

МАРИЯ УСОЛЬЦЕВА

**Выход индийской женщины в публичное пространство
в 1880–1920-х гг. Округ Мадрас**

Abstract

**The Emergence of Indian Woman in Public Space in 1880–1920s.
Madras Presidency**

1880–1920s in colonial India is a period of active transforming sociocultural processes and reforms, in which the problems of women take a special place. Since the late decades of 19th century the “woman’s issue” becomes a part of the nationalist project. During this period a woman, being one of the central objects of social reforms, begins to speak for herself gradually becoming the creator of these reforms. In the beginning of XX century a number of women organizations (from local to national ones) emerge, which are headed up and coordinated by women themselves. The paper is aimed to analyze the formation stages and the reasons of woman becoming a public figure. Also it investigates the differences of women organizations and peculiarities of their discourses. These processes are discussed in the context of South Indian specificity (Madras Presidency), where the social reforming processes take place during the renaissance of Dravidian languages, the formation of regional and nationalist consciousness.

Keywords: social reforms, “new elites”, public sphere, feminism, feminist nationalism

Вторая пол. XIX в.–20-е гг. XX в. – период больших социокультурных потрясений, преобразований и реформ. Втягивание Индостана в орбиту капиталистических отношений, процессы вестернизации и урбанизации,¹ а именно

¹ Данные термины не рассматриваются в качестве синонимов. Мы принимаем точку зрения М. Шриниваса, согласно которой вестернизация – более широкое явление, какое может иметь место вне урба-

– развитие новых религиозных течений и социальных институтов, внедрение западных образовательных программ,² новых коммуникаций (железная дорога, телеграф, пресса и др.), миграция рабочей силы из сел в города – привели к подрыву авторитета традиционной патриархальной семьи и рождению новых мировоззренческих парадигм. В этом культурном контексте возникает образованный средний класс или элита нового типа, прерогативой которой становятся уже не религиозный и не столько экономический, сколько социальный и символический статусы, которые она приобретает в связи с вестернизированным образом жизни.

Что касается Юга Индии, то здесь в 1880–1890-х гг. сформировались два типа «новых элит»: «административная элита», получившая образование западного образца и занимающая посты при колониальном правительстве или администрации, а также «профессиональная элита», которая также как и первая получила западное образование, но в своей деятельности была меньше привязана к колониальному аппарату (юристы, журналисты, преподаватели, медики и т.д.).³ Именно эти «новые элиты» являются тем креативным средним классом, ответственным за проведение социальных реформ.

Социальные реформы на Юге Индии происходили параллельно с дравидийским культурным возрождением. Феминизация языка и налаживание на географический регион метафор феминности, обожествление географического региона (Матери-Индии), которые были свойственны культурному возрождению Индии того периода в целом, имели свои особенности на Юге страны.⁴ Здесь формировались два отдельных культурных ареала: регион, где доминировал язык телугу (современная Андхра Прадеш), и тамилязычный регион (современный Тамил Наду), каждый из которых создавал свои региональные мифы и имел собственное видение дальнейшего культурного и политического развития.

В контексте формирования среднего класса следует упомянуть о еще одной важной экономической трансформации, которая произошла с кон. XVIII в. – в нач. XIX в. в Британии, а немного позднее и в Индии, а именно: отделение локуса производства от дома, что привело к созданию концепции «отдельных сфер» («separate spheres»). Согласно этой концепции за мужчиной закреплялась публичная сфера, «загрязненная» рыночными отношениями, в то время как за женщиной – «чистая» сфера дома. Реконструкция домашней сферы в качестве «женской территории» и своеобразного «райского убежища от потустороннего хаоса»

нистического контекста. См. Mysore Srinivas, *Social change in modern India*, Orient Blackswan 1995, pp. 49–95.

² Маколей был автором *English Educational Act 1835* г., согласно которого в Индостане внедрялось англоязычное образование с западными программами с целью воспитания «нового класса» – «проводника английских ценностей в индийское общество». См. *Maculay Minute of Indian Education*, <http://oldsite.english.ucsb.edu/faculty/rraley/research/english/macaulay.html> (14.05.2014).

³ Mytheli Shreenivas, *Emotion, Identity, and the Female Subject: Tamil Women's Magazines in Colonial India, 1890–1940*, “Journal of Women's History” 4 (2003), pp. 63–64.

⁴ Mary Hancock, *Home science and the nationalization of domesticity in colonial India*, “Modern Asian Studies” 4 (2001), pp. 878–879.

стала идеологическим ядром развития среднего класса под эгидой капитализма.⁵ «Женский мир был домом, поэтому наичистейшими и наиболее духовными индийцами были женщины», – отмечает С. Раман.⁶ Критикуя традиционные религиозные и социальные институты с европоцентрической парадигмы, представители «новых индийских элит» не могли более «закрывать глаза» на угнетенное положение своих женщин. Тем более такие социальные институты как вдовство и девадаси,⁷ а также различные формы субординации в обществе становились для индийцев «стигмой» ущербности и анти-цивизованности, давая европейцам основания культивировать идею своего культурного превосходства. Поэтому образованный средний класс обратился к викторианской модели идеальной женщины – достаточно модернизированной, чтобы позволить женщине образование, но недостаточно эмансипированной, чтобы пошатнуть грани патриархальной семьи.

