

“МОВНА ІДЕНТИЧНІСТЬ”: ВІД СОЦІАЛЬНИХ РЕФОРМ ДО “НАЦІОНАЛЬНОГО ПИТАННЯ” (південноіндійський контекст, 1860–1930 рр.)

Рух за соціальні реформи – це масштабний процес, що розпочався на території колоніальної Індії представниками британської влади та місіонерами, а згодом перейшов до компетенції освіченої індійської еліти. Часто цей процес розглядають як той, що передує націоналістичному та поступається йому місцем під час активної фази національно-визвольної боротьби. Це дослідження – спроба проаналізувати валідність такого підходу, де порушуються наступні запитання:

- Чи можна вважати рух за соціальні реформи в Південній Індії початком націотворчого процесу, якщо вважати останній процесом складним і багатовимірним, що включає в себе активний розвиток мовної свідомості та регіональної культури за відсутності яскраво вираженого антиколоніального сентименту?

- Кому адресувалися соціальні реформи? У яких термінах зверталися до адресата?

- Яку роль відіграв мовний фактор у трансляції соціальних реформ? Яке значення мала регіональна мова для формування ідентичності соціальних реформаторів Півдня?

- Чи враховують найпопулярніші моделі індійського націоналізму (як-от “культурний” та “ліберальний”) специфіку формування “національного питання” в Південній Індії? Яку роль відіграло дравідське відродження в розвитку останнього?

1. Множинність індійських націоналістичних дискурсів

Поява неорелігій та реформістських рухів на території Індостану – це своєрідна відповідь індійців на зацікавлення індуїзмом та його критику на Заході та спроба вписати останній у західну гуманістичну парадигму, що відповідало потребі відродження духовної гідності індійця згідно з його модерними уявленнями. Ідея “очищеної релігії” як ідеологічної основи нового суспільства, яку культивували індійські реформісти, завдячує своїй появі раннім орієнталістичним розвідкам, серед яких чи не найвагомішою є ідея “Золотого віку”, після якого індійська традиція поступово занепала й виродилася в ірраціональний ритуалізм [Hatcher 2004, 181–183]. Відкриття індоєвропейської мовної сім’ї сером Вільямом Джонсом у 2-й пол. XVIII ст. разом із дослідженням санскриту, який був визнаний британським вченим досконалішим за грецьку й латину, стали ґрунтом для появи псевдонаукових концепцій про походження індоєвропейських мов із санскриту, а також ідеї “колиски цивілізації”, якою виступала давня Індія [Phigoze 2013, 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 співтворцем цього модерного продукту, адже, на думку Дж. Н. Фаркуара¹, концепція ведійського монотеїзму була безпрецедентним фактом в історії Індії [Hatcher 2004, 180]. Це свідчить про зростаючу на той час необхідність в ідеології, що об’єднала б етнічно розрізаних індійців. Модерна ідея спільного “духовного ґрунту”, яку окрім Д. Сарасваті обґрунтовували Рам Моган

Рой, Свамі Вівекананда, Рамакрішна та інші індійські модерні філософи, лягла в основу популярних націоналістичних дискурсів [Hatcher 2004, 184].

Найпопулярніше визначення індійського націоналізму – “культурний”, на противагу територіальному, етнічному або ліберальному [Desai 2004, 82; Michael]. Один з націоналістичних дискурсів, який відносять до “культурного націоналізму”, виник на базі концепції *гіндутви*, запропонованої Саваркарком у 1923 р. Усупереч британському уявленню про Індію як “географічний об’єкт”, ця концепція вказує на спільний для етнічно розрізнених індійців цивілізаційний спадок усього Індійського субконтиненту – т. зв. *Hindu values* [Savarkar 1923]. Інший дискурс, що відносять до таких націоналізмів, більш вузький, адже він фактично отожднює поняття “культура” з релігією. Так, згідно з ідеями “Ар’я самаджа”, корені індійської нації варто шукати у ведичному періоді, адже ведизм – спільна культурна основа всіх індійців [Michael]. Обидва дискурси (перший – імпліцитно, а другий – експліцитно) апелюють до усвідомлення індійцями спільного “героїчного” індоарійського минулого як рушійної сили націотворчого процесу. Такі варіації “культурного націоналізму” виникли як реакція на “ліберальний націоналізм”, що у своїй основі був антитрадиційним, секулярним та політико-орієнтованим. Зрештою, найбільш популярними моделями індійського націоналізму є обидві – ліберально-демократична (*Indian nationalism*) та традиціоналістська (*Hindu nationalism*) [Michael].

