Blanka Katarzyna Dżugaj¹

Kwestia emancypacji kobiet w myśli społecznej Renesansu Bengalskiego²

W połowie XIX wieku w Bengalu, we wschodniej części znajdującej się pod brytyjskim panowaniem Indii, nastąpiło znaczne ożywienie życia kulturalnego, społecznego i politycznego, przejawiające się w powstawaniu nowych prądów kulturalnych, ideologii politycznych oraz ruchów społecznych. Podstawę dla powstania i rozwoju tego zjawiska, określonego z czasem mianem Renesansu Bengalskiego³, dało przede wszystkim zderzenie kultury indyjskiej i zachodniej – angielscy kolonizatorzy przynieśli na subkontynent indyjski swoją kulturę, literaturę, sztukę, poglądy społeczno-obyczajowe oraz myśl polityczną, które w Bengalu znalazły podatny grunt do rozwoju. Myśliciele z tego regionu zauważyli natomiast potrzebę syntezy tych dwóch tradycji. W oczach indyjskich reformatorów szczególne uznanie zyskały takie idee, jak: równość społeczna, emancypacja kobiet oraz powszechny dostęp do oświaty.

W 1858 roku klęska antybrytyjskiego powstania sipajów rozpoczęła okres przemian ideologicznych wśród rdzennych mieszkańców Indii, które wkrótce przyjęły formę ruchu reformatorskiego. Przemiany społeczne nie nastąpiły na skutek bezpośredniego wpływu obyczajowości i religijności zachodniej, lecz raczej indyjskiej potrzeby samookreślenia się wobec kultury kolonizatorów. Brytyjczycy przez dłuższy czas prowadzili w Indiach własną politykę ekono-

¹ Badaczka niezależna, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3794-9194>, e-mail: katarzyna.dzugaj@gmail.com.

² Punktem wyjścia dla artykułu jest rozprawa doktorska autorki pt. *Obraz przemian statusu społeczno-kulturowego kobiet indyjskich w twórczości Rabindranatha Tagore'a i jej filmowych adaptacjach*, w której zamieszczono część materiału prezentowanego w tym artykule.

³ O genezie pojęcia więcej w: T.G. Skorokhodova, *The Bengal Renaissance: The Idea, Term and System of Symbolical Description*, „Modern Research Studies: An International Journal of Humanities and Social Sciences” 2015, t. 2, nr 4, s. 738–768.

miczną, gospodarczą i wojskową, nie zajmowali się natomiast kwestiami społecznymi, uważając to za nadmierną ingerencję w lokalne tradycje. Wieloletnia zwierzchność brytyjska zrodziła wśród elit hinduskich potrzebę zdefiniowania rodzimych poglądów społecznych oraz stworzenia spójnej i jednolitej ich wizji na wzór wykładni religii protestanckiej, co przejawiało się m.in. w zacieraniu różnic między hinduizmem wyższych warstw społecznych a hinduizmem ludowym, promowaniu *Bhagawadgity* jako swoistej ewangelii hinduizmu i powrocie do nauk wedanty⁴. Dążenie to zakiełkowało w kształtującej się wówczas warstwie społecznej, tworzonej przez nową inteligencję indyjską: wywodzących się z klasy średniej zamożnych mężczyzn wykształconych w duchu zachodnioeuropejskim, przyjmujących pewne zachodnie wartości, wykonujących artystyczne zawody lub sprawujących funkcje niższych urzędników w kolonialnej administracji państwowej. Ośrodek tych nowych zjawisk w życiu intelektualnym Indii stanowiła Kalkuta – zbudowana przez kolonizatorów od zera w Bengalu stolica Indii Brytyjskich, ruch reformatorski zyskał więc miano Renesansu Bengalskiego⁵. Młodzi intelektualiści odrzucali dominujące wówczas w indyjskim społeczeństwie skrajne postawy wobec kultury kolonizatorów: całkowitej akceptacji wynikającej z poczucia niższości własnej tradycji kulturalnej oraz równie radykalnej jej negacji.