Модернизированный дом и те новые практики, возникающие в нем, создавали новую систему идентификации, а в основе этой системы находилась модернизированная супружеская пара, которая должна была стать центром нового социума. Элитные дома становились площадкой для создания новых видов коммуникаций: здесь рождались новые идеи, формировались культурные ассоциации, общественные организации, клубы и школы.⁸ Тут у женщины вдали от традиционного патриархального дома появился шанс избавиться от гнета старших женщин, завести дружбу с другими женщинами, учиться, посещать общественные мероприятия и путешествовать вместе с мужьями. Первые женские организации, созданные при поддержке либеральной интеллигенции, носили характер клубных собраний: здесь женщины организовывали «чайные вечеринки», обсуждали «женские вопросы», касающиеся домашнего хозяйства, гигиены и материнства.⁹

Благодаря лидерству округа Мадрас в женской образовательной реформе, формальному образованию, которое стало доступным женщинам Мадраса с 1880–х гг.,¹⁰ а также контактам индийских либеральных кругов с европейскими

⁵ Mytheli Shreenivas, *Emotion, Identity, and the Female Subject: Tamil Women's Magazines in Colonial India, 1890–1940*, "Journal of Women's History" 4 (2003), p. 63.

⁶ Sita A. Raman, *Old norms in new bottles: Constructions of gender and ethnicity in the early Tamil novel*, "Journal of Women's History" 3 (2000), p. 94.

⁷ Девадаси (санскр. «раба бога») – соц. институт храмовых жриц, которые в доколониальный период имели высокий ритуальный статус, соответствующий «супруге бога». Девадаси владели широким спектром привилегий: правом на землю и собственность, профессиональное образование, выход в публичное пространство и т.п. «Супруги богов» не имели права выйти замуж за земного мужчину, но могли вступать в отношения с влиятельными покровителями храма, за что этот институт поддали критике в колониальное время. См. Amrit Srinivasan, *Reform and Revival: The Devadasi and Her Dance*, "Economic and Political Weekly", 20.44 (1985).

⁸ Hancock, *Home science and the nationalization of domesticity*, p. 875.

⁹ Geraldine Forbes and Geraldine H. Forbes, *Women in modern India*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 68.

¹⁰ Commission of Inquiry on Education in India, and Sir William Wilson Hunter, *Report of the Indian Education Commission*. Superintendent of Government Printing, Calcutta 1883. *Census of India, 1901, Madras*,

суфражистками и социальными активистами, границы и суть «отдельных сфер» претерпели существенный пересмотр. С начала XX в. здесь возникает большое число женских организаций, разных по характеру и содержанию, а также преследуемым целям. Благодаря им женщина постепенно прокладывает путь к расширению своих прав и свобод, к достижению экономической, политической и духовной свободы.

Женские организации и пресса в телугуязычном ареале (современная Андхра Прадеш)

Первый телугуязычный журнал *Satihitabodhini*, эксклюзивно предназначенный для женщин, был основан К. Виресалингамом, вестернизированным интеллектуалом-реформатором, представителем *Prathana Samaj*,¹¹ в г. Раджамандри.¹² Уже в этот ранний период в таком журнале просматривались радикальные «нотки», с характерной для брахмоистов критикой традиционных институтов: «Женщины, насильственно заперты в своих домах мужьями на самом деле плохо защищены. В то время как женщины, которые сами о себе заботятся, имеют гораздо лучшую защищенность и безопасность».¹³ Тематика этого и подобных ему журналов (*Telugu Zenana* 1893; *Sri Balika* 1896), которые издавались мужчинами-реформаторами, оборачивалась вокруг реартикулированной домашней сферы (образование, материнство, “home management” и т.д.), где образованная женщина из кругов высших каст и среднего класса должна была обрести «утраченное достоинство». «Красной нитью» таких журналов выступало образование, в котором авторы, как и большинство социальных реформаторов того периода, усматривали основную роль в «освобождении женщины».¹⁴ Ранние социальные реформаторы (К. Виресалигам, В. Найду и др.) руководствовались идеалом британской женщины, которая «совершенствует себя посредством образования».¹⁵ Подход к женскому образованию соответствовал популярному на то время

Superintendent of Government Press, Madras 1902, pp. 69–108. *Census of India, 1911, Madras*, Superintendent of Government Press, Madras 1912, pp. 117–136.

¹¹ Санскр. «Prayer Society»; ветвь Brahmo Samaj, основанная К. Виресалингамом в г. Раджамандри (Андхра Прадеш) в 1876 г. Организация состояла преимущественно из представителей образованного среднего класса и высших каст, которые привлекали на собрания своих жен. Anjaneyulu D., *Builders of Modern India: Kandukuri Veeresalingam*, Ministry of Information and Broadcasting Government in India, New-Delhi 1976, p. 25.

¹² I.S. Reddy, *Social Reform Movements in Andhra (1920–1947)*, PhD diss., University of Hyderabad, 1998, p. 67.

¹³ V. Ramakrishna, *Women's Journals in Andhra during the Nineteenth Century*, “Social Scientist” (1991), p. 81.

¹⁴ Ibidem, pp. 82–83.

¹⁵ Suneetha Rani, *Women's Worlds in the Novels of Kandukuri and Gilman*, *Comparative Literature and Culture* 14.2 (2012), p. 10.

