

МАРГІНАЛІЗАЦІЯ ІНСТИТУТУ ДЕВАДАСІ ЯК ОЗНАКА ЗМІНИ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ПАРАДИГМИ В ПІВДЕННІЙ ІНДІЇ 1880–1940-х рр.

Перша половина XIX ст. відзначилася для колоніальної Індії важливими соціальними реформами: заборонаю *sati*, людських жертвоприношень, рабства та ін. Велика кількість індійських традицій були оцінені з європоцентричної позиції як “варварські”, в той час як індійське суспільство, на думку колонізаторів, було нездатне побороти ці “соціальні лиха”. Проте індійський вестернізований середній клас, що сформувався протягом XIX ст., явив собою контраргумент щодо “недорозвиненого” тубільного суспільства, що потребує цивілізаторської місії з боку “прогресивного” Заходу. Апропріюючи гуманістичну парадигму, представники освіченого середнього класу запропонували власні соціальні проекти, спрямовані на реформування суспільства й духовної традиції.

Становище жінки в індійському соціумі виступало індикатором суспільного “прогресу” й було сильним аргументом на користь західної цивілізаторської місії, оскільки індійська жінка у дискурсі колонізаторів виступала *метонімією* колонізованого народу¹. Саме тому жіноча фігура та дім, як “жіноча сфера” й репрезентант “істинної ідентичності” освіченого індійця, опинилися у центрі соціальних реформ. Так, перші соціальні реформи у регіоні Годаварі² розпочалися з акції по повторному одруженню вдів у 1881 р. [Forbes 1999, 24]. Представники освіченого середнього класу також почали активно опікуватися питанням жіночої освіти. Поступово в освіченого середнього класу викристалізувалося уявлення про “нову індійську жінку”: по-західному освічену домогосподарку, чия соціальна активність оберталася довкола “жіночого питання”: шлюбу, домогосподарства, гігієни, материнства тощо. Завдяки перспективам, що відкривала освіта, серед яких були подорожі, обмін досвідом з іншими жінками й

¹ Її становище часто переносилося на становище усього індійського народу.

² Сучасна Андхра Прадеш.

публічне життя, індійська жінка поступово включилася у розбудову “нового суспільства”. “Нова індійська жінка”, як вірна дружина та матір нового покоління, отримала найбільш повноцінну підтримку з боку ліберальних індоєвропейських кіл у досягненні певних громадянських прав та свобод, бо репрезентувала обличчя реформованої традиції, позбавленої того субстрату, що компрометував індійців в очах Заходу. Натомість, “за бортом” лишилися жінки, що випадали за межі реформованої (але патріархальної) сім’ї. Деякі жіночі спільноти (зокрема, інститут девадасі), що були позбавлені можливості одружитися й тим самим гарантувати суспільству “чистоту” подружніх стосунків, опинилися на маргінесі. У цей час виникають реформістські проекти, які намагаються включити такі спільноти у “нове суспільство”.

Девадасі: від “найсприятливішої жінки” до маргінала

Девадасі (санскр. devadāsī, таміл. tēvatāsi – “рабині бога”) – це складний та суперечливий термін в історіографії. З одного боку, він позначає конкретну традицію посвячення жінки у храмову службу, вперше задокументовану в останні століття правління династій Паллавів та Панд’я [Kersenboom-Story 1987, 18]. Проте, з XIX 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 (придворних артисток), *nautch-girls* (світських танцівниць), куртизанок та власне девадасі, через що останню традицію почали частіше асоціювати з публічними виступами. Традиція девадасі дійсно поєднувала у собі екзотеричні (публічні) та езотеричні (храмові) функції [Soneji 2008]. Не знайшовши відповідника у своєму “словнику”, європейська традиція, під впливом протестантського християнства та вікторіанської етики, поступово змішала ці культурні феномени з проституцією [Wald 2009, 1471].

Насправді ж санскритський термін “девадасі” є збірним (“umbrella term”) і позначає велику кількість жіночих общин, відомих під регіональними назвами: *devaradiyal* (“рабиня бога”), *bhogam* (“втілення задоволення”), *kalavati* (“вмістилище мистецтв”) та *gudisani* (“храмова жінка”) [Soneji 2008]. Загалом, девадасі представляють соціальний інститут храмових жриць, які мали високий