Nowi myśliciele pragnęli unowocześnić indyjskie społeczeństwo, jednak bez całkowitego zrywania z rodzimą tradycją, a inspirację do tego czerpali zarówno z idei europejskiego oświecenia, jak i wielu tradycji zawartych w Upaniszadach i filozofii wedanty. Prekursorem myśli reformatorskiej był Ram Mohan Roy⁶, pisarz i publicysta, założyciel organizacji religijnej Brahmo Samadź⁷. Podstawę do przebudowy społeczeństwa hinduskiego widział on przede wszystkim w zniesieniu nierówności społecznej, zniwelowaniu niesprawiedliwości systemu kastowo-warnowego oraz poprawie sytuacji kobiet.

Indyjską kulturę cechuje ambiwalentny stosunek do kobiecości, przez wielu badaczy odbierany jako *ginefobia*, czyli lęk przed kobietą i kobiecością⁸. Podej-

⁴ O neohinduizmie i ruchach reformatorskich więcej m.in. w: A.J. Nicholson, *Unifying Hinduism: philosophy and identity in Indian intellectual history*, New York 2014.

⁵ Niektórzy współcześni badacze kwestionują tak znaczne zawężenie terytorialne ruchu reformatorskiego i okres przemian określa mianem Renesansu Indyjskiego.

⁶ Imiona i nazwiska Indusów nowożytnych (głównie XIX–XXI w.) podane są w zapisie przez nich stosowanym, w formie rozpoznawalnej poza Indiami. Terminy indyjskie podane są w spolszczeniu.

⁷ Brahmo Samadź (sans. i beng. Brāhma Samāj), Towarzystwo Brahmy – stworzona przez Rammohana Roya organizacja religijna, dążąca do modernizacji Indii bez całkowitego zerwania z tradycją oraz reformy hinduizmu w duchu europejskiego racjonalizmu. Organizacja ta wywarła istotny wpływ na społeczne i kulturalne życie ówczesnego Bengalu.

⁸ Zob. M. Sacha, *Ginefobia w kulturze hinduskiej. Lęk przed kobietami w dyskursie antropologicznym i psychoanalitycznym*, Kraków 2011.

ście to wynika z biologii – płodność i zdolność dawania życia zrównuje kobietę z Wielką Boginią – matką wszechświata⁹, jednocześnie jednak poprzez związaną z nią comiesięczną „nieczystość” wyklucza ją z większości obrzędów religijnych. Kobieta jest więc jednocześnie istotą podrzędną wobec mężczyzny, zajmującą wyjątkowo niską pozycję w społeczeństwie, jak i uosobieniem *śakti* – żeńskiej energii i boskiej zdolności kreacji. Co więcej, kobieca seksualność podlega daleko posuniętej kontroli, co wynika z kolei z patriarchalnych tradycji – społeczeństwo indyjskie jest społeczeństwem patriarchalnym, w dodatku podzielonym na kasty, do których przynależność dziedziczona jest w linii męskiej. Mężczyźni muszą więc być pewni swojego ojcostwa, co oznacza ścisły nadzór nad życiem seksualnym ich żon, sióstr i córek. Od seksualnego życia kobiet w dużej mierze zależy także honor rodziny – aktem cudzołóstwa kobieta może sprowadzić hańbę na swoich bliskich. W efekcie, zgodnie z hinduistyczną tradycją, przypisaną mitycznemu Manu, a wyrażoną w traktacie *Manusmryti*, kobieta nigdy nie powinna być niezależna; od narodzin do śmierci o jej życiu decyduje mężczyzna – najpierw ojciec, potem mąż, a w przypadku zgonu tego ostatniego, także syn¹⁰. Tradycje hinduizmu wyznaczają kobiecie tylko dwie role, przez które może ona realizować swoją społeczną przydatność: żony i matki. Prowadząc życie cnotliwej żony, kobieta staje się źródłem siły dla swojego męża, a także gwarancją jego lepszego życia w kolejnym wcieleniu. Jako matka syna natomiast zyskuje powszechny szacunek i uosabia Wielką Boginię¹¹.