образованию в «зенане»¹⁶, отражающий идеологию «отдельных сфер». Помимо уроков по изучению языка, такая программа отличалась развитием навыков шитья и вязания, что отсылает к реминисценции европейской женственности,¹⁷ а культивирование изобразительных искусств (музыки и рисования), в свою очередь, носит традиционно индийский отпечаток «утраченной женственности». Что касается риторики этих журналов, то она была «по-отцовски» поучительной, что очевидно являлось следствием ранних браков, в которых женщина приобретала статус «вечного недоученного ребенка», а муж – наставника и учителя.¹⁸

Важным шагом в формировании женщины как публичной личности было ее вовлечение в издательское дело. Это происходило параллельно с формированием первых женских организаций и появлением журналов, которые издавались уже самими женщинами. Котикалапуди Ситамма, приемная дочь К. Виресалингама, впоследствии известная оратор и писательница, основала в 1902 г. женскую ветвь *Prathana Samaj* в г. Раджамандри. В 1903 г. Пулугуртхой Лакшминарасамаббой была основана *Shri Vidharadhini Samaj* в г. Какинада, одном из центров социальных реформ региона Годавари. В начале XX в. в этом регионе также открываются *Stree Vidyabhivardhani Samaj* в г. Раджамандри, а также организация, основана Рани Чиннамма Деви в г. Питхапур. Все эти организации существовали при поддержке *Prathana Samaj* и местных меценатов региона Годавари. Здесь женщины обсуждали вопросы брака, домашнего менеджмента, образования, а также устраивали соревновательные конкурсы и экзамены для местной молодежи, чтобы посеять семена «здоровой конкуренции» в образовании.¹⁹

В первую декаду XX в. возникают первые журналы под редакцией женщин, что явилось поворотным пунктом в формировании публичной позиции женщины. Первым таким журналом стал *Hindu Sundari* (1902 г.), главным редактором которого была Мосалаканти Рамабаи. Журнал публиковал популярную литературу для женщин. Также известен был и *Grihalakshmi*, основанный в Элuru в 1903 г. Но более значительным журналом раннего периода был изданный в Какинаде 1904 г. *Savitri*, в публикациях которого впервые приняло участие множество женщин-авторов. При поддержке его главного редактора – Л. Пулугуртхи – была создана организация *Kakinada Women Student's Association*.²⁰ Нужно отметить, что дискурс журналов такого рода, где присутствовало гораздо больше «женских голосов», существенно отличался от предыдущих, редакторами которых были

¹⁶ Женское домашнее образование, внедренное миссионерами во 2-й пол. XIX в., доступное преимущественно высшим кастам и среднему классу («зенана» – от перс. «женские комнаты»). Elizabeth F. Kent, *Tamil Bible women and the zenana missions of colonial South India*, “History of religions” 1999, p. 131.

¹⁷ Ibidem, p. 128.

¹⁸ Margaret Cousins, *The awakening of Asian womanhood*, Ganesh, Madras 1922, p. 54.

¹⁹ Ramalakshmi P., *Reform Movement in Godavari District (1878–1939). An Attempt To-Wards Social Justice*, Ramachandrapuram 1995, pp. 16–17.

²⁰ Ramakrishna, *Women's Journals in Andhra during the Nineteenth Century*, p. 83.

мужчины. Здесь, по мнению В.Рамакришны, женщины предстают уже не как «невежественные», а как «угнетенные» и «эксплуатируемые», «нуждающиеся в утверждении свободы и противостоянии эксплуатации».²¹ Хотя дискурс этих журналов сложно назвать радикальным, ведь проблематика вращается вокруг той же «домашней сферы», со временем можно проследить, как риторика «женских голосов» радикализируется и отклоняется от заданной ранними реформаторами траектории.

Тема образования была также одной из основных в деятельности женских организаций телугуязычного региона. Здесь в нач. XX в. были созданы такие организации, как *Women's Educational Development Society* (в Нарасапурам), а также *Dharati Samajam* (в Висакапатнам) под руководством социальных активисток Андры. Эти организации занимались активным распространением женского образования и проведением периодических экзаменов, которые поощрялись сертификатами за лучшие результаты. Что касается упомянутой нами выше *Kakinada Women Student's Association*, созданной в 1904 г., то ее основной задачей было углубление уровня женского образования, развития профессиональных навыков и превращение женщины в экономически независимую личность.²² Также организация *Arya Vaisya Mahila Sabha* (женское крыло *Vaisya Mahila Sabha*) на своих конференциях в 1920-х продвигала идею о внедрении долгосрочных образовательных программ для девочек. Кроме того, многие активистки Андры Прадеша выступали за то, чтобы женщины из сельских областей получили хотя бы базовое образование и обучение специальным сельскохозяйственным отраслям, чтобы те могли принять активное участие в возрождении такого важного экономического сектора, как сельское хозяйство.²³ Здесь мы четко видим артикуляцию совершенно новых «зрелых» запросов от образования, которые ставят перед собой женские организации – это не посредственное образование в «зенане» и не культивирование одной лишь «домашней науки», а развитие новых возможностей для женщин получать образование наравне с мужчинами и самостоятельно обеспечивать свою жизнедеятельность. Кроме того, внимание уделяется и женщинам из сельских областей, хотя их функция видится в весьма ограниченном ключе.

Одной из самых радикальных женских организаций в Андуре выступала *Andhra Mahila Sabha*, созданная в Гунтуре в 1910 г. Президентом организации была главный редактор *Savitri*, Л. Пулугуртха.²⁴ Здесь обсуждались вопросы широкого профиля: проблемы домашнего менеджмента, брака, женского образования, приданого, проблемы здоровья, стиля жизни женщин (в том числе маргиналов), проблемы морального и экономического притеснения женщины, а также ее роль в национальных движениях. На 14-ой конференции, которая прошла в Куддапахе

²¹ Ibidem, p. 85.

²² Reddy, *Social Reform Movements in Andhra*, pp. 96–97.

²³ Ibidem, p. 103.

²⁴ Ramalakshmi, *Reform Movement in Godavari District*, pp. 17–18.