ритуальний статус, відповідний “дружині бога” – *nityasumaṅgalī* (“найсприятливіша жінка”). Ця традиція, за однієї з гіпотез, є сумішшю тамільської бардової та брахманічної храмових культур, через що девадасі поєднувала функції артистки й жриці [Kersenboom-Story 1987, 22]. Девадасі мали широкий спектр привілеїв: право на землю та власність, передачу власності по материнській лінії, професійну освіту, привілейований вихід у публічний простір, участь у весіллях тощо, проведення езотеричних ритуалів, недоступних більшості жінок і багатьом чоловікам із вищих каст. “Дружини богів” не мали права на одруження із земним чоловіком, оскільки були ритуально видані заміж за бога, якому присвячувався храм³. Тим не менш, традиція допускала близькі стосунки девадасі з членами вищих каст, покровителями храмів, у яких служили девадасі. Для самих патронів такі стосунки означали престиж і сакральну сприятливість, забезпечену статусом девадасі. Часто такий партнер обирався на все життя, за участі сім’ї храмової служниці [Srinivasan 1985, 1870; Soneji 2008, 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, в 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 [Chawla 2002, 10]. Серед девадасі, ймовірно, існувала проблема ієрархії, адже при великому храмі перебували одночасно сотні девадасі, отже, більшість жінок позбавлялись шансу отримати покровителя й виконувати основні храмові функції. Навчених виступати публічно талановитих девадасі часто відправляли служити при дворі у якості придворних артисток аж до кін. XIX ст. [Soneji 2008].

Падіння статусу інституту девадасі, у першу чергу, пов’язують із занепадом індуїстських храмів через масштабні іноземні вторгнення [Chawla 2002, 17]. У XIX ст. інститут опинився у кризовій

³ Традиція одруження девадасі з божеством у тамільській традиції має назву *pottukattu* (церемонія пов’язування *tali* – весільної стрічки) [Srinivasan 1869].

ситуації внаслідок: 1) недостатнього фінансування як із боку традиційної аристократії, так і з боку Ост-Індійської компанії, 2) голоду 1876 р. та 3) підриву авторитету брахманічної традиції з боку реформістів і місіонерів [Kannabiran 1995, 64]. Деякий час Ост-Індійська компанія підтримувала існування індійських храмів, але під тиском місіонерів у сер. XIX ст. фінансування припинила⁴. Знаходимо опис “храмових танцівниць” цього періоду у російського мандрівника А. Салтикова: “Баядерки составляют особую касту⁵, 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” [Салтыков]. У літературі сер. XIX ст. все частіше фігурує сюжет відвідин чоловіком девадасі, що переважно означало його “моральне падіння” [Ebeling 2010, 145–146].

Проте існували й інші сценарії для девадасі із заможних сімей, які з кін. XIX – поч. XX ст. були вже менше прив’язані до храмової інституції. Отримуючи посвячення у храмі й знайшовши впливових покровителів, вони мали можливість їздити на навчання в інші міста та регіони, виступати й жити в іншому місці, а згодом – самостійно заробляти на життя⁶. Покровителями таких девадасі виступали не лише представники традиційних, а й вестернізованих еліт, наприклад, чиновники адміністративного апарату, що не поділяли поглядів аболіціоністів. Ці еліти, окрім “старих” маркерів престижу, об’єднувала ідея охорони й підтримки традиційного мистецтва, адже добре навчені девадасі були майстрами своєї справи і збирали навколо себе групи інших професіоналів – музикантів, поетів тощо.

⁴ У А. Салтикова знаходимо згадку про цей факт: “Общество достигло своей цели, и Компания не содержит более индийских храмов” [Салтыков].

⁵ Розглядати девадасі як окрему касту – це розповсюджене помилкове судження, на думку С. К.-Сторі, адже до общини часто приймали дівчат різноманітного походження [Kersenboom-Story 1987, 184].

⁶ Відома девадасі на ім’я Бангалор Нагаратхнамма змінила за своє життя три великі міста: Майсур, Бангалор та Мадрас [<http://www.sandeepweb.com/2014/06/05/bangalore-nagarathnamma-a-profile/>].

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 [Anandhi 1991, 740]. Щоправда, ця зразкова модель була реартикульована раннім орієнталізмом й подана як єдино прийнятна [Raman 2000, 95]. З іншого боку, велика кількість девадасі у XIX ст. були втягнуті у проституцію, феномен, що принесла із собою епоха колоніалізму. Відтак, девадасі постала загрозою перенесення венеричних захворювань, що докорінно змінило ставлення до цієї практики у середовищі вестернізованого середнього класу [Wald 2009, 1478]. Так, девадасі, опинившись у пороговому стані, балансує між статусами розпусної жінки та носія давньої традиції, під тиском публічної думки все більше штовхалася у бік першого, риторично і практично.