Gayatri Chakravarty Spivak, pisząc o sytuacji społecznej kobiet z tzw. Trzeciego Świata, czy też jak dziś powiedzielibyśmy – Globalnego Południa, wprowadziła termin symbolicznej kloridektomii¹², oznaczający z jednej strony uznanie kobiecego ciała za całkowitą własność mężczyzny, z drugiej natomiast pozbawienie kobiet kompetencji kulturowych. Zgodnie z tą teorią kobiety nie mają możliwości funkcjonowania w kulturze, wyrażania i realizacji siebie w pewnych sferach życia społecznego wyłącznie ze względu na swoją płeć – w patriarchalnym społeczeństwie funkcjonują wyłącznie jako reproduktory¹³. Taki status kobiety usankcjonowany był w kulturze indyjskiej i z jednej strony wyrażony w tworzonej przez elity

⁹ S. Gombrich Gupta, *Bogini, kobiety i ich rytuały w hinduizmie*, [w:] *Boginie, prządky, wiedźmy i tancerki. Wizerunki kobiety w kulturze Indii*, red. M. Jakubczak, Kraków 2005, s. 36.

¹⁰ M. Swajambhuwa, *Manusmryti*, przeł. M.K. Byrski, Warszawa 1985, s. 173.

¹¹ Ibidem, s. 34.

¹² Zabieg, nazywany również obrzezaniem kobiet, polegający na częściowym lub całkowitym usunięciu łechtaczki, czasem również warg sromowych mniejszych. Tradycja ta funkcjonuje głównie w krajach afrykańskich m.in. Sudan i Egipt.

¹³ Więcej w: G. Chakravorty Spivak, *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, New York 1990.

kapłańskiej literaturze normatywnej i religijnej, z drugiej praktykowany w ramach patriarchalnej obyczajowości przez niebramińskie społeczności, niższej sytuowane w porządku warnowo-kastowym grupy.

Ta właśnie sytuacja kobiet i status przypisywany im przez tradycję stały się przedmiotem refleksji elit indyjskich końca XVIII i XIX wieku. Reformatorzy bengalscy stworzyli wzorzec nowej kobiety indyjskiej, którą z czasem zaczęto określać mianem *bhadramahila* (beng. *bhadramahilā*). Początkowo nazwy tej używano wyłącznie do żeńskich odpowiedniczek *bhadraloka*, a więc mężczyzn z bengalskiej klasy średniej lub wyższej, odznaczającego się dobrym wykształceniem i znajomością kultury. Z czasem jednak słowo *bhadramahila* zaczęło funkcjonować w odniesieniu do społecznego konstruktu, jakim była nowoczesna kobieta doby Renesansu Bengalskiego. Postępowe idee, takie jak rezygnacja ze zwyczaju pardy, korzystanie z możliwości edukacji czy też noszenie strojów inspirowanych modą brytyjską, jako pierwsze przyjęły kobiety ze środowiska Brahma Samadź. Mężczy członkowie organizacji uważali je za pionierki, wyznaczające ścieżkę dla innych kobiet bengalskich¹⁴ – wkrótce faktycznie ich styl życia zaczęły naśladować Bengalki z innych środowisk.

Jeszcze w XX wieku koncepcja *bhadramahili*, czy też *nabiny* (beng. *nabīnā* – nowa kobieta) stała się przedmiotem ostrej krytyki ze strony naukowców i przedstawicieli świata kultury. Sceptycznie podchodził do niej nawet jeden z czołowych twórców Renesansu Bengalskiego, Rabindranath Tagore – w opowiadaniu zatytułowanym *Zniszczone gniazdo* (beng. *Naṣṭānīr*), przekonywał, że owa nowa kobieta indyjska była raczej konstruktem społecznym niż żywą istotą. Owszem, myśliciele epoki Renesansu Bengalskiego przyznali kobietom prawo kształcenia się, czytania literatury tak indyjskiej, jak i europejskiej, a co za tym idzie – poznawania odmiennych od rodzimych systemów społecznych, stylów życia oraz poglądów na kobiecą egzystencję. Za poszerzaniem horyzontów myślowych, oraz związaną z tym zwiększoną samoświadomością, nie poszła jednak całkowita emancypacja – od kobiet wciąż wymagano bowiem przede wszystkim wypełniania roli żony i matki. Jak wcześniej wspomniałam, bengalscy reformatorzy nie chcieli całkowicie odrzucić rodzimych tradycji, a niechęć ta przejawiała się również w ich podejściu do kwestii równouprawnienia kobiet. Co więcej, zdaniem Prathy Chatterjee'ego to właśnie *antar mahal* (dosł. komnaty wewnętrzne), czyli wnętrze domu przeznaczone dla kobiet, stanowiło dla XIX-wiecznych Bengalczyków ostatni bastion przestrzeni nie poddanej brytyjskiej kolonizacji¹⁵.