в 1920-х гг., организация выдвинула требование в расширении экономической свободы для всех членов женского общества, а также «свободы выбора вести ту жизнь, которую хочет сама женщина, освободив ее от прессинга любого рода».²⁵ Кроме того, некоторые докладчицы убеждали в необходимости достижения экономической независимости до брака.²⁶

К причинам изменения дискурса женских организаций в 1920-х гг. очевидно следует отнести большую доступность формального образования, а также мобильность, которую женщины из среды высших каст и среднего класса приобрели в связи с вестернизированным образом жизни. Благодаря возможности путешествовать в другие регионы или за границу происходил плодотворный обмен опытом с представительницами более зрелых, эмансипированных организаций. Так, к примеру, женщины-брахмо, возвращаясь из Калькутты, «духовной столицы» брахмоизма, получали статус *прачараков* (публичных личностей).²⁷

К 1920-м гг. в Андре волна националистического движения практически вытесняет тему социальных реформ из прессы. В это время публикуются такие женские журналы, как *Andhra Lakshmi* (1921), *Hindu Yuvati* (1923), *Bharata Mahila* (1925), *Grihalakshmi* (1927), где на первое место выходит тема политических проблем и участия в борьбе за независимость. Кроме того, журналы *Andhra Mahila* и *Grihalakshmi* в период с 1920-х гг. играют важную роль в трансляции идей движения за отделение Андры в независимую провинцию.²⁸

Возникновение женских организаций и прессы в тамильском регионе (современный Тамил Наду)

Развитие женских организаций и прессы в тамильском регионе имело свои характерные региональные особенности. Движение *Tamil Purist Movement*, которое охватило тамильский край с кон. XIX в., а также движение *Self-Respect*, начавшее свою деятельность в 1926 г., выступили с острой критикой арийско-браминской культуры, обвиняя ее в нынешнем угнетенном положении женщины. В рамках этих националистических движений родилось модернизированное понимание женственности, которое отчасти и отходило от традиционных стандартов, и в то же время продолжало им следовать. С другой стороны, поскольку в этом регионе находилась столица округа, г. Мадрас, то в городе и в его окрестностях формировались влиятельные организации, созданные европейскими или индоевропейскими элитами, либо здесь концентрировались офисы таких организаций – это и «Теософское сообщество» (в г. Адьяр), и национальные женские организации (*Women's Indian Association*, *National Council of Women in India*, *The*

²⁵ Reddy, *Social Reform Movements in Andhra*, p. 118.

²⁶ Ibidem, p. 119.

²⁷ Ramalakshmi, *Reform Movement in Godavari District*, p. 7.

²⁸ Ramakrishna, *Women's Journals in Andhra during the Nineteenth Century*, p. 84.

All-India Women's Conference), и т.п. Тамильские националистические движения вместе с организациями, которые поддерживали проевропейские элиты, во многом шли «в ногу», но, с другой стороны, между ними существовало расхождение во взглядах. Последние были большими приверженцами проевропейской модернизации общества, тогда как первые считали, что «европейская модернизация может уничтожить тамильскую семью»,²⁹ и поэтому сочли «слишком европейские» сценарии неподходящими для женщин. С другой стороны, конфронтация между сторонами происходила потому, что большинство организаций, поддерживаемых европейцами, симпатизировали про-браминскому «Индийскому национальному конгрессу» и М. Ганди, а регионалистически настроенные тамильцы высказывали откровенное недоверие «Конгрессу» и следовали анти-браминской идеологии.³⁰

Европейские миссионерские ученые, такие как Персиваль, Уинслоу, Колдвел, Поуп, исследуя тамильскую культуру, привили самим тамильцам гордость за свое культурное наследие. По мнению К. Кайласападхи, Роберту Колдвелу первому принадлежит идея того, что культура дравидов древнее и «авторитетнее» арийской, т.к. племена-захватчики арийцы, пришедшие на территорию Индии, насадили здесь свою культуру (т.н. «арианизация»), а верхушка арийского сословия (брамины) узурпировала власть, вытеснив дравидийскую культуру на маргинес (т.н. «санскритизация»). Что касается дравидийских языков, как убеждали историки-миссионеры, они гораздо древнее и ничем не уступают санскриту. Воодушевленная этими исследованиями, тамильская ученая интеллигенция начала утопический проект «очищения» своей культуры от санскритско-браминского субстрата, посредством реформы тамильского языка и общества.³¹ Эти процессы нашли свое отражение в модернизированной концепции женственности, которая транслировалась посредством прессы и литературы.

Тамильский язык представлял для творцов *Tamil Purist Movement* самой Матерью-Богиней – *Tamilttāy*. Как и социальные реформаторы телугуязычного региона, тамильская интеллигенция видела идеал «новой женщины» в образованной матери. Но здесь функция женщины-матери уже возводилась в ранг сакральной, о матери говорили, используя метафоры «героического материнства».³²

Одними из первых тамильских женских журналов, редакторами которых были женщины, являлись ежемесячники: *Penmati Potini (Woman's Enlightenment)*, основанный в 1891 г. в Мадрасе под редакцией Н. Питтараммал и Минампикаи Амал, а также *Indian Ladies Magazine*, вышедший в свет в 1901 г. под редакцией К. Саттианадхан. Важно отметить, что такие ежемесячники выпускались на английском языке, что означало, что на то время уже была сформирована определенная англоговорящая женская среда. Эти журналы, по мнению М. Шринивас, предлагали своим читательницам викторианские модели поведения,

²⁹ Hancock, *Home science and the nationalization of domesticity*, p. 893.

³⁰ Forbes and Forbes, *Women in modern India*, p. 143.

³¹ К. Kailasapathy, *The Tamil purist movement: a re-evaluation*, "Social Scientist" (1979), pp. 24–25.

³² Hancock, *Home science and the nationalization of domesticity*, pp. 879–880.