Еротизм та чуттєвість: конфлікт культур

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 була “зрощена” з брахманічною храмовою традицією [Kersenboom-Story 1987]. Тут варто розглянути концепцію чуттєвості у контексті тамільського поняття *akam*. У тамільській поезії періоду Санкам (там. *caṅkam*, санскр. *saṅgam*) цей термін відображає ідею людського сексуального досвіду та особистого почуття, гармонію чоловічої й жіночої сексуальності. Під час зображення девадасі в своїй поемі Манікавачакар (шайва-святий IX ст.) апелює поняттям *akam*, яке тут вже набуває брахманічних конотацій і позначає не лише еротичний зв’язок двох особистостей, а й сильний чуттєво-пристрасний зв’язок із божественним [Kersenboom-Story 1987, 8–9; 23–24]. Подібний зв’язок якнайкраще продемонструвала традиція *бгакті* у творчості альварів, Самбадара, Маніккавасагара, Кабіра та інших поетів-містиків [Пахомов]. Тему чуттєвого зв’язку з божественним можна знайти в чисельних творах, присвячених відносинам Крішни та гопій, 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) [Hopkins 1971, 78]. Трактати, присвячені проблематиці чуттєвості й еротизму, т. зв. камашастри, циркулювали в Індії вже на поч. н. е. [Keay 2010, 81]. Що стосується Півдня Індії, то тут до XIX ст. був популярним такий жанр придворної поезії, як *vīraliviṭutūtu*, що містив експліцитно-еротичний контекст. Показово, що у тамільській поемі такого зразка *Nākam Kūḷappa Nāyakaṅ vīraliviṭutūtu* (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 [Ebeling 2010, 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 притаманний християнському світогляду, який приніс своє бачення чуттєвого у колоніальну Індію. Хоча й брахманічна традиція регламентувала розділення плотського й духовного через особливі ритуали й заборони, їх радше дотримувалися представники вищих каст для підтримки власного статусу й престижу [Flood 2006, 38–45]. Більшість же індійців не знали жорсткого розділення на матеріальне й духовне у своєму повсякденні. Цю дуалістичну парадигму принесли у колоніальну Індію протестанти, що виступили першими критиками індуїзму та інституту девадасі зокрема. Згідно з християнською парадигмою, чуттєвість мала два джерела походження: гріховна (людська) природа або божественна благодать. Відповідно, чуттєва сфера легітимізувалася лише через зв’язок із божественним. Пристрасною (*богонатхенною*) могла бути проповідь священника, молитва, думка, що не суперечила християнській моралі. Інша ж пристрась, пов’язана з тілесністю, засуджувалася, адже вона відповідала гріховній природі людини, яку слід було подолати [Runkel 1998, 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 винахід “материнської природи”, як альтруїстичної й

жертвної, а також “материнської любові” – відчуття, “невідомого чоловікам”. Відтак, 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” [Roovey 2009, 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” [Фуко, 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 перебувати 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”» [Фуко, 100]. Подібні проблеми-неузгодження спіткали й індійський освічений середній клас, для якого вікторіанська мораль виступала орієнтиром на цивілізацію.

Рух за “соціальне очищення” в Південній Індії розпочався паралельно з однойменним британським рухом у 1880-х⁷. Як і в Британії, індійський рух мав на меті моральне очищення суспільства, покращення моральних стандартів і особливо – подолання згаданого вище “подвійного стандарту”. Жінка в такому дискурсі виступала експлуатованим об’єктом, тому вона мала “звільнитися”, отримавши більше прав. Щоправда, зі звільненням асоціювали відкритий доступ до спеціальної освіти, керуючись британським ідеалом освіченої домогосподарки [Rani 2012, 4]. На відміну від Британії, ініціаторами індійського руху за “соціальне очищення” виступили чоловіки, вестернізовані інтелектуали Рамгупаті В. Найду (1862–1939) та К. Віресалінгам [Ramalakshmi 1995, 8]. Під впливом раціоналістичної філософії Заходу, протестантського християнства та брахмоїзму ці соціальні реформатори реартикулювали моральне питання, в основу якого була покладена

⁷ Social Purity Movement [Kannabiran 1995].

ідея “суворо утилітарної сексуальності”, що культивувалася у вікторіанській Британії [Kannabiran 1995, 66]. Ці ідеї були підхоплені й поглиблені на поч. ХХ ст. “Теософським товариством” та індійськими інтелектуалами, що підтримували з ним контакт. Молодь захочували до ведення “стриманого життя”, створювалися спеціальні освітні установи з вимогою дотримання брахмачар’ї [Chaganti 1996, 66]. Південно-індійська реформістська преса з 1880-х рр., підтримуючи пуристичну тенденцію, різко засуджувала прояви еротизму й чуттєвості у мистецтві й літературі [Ebeling 2010, 190–192]. Відтак, будь-який виступ девадасі *a priori* розцінювався “прогресивним суспільством” у тілесно-еротичному контексті. Ілюстрацією своєрідного конфлікту культур слугує спогад А. Салтикова як “третьої сторони”: “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” [Салтыков].

