліберальному шляху усупереч власній касті було нетиповим явищем. Освітній експеримент К. Лінч та С. Айара, згаданий у попередніх розділах, дав свої плоди: велика кількість вдів отримала вчительську роботу або вийшла заміж. Найвідоміша з них, згадана вище Суббалакшмі, стала першою вдовою, що отримала ступінь бакалавра у Мадрасі та велику кількість пропозицій з викладацької роботи [143, р. 57–59].

### **3.3.2. Маргіналізація інституту девадасі як ознака зміни інтелектуальної парадигми в Південній Індії**

Девадасі (санскр. «*devadāsi*», там. «*tēvatāci*» – «рабині бога») – це складний та суперечливий термін в історіографії. З одного боку, він позначає конкретну

традицію посвячення жінки у храмову службу, що вперше було задокументоване в останні століття правління династій Паллавів та Панд'я [179, р. 18]. Проте, з ХІХ ст. завдяки колоніальним документам, мемуарам очевидців та ранньому орієнталізму виникають збірні поняття – «баядерка» (від португ. «*bailadeira*» – танцівниця) або «куртизанка», що об'єднують різні традиції: раджадасі (придворні артистки), *nautch-girls* (світські танцівниці північного походження), куртизанок та власне девадасі (храмові служниці), через що останню традицію почали частіше асоціювати з публічними виступами. Щоправда, традиція девадасі дійсно поєднувала у собі екзотеричні (публічні) та езотеричні (храмові) функції [246]. Не знайшовши відповідника цих традицій у своєму «словнику», європейська традиція, під впливом протестантського християнства та вікторіанської етики, поступово змішала ці культурні феномени з проституцією [261, р. 1471].

Варто розібратися, ким були девадасі в історичній перспективі. По суті санскритський термін «девадасі» є збірним («umbrella term») і позначає велику кількість жіночих общин, що відомі під такими регіональними назвами: *дасі* (у Таміл Наду), *кудіккара* (у Траванкорі), *годама* й *сані* (у Андгра Прадеші), *басаві* й *джогаті* (у Карнатаці), *бгавіні* (на Гоа та у Західній Індії), *муралі джогаті* й *джогтіні* (у Магараштрі) тощо [286, р. 11–12]. Загалом, девадасі представляють соціальний інститут храмових жриць, які мали високий ритуальний статус, відповідний «дружині бога» – *нітьясуманталі* (санскр. «найсприятливіша жінка»). На Півдні ця традиція, за однієї з гіпотез, є сумішшю тамільської бардової та брахманічної храмової культур, через що девадасі сполучала у своїй особі функції артистки й жриці [179, р. 22]. Девадасі володіли широким спектром привілеїв: правом на землю та власність, передачу власності по материнській лінії, професійну освіту, привілейований вихід в публічний простір, участь у весіллях та інших сприятливих заходах, провадження езотеричних ритуалів, що було недоступне більшості жінок та багатьом чоловікам з вищих каст. «Дружини богів» не мали права на одруження із земним

чоловіком, оскільки були ритуально видані заміж за бога, кому присвячувався храм<sup>102</sup>. Тим не менш, традиція допускала вступ у близькі стосунки з членами вищих каст, що виступали покровителями храмів, у яких служили девадасі. Для самих патронів вступ у стосунки з девадасі позначав престиж та сакральну сприятливість, забезпечену її статусом. Часто такий партнер обирався на все життя, тим паче у його виборі приймала участь сім'я храмової служниці [250, р. 1870; 249, р. 297]. Отже, вибір інтимного партнера для девадасі нагадував вибір чоловіка для молодої жінки в ортодоксальній родині, адже за такий вибір в обох випадках відповідали батьки. На думку А. Чавли, девадасі ніколи не були пов'язані з проституцією у тому сенсі, у якому ми стикаємося з цим явищем у давньому Єгипті, Месопотамії, Мідії, Фінікії, дохристиянській Вірменії, Греції, Римі тощо. До того ж, Камасутра, створена пр. у 250 р. н.е., не має жодної згадки про храмову проституцію, але містить багато посилань на куртизанок [286, р. 10]. Проте, серед девадасі, ймовірно, існувала проблема ієрархії, адже при великому храмі перебували одночасно сотні девадасі, через що велика кількість жінок була позбавлена шансу отримати покровителя й виконувати основні храмові функції. Навчених виступати публічно талановитих девадасі часто відправляли служити при дворі у якості придворних артисток (*раджадасі*), що не втрачало актуальності до кін. XIX ст. [там само, р. 11].

Падіння статусу інституту девадасі, у першу чергу, пов'язують із занепадом індуїстських храмів через масштабні іноземні вторгнення мусульман та британців [там само, р. 17]. Що стосується XIX ст., то інститут опинився у кризовій ситуації по ряду причин: 1) недостатнього фінансування як з боку традиційної аристократії, так і з боку Ост-Індійської компанії, 2) голоду 1876 р., та 3) подриву авторитету брахманічної традиції з боку реформістів та місіонерів [173, р. 64]. Деякий час Ост-Індійська компанія підтримувала існування індійських храмів, але під тиском місіонерів в сер. XIX ст. фінансування

<sup>102</sup> Традиція одруження девадасі з божеством у тамільській традиції має назву *поттукатту* (церемонія пов'язування *тāлі* – весільної стрічки) [див., наприклад: 250, р. 1871].

компанією припинилося<sup>103</sup>. Знаходимо опис «храмових танцівниць» цього періоду у А. Салтикова: «Баядерки составляют особую касту<sup>104</sup>, касту очень многочисленную; единственные их занятия – пляска, пение и жевание бетеля, вяжущих рот листьев... от которых сильно краснеют губы». «Баядерки занимают целые улицы – дома их высоки... вечером они освещены, в них гремит музыка; вход свободен для всякого» [4]. З іншого боку, велика кількість девадасі у ХІХ ст. була втягнута у проституцію, феномен, що принесла з собою епоха колоніалізму. Тож, з представлення цієї проблеми у медичному дискурсі, *дасі* постали загрозою перенесення венеричних захворювань, що докорінно змінило відношення до цієї практики у середовищі вестернізованого середнього класу [261, р. 1478]. У літературі сер. ХІХ ст. все частіше фігурує сюжет відвідин чоловіком девадасі, що частіше за все означало його «моральне падіння» [139, р. 145–146].

Проте, існували й інші сценарії для девадасі із заможних сімей, які отримали нові можливості та привілеї. З кін. ХІХ та з поч. ХХ ст. такі жінки не були настільки прив'язані до храмової інституції, як, приміром, століттям раніше. Отримуючи посвячення у храмі й знайшовши впливових покровителів, вони мали можливість їздити на навчання у інші міста та регіони, давати виступи й жити у іншому місці, а згодом самостійно заробляти на життя. Інакше кажучи, з розвитком капіталістичних відносин, життя девадасі ставало більш мобільним<sup>105</sup>. Покровителями таких девадасі виступали не лише представники традиційних еліт, як було зазначено вище. Представники вестернізованих еліт, наприклад, чиновники адміністративного апарату, що не поділяли поглядів аболіціоністів, також часто виступали їх патронами. Ці еліти, окрім «старих» маркерів престижу, об'єднувала ідея охорони й підтримки традиційного

<sup>103</sup> У А. Салтикова знаходимо згадку про цей факт: «Общество достигло своей цели, и Компания не содержит более индийских храмов» [див., наприклад: 4].

<sup>104</sup> Розглядати девадасі як окрему касту – це розповсюджене помилкове судження, на думку С. Керсенбум-Сторі, адже до общини часто приймали дівчат різноманітного походження [див., наприклад: 179, р. 184–185].

<sup>105</sup> Відома девадасі на ім'я Бангалор Нагаратхнамма змінили за своє життя три великих міста: Майсур, Бангалор та Мадрас [див., наприклад: 78].

мистецтва, адже добре навчені своєму мистецтву девадасі були майстрами своєї справи і збирали навколо себе групи інших професіоналів – музикантів, поетів, тощо.

Отже, девадасі часто вела більш мобільний та незалежний спосіб життя, ніж більшість жінок. Крім того, її образ був далекий від ідеалу «нової індійської жінки». Натомість, вона виступала *Іншим*, антитезою останньої, зразкової домогосподарки та дружини [270, р. 740]. Проте більшість девадасі все-таки лишалися у скрутному економічному становищі, й опинившись у пороговому стані, балансує між статусом розпусної жінки та носієм давньої традиції, під тиском публічної думки все більше штовхалася у бік першого, риторично і практично.

**Кампанія за аболіцію девадасі.** Місіонери, що першими здійснили спробу запровадити жіночу освіту в окрузі Мадрас у XIX ст., були здивовані тим, що чи не єдиними освіченими жінками у регіоні були «куртизанки»<sup>106</sup>. Пресвітеріанка Е. Кармайл, що спробувала встановити контакти з деякими сім'ями девадасі у тамільському регіоні, відмічала їх глибоку інтегрованість у традиційну культуру, що лише посилювалася завдяки традиційній освіті, стаючи «непрохідною стіною» до навернення у християнську релігію<sup>107</sup>. Не зважаючи на те, що південним місіям таки вдалося обернути у християнство невелику кількість девадасі, найвагомий вклад у руйнування інституції перші внесли завдяки формуванню публічної думки.

Вже у 1880–1890-х рр. місії та індійські вестернізовані еліти – журналісти, працівники адміністрації й соціальні реформатори – почали кампанію «*Anti-nautch*», влаштовуючи походи-страйки до будинків індійців, що традиційно запрошували девадасі на публічні заходи [202, р. 3164]. Сам термін «*nautch*» – це

<sup>106</sup> У даному контексті це поняття «збірне» й відповідає жінкам, що «зналися на класичних мистецтвах і літературі», чия поведінка не узгоджувалася з християнською мораллю [див., наприклад: 59, р. 99].

<sup>107</sup> «Я спілкувалася з її бабусею, дивовижною літньою жінкою. Вона могла без упину, сторінка за сторінкою, повторювати пасажі з їх улюблених класичних творів, не даючи мені змоги заспівати їй християнські строфи й пояснити їх, завжди віддаючи перевагу індуїстським строфам й своїм власним інтерпретаціям... вона ж, на мій подив, враз підхопила слова бабусі й повторювала їх строфа за строфою... з натхненням повідомляючи мені, що зараз вона вивчає більше поезії» (переклад наш, курсив наш. – У.М.) [див., 25, р. 219-220].

англіцизм від слова «*nāc*», що на гінді та урду позначав традицію світських жіночих виступів, започатковану у пізній Могольській період, яка не мали відношення до храмової традиції девадасі [250, р. 1873]. Тим не менш, у риторичі реформістів та місіонерів кін. XIX ст. ці дві традиції були суть одне й те саме. Така риторика демонструє нам єдині конотації, прищеплені до двох традицій у цей період, це – «еротизм» та «аморальність»<sup>108</sup>. Так, реформістська преса 1880-х рр. (напр., *Harvest Field*, а також лідер серед англомовних видань округу Мадрас – *The Hindu*) застерігала чоловіків від відвідувань девадасі, адже: «вони спокушають молоді уми відхилитися від добродесного шляху» [139, р. 190–191]. Престиж традиційних мистецтв, що виконувалися жінками, на зламі століть настільки постраждав, що індійці не хотіли віддавати своїх дочок навчатися музиці, адже жінка-музикант чи танцівниця ставала метафорою «розпусної жінки» [там само, р. 191].

Одна з перших реформістських спроб у вирішенні проблеми девадасі належить представнику телугумовної інтелігенції, Р. В. Найду, про що йшлося у попередньому розділі. Як і Дж. Батлер в Англії, В. Найду намагався знайти спосіб включення маргіналізованих жінок у «нове суспільство». І якщо для Дж. Батлер таким способом було залучення жінок-маргіналів у спеціально створені інституції, де останні могли отримати освіту й деякі професійні навички, то для В. Найду цим способом було влаштування для них повторного весілля. Чоловіки, що погоджувалися на такий сміливий крок, як одруження із девадасі, на думку А. Шрінівасана, демонстрували цим свою емансиповану публічну позицію [250, р. 1873–1874]. Як правило, такі чоловіки обирали непересічних девадасі, або ж тих, що мали статки й зв'язки, тоді як для решти жінок така пропозиція лишалася дорогою й недосяжною [там само, р. 1874]. У цей самий час соратник В. Найду, Віресалінгам, проводить акцію по повторному одруженню вдів, чий соціальний статус та ризик сексуальної експлуатації споріднював їх з девадасі. Але слід відмітити деяку «іронію долі», що супроводжувала цей проект.

<sup>108</sup> Див. додаток № 12.



Спонсори вдівських весіль Віресалінгама часто наполягали на запрошенні на них «храмових танцівниць», тому соціальному реформатору часто доводилося йти з ними на компроміс [214, р. 67].

Переломним періодом для інституту девадасі стали 1920-ті рр. – поживлення націоналістичної кампанії ІНК й разом з тим активізація регіоналістичних рухів. На базі націоналістичної ідеології оформлюється образ ідеальної жінки, «жертвовної та сміливої Сіти», що разом з чоловіком має приєднатися до *сатъяграхи* [143, р. 124]. Образ вільної від моногамних стосунків девадасі йшов у розріз з цим націоналістичним ідеалом. Сам лідер *сатъяграхи*, М. Ганді, назвав процес аболіції інституту «позитивним кроком» [264, р. 99]. Проте, у квітні 1921 р. у м. Какінада він погодився на зустріч з девадасі, які представляли на цьому заході самостійну організацію, що нараховувала близько тисячі осіб й пожертвувала ІНК 20 тис. рупій [143, р. 128].

На відміну від «конгресистів», абсолютно однозначної й чіткої позиції притримувалися дві сили: одна – в обличчі першої індійської жінки-законодавиці Мутхулакшмі Редді, другу ж уособлювала антибрахманська політична сила. Завдяки першій проблематика інституту криміналізується, а завдяки другій здійснюється остаточна заборона традиції.

Будучи медиком за освітою, М. Редді почала юридичну боротьбу за відміну інституції з 1920-х рр., розцінюючи її як частину ширшої кампанії по боротьбі з соціальною загрозою – проституцією. Для М. Редді, що ратувала за розширення прав жінки, як соціально, так і політично, девадасі були «стигмою індійського жіноцтва» [173, р. 65]. Поряд із цим, *дасі* виступали жертвами сексуальної експлуатації й постали наслідком втрати суспільством маскулінності, тому перших, на думку аболіціоністів, варто було звільнити, «навіть від них самих» [246, р. 296]. Як і соціальні реформатори телугумовного регіону, Редді покладалася на цивілізаторський потенціал Заходу. Великою мірою завдяки цій вестернізованій інтелектуалці, що була вхожа у кола політичної еліти президентства, ІНК, а також британської бюрократії та жінок,

що боролися за жіночу емансипацію на Заході, здійснилася зміна дискурсів у підході до проблеми девадасі [173, р. 66]. Криміналізація девадасі вивела проблему інституту на новий рівень – у дискурс «універсальних цінностей», легітимізованих юридичним законом, що прийшов на зміну «застарілому» дискурсу шастр, які, за словами Редді, «легалізують проституцію» [220, р. 11]. Окрім артикуляції проблеми у термінах криміналістичного права та медичного дискурсу, М. Редді, що симпатизувала тамільському Руху самоповаги, звернулася до проблеми у феміністичному ключі, зазначаючи про відсутність свободи вибору у жінки, як базової цінності кожної людини<sup>109</sup>.

На думку Дж. Вайтхед, вирішальним рішенням, прийнятим під час перебування М. Редді на посаді заступника голови Законодавчої ради Мадрасу, була поправка 1929 р. до статті по забороні ритуалу посвячення у девадасі (прийнятої Мадраським Судом у 1920 р.), згідно якої девадасі позбавлялися будь-якої фінансової підтримки: грантів-*інамів*, прав на доходи і збори із земель храму, права власності на землю, тощо. Натомість, чоловіки, що були частиною інституту девадасі й займалися супроводом жінок у якості музикантів, не лише продовжували публічні виступи, а й отримали право на землю, якою раніше володіли жінки [264, р. 102–103]. Проте, перераховані вище законодавчі кроки не були б можливими, якби не підтримка соціополітичної сили, що ідеологічно протиставляла себе брахманізму.

Завдяки Руху самоповаги проблематика інституту девадасі у ХХ ст. перейшла у площину відносин субординації. Так, на роль «дружини бога» часто вербувалися представниці шудрівських каст, тому браміні виступали у дравідійському дискурсі як ті, що сексуально й економічно експлуатують шудрян. Таким чином, перед сат-шудрами поставало питання захисту жінок своєї варни [там само, р. 101]. Рух самоповаги також організовував весілля девадасі, що через свій субверсивний характер часто приймалися за весілля *брахмо*. Серед «новообернених» у дравідійській рух відзначилася екс-девадасі

---

<sup>109</sup> Див., додаток № 13.

Рамаміртхаммал, яка стала активною аболіціоністкою та організувала велику кількість подібних весіль у регіонах Рамнад, Трічі та Танджавур [162, р. 269–270]. Загалом, стратегія дравідійського руху у цьому питанні не відрізнялася від стратегії Найду. Симптоматично, що питання сексуальної емансипації жінки, що було частиною програми Руху самоповаги, ігнорувалося у підході до проблеми «храмових танцівниць».

Поступове перетворення соціокультурного дравідійського руху на політичну силу в обличчі JP напр. 1920-х – на поч. 1930-х уможливили прийняття усіх необхідних законів по офіційній забороні традиції, адже переважна більшість Законодавчої ради Мадрасу була представлена цими силами. Остаточна ж заборона традиції відбулася на загальнодержавному рівні у рік здобуття Індією незалежності – у 1947, хоча за браком фінансування інститут був «фактично мертвий» з 1940-х рр. [264, р. 103]. Таким чином, велика кількість жінок лишилася без спадкової професії, прав та соціального захисту.