Враховуючи специфіку культурної ситуації в Південній Індії, поряд з вищезгаданими націоналістичними дискурсами виникають і інші: “дравідський культурний націоналізм”, “лінгвістичний націоналізм” тощо. 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 ми сконцентруємося на лінгвістичній компоненті, що, на нашу думку, була наріжною для формування “національного питання” в цьому регіоні.

2. “Дравідський ренесанс” та пошук “Золотого віку”

Інтерес до дравідських мов, які вважали похідними від санскриту, зародився в європейців ще з часів раннього колоніалізму. Так, одне з найперших досліджень тамільської мови належить португальському єзуїту Генріку Генрікесу (2-га пол. XVI ст.) [Hudson 1985, 181]. Британці К. Маккензі та Френсіс В. Елліс (2-га пол. XVIII – поч. XIX ст.) володіли цінними колекціями тамільських творів на пальмовому листі. 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 в мову, що були прийняті тамільцями [Hudson 1985, 184]. Та чи не найважливішими дослідженнями тамільської мови й культури, що лягли в основу ідеології багатьох дравідських рухів², тамільці й по сьогоднішній день вважають роботи талановитого лінгвіста та єпископа Тірунелвелі – Роберта Колдвела. Останній обґрунтував самостійність тамільської мови і її незалежне від санскриту походження, довівши приналежність першої до дравідської мовної сім’ї [Kailasapathy 1979, 24–25]. Р. Колдвел стверджував, що санскрит на територію Південної Індії принесли войовничі арії, насадивши тут свою релігію й витіснивши традицію “корінних тамільців” на маргінес. Іншим значущим дослідженням Р. Колдвела було присвячене касті *шанарів*³ – дравідським вождям, воїнам та хліборобам, яким у результаті аріїнізації нібито було прищеплено статус шудрів [Ram 1979, 381]. Навряд чи Р. Колдвел здогадувався, що його ключові ідеї згодом стануть базою для сепаратистських та навіть расистських ідеологій тамільців. Зокрема, шотландський дослідник зробив свій внесок у конструювання тамільцями деякого *іншого* в особі арія та браміна, стверджуючи, що такі збіднілі шудрівські касті, як шанари, до приходу аріїв були статусними воїнами, крім того, традиція останніх була антибрамінською, що виражається у своєрідному прочитанні епосу

Рамаяна, де основним героєм виступає не Рама, а король Цейлону Равана [Hudson 1985, 189]. Такі концепції 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 в чистій дравідській расі... Мені б хотілося бачити досанкритський елемент у вашому самовираженні усе більше” [Ram 1979, 381].