включая сюда также сведения из древних санскритских и тамильских текстов.³³ Таким образом, здесь транслировалась гибридная идеология, включающая одновременно и викторианскую мораль, и модернизированный тамильский патриархальный дискурс.

В это время вдали от традиционной домашней сферы протекала жизнь нового микросоциума – вдовьего дома, который организовала тамильская либеральная интеллигенция при поддержке ирландской феминистки К. Линч. Молодая вдова Суббалакшми жила в т.н. *Peepal Tree House* с несколькими другими браминскими вдовами вместе со старшей женщиной-вдовой без мужского надзора, получая качественное образование в лучших учебных заведениях Мадраса.³⁴ Получив *Licence of Teaching Examination* в апреле 1912 г. Суббалакшми при участии К. Линч создала в январе 1912 г. женскую организацию *Sarada Ladies Union* с целью организации женских собраний для обсуждения новых идей, проведения лекций и сбора денег на девичьи школы и другие проекты. Создание самой организации, по словам М. Фелтон, стало возможным благодаря толерантности членов самых разнообразных религиозных течений – здесь были и индусы, и христиане, и мусульмане, и парсы.³⁵ Для того времени такой эмансипированный «женский островок», насчитывающий несколько десятков вдов, был весьма радикальной институцией, который существовал фактически без мужской опеки. С открытием в 1922 г. *Lady Willington Training College* и *Practice School* Суббалакшми стала их директором, а *Ice House* с тех пор предназначался для вдов моложе 18 лет.³⁶ Кроме того, эмансипированная вдова продолжала вести активную публичную жизнь, порой отличавшейся своими радикальными взглядами: она открыла школу для женщин из рыбацких каст в районе *Ice House*, выступала с лекциями, осуждая ранние браки, предлагала женщинам расширять их запросы, ища трудоустройство или социальную работу за пределами патриархального дома.³⁷

Что касается формирования индийского феминизма, то о нем можно говорить лишь в контексте создания национальных организаций при поддержке влиятельных ирландских феминисток – Маргарет Казинс, Анны Безант и Дороти Джинараджадасы. Во многом благодаря связям этих ирландских феминисток с либеральной интеллигенцией во всей Индии и Европе, поддержке «Теософской организации», а также самостоятельной позиции многих получивших формальное образование индийских женщин (С. Найду, М. Патвардхан, Амбуджаммал, Дадхабхои, М. Редди, и др.), эти новые проекты стали возможны.

В 1910–1920-х гг. индийские и британские образованные женщины создавали совместные клубы и организации, некоторые члены которых в дальнейшем вошли

³³ Shreenivas, *Emotion, Identity, and the Female Subject*, pp. 62–63.

³⁴ Forbes and Forbes, *Women in modern India*, p. 57.

³⁵ M. Felton, *A child widow's story*, Katha, New-Delhi 2003, pp. 112–113.

³⁶ Forbes and Forbes, *Women in modern India*, pp. 58–59.

³⁷ Hancock, *Home science and the nationalization of domesticity*, p. 897, Forbes and Forbes, *Women in modern India*, p. 60.

в сообщество национальных организаций. Так, тамильская женская организация *Tamil Madar Sangam* присоединилась к британским леди в создании *National Indian Association*. Также совместными усилиями британок и тамилок был создан *Ladies' Recreation Club*, где женщины собирались на «чайные вечеринки», а также для игры в теннис или бадминтон.³⁸

Ирландская суфражистка М. Казинс была авторитетной фигурой и идейным вдохновителем двух успешных национальных организаций – *Women's Indian Association (WIA)* и *All India Women's Conference (AIWC)*. Живя и работая в Мадрасе с 1915 г., она сумела собрать вокруг себя множество «прогрессивных» женщин региона. В 1916 г. М. Казинс основала организацию *Weaker Sex Improvement Society*, которая послужила исходной моделью для *WIA*.³⁹ А в 1917 г. в Мадрасе М. Казинс, вместе с другими ирландками А. Безант, Д. Джинарадждасой, а также индийскими женщинами М-с Амбуджаммал, М-с Дадабхой, Малати Патвардхан, Амму Свамнатхан и др. женщинами из урбанизированных элитных кругов, включающих как браминские, так и не-браминские высшие касты, симпатизирующих «Индийскому национальному конгрессу» и национализму М. Ганди, создают *WIA*.⁴⁰ Уникальность женской организации *WIA* заключалась в ее мультикультуральности и мультирегиональности, т.к. она принимала женщин всех рас, религиозных убеждений, культур и регионов. *WIA* имела 4 вектора работы: 1) религия; 2) образование; 3) политика; 4) филантропия. Активно расширяясь с каждым годом, *WIA* имела 50 веток и около 2500 участниц.⁴¹

Организация *AIWC* была создана в 1926 г. при поддержке М.Казинс и множества лидеров из женских индийских организаций. Важно, что тут присутствовало более значительное число индийских женщин, и именно они формировали здесь риторику. Главной темой организации стало женское образование. Нужно заметить, что дискурс об образовании здесь не был радикальным в ключе феминистического дискурса. На первых съездах женщины пришли к выводу, что хоть для женщины и настало время войти в политику, ее образование должно быть «сбалансированным» и соответствовать ее «природе» матери и жены. Другие же, хоть и отстаивали мысль о необходимости для женского общества таких профессий, как врач, учитель и юрист, соглашались с тем, что основная задача женщины – это материнство.⁴²

Важно отметить, что индийский феминизм, который родился на базе подобных институций, имеет существенные отличия от западных феминизмов. «Мирное сосуществование феминизма с национализмом» по мнению М. Бадран сформировало

³⁸ Forbes and Forbes, *Women in modern India*, pp. 72–73.