**Боротьба за збереження традиції.** На поч. ХХ ст., коли згідно рішення колоніальної адміністрації питання девадасі відійшло до компетенції місцевих судів, з'явилися перші організовані «відповіді» самої інституції, що заявили про себе у якості активного суб'єкта дискусії. Так, понад десяток девадасі, що працювали у провідному храмовому комплексі Шрікантешвара (Майсор), направили декілька петицій до майсорського раджі та місцевого суду з проханням переглянути рішення про припинення фінансування їх інституції та заборону публічних виступів, адже, за їх словами, на відміну від брахманів, вони не мають нічого, окрім своїх артистичних навичок, щоб «надавати послуги богам та заробляти собі на життя» [202, р. 3162]. Проте, справжня анти-аболіціоністична хвиля розпочалася у відповідь на кампанію Редді у 1920-х рр. Одні за одним на території президентства Мадрас почали з'являтися *сангами*, кожен з яких нараховував десятки девадасі: у м. Періяканчіпурам, у р-ні Чінглетет, та більш масштабні – Асоціація девадасі президентства Мадрас та Мадраський Рудраканнікай сангам. Зустріч у Джорджтауні 1927 р. вже

нараховувала 150 девадасі та 25 впливових чоловіків, що представляли різні касти. Ініціаторами анти-аболіціоністичних зустрічей виступали освічені девадасі: Марагатаммал, Рамаманіаммал, Дораїканнамал, Бангалор Нагаратхнамал та ін. [173, р. 66–67]. Основним завданням *сантамів* було привернути увагу освіченої еліти та уряду до проблеми інституції, розглянутої під іншим кутом – як давньої шанованої традиції, що опинилася на межі вимирання. Цю думку підтримували й представники «консервативного націоналізму». Зокрема, для ортодоксального брахмана Р. Сат'ямуртхі відміна інституції девадасі загрожувала заборонаю служби й брахманських жерців, тому він сам ініціював зібрання девадасі з метою мобілізації антиаболіціоністичних сил [270, р. 740].

Б. Нагаратхнамал, яскрава представниця антиаболіціонізму, являла собою освічену жінку «традиційного зразка», талановиту співачку стилю *карнатака сангітам*, яка мала зв'язки та впливових покровителів, що дозволило їй «пережити» аболіцію разом зі збереженням професії та статусу. Співачка стала відомою завдяки публікації у 1910 р. поеми придворної куртизанки XVIII ст. Муддупалані під назвою «*Радгіка Сатванаму*» [76, р. 294–296]. Ця поема отримала скандальну славу, як «непристойна й вульгарна», й була заборонена, посилаючись на «Індійський кримінальний кодекс» [202, р. 3164]. Симптоматично, що у центрі уваги «найпрогресивніших» реформістів опинився саме цей твір, присвячений жіночому інтимному життю, що було табуйоване ідеологією перших [226, р. 6]. Відтоді Редді та Віресалінгам, що різко засудили поему, стали ідеологічними опонентами Нагаратхнамал. Остання вела активну боротьбу за збереження існування інституції, зустрічаючись з судьями та впливовими людьми регіону. У дискусії артистка продемонструвала принципово іншу риторіку: традиція девадасі чи будь-яка інша давня індійська традиція має бути розглянута у своїх власних параметрах, а не крізь західну парадигму. За словами Нагаратхнамал, повна заборона традиції *поттуккаттал* лише відкриє шлях до очевидної й неприхованої проституції, і якщо Редді розглядає аболіцію

девадасі як спосіб боротьби саме з цією масштабною проблемою, припинення існування інституту її не вирішить [173, р. 66–67]. Інші девадасі, що приєдналися до вирішальних судових дебатів 1927 р. також намагалися захистити традицію, спираючись на спадок класичної тамільської літератури, й підкреслюючи, що, перш за все, вони виконавиці сакрального культу і не мають нічого спільного з «тілесним ремеслом» [264, р. 103].

Найближчим покровителем Нагаратхнаммал у м. Бангалор був суддя з Верховного Суду Нарахарі Рао. Цей вестернізований високопосадовець продовжував відвідувати співачку навіть після інциденту зі службовим авто, яке за наказом *девана* було вилучене у нього через те, що той компрометував урядову адміністрацію, відвідуючи девадасі після роботи [202, р. 3165]. Суддя довгий час надавав їй підтримку у Бангалорі, а потім допоміг влаштуватися у Мадрасі, де наступним її покровителем виступив бізнесмен Сахукар Мудаліяр. Саме тут у центрі президентства талановита девадасі отримала свою славу і визнання поціновувачами традиційного мистецтва, а згодом отримала незалежність й можливість самостійно забезпечувати своє існування, як повідомляє її сучасник GDV. На свої власні кошти та за підтримки місцевих меценатів Нагаратхнаммал побудувала у 1925 р. храм, присвячений каннадомовному музиканту-святому Тьягараджі й заснувала щорічний фестиваль, присвячений класичній карнатакській музиці [304]. Як повідомляє GDV, у артистки був один нереалізований план – збудувати меморіал на честь цього святого. За її словами: «У мене є багато людей, які дали б мені гроші, якби я лише їх попрохала... Але тоді вони б захотіли присвятити меморіал особі на свій вибір... Тоді як слава народу каннада має засяяти завдяки меморіалу Тьягараджі» [78]. GDV також повідомляє про чисельні донації, які отримувала відома співачка від місцевих еліт після виступів з концертами [там само].

Подібним чином своє покровительство отримали й інші непересічні девадасі: М. Р. Суббулакшмі, що вийшла заміж за браміна-реформатора, Джаялакшмі, що стала *рані* м. Рамнад, Дж. Тхайамма, що домоглася відновлення

позиції придворної танцівниці після аболіції [250, р. 1874]. Проте, ці приклади радше були виключеннями з правила, адже більшість девадасі лишилися будь-якого соціального захисту та прав після аболіції, не знайшовши організованої підтримки з боку традиційних еліт. Оточення девадасі, що було представлене переважно брахманами-ортодоксами, було економічно й політично слабким, щоб протиставити себе новосформованим політичним силам *сам-шудрів* [264, р. 104].

Показово, що традиція покровительства відомим артисткам, у тому числі девадасі, зберігала свій престиж як у полемічні 1920-ті рр., так і після аболіції інституції. У першу чергу це пов'язано з ревайвалізмом, ідеологія якої використовувалася Теософським товариством й була взята на озброєння ІНК. Під час президентства А. Безант Теософське товариство поширювало ідею про те, що давня традиція девадасі у своїх витоках була пов'язана лише з храмовим служінням, коли дасі були «чистими як весталки», проте, із вторгненням мусульман традиція втратила свою чистоту й поступово почала занепадати [286, р. 23–24]. Відповідно, якщо сама традиція девадасі «деградувала», на думку теософів, необхідно було врятувати бодай її мистецьку форму. Так, Рукміні Арундале, дружина наступного президента Теософського товариства, Джорджа Арундале, стала втіленням оновленої традиції класичного танцю у світській формі, що отримав назву *бгаратанатьям* [250, р. 1875]. Так само й відома гравець на віні Суббулакшмі, не зважаючи на своє походження з общини девадасі, отримала широку підтримку ІНК, ставши символом класичної карнатакської музики, у подальшому – кінозіркою й відомою артисткою, що завершила кар'єру у 1997 р. й пережила ХХ століття [151].

Таким чином, дискусія щодо аболіції девадасі продемонструвала те, що «жіноче питання» задавалося потребами певної соціальної групи (касти, варни або класу) ствердити власну соціальну ідентичність, що перетворює проблему жіночого соціального інституту на боротьбу приватних інтересів впливових кіл. Так, для реформістів та націоналістів девадасі – це деякий *Інший*, перепона на шляху до побудови «нового суспільства», тоді як для ортодоксів девадасі

гарантували збереження *status quo* та їх власного престижу, в той час як для небрахманів захист девадасі означав ствердження сили власної варни.

### Висновки до III розділу

Отже, загальна реформістська ідея «нової індійської жінки», що вперше з'явилася у середовищі вестернізованого середнього класу, вказує на те, що «вузловою точкою» у розглянутих реформістських дискурсах виступала реформована сім'я, де ідея «нової жінки» відігравала визначальну роль. Остання, у свою чергу, була пов'язана з двома відносно стійкими поняттями – «*chastity*» («чистота»), що мало гарантувати збереження «істинної ідентичності» й поважного статусу тієї чи іншої спільноти, що вестернізувалася й частково втрачала традиційні орієнтири, а також – освіченості, що, у свою чергу, виступало маркером «прогресу» такої спільноти. Місія «звільнення жіноцтва», що червоною ниткою проходила крізь усі реформістські проекти, пов'язані з «жіночим питанням», мала узгоджуватися з обома цими поняттями. Під «звільненням» більшість реформаторів розуміла перш за все звільнення інтелекту й надання жінці спеціалізованої освіти, що не суперечить її «природі». Розуміння цієї «природи», у свою чергу, визначалося «подвійною ідеологією», що базувалася на зазначеній вище гібридній концепції «чистоти», спільній для класичної індійської (брахманічної й дравідської) традиції та вікторіанської ідеології. Започаткована таким чином традиція жіночої освіти оберталася довкола основної жіночої сфери – «нового індійського дому», що став першим майданчиком публічної активності жінки.

Залучення жінки до реформістської преси, популяризація формальної освіти, а також відкриття ідеологій суфражизму й фемінізму на індійських теренах, сприяло створенню низки автономних жіночих організацій та призвело до переозначення меж «жіночої сфери». Однак, саме з підйомом регіональної культури та паніндійського націоналізму у 1910-1920-х рр., в рамках якого сама

індійська країна та її регіони набували фемінних характеристик й майже ототожнювалися з фігурою індійської жінки, що потребувала «звільнення», відбулася легітимізація жіночого публічного життя, що обґрунтовувалося необхідністю виховання майбутнього покоління патріотів. Й лише антибрахманська ідеологія у 1920–1930-х рр. дозволила реалізувати принципово нові для індійського суспільства дискурсивні практики, що ставили під питання традиційні гендерні ролі. Поняття «чистоти», як основа соціальних відносин між статями, зазнала жорсткої критики з боку ідеологів руху, як та, що відкидає жінку на периферію соціальних відносин. Однак, така форма критики соціальних відносин виникла через необхідність вищих небрахманських каст утвердити принципову інакшу ідентичність й побороти домінування брахманів в політиці й публічній сфері. Це пояснює те, чому емансипативні жіночі сценарії самі по собі мало цікавили ідеологів руху, а модель «нової жінки» у середовищі «Самоповаги» хоч і відрізнялася радикальністю у своїх запитах, проте, у практичному втіленні мало чим відрізнялася від реалізації цієї ідеї у інших реформістських колах.

У спробах включити «девіантні елементи» у «нове суспільство», змінивши їх модус на «норму», такі соціальні реформатори як К. Віресалінгам, Р. В. Найдю, М. Редді, Періяр мали спільну установку – віру у «цивілізаторський потенціал Заходу». Реформістські проекти по «соціальному очищенню» перебували під значним впливом зазначеної вище «подвійної ідеології», й тому стратегія включення маргіналізованих жіночих спільнот (як вдів, так і девадасі) у суспільство через повторний шлюб або опанування гендерно сегрегованих професій зі збереженням маркерів «чистоти» була єдино прийнятною та спільною для усіх розглянутих соціальних проектів, виключаючи інші альтернативи.



## ВИСНОВКИ

Рух за соціальні реформи, що поширився на більшості території Індії протягом 2-ої пол. XIX – на поч. XX ст. виявився «мирною революцією» суспільного життя індійців, скеровану індійським інтелектуальним класом, що продемонстрував не лише здатність до творчої адаптації нових інтелектуальних парадигм до власного культурного ґрунту, реалізацію проектів по вирішенню суспільних проблем на основі синтезу здобутків власної та західної культур, а й ствердження своєї колективної сили та прийняття відповідальності за розвиток суспільства у руслі модерного світу, тим самим представляючи адекватну «відповідь» на «виклик» Заходу.

Індійський реформістський рух суттєво відрізнявся від західних рухів за соціальні реформи, оскільки він мав на меті не стільки законодавчу реалізацію реформістських проектів (хоча остання й визнавалася важливим завданням руху), скільки запровадження нових соціальних практик за безпосереднього досягнення адресата, перетворюючи реформістські ідеї на «живу реальність» для індійського соціуму й демонструючи тим самим змогу вирішувати власні суспільні питання без залучення колоніальної влади. Рух за соціальні реформи в Індії був ідейним рухом, що охопив усі сфери життя суспільства (соціокультурну, соціополітичну, релігійну), запровадивши нові соціальні сценарії, однак, не маючи наміру повного заперечення традиції.

Основні положення, що виносяться на захист відображені у наступних висновках дисертаційної роботи.

1. Проаналізовано джерельну базу та історіографію дисертаційного дослідження, а також визначено ступінь наукової розробки теми. Аналіз та верифікація широкого спектру джерел та літератури значною мірою сприяли вирішенню поставлених завдань. Значну кількість джерел було введено в український науковий обіг вперше. Переважання аспектного підходу та відсутність комплексних досліджень за обраною тематикою як в українській, так і у зарубіжній

історіографії зумовила необхідність використання у роботі особливого комплексу методів та підходів, застосованого дисертанткою вперше для дослідження реформістських процесів Південної Індії. Поєднання системного й цивілізаційного підходів, а також використання компаративного методу дало змогу розглянути рух за соціальні реформи президентства Мадрас у складній системі соціокультурних процесів пізньокolonіальної Індії з урахуванням його зв'язку із іншими рухами у досліджуваний період, здійснивши комплексний підхід до проблеми дослідження. Застосування дискурс-аналізу, компаративного методу та біографічного підходу дозволило ґрунтовно дослідити мікрорівень проблеми, приділивши увагу малодослідженим питанням, зокрема, дослідженню особливостей формування ключових реформістських ідей у різних інтелектуальних колах президентства, особистих мотивацій соціальних реформаторів, а також вкладу південноіндійських соціополітичних рухів та окремих реформаторів у загальноіндійське національне питання, що лишається суттєво недооціненим в історіографії. Застосування у роботі вищезазначеного методологічного комплексу дозволило здійснити нові інтерпретації окремих джерел, а також розширити спектр джерельної бази дослідження (зокрема, залучити художню літературу та сакральні індійські тексти, що нечасто досліджуються поза літературознавчою та релігієзнавчою проблематикою).

2. Було встановлено, що особливі умови розгортання реформістського руху у президентстві Мадрас, який став оригінальною «відповіддю» південноіндійського інтелектуального класу на «виклик» Заходу, задавалися специфічним мікрокліматом регіону, де варто виділити наступні фактори: а) монополізація брахманами сфери «престижних посад» у 2-ій пол. XIX ст.; б) виникнення ідеології антибрахманізму у середовищі вестернізованих небрахманських спільнот, як реакції на перший фактор; в) ренесанс дравідської культури; г) зародження націоналістичної свідомості поряд з регіоналізмом.

3. Реформістський процес у «Південному президентстві» відзначився серією своєрідних «проектів-відповідей», серед яких найбільш

репрезентативними слід вважати наступні.

- Брахмоїзм у Мадрасі отримав оригінальне прочитання у індивідуалістичній стратегії телугумовного реформатора К. Віресалінгама, що, лишаючись чи не найвпливовішим реформатором Півдня до кін. 1910-х рр., радикалізував «жіноче питання», реалізуючи проект залучення жіноцтва до професійної сфери, що контрастувало з уявленнями про жіночу роль у суспільстві бенгальського самаджу. Поза тим, брахмоїсти телугумовного ареалу надали нового прочитання «п'ятій варні», сполучивши ідеї дравідського відродження з ідеями гуманізму й просвітництва: «недоторкані» у проекті Прартхана самаджу отримали статус «аді-дравідів» (корінних мешканців дравідської землі), а також шляхи реабілітації у суспільстві, завдяки створенню для них можливостей опанувати інтелектуальні професії. Ця реформістська кампанія встигла дати свої плоди у вигляді першого молодого покоління освічених *харіджан*, задіяних в інтелектуальній сфері, за десятиліття до привернення уваги до цієї теми М. К. Ганді.

- Рух самоповаги став одним з найбільш радикальних втілень антибрахманського руху дравідів, відзначившись повним запереченням брахманічної культури, що дозволило репрезентувати принципово нові соціальні сценарії, серед яких – проекти «рівноправного соціуму» та «повної жіночої емансипації», які спиралася як на соціалістичну ідеологію, так і на ідеї «внутрішнього продукту», дравідського ревайвалізму. Не зважаючи на невдачу у практичному втіленні цих радикальних сценаріїв та утопічну природу останніх, ціннісне значення ідеології «Руху» було революційним: участь у «Русі» широких верств населення виділяло його з поміж інших реформістських «елітарних проектів»; ідеї самоповаги та рівності кожної людини незалежно від соціального статусу були не лише ідеологічними гаслами, а й основою нових соціальних практик для дравідомовного суспільства, що вплинули на формування соціальної політики як однієї з перших політичних партій Таміл Наду (*Дравідар Кажгаму*), так і всієї майбутньої демократичної індійської держави.

- Теософське товариство за лідерства А. Безант сприяло розповсюдженню протилежного тренду – індуїстського ревайвалізму, що пожвавлювало національно-визвольну боротьбу у президентстві під егідою ІНК й загострювало стосунки небрахманських еліт з брахманами. Теософський проект по створенню індійської нації був суперечним – він постулював модель нації, об'єднану ідеєю «рівності й духовного братерства», культивуючи при цьому ідею «елітарного прошарку», яким виступала брахманська варна. Однак, саме за А. Безант вирішення таких важливих соціальних питань, як расова та гендерна дискримінація, перейшло в активну політизовану фазу – боротьбу за статус домініона та суфражизм, що, зрештою, обернулося надзвичайно вагомим вкладом лідера «Товариства» у здобуття Індією незалежності (не зважаючи на те, що А. Безант не приймала концепт *свараджю*), а також у надання індійським жінкам права голосу й права представляти себе у політиці, найвищій інстанції публічної сфери.

- Іншими важливими «відповідями» реформаторів Мадрасу стали проекти по демократизації літературної мови (К. Віресалінгама, Г. Рамамурті, Г. Аппарао, А. Мадгавайї, С. Бгараті та ін.), які представили високий рівень креативного потенціалу, запровадивши нову літературну традицію, що спиралася на творче осмислення власної літературної спадщини завдяки адаптації модерних літературних жанрів та західних парадигм (ренесансної, просвітницької, демократичної, романтичної), використавши мову у якості медіума для трансляції реформаторських ідей у маси.