Окрім британців, до внеску в конструювання дравідської ідентичності у 2-й пол. XIX ст. доклали значних зусиль і самі тамільці. Спершу варто згадати представника заможної касты землевласників *vellala* Арумуку Навалара (1822–1879), що чотирнадцять років поспіль провів у християнському навчальному закладі, але згодом став визначним реформатором шайвізму [Kailasapathy 2006]. Він заснував шайвістську школу за зразком прогресивних на той час християнських, вивчав і систематизував шайвістські *атами*⁴, поезію шайвістських та вайшнавських святих, апелюючи до цих текстів як до *Дравідської Веди*. Його блискуче знання Біблії допомогло йому вибудувати мережу аргументів, продемонструвавши, що Святе Письмо християн не заперечує поклоніння Шиві, який в релігії шайвів репрезентує Абсолют, еквівалентний християнському. Крім того, знання *атамів* (“*n'ятої Веди*” шайвів) звеличує прихильників Шиви над брахманами, котрим відомий лише ведійський ритуал та чотири сакральні тексти [Hudson 1985, 188–189]. Запозичивши раціоналістичний метод ведення дискусії в місіонерів, Навалар обґрунтовує унікальність *Шайва Сіддханті*, репрезентуючи останню як “істинну” дравідську релігію, здатну протиставити себе як християнству, так і брахманізму. Згодом ідеями А. Навалара та Р. Колдвела захопився П. Сундарам Піллаї, якого прийнято вважати першим істориком тамільської літератури [Kailasapathy 1979, 26]. Спираючись на філологічні розвідки Р. Колдвела й псевдонаукові аргументи тамільців-попередників, дослідницький дискурс Сундарама Піллаї набув містичного пафосу довкола мовної концепції, що виводить тамільську на рівень з ведичною концепцією *Vach*, універсальною священною мовою. Аргументи П. С. Піллаї про сакральність та самодостатність тамільської були небезпідставними, адже в поезії періоду династії Паллавів (III–IX ст. н. е.) тамільська справді набуває рангу сакральної мови, стаючи на один рівень із санскритом [Kailasapathy 1979, 27]. Інший тамільський інтелектуал, Ведачалам (*таміл.* Міраїмалаї Атікал), іде далі, пропонуючи проект звільнення тамільської мови від санскритського субстрату, що трансформувався в рух під назвою *Pure Tamil Movement* [Sivathamby 1978]. Під впливом цього руху тамільська інтелігенція змінює санскритизовані імена на тамільські, в таміломовній пресі видаються експериментальні твори, в яких автори намагаються позбутися санскритських запозичень [Kailasapathy 1979, 28–31]. У цей період тамільські літературознавці все більше звертаються до періоду Сангам (III ст. до н. е. – IV ст. н. е.), під час якого тамільська літературна мова переживає свій розквіт. Завдяки спільним зусиллям британських і тамільських дослідників у дравідській культурі з’являється свій “Золотий вік” – “класичний” період розвитку тамільської мови й культури, яким був визнаний Сангам.

Ренесанс телугу, не менш популярної на Півдні дравідської мови, також відбувся великою мірою завдяки західному інтересу. Вперше в історію західних досліджень вона увійшла завдяки венеціанському мандрівникові Ніколо де Конті, який, відвідавши імперію Віджаянагар у XVI ст., назвав телугу “італійською Сходу” [Morris 2005, 86]. Серйозне ж зацікавлення цією мовою 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 перші наукові дослідження розпочалися на базі престижної колоніальної інституції – Коледжу Форту св. Георгія, який був заснований 1812 р. До вивчення телугу були залучені й колоніальні вчені, й місцеві *pandits*, де перші створювали словники й граматику, а другі – експериментували з прозовим стилем, використовуючи такі західні жанри, як есе, оповідання та роман [Mantena 2013]. Проте одне з найвагоміших досліджень мови телугу належить британському держслужбовцю в Мадрасі Френсісу В. Еллісу. Більшість дослідників вважає його винахідником дравідської мовної сім'ї [Trautmann 2006, 75–76]. Хоча останнє питання й дискусійне, достовірно відомо, що він є автором т. зв. “дравідського доказу”. Порівнявши корені санскриту та телугу, а згодом телугу, тамільської й каннада, Ф. Елліс спростував попередні аргументи Вільяма Керрі, що буцімто усі дравідські мови походять зі санскриту. Крім того, Ф. Елліс довів самостійність телугу, тамільської та малаялам, написавши окремі дисертаційні дослідження [Trautmann 2006, 151–165].