¹⁴ M. Borthwick, *The Changing Role of Women in Bengal, 1849–1905*, New Jersey 2015, s. 55.

¹⁵ S. Chakravarty, *Female Sexuality: An Intertextual Analysis of Rabindranath Tagore and Satyajit Ray*, <http://intersections.anu.edu.au/issue25/chakravarty.htm> [dostęp: 26.09.2020].

Kobieta stała się więc, według Saumitry Chakravarty, ofiarą męskiego pragnienia przynajmniej częściowej ochrony tradycji indyjskiej¹⁶.

Temat emancypacji kobiet podejmowany był przez wszystkich intelektualistów epoki – chociaż w swych przemyśleniach różnili się oni szczegółami, łączył ich wspólny punkt wyjścia i potrzeba reintreptacji rodzimej tradycji. Najbardziej rozpoznawalnym i powszechnie kojarzonym z Renesansem Bengalskim myślicielem jest Rabindranath Tagore¹⁷, który refleksjom nad losem indyjskim kobiet poświęcał wiele uwagi, a przemyślenia te znajdowały odzwierciedlenie w jego twórczości, zarówno literackiej, jak i publicystycznej.

Sposób myślenia Rabindranatha Tagore'a o statusie społecznym kobiet bliiski był założeniom zachodniego feminizmu pierwszej i drugiej fali, a konkretnie teorii treści kobiecości wywodzącej się z esencjonalizmu. Ten pogląd filozoficzny zakłada istnienie właściwej (esencjonalnej) rzeczywistości pod powierzchnią obserwowalnych zjawisk, co w odniesieniu do feminizmu oznacza istnienie jednej, wspólnej dla wszystkich kobiet istoty kobiecości. Pogląd ten postulował, że pewne cechy osobowości są naturalne dla kobiet i przypisane niezmiennie płci żeńskiej¹⁸. Taki sposób definiowania kobiecości został poddany krytyce dopiero na początku XXI wieku, wraz z nastaniem feminizmu trzeciej fali. W eseju zatytułowanym *Woman and Home* (1922) Rabindranath Tagore wyraźnie podkreślał różnice w biologicznej i psychicznej konstrukcji obu płci, w kobiecie widząc przede wszystkim opiekunkę domowego ogniska, męża i źródło męskiej siły, której mężczyźni winni są opiekę. Za przyrodzone kobiecie cechy noblista uznawał m.in. dążenie do harmonii i spokoju, łagodność, dobroć oraz umiowanie piękna i życia rodzinnego – przymioty te przeciwstawiał męskiej brutalności, pragnieniu podporządkowania sobie świata oraz dążeniu do destrukcji: „Twórcze ekspresje osiągają swoją doskonałą formę poprzez modulowane emocje. Ta ekspresja jest naturalna dla kobiety – rytm powściągliwości w jej zachowaniu, wytwarzający poezję życia. Jest inspiracją dla mężczyzny, kierując, najczęściej nieświadomie, jego niespokojną energię w stronę ogromnej różnorodności twórczości w literaturze, sztuce, muzyce i religii. Dlatego w Indiach kobieta jest opisywana jako symbol *śakti* – twórczej mocy”¹⁹.

Tradycyjny sposób myślenia Tagore'a o kobiecie okazał się w dużej mierze zbieżny ze stworzonym przez ówczesnych Brytyjczyków stereotypem cichej

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Rabindranath Tagore (1861–1941) Urodzony w Bengalu pisarz, eseista, malarz, kompozytor, filozof, pedagog i reformator społeczny. Pierwszy indyjski laureat nagrody Nobla w dziedzinie literatury. Jedną z najważniejszych postaci w intelektualnym życiu Indii.

¹⁸ Więcej w: C. Hughes, *Key Concepts in Feminist Theory and Research*, Newbery Park 2002.