4. Попри гетерогенність реформістського процесу у Мадрасі в роботі були визначені наступні спільні тенденції, чим обґрунтовується доречність виділення мадраського руху за реформи у якості особливого тренду:

- по-перше, усі основні реформістські напрямки Мадрасу відрізнялися досить високим рівнем ліберальності, а також надавали пріоритет соціальним реформам над політичними (або ж ставили перші на один щабель із другими, як у випадку з Теософським товариством за А. Безант), що можна пояснити

помірною динамікою націоналістичних процесів до кін. 1900-х рр., що певною мірою звільняло Мадрас від «екстремістських» націоналістичних дискурсів, які у міру необхідності протидії колоніальному режиму обмежували втілення ліберальних реформ;

- по-друге, сильна індивідуалістична тенденція об'єднувала різні реформістські проекти Мадрасу; так, однією з основних мотиваційних сил для здійснення соціальної роботи для визначних реформаторів Мадрасу (С. Айера, А. Безант, Періяра, С. Бгараті, А. Мадгавайї, С. Суббалакшмі) був особистий досвід, що забезпечував досягнення творчого успіху й визнання; цій тенденції також сприяла помірна динаміка розвитку націоналізму у регіоні до кін. 1900-х рр.;

- по-третє, одним з основних завдань реформатори Мадрасу вбачали просвіту жіноцтва, й саме тут «жіноче питання» отримало найбільш радикальне вираження.

5. Поява ідеї «нової індійської жінки» у більшості реформістських кіл Мадрасу була симптомом бажання вестернізованих інтелектуалів ствердити нову соціальну роль у якості перетворювачів суспільства, залишивши по собі острівець «істинної ідентичності» (що зрештою постала синтезом здобутків індійської та західної цивілізацій), носієм якої виступила жінка. Встановлено, що спільним ядром ідеї «нової жінки» була гібридна концепція «чистоти», яка відсилає до поведінкових норм, закріплених за жінкою у протестантському християнстві, вікторіанській етиці й індійських сакральних текстах. Ця концепція гарантувала певну міру відстороненості по-західному освіченої жінки від «зовнішнього світу», забезпечуючи збереження за нею традиційної ідентичності, яка зазнала загрози нівеляції через вестернізаційний натиск разом з новими свободами, що пропонували жінкам суфражизм та фемінізм. Цим пояснюється спільна установка більшості елітарних кіл на інтелектуальне звільнення жінки в обхід її соціоекономічній та сексуальній емансипації. Поза тим, домінуванням вищезазначеної концепції у розумінні «жіночої природи» можна пояснити й

спільну для усіх соціальних реформаторів стратегію включення маргіналізованих жіночих спільнот у «нове суспільство» двома шляхами: через повторний шлюб або опанування гендерно сегрегованих професій. Віра у «цивілізаторський потенціал Заходу» змусила соціальних реформаторів Мадрасу відмовитись від низки власних культурних традицій, що суперечили вищезазначеній ідеології, зокрема, остаточно ліквідувати багатовіковий соціорелігійний інститут девадасі, лишивши частину індійського жіноцтва без соціального захисту та засобів для існування.

Принцип освіченості, що був покладений в основу ідеї «нової індійської жінки», виступаючи маркером «прогресу» вестернізованого середовища, мав революційне значення для індійського жіноцтва. Завдяки освіті західного зразка жінки отримали можливість активної участі у публічному житті, ставши самостійними агентами реформування суспільства. Залучення ірландськими суфражистками представниць індійського освіченого жіноцтва до створення перших національних жіночих організацій з філіями у Мадрасі, а також підтримка жіночих автономних організацій президентства з боку місцевих ліберальних еліт, вивело дискурс про «жіноче питання» на якісно-новий рівень. Саме Мадрас став першим президентством, де індійські «нові жінки» отримали право голосу у 1921 р. «Феміністичний націоналізм» став тим особливим варіантом фемінізму, що принципово відрізнявся від європейських фемінізмів звеличенням ролі материнства й патріотизму, дозволяючи «новим жінкам» отримати підтримку ліберального суспільства, що плекало ідею виховання нової генерації патріотів. Цей варіант став для жіночих організацій своєрідним алібі для розширення своїх прав у час, коли індійська нація, що ставала втіленою метафорою Богині-матері, виборювала своє право на самовизначення й самоуправління. Таким чином, плеяда впливових жінок-політиків ХХ-ХХІ ст., представлена такими відомими іменами, як Анні Безант, Сароджіні Найдю, Мувалур Раммамїртхам, Мутхулакшмі Редді, Індіра Ганді, Соня Ганді, Сушма Свараж, Шейла Дікшит, Мамата Банерджі, Джаялалітха, Майяваті, Прагібга

Патіл та ін., завдячує реформаторській ідеї «нової жінки», що уможливила участь жінок у політичному житті індійської країни.

6. Дослідження доводить, що рух за соціальні реформи у Мадрасі варто включити у проблематику націотворчого процесу, адже перший демонструє бажання індійської інтелігенції взяти ситуацію по покращенню суспільного устрою під власну відповідальність разом із переосмисленням своєї соціокультурної ідентичності у зв'язку з засвоєнням західних інтелектуальних парадигм та входженням індійського суспільства в орбіту модерного світу. Дана робота демонструє, що зачатки цієї нової ідентичності варто шукати у соціокультурній чи ідеологічній площині до появи розвинутої політичної свідомості на загальнонаціональному рівні й відкритої політичної боротьби з Британським раджем. Так, реформатори Мадрасу перших двох поколінь (1860–1900-ті рр.)<sup>110</sup>, для яких *колоніальний Інший* не набув яскравого вираження, тим не менш, апропріювали модерністський дискурс «турботи про народ», «країну» та суспільний «прогрес». Їх негативне відношення до *свараджу* пояснюється тим, що індуїстський традиціоналізм, на якому базувалася ідеологія «екстремістського» націоналістичного кола входила у дисонанс із ліберальною лінією реформ, що була першим пріоритетом цих соціальних активістів. Соціальна активність реформаторів наступного покоління (1900–1930-ті рр.), у свою чергу, була пов'язана з розвинутою політичною свідомістю, де ідея нації набуває різних варіантів прочитання (від локального до паннаціонального), а паніндійський націоналізм часто співіснує з регіоналістським.

Крім того, роль руху за соціальні реформи була визначальною для розвитку індійського громадянського суспільства та націотворення, адже індійська інтелігенція попри власні культурно-релігійні протиріччя та інертність колоніальної влади у законодавчій підтримці реформ, згуртувавшись, продемонструвала принципово новий вид колективної солідарності в умовах модерної сучасності, заклавши фундамент соціальної політики майбутньої

<sup>110</sup> Періодизація в даному й наступному випадках передбачає роки активної діяльності реформаторів Мадрасу.

індійської незалежної держави. На момент заснування першої політичної партії, в Індії вже існувала розвинута мережа реформістських організацій, що відкрито ділилися досвідом й передавали його у різні куточки Індії, а до появи перших програм політичних партій нові стратегії суспільного розвитку реалізовувалися у вигляді нових соціальних практик, що трансформували повсякдення індійського суспільства завдяки творцям руху за соціальні реформи. З поживленням національно-визвольної боротьби у період між двома світовими війнами, коли соціополітична ситуація в Індії вимагала переходу на якісно-новий рівень, велика частина рухів за реформи до 1930-х рр. політизувалася, а «соціальне питання» перейшло у політичну площину. У цей час більшість агентів соціальних реформ стали тим інтелектуальним авангардом, що прийняв активну участь у створенні індійської незалежної держави.

7. Різні дискурси про народ/націю/цивілізацію, (як дравідська цивілізація/раса, «культура Равани», тамільська нація, країна андгрів тощо), конструювання яких відбулося завдяки переосмисленню соціокультурної ідентичності у дравідомовному середовищі у результаті творчої рецепції ренесансної та просвітницької парадигм, європейського романтизму й історизму, не втратили своєї актуальності із розповсюдженням паніндійської ідеї на Півдні. Більше того, вони отримали нове прочитання у зв'язку з поживленням антиколоніальної боротьби у регіоні у перші декади ХХ ст. Отже, такі альтернативні націоналістичні концепції, як антибрахманський «дравідський націоналізм», «лінгвістичний націоналізм» андгрів або «тамільський націоналізм» недоречно представлені в історіографії як шовіністичні й суто локалістські явища. Так, два перші альтернативні варіанти, спираючись на «дравідські цінності» (що до певної міри протиставлялися індоарійським), у той же час намагалися вписатися у загальнонаціональний контекст розбудови індійської нації з урахуванням власних етнічно-кастових інтересів. Зокрема, Рух самоповаги (як носій першого альтернативного варіанту) послідовно заперечуючи індуїстський націоналізм і будучи прихильним до ліберального



націоналізму тим не менш не міг прийняти таку важливу умову останнього, як нівелювання культурних розрізень між індіями, у силу необхідності протиставлення дравідського сентименту – індоарійському. Це є свідченням того, що проблему індійського націоналізму у південноіндійському контексті не задовольняють популярні «ліберальна» чи «традиціоналістська» моделі. Отже, ця проблема потребує застосування інших підходів з позиції множинності дискурсів про націю, кожен з яких вартий більш детального дослідження у межах націоналістичної проблематики, що була розкрита у даній роботі лише з позиції її зв'язку із реформістським рухом.

Таким чином, на прикладі реформістського руху президентства Мадрас вдалося з'ясувати, що загальноіндійський рух за соціальні реформи був гетерогенним явищем, що, не маючи спільного ідеологічного ядра, тим не менш, мав спільну мету – покращення соціальної реальності, яка була би здатна об'єднати культурно, етнічно, політично, стратого й гендерно розрізаних соціальних агентів, що зрештою постали би представниками єдиної нації. Поза тим, рух за реформи підняв питання важливості розуміння культурного, релігійного й мовного різноманіття індійців разом з визнанням універсальних цінностей, завдяки чому можливий гармонійний розвиток суспільства. Так, через реартикуляцію універсальних цінностей у реформістському процесі (що не були новими для духовно багатого й давньої індійської культури) у контексті зіткнення цивілізацій відбулося залучення Індії до вирішення соціальних проблем світового масштабу, завдяки чому у цій країні вже більш ніж півтора століття продовжує функціонувати мережа соціальних організацій, що опікується питаннями «принижених класів», дітей, жінок, освіти, охорони здоров'я та ін., частина яких кооперує сьогодні з такими впливовими міжнародними організаціями, як Фонд народонаселення ООН та ЮНІСЕФ. Іншим спадком руху за соціальні реформи є індійська політика резервації, що, з одного боку, гарантує дискримінованим групам привілейовані права на освіту, отримання робочих місць, надання стипендій та грантів тощо, а з другого – закріплює за ними статус

«людей квоти», відокремлюючи їх владною риторикою від решти суспільства, що засвідчує амбівалентну природу такої політики й наявність фундаментальних соціополітичних проблем. Однак, активна участь громадянського суспільства незалежної Індії у вирішенні соціальних питань, висвітлення останніх у пресі й на телебаченні, проведення наукових досліджень, розробка й прийняття відповідних законопроектів, активне жіноцтво, що досягає успіхів у бізнесі, науці та спорті, займає провідні посади в політиці (серед яких – лідери партій, міністри, прем'єр міністр та президент), продовжуючи боротьбу за досягнення рівних можливостей у суспільстві, свідчить про те, що спадок соціальних реформаторів – це жива реальність сьогодення, де триває безперервний пошук компромісів між соціополітичними інтересами різних соціальних груп, різними культурними парадигмами та системами цінностей, у час, коли Індія є учасником глобалізаційного процесу.

Розкривши особливості руху за соціальні реформи у президенстві Мадрас, й тим самим досягнувши поставленої мети, ми відмовилися від утопічного завдання пояснити усю складність процесу соціальних змін у даному регіоні. Дане дослідження відкриває подальші перспективи у дослідженні формування місцевих соціокультурних та соціополітичних осередків, як соціальних організацій модерного типу, а також індійського націоналізму, як складного й багаторівневого процесу. Більш детальної уваги також потребує вклад жіночої сторони у розвиток соціального питання Мадрасу, інших етнолінгвістичних груп та релігійних меншин, а також решти мовних осередків президенства.

## ДОДАТКИ

### Додаток № 1

Індійський культурний ренесанс сутнісно пов'язаний з ревайвалізмом (від англ. *revival* – відновлення, відродження, повернення), проте, не зважаючи на схожі тлумачення, ці явища не тотожні. На відміну від індійського ренесансу, що позначає ширше соціокультурне явище, індійський ревайвалізм в історіографії частіше пов'язаний з релігійною традицією. Індуїстський ревайвалізм об'єднує такі напрямки соціорелігійного реформізму, як Ар'я Самадж, неоведантизм Свами Вівекананди, Теософське товариство та ін., що закликають повернутися до витоків «чистої» індуїстської релігії, очистивши таким чином останню від «зайвого субстрату» у вигляді іноземних впливів, примітивних релігійних практик та «несвідомих упереджень» [159]. На думку багатьох дослідників, витoki цих проектів слід шукати у реакції індоєвропейських інтелектуальних кіл на критику індуїзму з боку місіонерів [159; 239; 242; 249; 164]. Проте, окрім індуїстського ревайвалізму в історіографії існує поняття дравідського ревайвалізму [262; 182], що звертається до тамільського «золотого віку» – періоду *Сангам*, а у більш широкому сенсі – до «дравідських цінностей», що часто розташовуються в опозиції до т. зв. «арійських». Назва історичного періоду *Сангам* є умовною, адже вона відсилає до непевної історичної епохи, період якої коливається в межах III ст. до н.е. – IV ст. н.е. [36, р. 225-230], відомості про яку зафіксовані у творах лірично-панегіричної дидактичної літературної традиції під назвою *Сангам* (на кшталт «періоду упанішад» або «періоду дгармашастр») [89, с. 43]. Дравідські інтелектуали наприкінці XIX ст. – у перші декади XX ст., як і індуїстські реформатори, зверталися до своєї давньої традиції, розглядаючи її під призмою західних парадигм (гуманізму, раціоналізму, просвітництва,

західного ренесансу), намагаючись прилаштувати власну традицію до потреб модерного світу, не втрачаючи при цьому традиційної ідентичності. Таким чином, увага творів *Сангаму* до поваги жіноцтва, дружби між статями у сімейному житті, відсутність відомостей про жорстку соціальну підпорядкованість тощо – стали тими рисами дравідської культури, які були протиставлені санскритським у вигідному світлі з позиції модерних парадигм [41, р. 65-66; дод. №7].

## Додаток № 2

Рам Моган Рой був представником першої генерації малочисельного на той час у масштабах Індії освіченого середнього класу, *бгадралоку*, який сформувався у Бенгалії на поч. ХІХ ст. Саме цей регіон забезпечив найкращі умови для розвитку середнього класу у цей період. Відбулося це по ряду причин, серед яких варто відмітити наступні:

- Калькутта, ставши штаб квартирою «Ост-Індійської компанії» з 1772 р., перетворилася на розвинений освітній та економічний центр, що став платформою для здобуття інтелектуальних професій та адміністративних посад;
- чисельні торгівельні доми, що були втягнуті у ринкові операції з Ост-Індійською компанією, збагатились за цей рахунок та отримали нові привілеї і можливості (як-от надати своїм синам найкращу на той час освіту), увійшовши до середовища бенгальських «джентльменів» [128, р. 68–75; 184, р. 45–49].

Південний регіон у цей час хоч і виступав важливим економічним центром, проте, не мав подібної «культурної платформи». Остання з'явиться там більш ніж через півстоліття, надаючи необхідні умови для розвитку освіченого середнього класу.

### Додаток № 3

Теософське товариство (далі – ТТ) було сформоване у Нью-Йорку 1875 р. Оленою Петрівною Блаватською та Генрі Стілем Олкотом з метою «утворення всесвітнього братства й сприяння служінню людству» [87]. О. П. Блаватська, вивчаючи й систематизуючи різноманітні релігійні вчення, пропагувала ідею універсальної релігії, що базувалася на містичному досвіді, різному за формою, проте, спільному за своєю суттю, й доступному кожній людині, яка здатна здійснити «аскетичний духовний подвиг»<sup>111</sup> [127, р. 107–108]. Відштовхуючись від цієї ідеї, теософи сформували наступні цілі новоствореної організації: 1) утворити ядро універсального братерства незалежно від раси, віросповідання, статі, касти або кольору шкіри; 2) заохочувати вивчення порівняльної релігії, філософії та науки; 3) дослідити непояснені закони природи і приховані сили в людині [50, р. 65–67]. На той час європейські дослідження санскриту й спорідненості останньої мови з європейськими породили ряд навколонукових теорій про Індію як колиску цивілізації, що приваблювало містиків усього світу здійснити подорож до цієї країни [168, р. 173]. Не дивно, що через декілька років після заснування, товариство переїжджає до Індії з метою вивчення східних релігій та езотеричної філософії [38, р. 49–50].

Першим місцем розташування своєї штаб-квартири теософи обрали м. Бомбей, проте, вони швидко відмовилися від цієї ідеї на користь менш витратного м. Ад'яр, в околицях Мадрасу, де товариство, до того ж, отримало фінансову допомогу з боку індійських комерційних еліт, що традиційно підтримували релігійні общини. Тут, у Мадрасі, О. Блаватська випускала журнал *Theosophist*, а Г. Олкотт подорожував регіонами президентства, де домінували тамільська та малайялам, засновуючи нові гілки товариства. Загалом, в організацію охоче вступали по-європейськи освічені брахмани та

<sup>111</sup> Незважаючи на демократичність езотеричної доктрини, запропонованої О. Блаватською, організація від початку мала елітаристський характер, що обґрунтовувалося концепцією *карми*, яка, у свою чергу, відображала готовність (у тому числі інтелектуальну здатність) тієї чи іншої людини прийняти езотеричне знання.

представники вищих каст не-брамінського осередку [168, р. 170–172]. Ідея «нового суспільства», що культивували теософи, стимулювала розвиток політичної свідомості. Зокрема, ІНК, довкола якого через декілька декад сконцентрується загальноіндійська націоналістична боротьба, був заснований теософами, серед яких провідну роль відіграв Алан Г'юм [127, р. 114].

Авторитет лідерів ТТ мав велике значення для його послідовників, що добре усвідомлювали ідеологічні супротивники теософів – християнські місіонери. Так, репутація лідера руху, О. Блаватської, була поставлена під великий сумнів після інциденту з «таємним приміщенням», що було знайдене у її будинку, завдяки якому нібито було сфальсифіковано ряд спиритичних сеансів. Завдяки зусиллям південних місіонерів, чий вплив був досить сильним у «Південному президентстві», цей випадок гучно освітили у пресі, після чого О. Блаватська була змушена виїхати з Індії до Англії, де вона завершила свій шлях у 1891 р. [168, р. 172–173].