³⁹ B.N. Ramusack, *Cultural missionaries, maternal imperialists, feminist allies: British women activists in India, 1865–1945*, “Women's Studies International Forum” 13.4 (1990), p. 314.

⁴⁰ Hancock, *Home science and the nationalization of domesticity*, p. 891.

⁴¹ Cousins, *The awakening of Asian womanhood*, p. 102.

⁴² Forbes and Forbes, *Women in modern India*, p. 80.

такое явление как «феминистический национализм».⁴³ В этом контексте следует упомянуть об известном прецеденте 1929 г., когда члены *WIA* и *AIWC* отказались от собственных намерений получить «резервированные места» и право назначать собственного кандидата на выборах в пользу идеи универсальной франшизы и поддержки гандианского движения «отказа от сотрудничества».⁴⁴ Кроме того, в отличие от западных феминистических организаций, индийские женские организации практически не обращались к идее полной эмансипации и редко ставили под сомнение «главную функцию женщины», напротив, центрированность на материнстве отличала индийские движения от западных.⁴⁵ По мнению Г. Форбс и Г.Х. Форбс, доведись представительницам женских организаций избрать радикальную стратегию, подобную некоторым западным феминизмам «первой волны», индийские женщины не получили бы такой широкой поддержки даже от самых либеральных мужских кругов.⁴⁶ Поэтому, защищая националистические интересы, сознательно или полусознательно, женщины обеспечивали себе алиби и поддержку со стороны националистически настроенных элит.

Национальные организации позволили индийской женщине стать полноценным субъектом социальных реформ, а также выйти в неизведанную высшую инстанцию публичной сферы, начав с петиционной политики.⁴⁷ Кроме того, члены *WIA* работали над внедрением права голоса для женщины, встречаясь в 1918 г. с комитетом по вопросам женской франшизы *Southborough Commitee*, а также посетив Лондон для встречи с *Joint Select Commitee*, в то время как региональные ветки *WIA* принимали резолюции на местах, перенаправляя комментарии в Лондон.⁴⁸ В риторике собраний этого периода прочитывается прозападный феминистический дискурс: женщины заявляют, что «мир пережил идеи о воображаемом разделении интеллектуальной и эмоциональной сфер, будто бы относящихся к мужской и женской сферам соответственно».⁴⁹

Следует заметить, что южноиндийские элиты, отличавшиеся своей автономностью по отношению к колониальной власти в вопросах социальных реформ, весьма положительно откликнулись на запрос о предоставлении женщине права голоса.⁵⁰ Возрастающее регионалистическое сознание способствовало тому, что по-европейски образованные представители «новых элит» часто отдавали предпочтение проведению своих собраний на местных языках, что ограничивало вмешательство британских чиновников.⁵¹ Так, элиты округов Бомбей и Мадрас

⁴³ Ibidem, p. 91.

⁴⁴ Ibidem, p. 107.

⁴⁵ Hancock, *Home science and the nationalization of domesticity*, p. 896.

⁴⁶ Forbes and Forbes, *Women in modern India*, p. 91.

⁴⁷ Shreenivas, *Emotion, Identity, and the Female Subject*, p. 65.

⁴⁸ Forbes and Forbes, *Women in modern India*, pp. 95–97.

⁴⁹ Ibidem, p. 94.

⁵⁰ Cousins, *The awakening of Asian womanhood*, pp. 76–82.

⁵¹ Forbes and Forbes, *Women in modern India*, p. 25.

одними из первых приняли решение о снятии половой дисквалификации с билля о реформах уже в 1918 г. А в 1921 г. в округе Мадрас состоялись дебаты о франшизе, в результате которой резолюцию поддержали 52% присутствующих. М. Казинс отметила большой уровень самостоятельности собрания, т.к. там практически не было «западников», тогда как на подобном собрании в Пуне доминировали англоязычные ораторы.⁵² По словам М. Казинс, удачное решение о праве голоса далось в Мадрасе практически без труда, в то время как в Пуне и Бомбее женщинам и мужчинам-либералам приходилось красноречиво убеждать аудиторию в необходимости женской франшизы. В отличие от упомянутых округов, в Мадрасе на дебатах присутствовало небольшое число женщин, зато местные мужчины были «преисполнены сентиментальностью» и «религиозным почтением» по отношению к своим женщинам. Противниками женской франшизы выступили в основном мусульмане, которые представляли наиболее консервативную прослойку общества.⁵³ Таким образом, мадрасские женщины из кругов высших каст и среднего класса одними из первых в Индостане получили право голоса, хоть и в весьма ограниченном числе (8,46% из общего числа голосующих в округе).⁵⁴

Важным открытием этого периода было осознание женщинами их общности. Так, в 1916 делегация индийских активисток отправилась к вице-королю с целью обжалования положения женщин рабочего класса на о-ве Фиджи и добилась реформ. Также в этом году индийские женщины выступили с протестными митингами против ареста А. Безант.⁵⁵ Но одним из наиболее важных достижений для женских организаций стал т.н. *Sarda Act*, принятый в 1929 г., согласно которому колониальные власти увеличили минимальный возраст для заключения брака – 14 лет для женщин и 18 лет для мужчин. Хоть достигнутое согласие было неким компромиссом между реформаторами и властями, все-таки его сочли «победой». В достижении этой цели национальные организации сплотились, а докладчицы на дебатах уверяли, что говорят «от имени всех женщин».⁵⁶ Тем не менее, заявленная «всеобщность» часто была очерчена рамками своего класса. Так, деятельность *WIA* и *AIWC* была ориентирована на высшие сословия до 1930-х гг.⁵⁷

Что касается тамильской женской прессы, она также имела свою «зрелую фазу». Так, своим более радикальным взглядом на положение женщины в обществе, а также на природу брака и супружеских отношений отличались журналы, вышедшие в свет в 1910–1920-х гг. В журнале *Pen Kalvi (Women's Education)*,

⁵² Cousins, *The awakening of Asian womanhood*, pp. 76, 83.