Серйозне зацікавлення телугу протягом століття сприяло формуванню соціополітичного *Andhra Movement*, корені якого варто шукати в русі за соціальні реформи. Вагомими чинниками розвитку цього руху були: зародження секуляризованої телугумовної преси у 2-й пол. XIX ст., створення організацій із розвитку й удосконалення мови, крім того, в період з 1870-го по 1900 р. світ побачив більше півсотні романів мовою телугу [Mantena 2013]. І трохи більше ніж через століття після заснування Коледжу Форту св. Георгія, в 1914 р., Н'япаті Суббарао на другій регіональній конференції *Андгра прадеші* зазначив, що зараз їхній народ, *андгри*, переживає пробудження і разом з тим літературний ренесанс телугу, що можна порівняти з часами Крішнадеварай, маючи на увазі імператора Віджаянагара XVI ст. [Mantena 2013]. Отже, андгри, услід за тамільцями, сконструювали свій “Золотий вік”, яким проголошувалася епоха розквіту імперії Віджаянагар, коли літературна мова телугу досягнула свого розквіту.

3. Значення регіональних мов для трансляції ідей соціальних реформ у маси

Соціальні реформи були сміливим та разом з тим нереволуційним способом трансформації суспільства, яку на території Індостану розпочали місіонери й колоніальні чиновники. Формування освіченого середнього класу разом з розвитком регіональної культури призвело до виникнення місцевих громад інтелектуалів (*santams*, *самаджів* та ін.), що при взаємодії з колоніальними чиновниками й місіонерами прагнули взяти ситуацію по трансформації суспільства під власний контроль⁵. Зародження соціальних реформістських організацій на Півдні відбувалося разом із дравідським культурним ренесансом, який окреслив конкретні лінгвістичні ареали, в межах яких освічена інтелігенція конструювала *self-identity*. У цей період регіональні мови набувають особливого статусу, стаючи носіями специфічного меседжу для конкретної локальної спільноти, проблеми якої мали бути артикульовані у своїх власних параметрах. Наприклад, на Півдні Індії феномен *sami* був великою рідкістю, проте проблеми посагу, вбивство дівчат-немовлят, віддання молодих жінок та малолітніх дівчат до общини девадасі були характерними проблемами цього регіону. Заснування реформістської преси в Мадрасі у 2-й пол. XIX ст. уможливило передачу ідей соціальних реформ у маси. Однак, щоб дійти до найвіддаленішого адресата, такий меседж мав стати якомога доступнішим. Це усвідомлювали перші реформатори Мадрасу, зробивши великий внесок у демократизацію літературної мови.

Кандукурі Віресалінгам (1848–1919) – це ключова постать ренесансу телугу. Він був першим на Півдні, хто написав автобіографію, відкрив жіночі журнали локальною мовою, на противагу англомовним, застосував жанр драми та адаптував п'єси

Шекспіра для місцевого населення [Xavier 2012, 2–3]. Також К. Віресалінгам був одним з першопроходців у написанні роману регіональною мовою, невідомого місцевій аудиторії західного жанру [Rajagopal 2005, 56]. Складна літературна мова телугу була незрозумілою для більшості людей, навіть для письменних, що здобули освіту у традиційних місцевих школах. Для розповсюдження ідей соціальних реформ К. Віресалінгаму та його сучасникам потрібно було деконструювати уявлення про літературну мову як прерогативу елітної публіки. Так, реформатори почали експериментувати з літературними жанрами, визнаючи прозу більш ефективною, а також зі стилем, залучаючи в літературну мову розмовні форми [Rajagopal 2005, 47–51]. Крім того, зростала жіноча письменна аудиторія, яка в основному здобувала домашню освіту і потребувала відповідного читацького матеріалу [Ramakrishna 1991, 83]. Лише вернакулярна преса задовольняла потреби зростаючої публічної сфери, об'єднаної однією мовою: вона об'єднувала місцеву інтелігенцію, жіночу письменну аудиторію й потроху ставала об'єктом масового споживання.

Важливо відзначити, що Кандукурі та його соратники, зокрема Венкатаратнам Найдю, передбачали створення “нового суспільства” за рахунок трьох основних пунктів: “очищеної релігії” (під якою мали на увазі *брахмоїзм*), соціальних реформ та місцевої освіти з винятковою увагою до мови телугу [Forbes & Forbes 2008, 23]. Незважаючи на лояльне ставлення до колоніальної влади ранніх соціальних реформаторів, їхні мотиви розбудови суспільства були очевидно регіоналістичними, де мовний фактор займав визначну позицію.