#### Додаток № 4

Під час *сат'яграхи* Вайкому – першої організованої акції протесту проти дискримінації «принижених класів» у Кералі, в якій прийняли участь лідери ІНК з різних куточків Індії, у Періяра склалися непрості стосунки з М. К. Ганді. Не зважаючи на нещадну критику Ганді-політика після розколу з ІНК, що обговорювалося в окремому розділі роботи, не можна прийти до однозначного висновку щодо ставлення Періяра до Магатми Ганді. Слід зазначити, що відколи Рамасамі вступив до ІНК, він вже був поважною людиною у своєму регіоні, займаючи ряд посад, серед яких – голова муніципалітету Ероду [54, р. 64], тому, ставши на шлях політики, окрім альтруїстичних мотивів, він, вочевидь, мав власні політичні амбіції. Ситуація у Вайкомі демонструє нам яскравий приклад розбіжності стратегій двох видатних політиків, що переймалися питанням «недоторканих».

Вайком – це невеличке селище у Траванкорі, де представники каст *ежава* розпочали акцію по досягненню дозволу на користування дорогами поблизу храмів для усіх представників *панчами*, «п'ятої варни», які згідно з ортодоксальними уявленнями «забруднюють» простір довкола храму. Цікаво, що самі *ежава*, що займали соціальну нішу «п'ятої варни» або *аварни* (ті, що поза чотирма *варнами*), представляли собою спільноту змішаного типу, серед яких були як представники землевласницької еліти та навіть представники Законодавчої Ради Траванкору, так і велика частка безземельних орендарів, хто заробляв на життя ручною працею та дрібною торгівлею [54, р. 62-63]. Останні, як і усі інші *аварни*, не мали права користуватися дорогами довкола храму Шрі Магадевара, які поєднувалися з публічним простором містечка, де розташовувалися офіси, банки, ринок й інші важливі стратегічні об'єкти. Окрім приниження, яке відчували заможні *ежави*, усе це створювало незручності, що загострювало стосунки селян з місцевою ортодоксальною владою в обличчі магараджі та дівана, що прагнули зберегти *status quo*. Спроби *ежавів* поставити



на розгляд питання «недоторканих» до місцевої ради закінчилися безуспішно. Ситуація навряд чи б отримала всеіндійський розголос, якби не втручання Т. К. Мадгавана та М. Ганді. Т. Мадгаван, член Законодавчої Ради Траванкору, був улюбленим учнем гуру Шрі Нараяни, який також зазнав приниження, отримавши відмову у проїзді повз шайвістський храм у Вайкомі. Образа учителя стала стимулом для Мадгавана розпочати акцію протесту проти соціальної дискримінації у місті. У 1921 р. Мадгаван зустрівся з М. Ганді, а 1924 р. члени спільноти *ежава* та ІНК розпочали спільну *сат'яграху*, під час якої велика частина мітингуючих була заарештована й зазнала насильницької розправи з боку поліції [181].

Під час свого туру по Мадураю Періяр отримав «приватний» лист з проханням долучитися до *сат'яграхи* Вайкому. Рамасамі беззаперечно прийняв запрошення, привізши з собою дружину й групу своїх послідовників [54, р. 66]. Ганді декілька разів безуспішно намагався втрутитися й відрядити Періяра до Мадрасу, оскільки останній не лише славився своїм радикальним характером, а й возив за собою представників неіндуїстської релігії, що, до того ж, проводили агітацію серед нижчих каст [там само, р. 70]. Але ситуація вийшла далеко з-під контролю Магатми, який волів лишити акцію мирного протесту «внутрішньою справою» індуїстів, обмеживши вплив інших релігійних общин чи іноземців [285]. На цьому прикладі проглядається найбільша розбіжність у поглядах двох популярних політиків. Ганді вважав, що кастовість – це внутрішня проблема індуїстів, що спіткала останніх у результаті «невігластва й сліпої віри у віджилі обряди» [58, р. 16], тому він негативно ставився до втручання у акцію протесту представників інших релігій. Згідно з думкою Ганді, цей «внутрішній ворог» має бути переосмислений й усвідомлений усередині самої індуїстської системи, у свідомості кожного індуїста, у результаті чого має відбутися очищення всієї системи від «віджилого» субстрату [285]. Рамасамі, у свою чергу, маючи особисті ідіосинкразії до індуїзму, наголошував, що кастовість, як умова існування самої індуїстської системи, завжди буде підтримувати полярність

пригноблювачів й пригноблених, отже, він позитивно сприймав факт переходу представників нижчих каст у інші релігії, що давали можливість отримати новий соціальний статус, а результатом акції він бачив ствердження верховенства секуляризованого закону. Відтак, до ситуації у Вайкомі підключилися пенджабські торгівельні спільноти, що надсилали фінансову допомогу й продовольства. Радикальне крило акції, очолюване Періяром, продовжувало публічні виступи й агітацію проти соціальної дискримінації. У акції протесту приймав активну участь і Джордж Джозеф, індійський юрист та політичний активіст, що також проігнорував прохання Ганді не втручатися. Незабаром обох активістів було ув'язнено [54, р. 67–68]. Рамасамі, як локальний лідер, був ув'язнений у ході *сат'яграхи* навіть двічі. Обидва рази його дружина разом з сестрою, місіс Мадгаван та місіс Джозеф продовжували агітацію, утворивши жіноче крило акції супротиву [там само]. Зрештою, акція вилилася у те, чого більше за все остерігався Ганді – у насильницькі дії з боку протестуючих. Періяра відразу звільнили з в'язниці після того, як магараджу було вбито одним із радикальних активістів. Рані, племінниця магараджі, воліючи запобігти ескалації конфлікту, відкрила дороги довкола храму для усіх бажаючих. Проте, такому рішенню передували цікаві, на наш погляд, перемовини Рані й Періяра, у яких посередником виступив Ганді. Рані побоювалася, що відкриття доріг для нижчих верств населення дасть поштовх для нових акцій щодо допуску «недоторканих» до храму. Для цього Ганді зустрівся з Періяром, отримавши від останнього відповідь, що ані він, ані його послідовники поки що не мають на меті домагатися доступу до храмів. Сам же Рамасамі сприйняв вирішення ситуації у Вайкомі, як компроміс [54, р. 69–70].

Таким чином, цей інцидент засвідчує принципову різницю у стратегіях двох авторитетних політиків, Ганді та Періяра, а також підкреслює яскраву індивідуалістичну лінію Періяра, як реформатора й політика, з ранніх етапів його політичної активності.

## Додаток № 5

Памфлет «*Essentials of Hindutva*» був виданий В. Д. Саваркар 1923 р., у час, коли М. Ганді вже очолив ІНК, а національно-визвольна боротьба проти британського панування в Індії набирала все більше обертів, мобілізуючи народні маси на всій території Індії. У цей час теоретики націоналізму шукали об'єднуючий концепт, який був би здатен поєднати етнічно, територіально, соціально й релігійно роз'єднаних індійців. В. Саваркар стверджував, що запропонована ним концепція *гіндутви* сутнісно відрізняється від індуїзму: «Індуїзм є лише похідною частиною, фракцією *гіндутви*... недостача у поясненні відмінностей між цими двома термінами породила непорозуміння й викликала взаємну недовіру у сестринських общинах... Ідея із закінченням “їзм” у загальному сенсі позначає певну теорію або код, що у тій чи іншій мірі базується на релігійній догмі або вірі. У нашому випадку “індійськість” – кращий термін, аніж “індуїзм”, й є сутнісно ближчим до терміну “*гіндутва*”. Адже *гіндутва* охоплює усе різноманіття думки й діяльності всієї Істоти індійської раси» [84, р. 3-4]. Таким чином, В. Саваркар намагався звільнити свою концепцію від релігійного означення, адже індуїзм, як орієнталістичний конструкт, викликав суперечки між релігійними общинами у сенсі залучення того чи іншого віровчення до загального поняття «індуїзм». Одне з дискусійних питань, приміром, стосувалося рівня авторитетності сакральних текстів. Так, наприклад, для ортодоксів-брахманів безперечним авторитетом володіли ведичні тексти, а усі інші були визнані другорядними, у той час як для послідовників південних шайвістських традицій (*шайва сіддгантиків, вірашайвів* та ін.) агамічний корпус текстів знаходився на одному рівні авторитетності з Ведами тощо. Крім того, гострим у націоналістичних дискусіях було расово-етнічне питання, адже у цей час дравідська інтелігенція шукала наукових підтверджень аргументів на користь давнього походження дравідської цивілізації. Таким чином, критичним було не лише питання

«витоків» тієї чи іншої релігійної традиції, що могло би легітимізувати міру авторитетності того чи іншого сакрального тексту, а й питання расового та етнічного походження індійців у цивілізаційному масштабі. Не зважаючи на основну мету, яку переслідував В. Саваркар, а саме – об'єднання індійців незалежно від віросповідання або етнічної компоненти, автор парадоксально досягає зворотного ефекту, звертаючись до ведійсько-арійської культури й духовних витоків «всієї індійської раси», чим визнається ведійська релігія, повністю виключаючи з контексту концепції *гіндутви* доарійський компонент: «Незважаючи на те, що за поточного стану орієнталогічних досліджень було би небезпечно однозначно заявити про це, але я вірю, що передова група безстрашних аріїв перетворила долину Сіндгу [або Інду] на свою домівку й запалила тут свій перший жертвний вогонь задовго до того, як давні єгиптяни й вавилоняни побудували свою чудову цивілізацію... Авантюрна відвага, що рушила їх безстрашними діяннями, й піднесені висоти, куди спрямовувалася їх думка, свідчать про те, що цьому народові судилося закласти фундамент величної та незгасної цивілізації» [там само, р. 4-5].

## Додаток № 6

Н. Субрахманіан вбачає походження інтересу Бгаратіяра до теми романтичного кохання у підлітковому віці поета, коли той пережив своє перше кохання й разом з тим сильне розчарування у соціальних відносинах, які, через закріплені у соціумі поведінкові норми, унеможливили реалізацію його стосунків із першим коханням [251, р. 60-62]. Подальший досвід стосунків С. Бгараті з жінками був досить яскравий. Постать західної жінки-інтелектуалки, сестри Ніведіти (Маргарет Ноубл (1867–1911)), послідовниці Свами Вівекананди, яку С. Бгараті зустрічає у Бенгалії, на думку Н. Субрахманіана, справляє на чутливого поета потужне враження, що вплинуло на його сприйняття жіночого начала [там само, р. 28-29]. У своїй творчості поет буде культивувати ідею нівелювання статевих розрізень у суспільстві, зводячи жінку-матір до сакрального рангу [299], що цілком характерно для тамільського культурного відродження. А у житті він культивуватиме романтичні стосунки з дружиною, що було абсолютно нетиповим явищем навіть для вестернізованих «нових еліт» того часу, знаходячись під впливом західного романтизму [222, р. 103-105]. С. Бгараті мав традиційне весілля у молодому віці й не знав свою дружину до одруження, проте, не зважаючи на запальний темперамент, а також інтелектуальну прірву, що існувала між ним та його дружиною, поет культивував романтичні сімейні стосунки на публіці, очевидно, намагаючись навмисно порушити ортодоксальні норми поведінки, тримаючи свою жінку за руку чи обіймаючи її [251, р. 46]. Наступні рядки ілюструють ідею «звеличення жіноцтва», яку поет культивуватиме впродовж усієї своєї короткотривалої, але надзвичайно яскравої творчої кар'єри:

Let us rejoice in praise to womanhood

Let us dance to the cry of "Victory to woman" –

For woman is the sanctified union  
Of the mother's fame and spouse's name.

We shall rejoice in praise of wedded love,  
We shall dance in honour of lovers' bliss...

She's the protectress of life, and creatrix too:  
She's the life of our life, and soul of sweetness.

(з поеми "Glory of womanhood", Bharati S., Nandakumar, P. [див.: 20, р. 119]).

## Додаток № 7

У «Тіруккуралі», авторитетному творі періоду Сантам, також знаходимо опис основних жіночих якостей, як «чистоти» та «служіння». Однак, у цьому творі підноситься романтичне кохання, що «породжує дружбу» між статями (№ 74), що не характерно для брахманічних текстів:

54. If woman might of *chastity* retain,

What choicer treasure doth the world contain?

What is more excellent than a wife, if she possess *the stability of chastity* ?

55. No God adoring, *low she bends before her lord;*

*Then rising, serves:* the rain falls instant at her word!

If she, who does not worship God, but *who rising worships her husband*, say,

"let it rain," it will rain.

56. Who guards herself, *for husband's comfort cares*, her household's fame,

In perfect wise with sleepless soul preserves, - give her a woman's name.

She is a wife who unweariedly guards herself, *takes care of her husband*, and

preserves an unsullied fame.

57. Of what avail is watch and ward?

Honour's woman's safest guard.

*What avails the guard of a prison ? The chief guard of a woman is her chastity.*

74. From love fond yearning springs for union sweet of minds; And that the bond of rare *excelling friendship* binds. Love begets desire: and that (desire) begets the immeasurable excellence of friendship.

(Переклад на англ. Дж. Поупа, курсив наш. – У.М.)

## Додаток № 8

«Нарешті було оголошено ім'я Суббалакшмі. Принц вийшов уперед, піднімаючи свою праву руку. Вона не торкнулася її. Натомість, вона низько вклонилася йому, стиснувши свої долоні й піднявши їх на той рівень, поки вони не опинилися під прямим кутом до її лоба... Він ніби знову був готовий запропонувати їй свою руку, проте, присутні побачили, що він зрозумів у чому річ. Коли Суббалакшмі ще раз повторила свій шанобливий жест, принц Уельсу також, звівши долоні разом, вклонився, відповідаючи їй у найкращій індійській манері на привітання, яке щойно отримав... Наступного ранку... усе місто говорило про сестру Суббалакшмі. Усі знали, що, не зважаючи на те, що деякі з кола її приятелів та родичів підтримували Індійський національний конгрес, сама ж Сестра ніколи не мала справи з політикою. Тим не менш, жест, що вона проявила, був глибоко націоналістичним» (*переклад наш. – У.М.*) [цит. за: 141, р. 145].



## Додаток № 9

У доколоніальний період освічене жіноцтво Південної Індії було представлено такими соціальними групами, як рані (дружини раджів), аристократки, куртизанки, девадасі, аскетки, поетки тощо<sup>112</sup>. Як явище статистично рідкісне, жіноча освіта була привілеєм, однак, не тільки для представниць вищих каст. Освіта в Південній Індії була доступною і для жінок будь-якого походження, що мали особливий статус сакральної сприйнятливості, як, наприклад, «храмові жриці» – девадасі [179, р. 22–24]. Королівський двір та індуїстський храм виступали повноцінними освітніми центрами, де жінки високого соціального й ритуального статусу отримували знання. З приходом британської влади індійські раджі втрачають силу й авторитет, а храми поступово занепадають, втрачаючи фінансову підтримку влади під тиском місіонерів. Разом з цим починають деградувати такі соціальні інститути, як девадасі й раджадасі, члени яких традиційно століттями поспіль отримували якісну освіту при храмах й королівських дворах відповідно [286]. Крім того, з розповсюдженням християнства на території Індії велика кількість індійських традицій й інститутів зазнала нищівної критики. Так, наприклад, Пандіта Рамабаї, соціальна реформаторка-освітянка, що прийняла християнство, звинувачувала усю санскритську літературу у сексизмі: «Я ніколи не зустрічала жоден сакральний текст санскритської літератури без певного женоненависницького сентименту. Безумовно, де-не-де вони нагороджують жінок й добрим слівцем, але останнє видається мені безсердечним знущанням після того як жінок, у якості цілого класу, звинуватили у здійсненні злочинів та правопорушень» [62, р. 82]. Під особливу критику підпадають і Закони Ману, згідно з якими жінці заборонялася освіта. Варто зазначити, що *Ману смріті* користувалися надзвичайним авторитетом у колоніальному індійському

<sup>112</sup> С. А. Раман зазначає, що літературний період Сангам нараховує від 16 до 155 авторів-жінок (про що наразі сперечаються вчені). [Див., наприклад: 224, р. 115].

суспільстві, у тому числі на Півдні, що було вагомою перепорою для розповсюдження жіночої освіти [222]. До однієї з вагомих причин популярності Ману смриті варто віднести те, що ця *дгармашаstra* (dharmaśāstra – санскр. «повчання у дгармі») стала одним із перших санскритських текстів, що був перекладений сером Вільямом Джонсом (верховним суддею Форту Вільяма у Бенгалії, що був до того ж дослідником давньої Індії) і використаний для розробки індуїстського права колоніальним урядом [129, р. 105–106].

Отже, варто звернутися до деяких важливих тез Ману смриті, що розкривають особливості визначення «жіночності» в ортодоксальній традиції. Закони Ману постулюють амбівалентне відношення до «жіночої природи». Її негативна сторона пов'язана із сексуальністю. У «Законах» неодноразово зазначається, що природа жінки, орієнтована на чуттєве задоволення, заважає духовній дисципліні чоловіка та відводить його увагу від основної цілі – досягнення мокші (звільнення) [142, р. 39–40]. Отже, жінка небезпечна, й її потрібно остерігатися: «Природа жінок у цьому світі шкідлива для чоловіків; з цієї причини мудрі остерігаються жінки»; «жінка здатна повести по неправильному шляху у [цьому] світі [не лише] нерозумного, але й навіть вченого, що піддається владі пристрасті й гніву» (II, 213–214) [1]. Що стосується позитивної, сприятливої сторони жіночої природи, то вона пов'язується зі шлюбом та материнством. Таким чином, жінка у якості дружини й матері являє собою найпозитивнішу конотацію жіночого начала. Саме матір має забезпечувати тяглість сімейної традиції та виступати своєрідним гарантом збереження роду. Роль матері у *Ману смриті* усіяко підноситься: «Вчитель (асагуа) у десять разів поважніший за вчителя (упадг'я), батько – у сто разів [поважніший] за вчителя; але матір переважає поважністю батька у тисячу разів» (II, 145) [1]. Дітородна функція вважається найбільш поважною й сакральною з усіх можливих функцій жінки: «Унаслідок народження дітей, жінки, прославлені, гідні поваги, просвітлюючи дім, не відрізняються від богинь щастя, [що перебувають] в оселях. Народження потомства, виховання

народженого, [а також] буденне життя людей в усіх подробицях – у цьому очевидна основа жінки» (IX, 26–27) [1]. Таким чином, єдиною прийнятою ашрамою (стадією життя) жінки є гріхастхашрама (домогосподарство) [194, р. 212]. Відповідно її функції регламентує домашня сфера: «Треба довірити їй збір та витрачання майна, [підтримання] чистоти, [виконання] дхарми, приготування їжі, турботу про домашнє начиння» (IX, 11) [1]. Що стосується релігійних обов'язків, то він, згідно з брахманічною традицією, у жінки один: служіння чоловікові та сім'ї [194, р. 194]. Самостійність жінки розцінювалася у Законах Ману як трансгресивна поведінка, гідна осуду: «У дитинстві їй належить бути під владою батька, у молодому віці – чоловіка, по смерті чоловіка – [під владою] синів: нехай жінка ніколи не користується самостійністю», – зазначають *Ману смрїті* (V, 147–148) [1]. Що стосується духовного звільнення – основної мети індуїстів, то можливості досягнення такої для чоловіка та жінки аж ніяк не були рівними. Якщо єдиною релігійною практикою жінки було служіння чоловікові, то розраховувати на мокшу вона не могла. Крім того, жінка була відсторонена від вивчення священних писань та сакральних формул (мантр): «Для жінок не існує обряду, що супроводжується читанням мантр: такою є встановлена дгарма; жінки немічні, позбавлені права вивчати мантри, [вони – втілена] неістина: таке становище речей» (IX, 18) [там само]. Відповідно, освіченість, що у брахманічній традиції означало у першу чергу знання священних текстів (або бодай уміння їх читати й декламувати), була недоступною для жінки.