¹⁹ R. Tagore, *Creative Unity*, Londyn 1922, s. 157.

i pokornej indyjskiej kobiety. To podejście jest obecnie krytykowane przez badaczki związane z tzw. feminizmem postkolonialnym, które sprzeciwiają się mówieniu o indyjskiej (oraz w szerszym kontekście: orientalnej) kobiecie wyłącznie w dwóch archetypicznych wymiarach: oddanej żony lub groźnej bogini²⁰. Na potrzeby tego dyskursu indyjska teoretyczka kultury, Gayatri Chakravorty Spivak, stworzyła koncepcję „monolitycznej kobiety z Trzeciego Świata”, a więc kobiety stanowiącej konstrukt kulturowy wytworzony przez świat zachodni²¹.

Rabindranath Tagore, podobnie jak wielu XIX-wiecznych myślicieli zachodnich, podkreślał związek kobiety z naturą, głównie ze względu na płodność i możliwość dawania życia²². Był przekonany, że kobiecie całkowicie obce jest przyrodzone męczyźnie pragnienie wielkich czynów i egzystencjalne niepokoje – dla niej istotny był jedynie świat bezpośrednio ją otaczający, a więc dom i rodzina.

W zachodnich kobietach, próbujących wyjść poza przypisaną im rolę strażniczki domowego ogniska i realizować się w innych dziedzinach życia, widział istoty, które utraciły kontakt z własną naturą: „Wiele zachodnich kobiet pogardza codziennością. Gonią one za czymś, co wymyka się zwyczajności, wyężdżając siły, by osiągnąć fałszywą oryginalność, która może zaskakiwać, lecz nie daje prawdziwej satysfakcji. Takie działanie nie jest równoznaczne z życiową vitalnością (...) Prawdziwe kobiece zainteresowania dotyczą rzeczy, które je otaczają i które tworzą codzienność”²³.

Publicyści Renesansu Bengalskiego chętnie odnosili się w swoich tekstach do bardzo konkretnych problemów i wyzwań stojących na drodze do poprawy sytuacji kobiet w Indiach. W zakresie praw kobiet reformatorzy, tacy jak Ram Mohan Roy²⁴, Swami Vivekananda²⁵, Ishwar Chandra Vidyasagar²⁶, postulowali

²⁰ Więcej w: M. Van Woerkens, *Nous ne sommes pas des fleurs: Deux siècles de combats féministes en Inde*, Paryż 2010.

²¹ Więcej w: G. Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, [w:] *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*, red. L. Chrisman, P. Williams, New York 1994.

²² R. Tagore, *Personality. Lectures Delivered in America*, Kalkuta 1916, s. 172.

²³ Ibidem, s. 174.

²⁴ Ram Mohan Roy (1772–1833) – urodzony w Bengalu pisarz, publicysta, reformator społeczny i religijny. Założyciel stowarzyszenia Brahmo Samadź (Brāhma samāj), które odegrało istotną rolę w życiu społecznym i kulturalnym ówczesnych Indii.

²⁵ Swami Vivekananda (1863–1902) – indyjski mistrz duchowy, jeden z czołowych działaczy ruchu reformatorskiego, który narodził się w Bengalu w XIX wieku. Propagator filozofii hinduizmu w krajach zachodnich m.in. w USA.

²⁶ Ishwar Chandra Vidyasagar (1820–1891) – filozof, nauczyciel, pisarz, publicysta, tłumacz i reformator społeczny. Walczył o powszechny dostęp do edukacji, także dla dziewcząt, i o przyznanie wdowom prawa do powtórnego małżeństwa.