Кампанія за аболіцію девадасі

Місіонери, які першими намагалися запровадити жіночу освіту в окрузі Мадрас у ХІХ ст., були здивовані: чи не єдиними освіченими жінками у регіоні були “куртизанки”⁸. Пресвітеріанка Е. Кармайкл, яка спробувала контактувати з деякими сім’ями девадасі у тамільському регіоні, відзначала їхню глибоку інтегрованість у традиційну культуру, що лише посилювалася завдяки освіті, стаючи “непрохідною стіною” до навернення у християнську релігію⁹. Незважаючи на те, що південним місіям таки вдалося

⁸ У даному контексті це поняття “збірне” й відповідає жінкам, що “зналися на класичних мистецтвах і літературі”, чия поведінка не узгоджувалася з християнською мораллю [Rice 1892, 99].

⁹ “I was talking to her grandmother then, a very remarkable old lady. She could repeat page after page from their beloved classics, and rather than let me sing Christian stanzas to her and explain them, she preferred to sing Hindu stanzas to me and explain them... she joined in the stanza her grandmother was chanting, and, to my astonishment, continued through the next and the next, while I listened wondering... with her little face full of delight at my evident surprise, she told me she was learning much poetry now” [Carmichael].

обернути у християнство невелику кількість девадасі, найвагоміший внесок у руйнацію інституції перші зробили 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 [Nair 1994, 3164]. Сам термін “nautch” – це англіканізм від слова “*nāch*”, що на хінді та урду позначав традицію світських жіночих виступів, започатковану у пізній Могольський період, яка не мала відношення до храмової традиції девадасі [Srinivasan 1985, 1873]. Однак у риторичі реформістів та місіонерів кін. ХІХ ст. ці дві традиції ототожнювалися. Така риторика демонструє нам єдині конотації, прищеплені до двох традицій у цей період, це – “еротизм” та “аморальність”. 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” [цит. за: Ebeling 2010, 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 [Ebeling 2010, 191].

Одне з найперших конструктивних рішень проблеми девадасі належить Р. В. Найду, представнику телугумовної інтелігенції. Найду, брахмоїст та соціальний реформатор, значний вплив на якого здійснила філософія Т. Карлайла та Р. Емерсона, був прихильником цивілізаторської місії Заходу. За його словами, “Індія – єдина країна, де сама аморальність практикується як спадкова та загально визнана професія” [цит. за: Kannabiran 1995, 64]. Керуючись західним прикладом руху за “соціальне очищення”, він заснував *Purity Association* у 1891 р. [Weidman 2006, 117]. Як і Дж. Батлер в Англії, Найду намагався знайти спосіб включення маргіналізованих жінок у “нове суспільство”. І якщо для Дж. Батлера таким способом було залучення жінок-маргіналів у спеціально створені інституції для здобуття освіти й деяких професійних навичок, то для В. Найду – влаштування для них повторного весілля. Чоловіки, що йшли на одруження з девадасі, на думку

А. Шрінівасана, демонстрували цим свою емансиповану публічну позицію [Srinivasan 1873–1874]. Як правило, вони обирали непересічних девадасі, або ж тих, що мали статки й зв'язки, для решти ж жінок така пропозиція лишалася недосяжною [Srinivasan 1874]. Водночас соратник Найду, Віресалінгам, проводить акцію по повторному одруженню вдів, чий соціальний статус та ризик сексуальної експлуатації споріднював їх із девадасі. Проте спонсори весіль вдів Віресалінгама часто наполягали на запрошенні на них девадасі, тому соціальному реформатору часто доводилося йти на компроміс [Rajagopal 2005, 67]. Це свідчить про неоднорідність позиції вестернізованих еліт Мадрасу, для яких питання жіночої сексуальності було зовсім неоднозначним.

Переломним періодом для інституту девадасі були 1920-ті рр. – пожвавлення націоналістичної кампанії “Індійського національного конгресу” (далі – “ІНК”) й разом із тим активізація регіоналістичних рухів. На базі націоналістичної ідеології оформлюється образ ідеальної жінки, “жертвовної та сміливої Сіти”, що разом із чоловіком має приєднатися до *сат'яграхи* [Forbes 1999, 124]. Образ вільної від моногамних стосунків девадасі йшов у розріз із цим націоналістичним ідеалом. Сам лідер *сат'яграхи*, М. Ганді, назвав процес аболіції інституту “позитивним кроком” [Whitehead 1998, 99]. Проте у квітні 1921 р. у м. Какінада він погодився на зустріч із девадасі, які представляли на цьому заході самостійну організацію, що нараховувала близько тисячі осіб й пожертвувала “ІНК” 20 тис. рупій [Forbes 1999, 128].