У романі поч. XX ст. «*Мутхумінакші*» А. Мадгавайї зустрічаємо цікавий діалог, де обговорюється проблема необхідності жіночої освіти, що відсилає до положень про «жіночу природу», описану у *Ману смрїті*, що протиставляються новому реформістському дискурсу. Цікаво те, що аргументи обох сторін апелюють до категорії «*chastity*», яка згідно з думкою ортодоксів може зазнати небезпеки, тоді як на думку реформатора – ця категорія лише отримає підтримку у результаті надання жінці належної освіти. «[Нещодавно]

відбувалися дебати з приводу освіти. Ганапаті запевняв, що якщо жінок навчити читати й писати, то вони почнуть писати любовні листи іншим чоловікам...» [41, р. 138]. Реформатор відразу дає свою відповідь: «... Можливо, якщо вони дійсно не люблять своїх чоловіків, або якщо вони дурні, вони почнуть шукати інших. Але якщо вони будуть навчені належним речам і зрозуміють деякі [важливі] речі – ніколи! Освіта стане охороною, зброєю, такою ж як скромність» [там само]. Таким чином, жорстка критика *Ману смрті* з боку ліберальних соціальних реформаторів та місіонерів, а також чисельні відсилки до її норм, що знаходимо у художній літературі, засвідчують авторитет та вагу цього тексту у пізньокolonіальному суспільстві.

Щоб краще зрозуміти масштаб тих «нових сценаріїв», що були представлені у рамках соціальних реформ досліджуваного періоду, варто згадати, що аж до перших декад ХХ ст. жіноча освіта визнавалася традиційною більшістю ознакою девіантності. У цей період ортодоксально налаштовані перехожі могли жбурнути каміння у студентку, а родини останніх систематично зазнавали остракізму. Під час навчання жінки часто ставали жертвами сексистського ставлення: у класі вони відсувалися «на маргінес», а ортодоксальні пандіти часто відмовлялися проводити заняття, якщо в аудиторії перебували жінки [33, р. 539; 143, р. 62]. Проте, за плечима тих «новаторів», що підтримували жіночу освіту, завжди стояла певна модернізована громада, яка могла запропонувати нові між- або позакастові види комунікації. Прартхана самадж 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.

## Додаток № 10

Для ілюстрації нашої тези ми обрали визначення «основної жіночої функції», якою її вбачає авторитетний місіонер Південної Індії, Дж. Шаррок, що на нашу думку вдало відображає збірний ідеал жінки вікторіанської епохи:

«Функція жінки у житті полягає у тому, щоб бути «янголом, який *служить*», бути комфортом для тих, хто важко працює, та більш ніж трудівницею самою по собі, променем сонячного світла у похмурому світі, надихаючою присутністю удома, у школі, госпіталі, й у зенані; й крім того, усюди й повсякчас – *чистим*, солодким впливом, що звеличує» (*курсив наш, переклад наш.* – У.М.) [66, р. 250].

Рис. 1.



«Сила та честь – це її одяг; вчасність появи – це радість для неї. Її уста промовляють лише мудрі речі, а її мова – це закон добра».

«Вона добре доглядає за своїм господарством, не знаючи лінощів. Діти кличуть її благословенною, а чоловік величає».

(Переклад наш. – У.М.)

Ілюстрація до статті брістольського видання *Managing Housewife*.

[див. 66, р. 252].

## Додаток № 11

Чи не найбільшими проблемами для укладання шлюбу в індійському суспільстві були – *варасулкам* або посаг (що сплачувався родиною нареченої) та *кан'ясулкам* або «викуп за наречену» (що відповідно сплачувався батьками нареченого), які століттями обтяжували індійців. Впровадження нових економічних відносин і супроводжуюча гонитва за статусами лише сприяла підвищенню цін на вигідне укладення шлюбу. І якщо проблема «викупу за наречену» відійшла на межі XIX–XX століть, то проблема посагу лише посилилася через наступні причини: зростання освіченості серед чоловічого населення і відповідне зростання можливостей для здобуття престижних адміністративних професій. Це призвело до того, що на поч. XX ст. обсяг посагу для укладення шлюбу з нареченим, що отримав статус бакалавра зріс від 5.000 рупій до 10.000 [277, р. 117]. На той час це була досить значна сума. Для порівняння зазначимо, що відомий меценат, раджа міста Пітхапур Рао Сур'я Рао Бахадур, у 1910-х рр. виділяв щорічно для підтримання школи зі ста студентами 500 рупій, а для підтримання «Жіночого Університету» у Пуні – 70.000 рупій [219, р. 10]. Невипадковими виявляються інциденти самогубств серед молодих жінок, які, за словами І. Редді, «намагалися звільнити свою родину від економічних складнощів, що йшли услід за весіллям» [27, р. 30].

## Додаток № 12

Варто звернутися до трактування чуттєвості в індійській традиції, адже перша була сутнісно пов'язана з феноменом девадасі. Крім того, традиція девадасі за однієї з гіпотез походила від тамільської бардової культури, а вже на більш пізніх стадіях «зрощена» з брахманічною храмовою традицією [179]. Тут варто розглянути концепцію чуттєвості у контексті тамільського поняття *akam*. У тамільській поезії періоду *Сантам* це поняття дуже важливе, воно відображає ідею ідеального кохання, людського сексуального досвіду, особистого почуття та гармонію чоловічої й жіночої сексуальності. Показово, що у поетичному циклі *Eṭṭuthokai*, що складається з восьми антологій, п'ять збірок – присвячені темі «*akam*», дві – «*puram*», й одна – обом темам<sup>113</sup>. Під час зображення девадасі в своїй поемі Манікавачакар (шайва-святий IX ст.) апелює поняттям *akam*, яке під впливом брахманізму набуває інших конотацій й позначає не лише еротичний зв'язок двох особистостей, а й сильний чуттєво-пристрасний зв'язок з божественним [там само, р. 8–9, 23–24]. Подібний зв'язок якнайкраще продемонструвала традиція *бгакті* у творчості альварів, Самбадара, Маніккавасагара, Кабіра та ін. поетів-містиків [282]. Тему чуттєвого зв'язку з божественним можна знайти в чисельних творах, присвячених відносинам Крішні та ґопій, святих та богів, богів та героїв. Повертаючись до «людського виміру» варто згадати, що *kāma* (чуттєве задоволення) в індуїстській традиції є однією з чотирьох пурушартх (цілей життя) [163, р. 78]. Трактати, присвячені проблематиці чуттєвості й еротизму, т.з. *камашастри*, циркулювали в Індії вже на поч. н.е. [176, р. 81]. Що стосується колоніального часу, то протягом XIX ст. у *Таміл Наду* був популярним такий жанр придворної поезії, як *vīraliviṭutūtu*, що містив експліцитно-еротичний контекст. Показово, що у тамільській поемі

<sup>113</sup> М. Варадараджан припускає, що період написання циклу *Eṭṭuthokai* ще був вільний від брахманічної традиції, що привнесла традицію залучення у поетичний твір такої тематики, як «*aram*» (там. «чеснота»), «*porul*» (там. «багатство» і «політика»), «*inram*» (там. «чуттєве задоволення» і «кохання») та «*viṭu*» (там. «звільнення» у сенсі санскр. *mukti*) [див., наприклад: 301].

такого зразка *Nākam Kūlapra Nāyakan viralivūtūtu*, що відноситься до XVIII ст., боги так само «випромінюють» чуттєве задоволення, як і люди: під час виступу девадасі, всі боги складають свої інструменти й насолоджуються виступом прекрасної жінки, приділяючи особливу увагу детальному опису її фізичної краси [139, р. 147–149]. Отже, чуттєва насолода й еротизм в індійській традиції (дравідійській, індуїстській та частково ісламській) – це ознака, що притаманна і гармонійним відносинам між статями, і взаєминам між людським та божественним, це – невід’ємна частина повноцінного життя.

Розподіл світу на тілесне й духовне, гріховне й чисте притаманне християнському світогляду, який приніс своє бачення чуттєвого у колоніальну Індію. Хоча й брахманічна традиція регламентувала розділення плотського й духовного через особливі ритуали й заборони, вони радше дотримувалися представниками вищих каст для підтримки власного статусу й престижу [142, р. 38–45]. Більшість же індійців не знала жорстокого розділення на матеріальне й духовне у своєму повсякденні. Цю дуалістичну парадигму принесли у колоніальну Індію протестанти, що виступили першими критиками індуїзму. Згідно з християнською парадигмою чуттєвість мала два джерела походження: гріховна (людська) природа або божественна благодать. Відповідно, чуттєва сфера легітимізувалася лише через зв’язок з божественним. Пристрасною (*богонатхненною*) могла бути проповідь священика, молитва, думка, що не суперечила християнській моралі. Інша ж пристрась, що була пов’язана з тілесністю, засуджувалася, адже вона відповідала гріховній природі людини, яку потрібно було подолати [231, р. 103–122].

Крім того, епоха колоніалізму принесла в Індію нові медичні відкриття. Дослідження Т. Бішофом у 1840-х рр. репродуктивної системи самок ссавців породило ряд умовиводів, серед яких відомий наратив «материнської природи», яка зображувалася, як альтруїстична й жертвна, протиставляючись природі чоловіка, а також «материнської любові» – відчуття, буцімто «невідомого чоловікам». Отже, жінка оголошувалася морально вищою істотою, і саме на ній



лежала відповідальність за виховання всієї сім'ї та чоловіка. Відтоді жінка ставала «моральним поводитирем» й «надією цивілізації» [208, р. 7–8, 10].

Поряд із цим у вікторіанський період посилюється контроль над сексуальністю, що отримує право на законне існування лише в межах подружнього життя, «впорядкованого принципом продовження роду» [113, с. 99]. Оскільки небажана вагітність могла зруйнувати репутацію поважної сім'ї, яка була так важлива для зростаючого середнього класу, жіноча сексуальність стає предметом жорсткого контролю з боку чоловіків, що суперечило ідеї про моральну вищість жінки. Чоловіче ж моральне виховання, що мало знаходитися під жіночою опікою, часто містило прогалини, що допускали існування «подвійного стандарту». Так, за словами М. Фуко: «Якщо і потрібно дати місце незаконним формам сексуальності, ... то нехай вони відправляються туди, де їх можна включити якщо не у виробничий цикл, то бодай в отримання вигоди. Публічний дім та божевільня – стануть цими “будівлями терпимості”» [там само, с. 100]. Подібні проблеми-неузгодження спіткали й індійський освічений середній клас, для яких вікторіанська мораль виступала орієнтиром на цивілізацію.

Під впливом раціоналістичної філософії Заходу, протестантського християнства та брахмоїзму такі соціальні реформатори як Р. В. Найду та К. Віресалінгам реартикулювали моральне питання, в основу якого була покладена ідея «суворо утилітарної сексуальності», що культивувалася у вікторіанській Британії [173, р. 66]. Ці ідеї були підхоплені й поглиблені на поч. ХХ ст. Теософським товариством та індійськими інтелектуалами, що підтримували з ним контакт. Молодь всіляко заохочували до ведення «стриманого життя» [272, р. 66]. Південно-індійська реформістська преса з 1880-х рр., підтримуючи пуритичну тенденцію, різко засуджувала прояви еротизму й чуттєвості у мистецтві й літературі [139, р. 190–192]. Тому будь-який перформанс за участі девадасі *a priori* розцінювався «прогресивним суспільством» у тілесно-еротичному контексті. Ілюстрацією своєрідного

конфлікту культур слугує спогад «третьої сторони», вже згаданого нами російського мандрівника А. Салтикова: «Приемы баядерок так отличны от всего, что я раньше видел, так восхитительно свободны... движения так сладострастны, мягки и живы... Вчера у меня во время пляски англичане схватили этих нежных дев и начали с ними кружить вальс. Это их так обидело, что они бросились на землю, расплакались, долго не соглашались плясать и хотели уйти» [4]. Тут знаходимо й оцінку «англійського характеру»: «Слишком занятые положительными интересами, англичане несколько не наслаждаются тем, что составляет роскошь,... очарование Индии. Для них все это кажется пошлым и обыкновенным. Вообще они презирают все, что несходно с привычными им понятиями» [там само].

### Додаток № 13

#### «Подвійний моральний стандарт»

(Мутхулакшмі Редді)

*«З усіх законів, правил та норм, які століттями допомагали утримувати жінку у позиції підлеглості, жоден не був настільки могутнім, щоб створити у розумі чоловіків та [усіх] людей відчуття презирства й зневаги по відношенню до жінки, як деградує ідея подвійного стандарту моралі».*

«Звідси походить найгірша з усіх атак на жіночу гідність, та теорія-віддушину, що деяка кількість жінок повинна існувати, жертвуючи своєю самоповагою, гідністю, комфортом, здоров'ям та щастям задля задоволення хтивості іншої статі. У наш час продовження такої доктрини та законів, що базуються на ній – це ганебний анахронізм, не достойний нашої цивілізації.

Й у минулому, й у наш час жінки спростували своє підлегле становище, і як ми, у цьому випадку, можемо толерувати та підтримувати систему, що трансформує жінку будь-якого класу та касти у рухому власність або зіпсований товар.

Аж поки подвійний стандарт моралі буде продовжувати своє існування не лише у [правовому] законі, але й у самому дусі морального закону, звільнення жінки ніколи не справдиться у повній мірі...

У тому віці, коли *вони* не можуть добре усвідомлювати майбутнє, їм обирають шлях їхні забобонні й ортодоксальні старші в ім'я нашої релігії...»  
(*курсив наш. – М. У.*).

Фрагмент виступу М. Редді 17 листопада 1929 р.,  
присвячений дебатам щодо аболіції інституту девадасі  
(*переклад наш. – М. У.*) [Див.: 58, р. 411].

**Додаток № 14**

Рис. 2.

Девадасі Таміл Наду 1920-і рр.



Kersenboom-Story S. Nityasumangali: Devadasi tradition in South India /  
Saskia Kersenboom-Story. – Delhi: Motilal Banarsidas, 1987. – 226 p. –

Обкладинка

**Додаток № 15**

Рис. 3.

Бангалор Нагаратхнамал (1878–1952)

Девадасі-антиаболіціоністка



The Hindu. Dec. 17, 2007 [див.: 304].

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

### ДЖЕРЕЛА

1. Законы Ману / [авт. тексту С. Эльманович]. – СПб. : Типо-Литография Евстифеева, 1913. – 304 с.
2. Записка профессора СПб университета статского советника Минаева / [авт. тексту А. А. Вигасин]. – СПб. : Восток. – 1993. – № 3. – С. 118–124.
3. Новый документ И. П. Минаева об Индии второй половины XIX века / [упоряд. Г. В. Богданова, Е. П. Ворожейкина]. – М. : Проблемы востоковедения. – 1959. – № 3. – С. 2–8.
4. Салтыков А. Д. Письма об Индии. Первое путешествие, 1841 // Алексей Дмитриевич Салтыков. – М. : Наука, 1985. – 176 с.
5. Тілуваллувар. Тіруккурал. Уривки / [пер. з таміл. В. Фурніка]. – К: Східний світ. – 1993. – № 1. – С. 123–133.
6. Тютчев Н. Н. Ост-Индия. Нравы, обычаи и памятники Индустана, 1846 / Н. Н. Тютчев, Е. Я. Люстерник // Русско-индийские экономические научные и культурные связи в XIX веке. – М. : Наука, 1966. – 346 с.
7. Шри Сиддханта Шикхамани. / [пер. з санскр. Кравченко Ю]. – М. : Ганга, 2013. – 454 с.
8. Adam W. A Lecture on the Life and Labours of Rammohan Roy / W. Adam. – Calcutta : Sadharan Brahmo Samaj, 1879. – 38 p.
9. Aiyangar S. K. Some Contributions of South India to Indian Culture / S. K. Aiyangar. – Calcutta : Asian educational services, 1923. – 472 p.
10. Bandyopadyay B. N. Rammohan Roy / B. N. Bandyopadyay. – London : University Press, 1933.
11. Besant A. W. Karma / A. W. Besant. – Madras : Theosophical Publishing House, 1895. – 93 p.
12. Besant A. W. The Story of the Great War. Some Lessons from the Mahabharata / A. W. Besant. – Benares, London : Theosophical Publishing House, 1899. –