⁵³ Ibidem, pp. 81–82.

⁵⁴ Forbes and Forbes, *Women in modern India*, p. 101.

⁵⁵ Cousins, *The awakening of Asian womanhood*, p. 103.

⁵⁶ Forbes and Forbes, *Women in modern India*, p. 89.

⁵⁷ Hancock, *Home science and the nationalization of domesticity*, pp. 891–892, Forbes and Forbes, *Women in modern India*, p. 81.

помимо заявленной в названии темы, присутствовала более радикальная критика, касающаяся притеснения женщины в семье. Здесь широко использовалась сатира в виде иллюстраций. В одном из примечательных сюжетов изображены мужчины с ценниками на тюрбанах в 2000 и 6000 рупий, и с дипломами в руках, в то время как женщины (их потенциальные жены) находятся в процессе совершения суицида.⁵⁸ По мнению М. Казинс, проблема цены приданого (*dowry*) была одной из самых «вопиющих» в округе Мадрас. Также социальный реформатор заявляет, что замужество в этом регионе становилось попросту сделкой сторон, лишая брак необходимого для счастливой жизни чувственного начала.⁵⁹

Под влиянием ранних тамильских романистов и поэтов Рамасвами Аера, Субрамани Бхарати, Мадхавайи, Веданаякама Пилайи и др., в литературе активно развивалась тема чувственной любви («кама») [S. Raman 2000, с. 104]. В таких журналах, как *Stri Dharma* (основанный WIA) или *Pen Kalvi* с кон. 1920-х гг. все чаще культивировалась тема сентиментальных отношений между супругами, а в дискурсе появились тамильские термины «анпу» (чувство близости и привязанности) и «катал» (сексуальное чувствование).⁶⁰ Следует подчеркнуть, что новая концепция женственности вращается именно вокруг термина «анпу», чувственной привязанности, который «очищает» и возвышает супружеские отношения, отводя внимание от сексуальной составляющей, «катал».

На примере дефиниций чувственности в «зрелой» тамильской женской прессе можно проследить, что под влиянием протестантского христианства и викторианских ценностей у среднего класса формируются понятия «домашней» и «внедомашней» женской чувственности, где первая превозносится, а вторая осуждается и даже преследуется.⁶¹ В этом контексте следует понимать движения по «социальному очищению», возглавляемые как телугуязычной, так и тамилязычной интеллигенциями. Не случайно феномен девадаси в кон. XIX–нач. XX вв. оказался под угрозой уничтожения, не вписавшись в модернизированные институты нового индийского общества. Движение за отмену института девадаси, проходившее в рамках социальных реформ и анти-браминского движения, охватило весь округ Мадрас, предприняв решительные шаги как на уровне общественных, так и юридических институтов в корне реформировать эту институцию, поскольку она отбрасывала «дурную тень» на идею нового реформированного общества. Чуть ли не единственным решением судьбы девадаси социальные реформаторы (как женщины,⁶² так и мужчины) видели в выдаче их замуж. «Супруги богов», которые сопротивлялись этой

⁵⁸ Shreenivas, *Emotion, Identity, and the Female Subject*, pp. 66–67.

⁵⁹ Cousins, *The awakening of Asian womanhood*, p. 100.

⁶⁰ Shreenivas, *Emotion, Identity, and the Female Subject*, p. 75.

⁶¹ J. Nair, *The devadasi, dharma and the state*, “Economic and Political Weekly” (1994), p. 3158.

⁶² Мутулакшми Редди была одной из самых популярных женщин-реформаторов, которая боролась за отмену института девадаси на Юге Индостана. См. K. Kannabiran, *Judiciary, Social Reform and Debate on ‘Religious Prostitution’ in Colonial India*, “Economic and Political Weekly” (1995), pp. 59–69.

кампании, формировали собственные организации. В Мадрасе такими были *The Anti-Abolition Devedasi Sangam* (1927), *Madras Presidency Devadasi Association* (1928), а также множество других локальных организаций, которые боролись не только за права собственности, которые находились под угрозой, но и за право на существование. Постепенно, общественное мнение, освещенное в прессе того периода, стерло грань между феноменом девадаси и проститутки.⁶³ Так, голоса девадаси в контексте женской публичной жизни исследуемого периода можно считать самыми радикальными, ведь они выступали *другими* для «новых элит» Юга, камнем преткновения на пути к модернизации общества.

Выводы

Определение дома в качестве «чистого женского мира», а также превращение его в динамическую среду встреч и дискуссий в кругах высших каст и образованного среднего класса привело к повышению статуса женщины. Благодаря гуманистическому подходу социальных реформаторов, подъему националистического и регионалистского сознания «новых элит» Юга, женщина сама по себе становится воплощенной метафорой «освобождения», и на этой волне возникают женские образовательные программы, учебные заведения, первые женские организации и пресса. «Освобождая» своих женщин посредством образования, создавая женские организации и журналы, мужчины-реформаторы скорее желали более «здоровой» атмосферы в доме и социуме, нежели предоставления свободы действий своим женщинам, тем более в этом «освобождении» они усматривали путь к созданию новой генерации патриотов, призванной противостоять колониальному режиму. Ранняя женская пресса, как телугуязычного, так и тамилязычного ареалов (1880–1900-е гг.), не смотря на присутствие в некоторых журналах женщин-редакторов, следовала мужскому реформаторскому дискурсу, и основной своей целью видела создание подходящих для новых урбанистических условий жен и матерей. Точно так же ранние женские организации Мадраса формировали свою идентичность благодаря модернизированной домашней сфере. Кроме того, у женщин из кругов высших каст и среднего класса, которые составляли контент этих организаций, часто попросту недоставало мотивации стремиться за пределы дома, в публичное пространство, ведь они были «домашними богинями», окруженными домашними хлопотами и детьми, существующие в некой зоне комфорта, которую им обеспечивали мужья.