Друге покоління реформаторів пішло ще далі в деконструкції складного літературного стилю. Письменники-реформатори Гурджада Аппа Рао та Гідугу Рамамурті наприкінці XIX ст. розпочали рух, метою якого було створення наближеної до розмовної літературної мови. Цей рух передбачав освітню реформу – заміну застарілої пандитської традиції викладання на модернізовану, а також зміну граматики та словників. Рамамурті, на думку Р. С. Мантени, перебував під впливом “романтизованого націоналізму”, що відображалось в його концепції “живої мови”, яка об'єднує суспільство, нехтуючи соціальними ієрархіями [Mantena 2013].

Цікаво, що в цей час у таміломовному ареалі, навпаки, втілювався елітистський проект з очищення тамільської від іншомовних субстратів, що лише ускладнював літературний стиль. Проте ренесанс тамільської також збагатився завдяки демократизованим новаторським стилям. Одними з найвизначніших літературних новаторів вважають А. Мадгавайю та Субраманію Бгараті [Raman 2005, 58]. Останні, як і більшість їхніх сучасників із середовища професійної еліти, обрали шлях розповсюдження соціальних реформ через письменницьку діяльність. Широке застосування діалогу й гостра соціальна проблематика наближали прозові твори А. Мадгавайі до життя, що приваблювало різномірну аудиторію. С. Бгараті, 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 [Natarajan, Nelson 1996, 290].

4. “Мовна свідомість” інтелектуалів Південної Індії

Соціальний реформатор – типовий представник освіченого середнього класу, що здобув освіту у християнській чи урядовій інституції, іноді – за кордоном. Будучи представником вестернізованої інтелігенції та носієм західних цінностей, він одночасно залишався представником традиційної общини – власної касты. Вміння поєднувати протилежні парадигми й уживатися з протиріччями – характерна риса вестернізованого інтелектуала, ментальний стан якого М. Шрінівас влучно охарактеризував як “культурну шизофренію” [Srinivas 1995, 57]. Соціальні реформатори Півдня усвідомлювали, що англійська мова необхідна для здобуття якісної освіти, а відтак – престижу, кар'єри, співпраці з колоніальними чиновниками та індійцями

різних регіонів для реалізації соціальних проектів. У той же час вони розуміли необхідність відродження власної мови для побудови “нового суспільства”. Таке суспільство вони мислили в модерністських термінах “прогресу”, “країни”, “нації”, проте в рамках британського раджу, до якого перше покоління реформаторів Півдня (1860–1890 рр.) ставилося вкрай лояльно [Rajagopal 2005, 66]. Поцінування англійської раціональної філософії, “прогресивного” колоніального адміністрування, розвитку науки й техніки та британської освіти робило таких ранніх реформаторів, як К. Віресалінгам та В. Найду, великою мірою англофілами. З другого боку, це не завадило інтелектуальному Мадрасу 2-ї пол. XIX ст. сформувати свій унікальний соціополітичний мікроклімат. Контекст соціальних реформ тут не прирівнювався до вестернізації, адже, на відміну від Калькутти та Бомбея, дебати в Мадрасі відбувалися регіональними мовами, що зменшувало градус колоніальної критики індійського суспільства й ставало підґрунтям для формування соціальної відповідальності та сильної регіональної свідомості [Forbes & Forbes 2008, 25].

Коли в перші декади XX ст. територію Південної Індії почали активно відвідувати ідеологи паніндійського націоналізму, тут вже обговорювалися сепаратистські концепції відокремлення *Андра прадеші* за мовною ознакою⁶. Проте інтелектуали Півдня не завжди страждали від незручної дилеми між регіоналізмом/сепаратизмом та паніндійським націоналізмом.