- 282 p.
13. Besant A. W. Shri Rama Chandra: the Ideal King. Some Lessons from the Ramayana / A. W. Besant. – Benares, London : Theosophical Publishing House, 1905. – 196 p.
  14. Besant A. W. The religious problem in India: four lectures delivered during the twenty-sixth annual convention of the Theosophical Society at Adyar, Madras / A. W. Besant. – Benares, London : Theosophical Publishing House, 1909. – 132 p.
  15. Besant A. W. The Changing World and Lectures to Theosophical Students / A. W. Besant. – London : Theosophical Publishing House, 1910. – 385 p.
  16. Besant A. W. India and the Empire / A. W. Besant. – London : Theosophical Publishing House, 1914. – 164 p.
  17. Besant A. W. The case for India / A. W. Besant. – London : Adelphi, 1917. – 68 p.
  18. Besant A. W. The future of Indian politics; a contribution to the understanding of present-day problems / A. W. Besant. – Madras, Adyar : Theosophical Publishing House, 1922. – 372 p.
  19. Beveridge A. S. The Babur-nama in English. Vol. 1 / A. S. Beveridge. – London : Luzac, 1922. – 526 p.
  20. Bharati S., Nandakumar, P. Poems of Subramania Bharati / S. Bharati, P. Nandakumar. – New Delhi : Sahitya Akademi, 1977. – 232 p.
  21. Bishamber N. B. Some Madras Leaders / N. B. Bishamber. – Allahabad : Standart Press, 1922. – 108 p.
  22. Boulger D. Rulers of India: Lord William Bentinck / D. Boulger. – Oxford : Oxford Clarendon Press, 1897. – 244 p.
  23. Butler J. E. Woman's Work and Woman's Culture. A series of essays / J. E. Butler. – London : Macmillan & Co., 1869. – 438 p.
  24. Caldwell R. The Tinnevelly Shannars: A Sketch of Their Religion and Their Moral Condition and Characteristics as a Caste / R. Caldwell. – Vepery :

- Christian Knowledge Society Press, 1849. – 77 p.
25. Carmichael A. Things as They Are / A. Carmichael. – N.-Y. : Arcadia Press, 1909. – 293 p.
  26. Carpenter M. Six months in India / M. Carpenter. – London: Longmans, Green & Co., – 1868. – 325 p.
  27. Cousins M. The awakening of Asian womanhood / M. Cousins. – Madras : Ganesh, 1922. – 184 p.
  28. Craig J. Forty Years Among the Telugus: A History of the Mission of the Baptists of Ontario and Quebec, Canada, to the Telugus, South India, 1867–1907 / J. Craig. – Toronto : Baptist Mission Press, 1908. – 372 c.
  29. Evolution of Mrs. Besant: Life and Public Activities / [Ed. By The Editor of Justice]. – Madras : Justice Printing Works, 1914. – 456 c.
  30. Farquhar J. N. Modern religious movements in India / J. N. Farquhar. – N.Y. : Macmillan, 1915. – 534 p.
  31. Farquhar J. N. The crown of Hinduism / J. N. Farquhar. – London; N.Y. : Oxford University Press, 1919. – 476 p.
  32. Gandhi M. K., Desai M. H. Autobiography: The Story of My Experiments With Truth / M. K. Gandhi, M. H. Desai. – Boston : Bacon Press, 1993. – 506 p.
  33. Hunter W. W. Report of the Indian Education Commission, 1881–1882 / W. W. Hunter. – Calcutta : India Government's Press, 1883. – 739 p.
  34. Indian Constitutional Documents (1773-1915). – Calcutta : Thacker Spink & Co, 1915. – 568 p.
  35. Indian Round Table Conference Proceedings. – Calcutta : Government of India, 1931. – 508 p.
  36. Iyengar P. T. S. History of the Tamils from the Earliest Times to 600 AD / P. T. S. Iyengar – N. Delhi : Asian Educational Services, 2001. – 634 p.
  37. Kamath S. Census of India in Analysis and Criticism / S. Kamath. – Madras : Theosophical Publishing House, 1914. – 160 p.
  38. Kirby W. F. The Theosophical Society / W. F. Kibry // Time. – Vol. XII (1). –



- London : Swan Sonnenschein, 1885. – P. 47–55.
39. Leonard G. A History of the Bráhma Samáj from Its Rise to the Present Day / G. Leonard. – Calcutta : W. Newman, 1879. – 192 p.
  40. Madhaviah A. Clarinda: A historical novel / A. Madhaviah. – New Delhi : Sahitya Akademi, 2005. – 302 p.
  41. Madhaviah A., Raman S., Vasantha S. A. Madhaviah: a Biography [and] Muthumeenaksi: a Novella / A. Madhaviah, S. Raman, S. Vasantha. – Oxford University Press, 2005. – 192 p.
  42. Marten J. T. Census of India 1921, Vol. I / J.T. Marten. – Calcutta : Superintendent Government Press, 1923.
  43. Maurice L. E. Codification in the British Empire and America / Lang Eugen Maurice. – New Jersey : Lawbook Exchange Ltd., 2005 [1924]. – 204 p.
  44. Modern Indian Literature, an Anthology. [ed. by K. M. George]. – New Delhi : Sahitya Akademi, 1992. – 1146 p. – (Vol. 1. Surveys and poems).
  45. Molony J. C. Census of India, 1911 / J. C. Molony. – Madras : Superintendent Government Press, 1912. – 252 p. – (Vol. XII).
  46. Morris H. A descriptive and historical account of the Godavery District in the Presidency of Madras / Henry Morris. – London : Trubner & Co., 1878. – 414 p.
  47. Murdoch J. Brahma Samaj and Other Modern Eclectic Systems of Religion in India / J. Murdoch. Vol.4. – London : Forgotten Books, 2014. – 113 p.
  48. Naidu S. Speeches and writings / S. Naidu. – Madras : G.A. Nateshan, 1925. – 494 p.
  49. Navinson H. W. The New Spirit in India / H. W. Navinson. – London, New-York : Harper & Brothers, 1908. – 458 p.
  50. Olcott H. S. Constitution and Rules of the Theosophical Society / H. S. Olcott. – Adyar : Theosophical Publishing House, 1891. – P. 65–72. – (The Theosophist, vol.12, №4).
  51. Pal B. Ch. Mrs. Annie Besant: A psychological study / B. Ch. Pal. – Madras : Ganesh & Co., 1917. – 739 p.

52. Papers Relating to the Application of the Principle of Dyarchy to the Government of India. – Oxford : The Clarendon Press, 1920. – 683 p.
53. Pattabhi B. The History of the Indian National Congress / B. Pattabhi. – Madras : Law Printing House, 1935. – 1201 p.
54. Periyar E. V. R. Collected Works of Periyar / E. V. R. Periyar. (Ed. by K. Veeramani). – Chennai : Dravidar Kazhagam, 1981. – 462 p.
55. Periyar E. V. R. Periyar on Women's Rights / E. V. R. Periyar, K. Veeramani. – Madras : Emerald Publishers, 1996. – 116 p.
56. Popular Science Mounthly. Gandhi Invents Spinning Wheel, 1931. – 114 p. – (Vol. X.).
57. Report of the Indian University Comission / Indian University Comission. – Simla, 1902. – 108 p.
58. Revolt – A Radical Weekly in Colonial Madras. – Chennai : Periyar Dravidar Kazhagam, 2005. – 661 p.
59. Rice H. Native Life in South India / H. Rice. – Madras : The Religious Tract Society, 1892. – 172 p.
60. Richey J. A. Progress of Education in India 1917–1922 / J. A. Richey. – Calcutta : Superintendent Government Printing, 1923. – 174 p.
61. Risley H. H. Census of India, 1901. Madras / H. H. Risley. – Madras : Superintendent Government Press, 1902.
62. Saraswathi P. R. The High Caste Hindu Women / P. R. Saraswathi. – N.Y. : Revell, 1901. – 172 p.
63. Sarkar H. Ch. The Religion of the Brahma Samaj / H. Ch. Sarkar. – Calcutta : Classic Press, 1931. – 87 p.
64. Sastri S. History of the Brahma Samaj. Vol.1. / S. Sastri. – Calcutta : Cherry Press, 1911. – 424 p.
65. Sati Regulation Act, 1829. – New Delhi : Kali for Women, 1993. – 4 p.
66. Sharrock J. A. South Indian missions : containing glimpses into the lives and customs of the Tamil people / J. A. Sharrock. – Westminster : Society for the

- Propagation of the Gospel in Foreign Parts, 1910. – 426 p.
67. Tagore D., Sarkar H. Brahma Dharma of Maharshi Debendranath Tagore / D. Tagore, H. Sarkar. – Calcutta : Brahma Missions Press, 1928. – 244 p.
68. The Imperial Gazetteer of India / [ed. by W. W. Hunter] – London : Trubner & Co., 1886– . – Madras Presidency to Multai. Vol. IX. – 1886. – 539 p.
69. The Resolutions and Bill for the Abolition of Slavery in the British Colonies. – London : Piccadilly, 1834. – 977 p.
70. Venkataratnam R. Message and Ministrations / R. Venkataratnam – Cocanada : The Albert Printing Works, 1923. – 462 p.
71. Viresalingam K. Fortune's Wheel. A Tale of Hindu Domestic Life / K. Viresalingam, R. J. Hutchinson. – London : Paternoster Row, 1887. – 220 p.
72. Ward J. The Andover Review / Julius Ward. – Boston, Mass. : Houghton, Mifflin and Co., 1887. – 709 p.
73. Westcott A. Our Oldest Indian Mission: a Brief History of the Vepery (Madras) Mission / A. Westcott. – Madras : Diocesan Committee of the Society for Promoting Christian Knowledge, 1897. – 146 p.

#### **Електронні джерела**

74. Besant A. W. White Slavery in London, 1888 [Electronic resource]. – Mode of access : <http://www.mernick.org.uk/thhol/thelink.html> (viewed on August 15, 2016). – Title from the screen.
75. Besant A. An Autobiography, 1893 [Electronic resource]. – Mode of access : <https://archive.org/details/AnnieBesantAnAutobiography> (viewed on January 25, 2016). – Title from the screen.
76. Classical Telugu Poetry. An Antology [Electronic resource]. – Mode of access: <http://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=kt096nc4c5;brand=ucpress> (viewed on May 23, 2015). – Title from the screen.
77. Curtis W. E. Modern India, 1905 [Electronic resource]. – Mode of access : <https://archive.org/details/modernindia11212gut> (viewed on March 1, 2016). – Title from the screen.

78. Gundappa D.V. Bangalore Nagarathnamma: A Profile [Electronic resource]. – Mode of access : <http://www.sandeepweb.com/bangalore-nagarathnamma-a-profile/> (viewed on March 25, 2015). – Title from the screen.
79. Macaulay T. Minute of Indian Education, 1835 [Electronic resource]. – Mode of access : <http://oldsite.english.ucsb.edu/faculty/rraley/research/english/macaulay.html> (viewed on February 11, 2016). – Title from the screen.
80. Madhavia A. How the Ethiopian Changed his Skin, 1924 [Electronic resource]. – Mode of access : [http://www.madhavia.org/MadhaviaWelcome\\_ff\\_V8.htm](http://www.madhavia.org/MadhaviaWelcome_ff_V8.htm) (viewed on January 15, 2016). – Title from the screen.
81. Mayo K. Mother India [Electronic resource]. – Mode of access : <http://gutenberg.net.au/ebooks03/0300811h.html> (viewed on September 14, 2015). – Title from the screen.
82. Periyar. Minister Raja's Speech [Electronic resource]. – Mode of access : <https://ia801001.us.archive.org/5/items/PeriyarBooks/Minister%20Raja%27s%20Speech.pdf> (viewed on December 16, 2015). – Title from the screen.
83. Periyar E.V.R. Constitution of the Samadharma Party of South India. Kuti Aracu, 1933 [Electronic resource]. – Mode of access : <http://tamilnation.co/heritage/selfrespect.htm> (viewed on May 15, 2015). – Title from the screen.
84. Savarkar V. Essentials of Hindutva, 1923 [Electronic resource]. – Mode of access : [http://www.savarkar.org/content/pdfs/en/essentials\\_of\\_hindutva.v001.pdf](http://www.savarkar.org/content/pdfs/en/essentials_of_hindutva.v001.pdf) (viewed on January 19, 2016). – Title from the screen.
85. The Child Marriage Restraint Act, 1929 [Electronic resource]. – Mode of access : <https://archive.org/details/1929KR19> (viewed on October 15, 2016). – Title from the screen.
86. The Hindu Widows' Remarriage Act, 1856 [Electronic resource]. – Mode of access : <https://indiankanon.org/doc/144532805/> (viewed on April 30, 2016). –

Title from the screen.

87. The Theosophical Movement 1875-1950, Cunningham Press, Los Angeles [Electronic resource]. – Mode of access : <http://www.phx-ult-lodge.org/theosophica%20lmovement.htm> (viewed on December 28, 2015). – Title from the screen.
88. Tirukkural [Electronic resource]. – Mode of access : [http://www.projectmadurai.org/pm\\_etexts/pdf/pm0153.pdf](http://www.projectmadurai.org/pm_etexts/pdf/pm0153.pdf) (viewed on April 7, 2016). – Title from the screen.

## ЛІТЕРАТУРА

### Монографії та статті

89. Алаев Л. Б. Южная Индия. Социально-экономическая история XIV–XVIII вв. / Л. Б. Алаев. – М. : Институт востоковедения РАН, 2011. – 712 с.
90. Балабушевич В. В. Новейшая история Индии / В. В. Балабушевич, А. М. Дьяков. – М. : Восточная литература, 1959. – 760 с.
91. Борділовська О. А. Британський радж та індійська демократія / О. А. Борділовська // Східний світ. – 2006. – № 3. – С. 38–48.
92. Борділовська О. А. Індія і Пакистан: 60 років ідейного протистояння / О. А. Борділовська // Східний світ. – 2011. – № 2. – С. 57–67.
93. Глушкова И. П. Из индийской корзины. Исторические интерпретации / И. Глушкова. – М.: Восточная литература, 2003. – 296 с.
94. Голубович И. В. Биография / И. В. Голубович // Epistemology & Philosophy of Science. – 2012. – Т. 33. – №. 3. – С. 84-97.
95. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера земли / Л. Н. Гумилев. – СПб. : Кристалл, 2001. – 642 с.
96. Дандекар Р. Н. От Вед к индуизму. Эволюционирующая мифология / Р. Н. Дандекар— М.: «Восточная литература» РАН, 2002. – 258 с.
97. Жоль К. К. Индуизм в истории Индии / К. К. Жоль. – К. : Bibliotheca Studiorum, 2001. – 366 с.
98. Ивин А. А. Философия истории / А. А. Ивин. – М.-Берлин: Директ-Медиа,

2015. – 843 с.
99. Индийская жена: исследования, эссе / [Глушкова И. П. и др.] ; под ред. Глушковой И. П. – М. : Восточная литература РАН, 1996. – 249 с.
  100. Лукаш О. І. Індія в Русі неприєднання: історія та сучасність // Індія: давнина і сучасність. Вип. 1. – К., 2003. – С. 41–61.
  101. Менжулін В. І. Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні / В. І. Менжулін. – Київ : НаУКМА, Аграр Медіа груп, 2010. – 455 с.
  102. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. – СПб. : Ювента, Наука, 1999. – 606 с.
  103. Новая история Индии / [Антонова К. А., Н. М. Гольдберга и др.] ; под ред. Антонова К. А. – М. : Изд-во восточной литературы, 1961. – 834 с.
  104. Скороходова Т. Г. Два ответа на британский вызов: «брахманское возрождение» и бенгальский ренессанс // Религиоведение. – 2008. №1. – С. 77–87.
  105. Скороходова Т. Г. Историческое сознание бенгальского Возрождения (историко-философский анализ) / Т. Г. Скороходова // Восток. – 2009. – № 1. – С. 76–87.
  106. Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова. – М. : Рольф, 2001. – 640 с.
  107. Усольцева М. М. Основні підходи до вирішення проблем жіночої освіти в окрузі Мадрас (1880–1910-ті рр.) // Сходознавство. – 2013. – № 64. – С. 140–159.
  108. Усольцева М. М. Выход индийской женщины в публичное пространство в 1880–1920-х гг. Округ Мадрас // Rocznik Orientalistyczny. – 2014. – Т. LXVII, Z. 2. – С. 88–103.
  109. Усольцева М. М. Маргіналізація інституту девадасі як ознака зміни інтелектуальної парадигми в Південній Індії 1880–1940-х рр. // Сходознавство. – 2014. – № 67. – С. 119–137.
  110. Филлипс Л. Дж., Йоргенсен М. В. Дискурс-анализ. Теория и метод. – Х. :

- Гуманитарный центр, 2008. – 336 с.
111. Філь Ю. С. Вплив західної думки на ідеологів націоналізму в Північній Індії (кін. XIX – поч. XX ст.) // Східний світ. – 2015. – № 2. – С. 57–64.
  112. Філь Ю. С. Політична вестернізація індуських освічених кіл Північної Індії (1858–1921) // Східний світ. – 2016. – № 1. – С. 47–56.
  113. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / Мишель Фуко. – М. : Касталь, 1996. – 448 с.
  114. Фурника В. От рождения до погребального костра: тамильские этюды / В. Фурника. – М. : Наука, 1985. – 200 с.
  115. Хома Н. М. Моделі соціальної держави: світовий та український досвід: монографія / Н. М. Хома. – К.: Видавництво «Юридична думка», 2012. – 592 с.
  116. Чувардинський О. Історична рефлексія поняття «громадянське суспільство» та його філософська еволюція / О. Чувардинський // Політичний менеджмент: наук. журнал / голов. ред. Ю. Ж. Шайгородський. – 2006. – № 3 (18). – С. 69–75.
  117. Чувпило О. О. Огляд джерел з історії боротьби Індійського національного конгресу за свободу і незалежність батьківщини // Сходознавство. — 2000. — № 11—12. — С. 219—228.
  118. Чувпило О. О. Соціальні та економічні питання в діяльності Індійського національного конгресу (20—30-ті роки XX ст.) // Східний світ. — 2002. — № 2. — С. 78—83.
  119. Чувпило О. О. Індійський національний конгрес і конституційні питання (1885—1947 рр.) // Східний світ. — 2004. — № 3. — С. 88—95.
  120. Юрлов Ф. Н. История Индии. XX век / Ф. Н. Юрлов, Е. С. Юрлова. – М.: Институт востоковедения РАН, 2010. – 920 с.
  121. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс. – М. : Политиздат, 1991. – 528 с.
  122. Anandhi S. Representing devadasis: 'Dasigal Mosavalai'as a radical text //