Осознание женщинами своей «друговости» стало возможно благодаря формальному образованию, путешествиям в другие регионы или за границу, знакомству с западными либеральными кругами и феминистками. Опыт таких

⁶³ Ibidem, pp. 66–67.

европейских феминисток как А. Безант, М. Казинс и Д. Джинараджадасы радикализировал дискурс женских индийских организаций и ввел новую тенденцию – суфражизм. Благодаря им, а также многим получившим формальное образование индийским женщинам, в 1920-х гг. в Индостане появились национальные женские организации, а женщина стала самостоятельным субъектом социальных реформ и политики. Состав таких организаций формировал все тот же образованный средний класс, а также высшие касты (преимущественно браминские), многие из которых были настроены националистически и симпатизировали «Индийскому национальному конгрессу».

С другой стороны, в период 1910–1920-х гг. как в телугуязычном, так и в тамилязычном ареалах в среде «новых элит» доминировали анти-браминские настроения. В телугуязычном ареале благодаря организациям *Prathana samaj* и местным социальным реформаторам возникли женские организации, которыми руководили местные женщины, черпающие опыт у коллег из других регионов, благодаря мобильности их вестернизированного образа жизни. В своей риторике такие организации ничем не уступали национальным организациям: они отстаивали необходимость полноценного профильного образования с целью обеспечения экономической независимости, рассматривали проблемы морального и экономического притеснения женщин, ее роли в национальном движении. Эти темы также нашли свое отражение в телугу и тамилязычной женской прессе 1910–1920-х гг.

Принятие резолюции о франшизе в Мадрасе в 1921 г. во многом обязано деятельности членов *WIA*, которые упорно обращались по этому вопросу как к местным, так и к британским властям. Тем не менее, именно «новые элиты» Мадраса, будучи относительно самостоятельными в вопросах социальных реформ, стали той реальной силой, с помощью которой индийские женщины округа получили доступ в политическую жизнь. Поэтому не столько вестернизация и влияние западного феминизма, сколько поднятие регионализма и национализма в сознании «новых элит» позволило южанам принять решение о женской франшизе. Культурное поле южноиндийской интеллигенции было на то время настолько «заряжено» националистическим пафосом «заботы о женщине», что это решение далось практически без труда. Среди противников идеи выступили в основном наиболее консервативные круги – мусульмане. Отсутствие пропорционального числа женщин на этом мероприятии свидетельствует о недостаточной самостоятельности женской позиции в политическом вопросе, сравнивая таковую с округом Бомбей, где женщинам приходилось убеждать мужскую аудиторию.

Лишь в период 1910–1920-х гг., когда женщина становится самостоятельным субъектом публичной жизни и социальных реформ, можно говорить о развитии своеобразной формы индийского феминизма, которую М. Бадран называет «феминистическим национализмом». Помимо националистического окраса, индийский феминизм отличался от западных феминизмов «первой волны» своей центрированностью на материнстве. Так, индийские женские организации редко

прибегали к идее полной эмансипации и не ставили под сомнение функцию матери-супруги. Причины такого дискурса следует искать скорее в особенностях индийского феминизма, чем в ограниченности его представительниц. Во-первых, феминизм был радикальным продуктом западной культуры, культуры *другого*, поэтому он воспринимался крайне враждебно в среде либеральной интеллигенции и не мог получить должной поддержки. Во-вторых, для «новой индийской женщины» дом становился главным местом-пространством ее активности, и именно этот модернизированный индийский дом, который был оплотом «новой генерации», составлял основу ее идентичности. Статус женщины-матери в Европе не мог конкурировать с тем статусом, который получали южанки в элитарных индийских кругах в контексте подъема национального и регионалистического сознания. Поэтому дискурсы эмансипированных вдов или девадаси, которые шли вразрез с идеей реформированной (но патриархальной) индийской семьи, получили статус наиболее радикальных.

Репутация института девадаси пострадала под влиянием протестантского христианства и викторианской идеологии, а так же анти-браминских настроений южноиндийских элит. Организации девадаси 1920-х гг. заняли нишу одних из самых радикальных «женских голосов», поскольку они выступали *другим*, подрывающим престиж индийских «новых элит».

Таким образом, становление женщины как публичной личности и субъекта социальных реформ было сложным процессом осознания своих границ и попыткой их расшатать, выборов себе место в том пространстве, которое по определению являлось «мужским доменом». По большому счету возможности существенного улучшения своего статуса и положения в период с 1880-х по 1920-е гг. добиваются замужние женщины из среды высших каст и среднего класса, которые получают всестороннюю поддержку, как со стороны местных сообществ, так и со стороны западных социальных реформаторов. Деятельность либеральной интеллигенции иногда позволяла построить карьеру и женщинам-маргиналам из подобных сословий, но такие сценарии существовали скорее в качестве исключения, нежели правила. Что касается положения женщин из низших каст, то оно, за несколькими исключениями, выпадает из поля зрения как мужских, так и женских сообществ того времени.