Тамілець А. Мадгавайя належав до другого покоління соціальних реформаторів Півдня, пік його творчої діяльності припав на перші десятиліття XX ст. Він, як і К. Віресалінгам, був одним з перших індійців, хто адаптував європейський жанр роману до місцевої мови, та в той же час він був одним з перших індійців, хто писав про Індію англійською [Raman, Surya 2005, 47]. А. Мадгавайю можна в широкому сенсі вважати моральним універсалістом. Його 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”)⁷. Ідентифікація А. Мадгавайї з регіональною культурою особливо експліцитна під час висловлювань про *Tirukkural* (літературу Сангаму). Нам вдалося цікавим одне з таких висловлювань у контексті розуміння “плаваючого” на той час поняття *nation*: “Жоден *народ* або мова не мають нічого, що могло б зрівнятися з піднесенням *Tirukkural*” (курсив наш. – М. У.)⁸. Тоді як паніндійське (чит.: запозичене в європейців) поняття “нації”, об’єднаної “в утробі Матері Індії”, осмислюється ним в іншому контексті та за інших умов. Розчарування в колоніальній владі після Першої світової війни та зміна лояльної позиції на принципову в термінах “неспівробітництва” торкнулися широкого пласта індійської інтелігенції [Subrahmanian 2000, 41–42]. Серед її числа був і А. Мадгавайя. Перша світова війна стала для нього переломним періодом: у його творах з’явився паніндійський сентимент із закликами до об’єднання індійських народів і каст під гаслом єдиної нації [Raman, Surya 2005, 58, 61].

Як зазначила С. Раман, регіональний та паніндійський націоналізми існували для багатьох представників індійської інтелігенції на паралельних рівнях, у той час як напівміфологічні метафори мови та батьківщини конструювалися завдяки давнім місцевим текстам. Мова лише об’єднувала ці рівні, адже бути індійцем означало висловлюватися власною мовою [Raman, Surya 2005, 105–106]. Отже, мова виражала щось базальне, що відповідало релігійному відчуттю, характерному для індійця як *homo religiosus*. Для освіченого індійця мова виступала базовим принципом у його суперечливій парадигмі.

Британці навряд чи переоцінювали значення “мовної свідомості”, коли, підтримуючи Sarada Ladies Union та створену при ній першу навчальну інституцію для молодих вдів у Мадрасі, вимагали дотримуватися жорсткої імперіалістичної програми. Остання включала вивчення англійської мови, літератури, танців, музики та

щоденне виконання гімну Британської імперії, забороняючи при цьому використання тамільської у вільний від навчання час. Засновниця цієї інституції, тамілка Р. С. Суббалакшмі, перебуваючи в залежності від колоніальної адміністрації, залишалась осторонь “руху неспівробітництва”. Проте, на противагу імперській програмі, освітянка стимулювала вивчення тамільської мови й культури, заохочуючи дівчат брати участь у концертах у позаурочний час й ініціюючи приватні лекції [Felton 2003, 87–88].

Паралельно зростаючій популярності браміно-орієнтованого “Індійського національного конгресу” на Півдні на поч. ХХ ст. набирала оберти небрамінський рух, що формувалася протягом усього ХІХ ст. Підвищення економічного статусу небрамінських каст у результаті зміни земельних відносин у ХІХ ст., вестернізація та доступ до освіти західного зразка представників таких каст штовхали останніх вимагати соціополітичних прав нарівні з брамінами, представниками статусних адміністративних посад та носіями багатьох соціальних привілеїв⁹. Ренесанс дравідських мов став ідеологічним підґрунтям для протиставлення себе “культури Півночі”, культурі аріїв та брамінів, яке вдало використовували нові небрамінські політичні сили. Так, наймасштабніший рух за соціальні реформи у таміломовному ареалі, антибрамінський та антиконгресистський у своїй ідеології, відомий як “Рух самоповаги”, заснований у 1926 р., дав початок двом політичним партіям з яскраво вираженими сепаратистськими настроями: *Dravida Munnetra Kazhagam* та *All India Anna Dravida Munnetra Kazhagam*. Визначальна роль мовного фактора для такого вагомого соціополітичного утворення, як “Рух самоповаги”, стає очевидною, зважаючи на проведення антигінді-маршів, що завершилися серією арештів у 1930-х рр. [Ganeshan 2011, 184–186].