На відміну від “конгресистів”, абсолютно однозначної й чіткої позиції притримувалися дві сили: одна – в особі першої індійської жінки-законодавиці М. Редді, другу ж уособлювала анти-брамінська політична сила. Завдяки першій проблематика інституту криміналізується, а завдяки другій здійснюється остаточна заборона традиції. Медик за освітою, Редді почала з 1920-х рр. юридичну боротьбу за відміну інституції як частину ширшої кампанії по боротьбі з проституцією. Для Редді, що ратувала за розширення прав жінки, девадасі були “стигмою індійського жіноцтва” [Kannabiran 1995, 65] і водночас – жертвами сексуальної експлуатації [Soneji 2008, 296]. Великою мірою завдяки цій вестернізованій інтелектуалці, яка входила до політичних кіл президентства, “ІНК”, а також британської бюрократії та

жінок, що боролися за жіночу емансипацію на Заході, відбулася зміна дискурсів у підході до проблеми девадасі [Kannabiran 1995, 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” [Ramamirthammal 2003, 11]. На думку Дж. Вайтхед, вирішальним рішенням, прийнятим під час перебування Редді на посаді заступника голови Законодавчої ради Мадрасу, була поправка 1929 р. до статті про заборону ритуалу посвячення у девадасі (прийнятої Мадраським судом у 1920 р.). За нею 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 музик, не лише продовжували публічні виступи, а й отримали право на землю, якою раніше володіли жінки [Whitehead 1998, 102–103]. Ці законодавчі кроки не відбулися б без підтримки соціополітичної сили, що ідеологічно протиставляла себе брахманізму. Високі посади у колоніальній адміністрації, переважно брамінські, починаючи з XIX ст., викликали незадоволення у комерційних еліт, землевласників та представників не-брамінської професійної еліти – *сат-шудрів*, що вестернізувалися так само швидко, як і браміни [Frykenberg 1966]. Питання престижу та соціальної ієрархії для вестернізованих сат-шудрів наприкінці XIX ст. постало ще гостріше у зв’язку з дравідським ренесансом та інтересом колонізаторів до їхньої культурної спадщини [Kailasapathy 1979, 24–25].

Ідеологія заснованого тамільським інтелектуалом Періярмом дравідського “Self-Respect Movement” у 1926 р. базувалася на критиці брахманізму й релігійного світогляду як такого. Браміни звинувачувалися в узурпації соціальної верхівки та пригнобленні інших варн. У XIX ж столітті на роль “дружини бога” часто вербувалися представниці шудрівських каст, отже, браміни виступали у дравідському дискурсі як ті, що сексуально й економічно експлуатують шудрян. Відтак, перед сат-шудрами поставало питання захисту жінок своєї варни [Whitehead 1998, 101]. “Self-Respect Movement” також організовував весілля девадасі. Серед “новонавернених” у дравідський рух відзначилася екс-девадасі

Рамаміртхаммал, яка стала активною аболіціоністкою та організувала велику кількість таких весіль у регіонах Рамнад, Трічі та Танджавур [Hodges 2005, 269–270]. Загалом, стратегія дравідського руху у цьому питанні не відрізнялася від стратегії Найду.

Поступове перетворення соціокультурного дравідського руху на політичну силу в обличчі “Justice Party” напр. 1920-х – на поч. 1930-х уможливило прийняття усіх необхідних законів для офіційної заборони традиції, адже переважна більшість Законодавчої ради Мадрасу була представлена цими силами. Остаточна ж заборона відбулася на загальнодержавному рівні у рік здобуття Індією незалежності – у 1947, хоча за браком фінансування інститут був “фактично мертвий” з 1940-х рр. [Whitehead 1998, 103].