- Anandhi S. / *Economic and Political Weekly*. – 1991. – P. 739–746.
123. Anjaneyulu D. *Builders of Modern India: Kandukuri Veeresalingam* / D. Anjaneyulu. – N.-Delhi : Publications Division, 1976. – 172 p.
  124. Badran M. *Dual liberation: Feminism and nationalism in Egypt, 1870s–1925* // Margot Badran / *Gender Issues*. – Vol. 8. – № 1. – 1988. – P. 15–34.
  125. Baker, C. J. *The Politics of South India 1920–1937* / C. J. Baker. – Cambridge : Cambridge University Press, 1976. – 345 p.
  126. Bary W. T. *Sources of Indian Tradition* / W.T. Bary. – N.Y. : Columbia University Press, 1958. – 735 p. – (Introduction to Oriental Civilizations: Vol. I).
  127. Bevir M. *Theosophy and the origins of the Indian National Congress* // M. Bevir / *Theosophy International Journal of Hindu Studies*. – 2003. – T. 7. – № 1–3. – P. 99–115.
  128. Bhattacharya T. *The sentinels of culture: class, education, and the colonial intellectual in Bengal (1848–85)* / T. Bhattacharya – Delhi : Oxford University Press, 2005. – 286 p.
  129. Bilimoria P. *The idea of Hindu law* // P. Bilimoria / *Journal of oriental society of Australia*. – 2011. – Vol. 43. – P. 103-130.
  130. Chakravarti U. *Conceptualizing Brahmanical Purity in Early India: Gender, Caste, Class and State* // U. Chakravarti / *Economic and Political Weekly*. – 1993. – Vol. 28. – No.14. – P. 271–296.
  131. Chatterjee P. *Colonialism, Nationalism, and Colonialized Women: The Contest in India* // Partha Chatterjee / *American ethnologist*. – 1989. – Vol. 16. – № 4. – P. 622–633.
  132. Chatterjee P. *The Black Hole of Empire: History of a Global Practice of Power* / P. Chatterjee. – Oxford : Princeton University Press. 2012. – 425 p.
  133. Chatterjee N. *English Law, Brahma Marriage, and the Problem of Religious Difference: Civil Marriage Laws in Britain and India* // Nandini Chatterjee / *Comparative Studies in Society and History*. – 2010. – Vol. 52. – № 3. – P. 524–



- 552.
134. Clarke S. The Jesus of Nineteenth Century Indian Christian Theology: An Indian Inculturation with Continuing Problems and Prospects // Sathianathan Clarke / Studies in World Christianity. – 1999. – Vol. 5. – № 1. – P. 32–46.
  135. Delaura D. J. Ishmael as Prophet: Heroes and Hero-Worship and the Self-Expressive Basis of Carlyle's Art // David J. Delaura / Texas Studies in Literature and Language. – 1969. – Vol. 11. – No. 1. – P. 705–732.
  136. Desai R. Nation against democracy: the rise of cultural nationalism in Asia // Radhika Desai / Democracy and Civil Society in Asia. – 2004. – Vol. 1. – P. 81–110.
  137. Desai A. R. Social Background of Indian Nationalism / A. R. Desai. – Mumbai : Popular Prakashan, 2005. – 437 p.
  138. Doniger W. Textual sources for the study of Hinduism / Doniger W. – Manchester : Manchester University Press, 1988. – 219 p.
  139. Ebeling S. Colonizing the realm of words: The transformation of Tamil literature in nineteenth-century south India / S. Ebeling. – N.-York : SUNU Series, 2010. – 379 p.
  140. Elst K. Decolonizing the Hindu Mind: Ideological development of Hindu revivalism / Koenraad Elst. – N.-Delhi : Rupa & Co, 2001. – 634 p.
  141. Felton M. A child widow's story / Monica Felton. – N.-Delhi : Katha, 2003. – 280 p.
  142. Flood G. The Tantric Body: the Secret Tradition of Hindu Religion / Gavin Flood. – London : Tauris, 2006. – 250 p.
  143. Forbes. G. Women in modern India / G. Forbes. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – 282 p. – (The Cambridge History of India. – IV.2).
  144. Frost C. M. Bhakti and Nationalism in the Poetry of Subramania Bharati // C. M. Frost / International Journal of Hindu Studies. – 2006. – Vol. 10. – № 2. – P. 151–167.
  145. Frykenberg R. E. Guntur district, 1788–1848: a history of local influence and

- central authority in South India / Robert Eric Frykenberg. – Oxford : Clarendon Press, 1965. – 294 p.
146. Fuller C. J. The Renewal of the Priesthood: Modernity and Traditionalism in a South Indian Temple / Christopher John Fuller. – N.-Jersey : Princeton University Press, 2003. – 206 p.
147. Fuller J. Modern Hinduism and the Middle Class. Beyond Reform and Revival in the Historiography of Colonial India. *The Journal of Hindu Studies*, 2009. – Vol. 2. – № 2. – P. 160–178.
148. Ganeshan A. The Press in Tamil Nadu and the Struggle for Freedom, 1917–1937 / A. Ganeshan. – N.-Delhi : Mittal Publications, 1988. – 191 p.
149. Gangadharan K. K. Sociology of Revivalism: A Study of Indianization, Sanskritization, and Golwalkarism / K. K. Gangadharan. – N.-Delhi : Kalamkar Prakashan, 1970. – 166 p.
150. George G. “Four makes society”: Women’s organisation, Dravidian nationalism and women’s interpretation of caste, gender and change in South India / Glinys George // *Contribution to Indian sociology*. – Vol. 36. – № 3. – 2002. – P. 495–521.
151. George T. J. MS: A Life In Music / T. J. George. – N.-Delhi : Harper Collins, 2007. – 312 p.
152. Gombrich R. F. Theravāda Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo / Richard F. Gombrich. – London and New York : Routledge, 2006.
153. Gopal M. India through the ages / Madan Gopal. – N.-Delhi : Publication Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1990. – 244 p.
154. Gopalakrishnan M. D. Periyar, father of the Tamil race. – Bingley : Emerald, 1991. – 102 p.
155. Gopavaram P. A comparative study of Andhrasabdachintamani and Balavyakaranam / P. Gopavaram. – Hyderabad : University of Hyderabad Press,

2011. – 158 p.
156. Hancock M. Home science and the nationalization of domesticity in colonial India / Mary Hancock // *Modern Asian Studies*. – 2001. – Vol. 35. – № 4. – P. 871–903.
  157. Hardgrave R. L. *The Dravidian Movement* / R. L. Hardgrave. – Bombay : Popular Prakashan, 1965. – 88 p.
  158. Harper S. B. Ironies of indigenization: Some cultural repercussions of mission in South India / Susan B. Harper // *International Bulletin of Missionary Research*. – 1995. – T. 19. – № 1. – P. 13–20.
  159. Hatcher B. *Contemporary Hindu Thought* / B. Hatcher // *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture, and Practice*. – 2004. – P. 179–211.
  160. Heimsath Ch. H. *Indian Nationalism and Hindu Social Reform* / Ch. H. Heimsath. – Bombay : Oxford University Press, 2015. – 378 p.
  161. Hellmann-Rajanayagam D. Arumuka Navalar: Religious reformer or national leader of Eelam / D. Hellmann-Rajanayagam // *Indian Economic & Social History Review*. – 1989. – Vol. 26. – № 2. – P. 235–257.
  162. Hodges S. Revolutionary family life and the Self Respect movement in Tamil south India, 1926–49 / S. Hodges // *Contributions to Indian sociology*. – 2005. – Vol. 39. – № 2. – P. 252–277.
  163. Hopkins T. *The Hindu Religious Tradition (The Religious Tradition of Man)* / T. Hopkins. – Belmont : Wadsworth, 1971. – 156 p.
  164. Hudson D. The Responses of Tamils to Their Study by Westerners 1608–1908 / David Hudson // *Comparative Civilizations Review*. – 1985. – № 13–14. – P. 180–198.
  165. Irschick Eugene F. *Politics and Social Conflict in South India, the Non-Brahman Movement and Tamil Separatism, 1916–1929* / Eugene F. Irschick. – Berkeley : University of California Press, 1969. – 416 p.
  166. Irschick E. F. *Tamil Revivalism in the 1930s* / Eugene F. Irschick. – Chennai : Cre-A, 1986. – 372 p.

167. Jayawardena K. The white woman's other burden: Western women and South Asia during British rule / Kumari Jayawardena. – London : Routledge, 1995. – 320 p.
168. Jones, K. W. Socio-religious reform movements in British India / Jones Kenneth W. – Cambridge : Cambridge University Press, 1989. – 260 p. – (Vol. 1).
169. Jones K. W. Religious controversy in British India: dialogues in South Asian languages / Jones Kenneth W. – N.-York : SUNY Press, 1992. – 291 p.
170. Kailasapathy K. The Tamil purist movement: a re-evaluation / K. Kailasapathy // Social scientist. – 1979. – Vol. 7. – No. 10. – P. 23–51.
171. Kailasapathy K. The Relation of Tamil and Western Literature / K. Kailasapathy // The Indian Review of World Literature in English. – 2006. – Vol. 2. – № 2.
172. Kandasamy W. B. Fuzzy and Neutrosophic Analysis of Periyar's views on Untouchability / W. B. Kandasamy, Smarandache F., Kandasamy K. – Infinite Study, 2005. – 385 p.
173. Kannabiran K. Judiciary, Social Reform and Debate on 'Religious Prostitution' in Colonial India / Kalpana Kannabiran // Economic and Political Weekly. – 1995. – P. 59–69.
174. Kannabiran K. Voices of Dissent: Gender and Changing Social Values in Hinduism / Kalpana Kannabiran // Contemporary Hinduism: Ritual, Culture, and Practice. – Oxford, 2004. – P. 273–307.
175. Kannabiran K. Challenging The Rules of Law: Colonialism, Criminology and Human Rights in India / K. Kannabiran, S. Ranbir. – London : SAGE Publications, 2008. – 495 p.
176. Keay J. India: A History: from the Earliest Civilisations to the Boom of the Twenty-first Century. N.-York : Harper Press, 2010. – 605 p.
177. Kent E. Tamil Bible Women and the Zenana Missions of Colonial South India / Eliza Kent // History of Religions: Christianity in India. – 1999. – Vol. 39. – № 2. – P. 117–149.

178. Kent E. F. *Converting women: Gender and Protestant Christianity in colonial South India* / Eliza F. Kent. – N.-York : Oxford University Press, 2004. – 336 p.
179. Kersenboom-Story S. *Nityasumangali: Devadasi tradition in South India* / Saskia Kersenboom-Story. – Delhi : Motilal Banarsidas, 1987. – 226 p.
180. Khatkhate D. *Intellectuals and the Indian Polity* / D. Khatkhate // *Asian Survey*. – 1977. – Vol. 17. – № 3. – P. 251–263.
181. King, M. E. *Gandhian Nonviolent Struggle and Untouchability in South India: The 1924-25 Vykom Satyagraha and the Mechanisms of Change* / M. E. King. – N.-York : Oxford University Press, 2015. – 368 p.
182. Knight L. *Britain in India, 1858-1947.* / L. Knight. — London, New-York : Anthem Press, 2012. – 213 p.
183. Kochhar R. *Seductive orientalism: English education and modern science in colonial India* / R. Kochhar // *Social Scientist*. – 2008. – Vol. 36. – No. 3/4. – P. 45–63.
184. Krishnan-Kutty G. *The political economy of underdevelopment in India* / G. Krishnan-Kutty. – N.-Delhi : Northern Book Centre, 1999. – 185 p.
185. Krishnaswamy S. *The role of Madras Legislature in the freedom struggle, 1861–1947* / S. Krishnaswamy. – N.-Delhi : People's Pub. House, 1989. – 380 p.
186. Kulke H. *A history of India* / H. Kulke. D. Rothermund. – London, New-York : Psychology Press, 2004. – 432 p.
187. Kumar R. *Annie Besant's Rise to Power in Indian Politics, 1914–1917* / Raj Kumar. – N.-Delhi : Concept Publishing, 1981. – 185 p.
188. Kumar K. *Hindu revivalism and education in north-central India* / Krishna Kumar // *Fundamentalisms and society: reclaiming the sciences, the family, and education*. – 1993. – P. 536–557.
189. Kuppuswamy B. *Social change in India* / Bangalore Kuppuswamy. – Vikas Publishing House, 1986. – 596 p.
190. Lakshmi C. *Tradition and Modernity of Tamil Women Writers* / C. Lakshmi //

- Social Scientist. – 1976. – Vol. 4. – No. 9. – P. 37–45.
191. Lal D. The economic impact of Hindu revivalism / Deepak Lal // *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*. – 1993. – Chicago : University of Chicago Press. – P. 410–426.
  192. Leonard J. Politics and social change in South India: A study of the Andhra movement / J. Leonard // *Journal of Commonwealth & Comparative Politics*. – 1967. – Vol. 5. – № 1. – P. 60–78.
  193. Leonard J. Viresalingam and the Ideology of Social Change in Andhra / J. Leonard, K. Leonard // *Women and social reform in modern India: a reader*. [Ed. By Sarkar S., Sarkar T.]. – Indiana University Press, 2008. – P. 230–259.
  194. Leslie J. Roles and rituals for Hindu Women / J. Leslie. – Delhi : Motilal Banarsidas Publishers, 1992. – 275 p.
  195. Lewandowski S. J. Urban growth and municipal development in the colonial city of Madras, 1860–1900 / S. J. Lewandowski // *The Journal of Asian Studies*. – 1975. – Vol. 34. – № 2. – P. 341–360.
  196. Mantena R. S. Vernacular Publics and Political Modernity: Language and Progress in Colonial South India / R. S. Mantena // *Modern Asian Studies*. – 2013. – Vol. 47. – № 5. – P. 1678–1705.
  197. Marriott J. The other empire: metropolis, India and progress in the colonial imagination / John Marriott. – Manchester : Manchester University Press, 2013. – 254 p.
  198. Mathur S. Hindu Revivalism and the Indian National Movement: A Documentary Study of the Ideals and Policies of the Hindu Mahasabha, 1939–45 / Sobhag Mathur. – Jodhpur : Kusumanjali Prakashan, 1996. – 243 p.
  199. Mosse D. Responding to Subordination: The Politics of Identity Change Among South Indian Untouchable Castes / Davis Mosse // *Identity and Affect: Experiences of Identity in a Globalising World*. – 1999. – London. – Vol. 64. – P. 64–104.
  200. Muthulakshmi R. Female Infanticide. It's Causes and Solutions / Reddi

- Muthulakshmi. – N.-Delhi : Discovery Publishing, 1997. – 132 p.
201. Naidu Ch. M. Nationalism in South India. It's Economic and Social Background (1885–1919) / Ch. M. Naidu. – N.-Delhi : Mittal Publications, 1988. – 216 p.
202. Nair J. The devadasi, dharma and the state / Janaki Nair // Economic and political weekly. – 1994. – P. 3157–3167.
203. Nalini N. Handbook of Twentieth-century Literatures of India / N. Nalini, E. S. Nelson. – London : Greenwood Publishing Group, 1996. – 439 p.
204. Oddie G. A. Cristian Conversion in the Telugu Country, 1860–1900: a Case Study of One Protestant Movement in the Godavery-Krishna Delta, Indian Economic Social History 1975 / G.A. Oddie // Indian Economic & Social History Review. – 1975. – Vol. 12. – № 1. – P. 61–79.
205. Pandian M. S. S. Notes on the Transformation of ‘Dravidian’ Ideology: Tamilnadu, c. 1900–1940 / M. S. Pandian // Social Scientist. – 1994. – P. 84–104.
206. Panikkar K. N. Colonialism, culture and Revivalism / K. N. Panikkar. – Social Scientist. – 2003. – Vol. 3. – № 16. – P. 3–16.
207. Phiroze V. The Classics and Colonial India / Vasunya Phiroze. – Oxford : Oxford University Press, 2013. – 398 p.
208. Pooverly M. Uneven developments: The ideological work of gender in mid-Victorian England / Mary Pooverly. – Chicago : University of Chicago Press, 2009. – 285 p.
209. Porter A. The Nineteenth Century / Andrew Porter. – Oxford : Oxford University Press, 1998. – 800 p. – (The Oxford History of the British Empire. – Vol. III).
210. Prasad R. “Time-sense”: Railways and Temporality in Colonial India / R. Prasad // Modern Asian Studies. – 2012. – Cambridge. – Vol. 47. – № 4. – P. 1–31.
211. Price P. G. Ideology and Ethnicity under British Imperial Rule: ‘Brahmans’, Lawyers and Kin-Caste Rules in Madras Presidency / Pamela G. Price // Modern

- Asian Studies. – 1989. – Vol. 23. – № 1. – P. 151–177.
212. Procida M. Married to the Empire: Gender, politics and imperialism in India, 1883–1947 / Mary A. Procida. – Manchester : Manchester University Press, 2002. – 256 p.
213. Purohit B. R. Hindu Revivalism and Indian Nationalism / Purohit, B. R. – Michigan: Sathi Prakashan, 1965. – 192 p.
214. Rajagopal V. Fashioning Modernity in Telugu Viresalingam and His Interventionist Strategy / V. Rajagopal // Studies in History. – 2005. – Vol. 21. – № 1. – P. 45–77.
215. Rajaraman P. The Justice Party: A Historical Perspective, 1916–37 / Rajaraman P. – Chennai : Poompozhi Publishers, 1988. – 332 p.
216. Ram N. Dravidian Movement in Its Pre-Independence Phases / N. Ram // Economic and Political Weekly. – 1979. – Vol. 14. – No. 7/8. – P. 377–404. – (Annual Number: Class and Caste in India).
217. Ramakrishna V. Social Reform in Andhra (1849–1919) / V. Ramakrishna. – Chennai : Vikas Publishing, 1984. – 240 p.
218. Ramakrishna V. Women's Journals in Andhra during the Nineteenth Century / V. Ramakrishna // Social Scientist. – 1991. – Vol. 19. – No. 5/6. – P. 80–91.
219. Ramalakshmi P. Reform Movement in Godavari District (1878–1939). An Attempt To-Wards Social Justice / P. Ramalakshmi. – Ramachandrapuram : Nagarjuna University Press, 1995. – 29 p.
220. Ramamirthammal M. Muvalur Ramamirthammal's Web of Deceit: Devadasi Reform in Colonial India / M. Ramamirthammal, K. Kannabirān, V. Kannabiran. – N.-Delhi : Zubaan, 2003. – 232 p.
221. Raman S. A. Getting girls to school. Social reform in the Tamil districts 1870–1930 / S. A. Raman. – Calcutta : Distributed by Bhatkal Books International, 1996. – 298 p.
222. Raman S. A. Old norms in new bottles: Constructions of gender and ethnicity in the early Tamil novel / S. A. Raman // Journal of Women's History. – 2000. –