Висновки

Соціальні реформи Південної Індії, що відбулися на тлі “дравідського літературного ренесансу”, були симптомом активного розвитку регіональної свідомості місцевої інтелектуальної еліти. Ранні реформатори Півдня, для яких *колоніальний іншій* не набув яскравого вираження, все ж апропріювали модерністський дискурс “турботи про народ”, “країну” та суспільний “прогрес”, стверджуючи в раціоналістичному дискурсі свою культурну унікальність та *інакшість*. Що стосується соціальних реформаторів наступного покоління, то їхня соціальна активність була пов’язана з розвинутою політичною свідомістю, де дискурс про націю набуває різних вимірів – від паніндійського та антиколоніального до сепаратистського та антибрамінського.

“Мовний фактор”, що посилювався завдяки хвилі “дравідського ренесансу”, відіграв надважливу роль у формуванні ідентичності обох поколінь інтелектуалів Південної Індії. Цей фактор дозволяв регіональному та паніндійському націоналізмам існувати для багатьох представників індійської інтелігенції на паралельних рівнях, не суперечачи один одному. З другого боку, “мовний фактор” демонструє те, що індійський націоналізм виходить за межі популярних моделей “культурного” та “ліберального” націоналізмів, адже в Південній Індії поряд з паніндійським ми спостерігаємо й інші форми націотворчих процесів, як-от “лінгвістичний націоналізм” та “дравідський культурний націоналізм”, у рамках яких поняття “нація” набуває іншого трактування.

Отже, рух за соціальні реформи, що відображає бажання індійської інтелігенції взяти ситуацію щодо покращення суспільного устрою “у свої руки”, хоч і не свідчить про антиколоніальну свідомість, проте демонструє усвідомлення місцевими громадами себе як спільноти, що має трансформувати деструктивні в модерному ключі соціальні практики, розвивати й захищати свої суспільні інститути й культурні цінності. Якщо підходити до індійського націоналізму в термінах “культурного”,

то таке усвідомлення справедливо можна вважати початком націотворчого процесу на мікрорівні. З другого боку, розглядаючи індійський націоналізм як сукупність множинних дискурсів, усвідомлення південними індійцями своєї спільності можна вважати початковим процесом дравідського націоналізму, феномену, що потребує розгляду у своїх власних параметрах.

¹ Джон Нікол Фаркуар (1861–1929) був місіонером-освітянином у Калькутті та орієнталістом шотландського походження, автор відомої праці з індуїзму “The Crown of Hinduism”. Див.: *Farquhar, John Nicol. The crown of Hinduism. Vol. 9. Oxford University Press, 1913.*

² The Non-brahmin Movement, the Self-Respect Movement, the Pure-Tamil Movement. Див.: *Kailasapathy K. The Tamil Purist Movement: Re-evaluation // Social Scientist. Vol. 7, № 10. 1979. P. 25–26.*

³ Див.: *Caldwell R. The Tinnevely Shannars: A Sketch of Their Religion and Their Moral Condition and Characteristics, as a Caste. Madras, 1849.*

⁴ Агами – корпус релігійно-філософських текстів неведичного походження, що також часто іменуються тантрами.

⁵ Першою реформістською організацією в Мадрасі була *Veda Samaj*, заснована 1960 р. Див.: *Anandhi S. Middle class women in colonial Tamilnadu, 1920–1947: Gender relation and the problem of consciousness: unpublished Ph.D Thesis. New Delhi, 1992. P. 26.*

⁶ Вперше ця ідея була запропонована на регіональній конференції Крішні-Гунтура в 1912 р. Див.: *Leonard J. Politics and social change in South India: A study of the Andhra movement // Journal of Commonwealth & Comparative Politics. Vol. 5. Issue 1. 1967. P. 64.*

⁷ Звертаючись до ери Сангам як до “золотого віку”, він 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: Raman, Surya 2005, 65]. Зважаючи на те, що серед авторів поезії Сангаму була певна кількість жінок й існували відомості про жіночу освіту, концепція гендерної рівності все ж була очевидним перебільшенням.