Боротьба за збереження традиції

На поч. ХХ ст., коли за рішенням колоніальної адміністрації питання девадасі відійшло до компетенції місцевих судів, з’явилися перші організовані “відповіді” самої інституції. Так, понад десяток девадасі з провідного храмового комплексу Майсору *Шрікантешвара* направили декілька петицій до майсорського раджі та місцевого суду з проханням переглянути рішення про припинення фінансування їхньої інституції та заборону публічних виступів, адже вони не мають нічого, окрім своїх артистичних навичок, щоб “надавати послуги богам та заробляти собі на життя” [цит. за: Naig 1994, 3162]. Проте справжня антиаболіціоністична хвиля розпочалася у відповідь на кампанію Редді у 1920-х рр. На території президентства Мадрас почали з’являтися *сангами*, кожен з яких нараховував десятки девадасі: у м. Періяканчіпурам, у р-ні Чінглетет, та масштабніші – *The Madras Presidency Devadasi Assosiation* та *The Madras Rudrakannikai Sangam*. Зустріч у Джорджтауні 1927 р. вже нараховувала 150 девадасі та 25 впливових чоловіків із різних каст. Ініціаторами антиаболіціоністичних зустрічей виступали освічені девадасі: Марагатаммал, Рамаманіаммал, Дораїканнаммал, Бангалор Нагаратхнаммал та ін. [Kannabiran 1995, 66–67]. Основним завданням сангамів було привернути увагу освіченої еліти та уряду до проблеми інституції як давньої шанованої традиції, що опинилася на межі вимирання. Цю думку підтримували й представники “консервативного націоналізму”. Зокрема, для ортодоксального

браміна С. Сат'ямуртхі відміна інституції девадасі загрожувала заборонаю служби й брамінських жерців, тому він сам ініціював зібрання девадасі з метою мобілізації анти-аболіціоністичних сил [Anandhi 1991, 740].

Б. Нагаратхнамал, яскрава представниця анти-аболіціонізму, являла собою освічену жінку “традиційного зразка”, талановиту співачку стилю *karnāṭaka saṅgītam*, 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 *Radhika Satvanamu*. Ця поема отримала скандальну славу як “непристойна й вульгарна” і була заборонена на підставі “Індійського кримінального кодексу” [Nair 1994, 3164]. Симптоматично, що у центрі уваги “найпрогресивніших” реформістів опинився саме цей твір, присвячений жіночому інтимному життю, що було табуоване ідеологією перших [Rani 2012, 6]. Відтоді Редді та Віресалінгам, що різко засудили поему, стали ідеологічними опонентами Нагаратхнамал. Остання вела активну боротьбу за збереження інституції, зустрічаючись із суддями та впливовими людьми регіону. У дискусії артистка продемонструвала принципово іншу риторику: 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 *pottukkattal* 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 [Kannabiran 1995, 66–67]. Інші девадасі, що приєдналися до вирішальних судових дебатів 1927 р., теж захищали 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” [Whitehead 1998, 103].

Найближчим покровителем Нагаратхнамал у м. Бангалор був суддя з *Вищого Суду* Нарахарі Рао. Цей вестернізований високопосадовець відвідував співачку навіть після інциденту зі службовим авто, яке за наказом *девана* було вилучене у нього через те, що суддя компрометував урядову адміністрацію, відвідуючи

девадасі після роботи [Nair 1994, 3165]. Суддя тривалий час надавав їй підтримку у Бангалорі, а потім допоміг влаштуватися у Мадрасі, де наступним її покровителем став бізнесмен Сахукар Мудаліяр. Саме у центрі президентства талановита девадасі зажила слави і визнання у поціновувачів традиційного мистецтва, а згодом отримала незалежність і фінансову самостійність. Власним коштом і за підтримки місцевих меценатів Нагаратхнаммал побудувала у 1925 р. храм, присвячений каннадомовному музиканту-святому Т'ягараджі, й заснувала щорічний фестиваль, присвячений класичній карнатакській музиці [The Hindu 2012]. Відома співачка отримувала від місцевих еліт чисельні донації після виступів із концертами. Своє покровительство отримали й інші непересічні девадасі: М. С. Суббулакшмі, що вийшла заміж за браміна-реформатора; Джаялакшмі, що стала *рані* м. Рамнад; Дж. Тхайамма, що домоглася відновлення позиції придворної танцівниці після аболіції [Srinivasan 1985, 1874]. Проте більшість девадасі втратили будь-який соціальний захист і права після аболіції, не знайшовши організованої підтримки з боку традиційних еліт. Оточення девадасі, представлене переважно брамінами, було економічно й політично слабким, щоб протиставити себе новосформованим політичним силам сат-шудрів [Whitehead 1998, 104].