- Vol. 12. – № 3. – P. 93–115.
223. Raman S. A. *Women in India: A Social and Cultural History* / S. A. Raman. – Oxford : ABC-CLIO, 2009. – 458 p. – (II vol.).
224. Ramaswamy V. *Tamil Separatism and Cultural Negotiations: Gender Politics and Literature in Tamil Nadu* / V. Ramaswamy // *Social Scientist*. – 1998. – P. 61–83.
225. Ramusack B. *Cultural missionaries, maternal imperialists, feminist allies: British women activists in India, 1865–1945* / Barbara Ramusack // *Women's Studies International Forum*. – 1990. – Vol. 13. – № 4. – P. 309–321.
226. Rani S. *Women's Worlds in the Novels of Kandukuri and Gilman* / Suneetha Rani // *Comparative Literature and Culture*. – 2012. – Purdue. – Vol. 14. – № 2. – Art. № 10. – P. 1–9.
227. Ranjana R. N. *Public associations in India* / R. N. Ranjana. – Calcutta : Institute of Historical Studies, 1984. – 547 p.
228. Rao D. I. *Social Change and Political Development in East Godavari District 1875–1925* / Dosagiri Rao I. – Kakinada : Satya Krishna Publishers, 1983. – 187 p.
229. Rao R. P. N. *Entropic evidence for linguistic structure in the Indus script* / Rajesh Rao P. et. al // *Science*. – 2009. – Vol. 324. – № 5931. – P. 1165–1165.
230. Richardson K. L. *The Church and Native Culture: A Telugu Lutheran Perspective* / Richardson K. L. – 1992. – *Indian Journal of Theology*. – P. 80–86.
231. Runkel G. *Sexual morality of Christianity* / Runkel G. // *Journal of Sex & Marital Therapy*. – 1998. – T. 24. – № 2. – P. 103–122.
232. Sanne S. *British Colonialism in India and its Influence on Indian Society. An essay* / Sebastian Sanne. – Revised Internet edition. 2003. – 29 p.
233. Saraswati S., *Towards Self-Respect: Periyar EVR on a New World* / S. Saraswati. – Madras : Institute of South Indian Studies, 1994. – 244 p.
234. Scherer M. *A cross-cultural conflict reexamined: Annette Akroyd and Keshub*

- Chunder Sen / M. Scherer // *Journal of World History*. – 1996. – Vol. 9. – № 2. – P. 231–259.
235. Sen I. *Woman and empire: representations in the writings of British India, 1858–1900*. – Vol. 3. – Orient Blackswan, 2002.
236. Sen I. *Writing English, Writing Reform: Two Indian Women's Novels of the 19<sup>th</sup> century* / Indrani Sen // *Indian Journal of Gender Studies*. – 2014. – Vol. 21. – № 9. – P. 1–27.
237. Seshadri K. *Struggle for national liberation: role of the Telugu people from early days to 1947* / K. Seshadri. – N.-Delhi : Uppal Publishing House, 1993. – 240 p.
238. Seshadri S. *Women's Participation in the Dravidian Movement, 1935–1945* / Swati Seshadri. – Chennai : Prajnya Trust, 2008. – 8 p. – (Prajnya-PSW 2008 Summer Research Intern Economics undergraduate).
239. Seth S. *Secular enlightenment and Christian conversion: Missionaries and education in colonial India* / Sanjai Seth // *Education and Social Change in South Asia*. – N.-Delhi : Orient Longman, 2007. – P. 27–43.
240. Sharma S. K., Sharma U. *Cultural and Religious Heritage of India: Cultural and religious Reform Movements* / S. K. Sharma, U. Sharma. – New-Delhi : Mittal Publications, 2004. – 317 p. – (Vol. 8). – P. 169–189.
241. Shreenivas M. *Emotion, Identity, and the Female Subject: Tamil Women's Magazines in Colonial India, 1890–1940* / Mytheli Shreenivas // *Journal of Women's History*. – 2003. – Vol. 14. – No. 4. – P. 59–82.
242. Singh Y. *Modernization of Indian tradition* / Yogendra Singh. – Jaipur, New-Delhi : Rawat Publications, 1974. – 252 p.
243. Sinha M. *Specters of Mother India: The Global Restructuring of an Empire* / Mrinalini Sinha. – Durham : Duke University Press Books, 2006. – 387 p.
244. Sivaraman M. *Fragments of a life: a family archive* / Mythily Sivaraman. – N. Delhi : Zubaan, 2006. – 215 c.
245. Sivathamby K. *The Politics of a Literary Style* / K. Sivathamby // *Social Scientist*. – 1978. – P. 16–33.

246. Soneji D. *Memory and Recovery of Identity: Living Histories and the Kalavantulu of Coastal Andhra Pradesh* / D. Soneji // *Performing Pasts: Reinventing the Arts in Modern South India*. – N.-York, 2008. – 356 p.
247. Sri Sri. *Renaissance in Telugu Poetry* / Sri Sri // *Indian Literature*. – 1974. – Vol. 17. – № 1/2. – P. 200–203.
248. Srilata K. *The Other Half of the Coconut: Women Writing Self-respect History : an Anthology of Self-respect Literature (1928–1936)* / K. Srilata. – 2003.
249. Srinivas M. N. *Social Change in Modern India* / M. N. Srinivas. – N.-Delhi : Orient Longman, 2005. – 203 p.
250. Srinivasan A. *Reform and revival: The Devadasi and Her Dance* / Amrit Srinivasan // *Economic and Political Weekly*. – 1985. – P. 1869–1876.
251. Subrahmanian N. *Psychobiography of C. Subramania Bharti* / N. Subrahmanian. – Udumaplet : Ennes Publications, 2000. – 226 p.
252. Suguna B. *Women's Movements* / B. Suguna. – N.-Delhi : Discovery Publishing, 2009. – 213 p.
253. Tangri S. *Intellectuals and Society in Nineteenth-Century India* / S. Tangri // *Comparative Studies in Society and History*. – 1961. – Vol. 3. – № 4. – P. 368–394.
254. Thilagavathi L. *Woman, Her History and Her Struggle for Emancipation* / L. Thilagavathi. – Chennai : Bharathi Puthakalayam, 2009. – 625 p.
255. Trautmann T. *Languages and nations: the Dravidian proof in colonial Madras* / Thomas Trautmann. – Berkley : University of California Press, 2006. – 321 p.
256. Venkatachalapathy, A. R. *Dravidian movement and saivites: 1927–1944* / A. R. Venkatachalapathy // *Economic and Political Weekly*. – 1995. – P. 761–768.
257. Venkatachalapathy A. R. *In those days there was no coffee: Writings in cultural history* / A. R. Venkatachalapathy // *New Perspectives on Indian Pasts*. – New-Delhi, 2006.
258. Vicuvanatan I. C. *The political career of E.V. Ramasami Naidu: a study in the*

- politics of Tamil Nadu, 1920–1949 / I. C. Vicuvanatan. – Chennai : Ravi & Vasanth Publishers, 1983. – 403 p.
259. Vijayasree C. The birth of a Genre: Telugu Novel in the 19<sup>th</sup> century / C. Vijayasree // Early novels in India. — N.-Delhi, 2005. – P. 99–117.
260. Visvam V. Telugu Literature and KV Lakshmanarao / Vidvan Visvam // Indian Literature. – 1974. – Vol. 17. – №1/2. – P. 191–199.
261. Wald E. Defining Prostitution and Redefining Women's Roles: The Colonial State and Society in Early 19th Century India / Erica Wald // History Compass. – 2009. – Vol. 7. – № 6. – P. 1470–1483.
262. Washbrook D. The Emergence of Provincial Politics: The Madras Presidency: 1870–1920 / David Washbrook. – Berkley : Cambridge University Press, 1977. – 372 p.
263. Weidman A. Singing the classical, voicing the modern: the postcolonial politics of music in South India / A. Weidman. – Durham : Duke University Press, 2006. – 368 p.
264. Whitehead J. Community Honor/Sexual Boundaries: A Discursive Analysis of Devadasi Criminalization in Madras, India, 1920–1947 / Judy Whitehead // Prostitution: On Whores, Hustlers, and Johns. – 1998. – P. 91–106.
265. Writer R. Parsi Identity / R. Writer // Iran. – 1989. – Vol. 27.
266. Xavier M. Sociological Analysis of Telugu Poetry since Andhra Renaissance // International Journal of Social Sciences Tomorrow. – 2012. – Vol. 1. – № 9. – P. 1–9.

#### **Дисертаційні дослідження**

267. Ботвінкін Ю. В. Розвиток релігійно-філософського руху бгакті у Північній Індії XIV-XVII століть : дис. – спец. 07.00.02 – «всесвітня історія» / Ю. В. Ботвінкін. – Київ, 2007. – 205 с.
268. Менжулін В. І. Біографічний підхід у західній історико-філософській традиції: віхи становлення : автореф. дис. – спеціальність 09.00. 05 – історія філософії / Менжулін Вадим Ігорович. – Київ, 2011. – 31 с.

269. Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение: историко-философский анализ. Автореферат диссертации. Спец. 09.00.11 – «социальная история» / Т. Г. Скороходова. – СПб., 2009. – 44 с.
270. Anandhi S. Middle Class Women in Colonial Tamilnadu, 1920–1947: Gender Relation and the Problem of Consciousness. Diss.: PhD in History / S. Anandhi. – N.-Delhi, 1992. – 249 p.
271. Arasu K. Impact of Periyar Movement on the Tamils. Diss.: PhD in History / Kalai Arasu. – Tirunelveli, 2007. – 270 p.
272. Chaganti A. Dr. Annie Besant and Her Contribution to Society and Politics: 1893–1933. Diss.: PhD in History / A. Chaganti. – Hyderabad, 1996. – 302 p.
273. Diehl, A. E. V. Ramaswami Naicker-Periar: A study of the influence of a personality in contemporary South India. Diss.: PhD in History / Anita Diehl. – Sweden, 1977. – 119 p.
274. Ganesan U. Gender and Caste: Self-Respect Movement in the Madras Presidency, 1925–1950. Diss.: PhD in History / Uma Ganeshan. – Ohio : University of Cincinnati, 2011. – 267 p.
275. Kantha R. N. A Study of a Socio-political Mobility of the Kapu Caste in Modern Andhra. Diss.: PhD in History / R. N. Kantha. – Hyderabad, 1999. – 340 p.
276. Palammal B. Women Freedom Fighters in Tamilnadu. Diss.: PhD in History / B. Palammal. – Tirunelveli, 2013. – 269 p.
277. Reddy I. Social Reform Movements in Andhra (1920–1947). Diss.: PhD in History / Inna Reddi. – Hyderabad, 1998. – 323 p.
278. Srilata K. A new subject for feminism: print-media, Dravidian Movement and the Reconstitution of Readers. Diss.: PhD in History / K. Srilata. – Hyderabad, 1977. – 242 p.
279. Sundar K. Origins and Growth of Political Consciousness in Andhra during the nineteenth century. Diss.: PhD in History / K. Sundar. – Hyderabad, 1994. – 345 p.
280. Taneja A. Women in the national movement for India's independence 1920 to

47 with special reference to Gandhi's role in the mass mobilization of women. Diss.: PhD in History / A. Taneja. – N.-Delhi, 2014. – 335 p.

281. Vaid N. Dr. Annie Besants educational philosophy: Educational experiments and Contribution to Indian Education. Diss.: PhD in History / Narhari Vaid. – Jammu. – 1971. – 675 p.

### Електронні ресурси

282. Пахомов С. Бхакти. 10 фактов об индийской преданности Богу [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://wiki.shayvam.org/index.php?title=Бхакти.\\_10\\_фактов\\_об\\_индийской\\_п\\_реданности\\_Богу](http://wiki.shayvam.org/index.php?title=Бхакти._10_фактов_об_индийской_п_реданности_Богу) (дата звернення 13.06.2015 р.) – Назва з екрана.
283. Торчинов Е. А. Словарик индуизма [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.rodon.org/tea/si.htm> (дата звернення 13.06.2015 р.) – Назва з екрана.
284. Azgar A. M. The History of Tenali 'The Andhra Paris' and its Role of Freedom and Communist Movements in India. – [Electronic resource]. – Mode of access : <http://azgaralimd.blogspot.com.es/2012/12/the-history-of-tenali-andhra-paris-and.html> (viewed on July 15, 2015) – Title from the screen.
285. Burrowes R. J. Vykom: strategic nonviolent action against untouchability, 2015 [Electronic resource]. – Mode of access : <http://www.globalnewscentre.com/vykom-strategic-nonviolent-action-against-untouchability/#sthash.gq8Q0VoN.dpbs> (viewed on November 4, 2015) – Title from the screen.
286. Chawla A. Devadasis: Sinners or Sinned Against, 2002 [Electronic resource]. – Mode of access : <http://www.samarthbharat.com/files/devadasihistory.pdf> (viewed on February 1, 2016) – Title from the screen.
287. Encyclopedia Britannica. – [Electronic resource]. – Mode of access : <http://global.britannica.com/topic/Swaraj-Party> (viewed on April 7, 2016) – Title from the screen.
288. Encyclopedia of Psychology and Religion. – [Electronic resource]. – Mode of

- access : [http://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007%2F978-1-4614-6086-2\\_308](http://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007%2F978-1-4614-6086-2_308) (viewed on April 7, 2016) – Title from the screen.
289. Frykenberg R. E. Elite Formation in 19th Century South India [Electronic resource]. – Mode of access : <http://tamilnation.co/conferences/cnfMA66/frykenberg.htm> (viewed on June 10, 2015) – Title from the screen.
290. Indian Reservation. The Economist. – [Electronic resource]. – Mode of access : <http://www.economist.com/blogs/banyan/2013/06/affirmative-action> (viewed on September 11, 2016) – Title from the screen.
291. International Christian Women's History Project. Pandita Ramabai. – [Electronic resource]. – Mode of access : <http://www.icwhp.org/cameo-pandita-ramabai-story.html> (viewed on June 2, 2015) – Title from the screen.
292. Kalaignar Maaligai unveiled in Queen Mary's college. The Times of India [Electronic resource]. – Mode of access : <http://timesofindia.indiatimes.com/city/chennai/Kalaignar-Maaligai-unveiled-in-Queen-Marys-college/articleshow/6202988.cms?referral=PM>. (viewed on June 15, 2015) – Title from the screen.
293. Kartikeyan D. George Joseph, a true champion of subaltern [Electronic resource]. – Mode of access : <http://www.thehindu.com/todays-paper/tp-features/tp-editorialfeatures/george-joseph-a-true-champion-of-subaltern/article2248765.ece> (viewed on July 7, 2015) – Title from the screen.
294. Keerthana C. Gurajada Apparao, The Mahakavi Who Radically Changed Telugu Literature. – [Electronic resource]. – Mode of access : <http://chaibasket.com/gurajada-apparao-mahakavi/> (viewed on June 23, 2015) – Title from the screen.
295. Kollapan B. Periyar admired Bhagat Singh, criticised Gandhiji. – [Electronic resource]. – Mode of access : <http://www.thehindu.com/todays-paper/tp-opinion/periyar-admired-bhagat-singh-criticised-gandhiji/article2380792.ece> (viewed on April 15, 2016) – Title from the screen.

296. Michael S. Culture and Nationalism: Politics of Identity in India, 2001. – [Electronic resource]. – Mode of access : <http://sedosmission.org/old/eng/michael.htm> (viewed on February 2, 2016) – Title from the screen.
297. Nambi A. Tamil Renaissance and Dravidian Nationalism 1905–44 [Electronic resource]. – Mode of access : <http://tamilnation.co/caste/nambi.htm> (viewed on February 4, 2015) – Title from the screen.
298. Prasada S. G. Telugu comes to aid of tribal language [Electronic resource]. – Mode of access : <http://www.thehindu.com/todays-paper/tp-national/tp-andhrapradesh/article225401.ece> (viewed on December 21, 2015) – Title from the screen.
299. Rajan M. Life of C. Subramania Bharati [Electronic resource]. – Mode of access : <http://professormira.com/subramania-bharati/> (viewed on January 5, 2016) – Title from the screen.
300. Sambathkumar K. Mahakavi Subramania Bharati – A Great Humanist, Nationalist and a Social Revolutionary, Chennai, 2010 [Electronic resource]. – Mode of access : <http://worldlitonline.net/mahakavi.pdf> (viewed on September 15, 2015) – Title from the screen.
301. Smith L. City of Widows: The 38,000 forgotten women of Varanasi. International Business Times [Electronic resource]. – Mode of access : <http://www.ibtimes.co.uk/city-widows-38000-forgotten-women-varanasi-1505560> (viewed on January 30, 2016) – Title from the screen.
302. Somash S. Importance of Mangalyam or Thali [Electronic resource]. – Mode of access : [http://www.modernhinduculture.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=61:importance-of-mangalyam-or-thali&catid=34:agamas&Itemid=54](http://www.modernhinduculture.com/index.php?option=com_content&view=article&id=61:importance-of-mangalyam-or-thali&catid=34:agamas&Itemid=54) (viewed on October 13, 2015) – Title from the screen.
303. Spectrum. Nautch girls: Sahibs danced to their tune [Electronic resource]. – Mode of access :



- <http://www.tribuneindia.com/2004/20040725/spectrum/main1.htm> (viewed on July 7, 2015) – Title from the screen.
304. Sriram V. A shrine built by Nagarathnamma. The Hindu [Electronic resource]. – Mode of access : <http://www.thehindu.com/features/friday-review/music/a-shrine-built-by-nagarathnamma/article2795704.ece> (viewed on July 7, 2015) – Title from the screen.
305. Styles R. Ethiopian child bride. Daily Mail Online [Electronic resource]. – Mode of access : <http://www.dailymail.co.uk/femail/article-2543166/Ethiopian-former-child-bride-tells-harrowing-story.html> (viewed on July 29, 2016) – Title from the screen.
306. Subramanian T. S. Bharati's Tamil daily Vijaya traced in Paris. The Hindu [Electronic resource]. – Mode of access : <http://www.thehindu.com/2004/12/05/stories/2004120500201100.htm> (viewed on March 27, 2016) – Title from the screen.
307. Telugu Language Day. The Hindu [Electronic resource]. – Mode of access : <http://www.thehindu.com/todays-paper/tp-national/tp-andhrapradesh/article594958.ece> (viewed on July 21, 2016) – Title from the screen.
308. The British monthly journal for Atheists, Secularists, Freethinkers, Rationalists and Humanists [Electronic resource]. – Mode of access : <http://freethinker.co.uk/history/> (viewed on March 5, 2016) – Title from the screen.
309. Varadarajan M. Ettuthokai/Melkannaku. எட்டுத்தொகை – Eight Anthologies [Electronic resource]. – Mode of access : <http://tamilnation.co/literature/anthologies.htm> (viewed on January 12, 2016) – Title from the screen.