⁸ “No other language has anything to equal the sublime Tirukkular” [цит. за: Raman, Surya 2005, 54].

⁹ Див., наприклад: *Reddy I. Social Reform Movements in Andhra (1920–1947): Ph.D. diss., University of Hyderabad. 1998. P. 132–159.*

ЛІТЕРАТУРА

Anandhi S. Middle class women in colonial Tamilnadu, 1920–1947: Gender relation and the problem of consciousness: unpublished Ph.D Thesis. New Delhi, 1992.

Caldwell R. The Tinnevely Shannars: A Sketch of Their Religion and Their Moral Condition and Characteristics, as a Caste. Madras, 1849.

Desai R. Nation against democracy: the rise of cultural nationalism in Asia // Democracy and Civil Society in Asia. Vol. 1. 2004.

Farquhar, John Nicol. The crown of Hinduism. Vol. 9. Oxford University Press, 1913.

Felton M. A child widow's story. New-Delhi, 2003.

Forbes G. & Forbes G. H. Women in modern India. Cambridge, 2008.

Ganesan U. Gender and Caste: Self-Respect Movement in the Madras Presidency, 1925–1950: PhD, University of Cincinnati, Arts and Sciences: History. 2011.

Hatcher B. Contemporary Hindu Thought // Contemporary Hinduism: Ritual, Culture, and Practice. New York, 2004.

Hudson D. The Responses of Tamils to Their Study by Westerners 1608–1908 // Comparative Civilizations Review, 1985, № 13–14.

Kailasapathy K. The Tamil purist movement: a re-evaluation // Social scientist. Vol. 7, № 10. 1979.

Kailasapathy K. The Relation of Tamil and Western Literature // The Indian Review of World Literature in English. Vol. 2, No. II. 2006.

- Leonard J.* Politics and social change in South India: A study of the Andhra movement // **Journal of Commonwealth & Comparative Politics**. Vol. 5. Issue 1. 1967.
- Mantena R.* Vernacular Publics and Political Modernity: Language and Progress in Colonial South India // **Modern Asian Studies**. Vol. 47, Issue 05. 2013.
- Michael S.* **Culture and Nationalism: Politics of Identity in India**. – <http://sedosmission.org/old/eng/michael.htm>
- Morris H.* **A Descriptive and Historical Account of the Godavery District in the Presidency of Madras**. New Delhi, 2005.
- Natarajan N., Nelson E.* **Handbook of Twentieth-century Literatures of India**. Westport, Connecticut, 1996.
- Phiroze V.* **The Classics and Colonial India**. Oxford, 2013.
- Rajagopal V.* Fashioning Modernity in Telugu Viresalingam and His Interventionist Strategy // **Studies in History**. Vol. 21, № 1, 2005.
- Ram N.* Dravidian movement in its pre-independence phases // **Economic and Political Weekly**. Vol. 14, No. 7/8, Annual Number: Class and Caste in India. 1979.
- Ramakrishna V.* Women's Journals in Andhra during the Nineteenth Century // **Social Scientist**. Vol. 19, No. 5/6. 1991.
- Raman S., Surya V. A.* **Madhavia: a biography [and] Muthumeenakshi: a novella**. Oxford, 2005.
- Reddy I.* **Social Reform Movements in Andhra (1920–1947)**: Ph.D. diss., University of Hyderabad. 1998.
- Savarkar V.* **Essentials of Hindutva, 1923**. – http://www.savarkar.org/content/pdfs/en/essentials_of_hindutva.v001.pdf
- Sivathamby K.* The Politics of a Literary Style // **Social Scientist**. Vol. 6, № 8. 1978.
- Srinivas M.* **Social change in modern India**. New Delhi, 1995.
- Subrahmanian N.* **Psychobiography of C. Subramania Bharati**. Madurai, 2000.
- Trautmann T.* **Languages and nations: the Dravidian proof in colonial Madras**. California, 2006.
- Xavier M.* Sociological Analysis of Telugu Poetry since Andhra Renaissance // **International Journal of Social Sciences Tomorrow**. Vol. 1, No. 9. 2012.