Традиція покровительства відомим артисткам, зокрема девадасі, зберігала свій престиж як у полемічні 1920-ті рр., так і після аболіції інституції. У першу чергу це пов'язано з *ревайвалізмом*, традицією відродження класичної культури, ідеологія якої розроблялася “Теософським товариством” (*далі* – “TS”) й була взята на озброєння “ІНК”. Під час президентства А. Безант “TS” поширювало ідею про те, що давня традиція девадасі у своїх витках була пов'язана лише з храмовим служінням, коли дасі були “чистими як весталки”, проте із вторгненням мусульман традиція втратила свою чистоту й поступово занепадала [Chawla 2002, 23–24]. Така ідеологія поширювалася у колах пробрамінського конгресу й лягла в основу індійського націоналістичного дискурсу. Відповідно, якщо сама традиція девадасі деградувала, слід було врятувати бодай її мистецьку форму. Так, Рукміні Арундале, дружина наступного президента “TS”, стала втіленням оновленої традиції класичного танцю у світській формі, що отримав

назву *бгаратанатьям* [Srinivasan 1985, 1875]. Відома гравець на віні Суббулакшмі, незважаючи на своє походження з общини девадасі, отримала широку підтримку “ІНК”, ставши символом класичної карнатакської музики, згодом – кінозіркою й відомою артисткою, що завершила кар’єру у 1997 р. й пережила ХХ століття [George 2004].

Висновки

Феномен девадасі явив собою антитезу “нової індійської жінки” – конструкта реформованої традиції й гаранта “істинної ідентичності” освіченого індійця. Стиль життя девадасі, що випадав за межі моногамних стосунків, став об’єктом критики реформістів *per se*. З другого боку, утягнутість великої кількості девадасі у проституцію через скрутні економічні умови, в яких опинилася храмова культура у ХІХ ст., остаточно зруйнувала авторитет інституції в очах вестернізованих інтелектуалів. У дискурсі реформістів 2-ої пол. ХІХ ст. девадасі апріорно ставала метафорою “розпусної жінки”, тому єдиними конотаціями, прищепленими до традиції у цей період, були – “еротизм” та “аморальність”.

У спробах включити девіантні елементи у “нове суспільство”, змінивши їхній модус на “норму”, такі соціальні реформатори, як Віресалінгам, Найду, Редді, Періяр, мали спільну установку – віру у цивілізаторський потенціал Заходу та його моральну вищість. Феномен інституту девадасі розглядався ними як наслідок дефекту брахманічної системи, а самі храмові служниці, хоч і “аморальні істоти”, але у той самий час – жертви цієї системи, а тому потребують порятунку, “навіть від самих себе”. Реформістські проекти “соціального очищення” були просякнуті протестантською ідеологією та вікторіанською мораллю, а тому для жінки у реформованому суспільстві відкривалися лише два сценарії: “гідної дружини” або повії. Відтак, акції по одруженню девадасі були у дискурсі реформістів єдиним шляхом включення перших у “нове суспільство”, шляхом, що був доступний переважно непересічним артисткам, тоді як для більшості ця перспектива була недосяжна за браком фінансів, зв’язків або артистичних навичок.

Самі девадасі на поч. ХХ ст. постали у якості самостійних агентів аболіціоністичної дискусії, формуючи власні організації.

Активна анти-аболіціоністка, Б. Нагаратхнамал, зокрема, продемонструвала принципово іншу позицію, девіантну з точки зору реформістів, закликаючи артикулювати питання девадасі у його власних параметрах, аніж розглядати його крізь призму західної цивілізації. Її оточення показало, що питання аболіції девадасі та проблема жіночої поведінки зокрема не задавалися лише приналежністю до вестернізованого чи традиційного стилю життя. Серед прихильників співачки були й вестренізовані чиновники, й бізнесмени, й представники ортодоксальних кіл, які, ймовірно, плекали різні цілі – від зацікавлення традиційним мистецтвом до особистих мотивів.

Незважаючи на неоднозначність у поглядах південних еліт на феномен девадасі, вирішальним моментом в історії його існування була перемога медичного та правового дискурсів Заходу, що протиставлялися “застарілому” дискурсу шастр. М. Редді, розцінюючи боротьбу за припинення інституції як частину ширшої кампанії по боротьбі з проституцією, артикулювала питання девадасі як реальну соціальну загрозу й медичну проблему для “нового суспільства”, чим отримала підтримку у націоналістично налаштованих еліт. Проте прийняття необхідних законів по аболіції девадасі не було б можливим, якби не зростаюча ідеологія анти-брахманізму, що народилася у середовищі вестернізованих сат-шудрів. Сформування *Justice Party* та їхня чисельна перевага у Законодавчій раді Мадрасу уможливили остаточну й невідворотну заборону традиції девадасі. “Пережити” ж аболіцію вдалося лише непересічним девадасі, дехто з них отримав підтримку впливових політичних сил, ставши “живими символами” реформованої традиції.

Дискусія щодо аболіції девадасі продемонструвала, що “жіноче питання” задавалося потребами певної соціальної групи (варни або класу) ствердити власну ідентичність. Так, для реформістів та націоналістів девадасі – це деякий *Інший*, “камінь спотикання” на шляху до “нового суспільства”. Для ортодоксів – девадасі гарантували збереження *status quo* та їхнього власного престижу. А для сат-шудрів захист девадасі означав ствердження сили власної варни. Таким чином, “переможні” дискурси націоналізму й регіоналізму у перші декади ХХ ст. закріпили межі норми й девіантності, викресливши альтернативні сценарії жіночої поведінки.

ЛІТЕРАТУРА

Пахомов С. В. **Бхакти**. 10 фактов об индийской преданности Богу. [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://wiki.shayvam.org/index.php?title=Бхакти._10_фактов_об_индийской_преданности_Богу

Салтыков А. Д. **Письма из Индии** [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/indien.html>

Фуко М. **Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности**. [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/fuko_vol/

Anandhi S. Representing devadasis: 'Dasigal Mosavalai' as a radical text // **Economic and Political Weekly**. Vol. 26, No. 11/12, Annual Number. (Mar., 1991).

Carmichael A. **Things as They Are**. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://archive.org/details/thingsastheyare00hallgoog>

Chaganti A. **Dr. Annie Besant and Her Contribution to Society and Politics: 1893–1933**. Hyderabad, 1996.

Chawla A. **Devadasis – sinners or sinned against**. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.samarthbharat.com/files/devadasihistory.pdf>

DVG. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.sandeepweb.com/2014/06/05/bangalore-nagarathnamma-a-profile/>

Ebeling S. **Colonizing the realm of words: The transformation of Tamil literature in nineteenth-century South India**. New York, 2010.

Flood G. **The Tantric Body: the Secret Tradition of Hindu Religion**. London, 2006.

Forbes. G. **Women in modern India**. Cambridge, 1999.

Frykenberg R. Elite Formation in 19th Century South India – An Interpretative Analysis // **First International Tamil Conference – Seminar Kuala Lumpur, Malaysia, 18–23 April 1966**. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://tamilnation.co/conferences/cnf/MA66/frykenberg.htm>

George T. **MS A Life in Music**. New Delhi, 2007.

Hodges S. Revolutionary family life and the Self Respect movement in Tamil South India, 1926–49 // **Contributions to Indian sociology**. Т. 39, № 2, 2005.

Hopkins T. The Hindu Religious Tradition (The Religious Tradition of Man). Dickenson Publishing Company, 1971.

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

Kannabiran K. Judiciary, Social Reform and Debate on 'Religious Prostitution' in Colonial India // Economic and Political Weekly. Vol. 30, No. 43 (Oct. 28, 1995).

Keay J. India: A History: from the Earliest Civilisations to the Boom of the Twenty-first Century. N.-York, 2010.

Kersenboom-Story S. Nityasumangali: devadasi tradition in South India. Delhi, 1987.

Nair J. The devadasi, dharma and the state // Economic and political weekly. Vol. 29, No. 50 (Dec. 10, 1994).

Poovey M. Uneven developments: The ideological work of gender in mid-Victorian England. Chicago, 2009.

Rajagopal V. Fashioning Modernity in Telugu Viresalingam and His Interventionist Strategy // Studies in History. T. 21, № 1, 2005.

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

Ramamirthammal M., Kannabirān K., Kannabiran V. Muvalur Ramamirthammal's Web of Deceit: Devadasi Reform in Colonial India. Zubaan, 2003.

Raman S. Old norms in new bottles: Constructions of gender and ethnicity in the early Tamil novel // Journal of Women's History. Vol. 12, № 3, 2000.

Rani S. Women's Worlds in the Novels of Kandukuri and Gilman // CLCWeb: Comparative Literature and Culture. Vol. 14, № 2, 2012.

Rice H. Native Life in South India. Madras, 1892.

Runkel G. Sexual morality of Christianity // Journal of Sex & Marital Therapy. T. 24, № 2, 1998.

Soneji D. Memory and Recovery of Identity: Living Histories and the Kalavantulu of Coastal Andhra Pradesh // Performing Pasts: Reinventing the Arts in Modern South India. N.-York, 2008.

Srinivasan A. Reform and revival: The devadasi and her dance // Economic and Political Weekly. T. 20, № 44, 1985.

The Hindu. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.thehindu.com/features/friday-review/music/a-shrine-built-by-nagaramthamma/article2795704.ece>

Wald E. Defining Prostitution and Redefining Women's Roles: The Colonial State and Society in Early 19th Century India // **History Compass.** Vol. 7, № 6, 2009.

Weidman A. **Singing the classical, voicing the modern: the post-colonial politics of music in South India.** Durham, 2006.

Whitehead J. Community Honor/Sexual Boundaries: A Discursive Analysis of Devadasi Criminalization in Madras, India, 1920–1947 // **Prostitution: On Whores, Hustlers, and Johns.** New York, 1998.