m.in. zlikwidowanie zwyczaju pardy, czyli społecznej izolacji kobiet, delegalizacji poligamii oraz wprowadzenie zakazu wydawania za mąż dzieci (w owym czasie w Indiach na ślubnym kobiercu dziewczęta stawały tuż po pierwszej menstruacji, często nawet w wieku 8 lat) – w tej ostatniej kwestii ich działania przyniosły efekty w postaci wprowadzenia *Age of Consent Act* w 1891 roku, który ustalał minimalny wiek dziewcząt wydawanych za mąż na 12 lat²⁷. Wspomniani działacze społeczni postulowali ponadto powszechny obowiązek szkolny dla dziewcząt, zdając sobie sprawę, że nie może być mowy o stworzeniu nowoczesnych Indii bez wykształconych kobiet. Jednym z pierwszych istotnych traktatów poruszających kwestię edukacji kobiet był tekst *Prawo kobiet do edukacji* (beng. *Strīśikṣā bidhāyak*), napisany w 1819 roku przez bengalskiego pandita²⁸ Gourmohana Vidyalkara. Uczony przekonywał w nim, że edukacja kobiet była niegdyś zjawiskiem szeroko rozpowszechnionym wśród hindusów, potwierdzając swoją tezę cytataми z wypowiedzi wielu wykształconych kobiet z okresu starożytnych, średniowiecznych i współczesnych Indii²⁹. Szczególne zasługi na polu upowszechniania edukacji kobiet położył Ishwar Chandra Vidyasagar, filozof, nauczyciel i filantrop bengalski, który między 1857 a 1858 rokiem doprowadził do powstania ponad trzydziestu szkół dla dziewcząt. Placówki te, zlokalizowane w czterech dystryktach Bengalu: Hughli, Burdwanie, Nadii oraz Medinipurze, działały na takich samych zasadach jak szkoły dla chłopców. Utrzymywały się z dotacji rządowych, zawieszonych jednak już po roku ze względu na zbyt małą liczbę uczennic – w sumie w szkołach Vidyasagara uczyło się tysiąc trzysta dziewcząt, co zdaniem rządu świadczyło o małej popularności idei kształcenia kobiet. Ze względu na problemy z finansowaniem część placówek miała zostać zamknięta, Ishwar Chandra Vidyasagar nie zamierzał się jednak poddać i założył fundusz Nari-Shiksha Bandar, finansujący działalność szkół – pieniądze wpłacali przede wszystkim przedstawiciele finansowej i intelektualnej elity Bengalu. Ishwar Chandra Vidyasagar nie był jednak pierwszy – pionierska szkoła dla dziewcząt w Bengalu powstała bowiem jeszcze wcześniej: w 1849 roku. Native Female School została założona przez Johna Elliota Drinkwatera Bethune, adwokata i członka Rady Gubernatora Generalnego, niemniej Ishwar Chandra Vidyasagar, mimo społecznego sprzeciwu wobec edukacji dziewcząt, przez dwadzieścia lat zaangażowany był w rozwój tej placówki. W 1879 roku szkoła została przekształcona w Bethune

²⁷ J. Kieniewicz, *Historia Indii*, Warszawa 1980, s. 682.

²⁸ W tradycji indyjskiej „uczony” to tytuł tradycyjnie przypadający intelektualistom, myślicielom, nauczycielom duchowym; był nim określany między innymi Jawaharlala Nehru – pierwszy premier niepodległych Indii.

²⁹ M. Borthwick, op.cit., s. 33.

College, stając się pierwszym w Indiach koledżem dla kobiet. Formalnie placówka działała pod afiliacją University of Calcutta, który w 1878 roku zaczął przyjmować kobiety na studia.

Równorzędnym z edukacją dla kobiet postulatem głoszonym przez twórców Renesansu Bengalskiego była zmiana pozycji społecznej owdowiałych kobiet i przyznanie im prawa do powtórnego małżeństwa. Bengal był dość naturalnym polem dla rozwoju tej idei, w owym czasie w tej części Indii zamieszkiwała bowiem wyjątkowo wysoka liczba wdów, co mogło się wiązać z rozpowszechnieniem kulinizmu. Mianem kulinów określano kastę braminów, posiadających prawo do poligamii i posiadania nawet kilkudziesięciu żon. Często żenili się ze względu na wysoki posąg dziewczyny, widząc ją tylko raz w życiu, czyli właśnie w momencie ceremonii ślubnej. W społeczeństwie bengalskim powtórne małżeństwo wdowy było absolutnie zakazane w wyższych kastach, przedstawiciele niższych warstw społecznych przez setki lat tolerowali natomiast tego typu związki. Znacznie łagodniej tradycja hinduska patrzyła na ponowne małżeństwa mężczyzn – nie istniały żadne przeciwwskazania do kolejnego ożenku wdowca, co więcej, mężczyzna mógł zawrzeć drugie lub trzecie małżeństwo nawet za życia pierwszej żony, o ile nie urodziła ona męskiego potomka³⁰. Reformatorzy bengalscy postulowali przyznanie wdowom prawa do ponownego zamążpójścia, a jednym z najbardziej aktywnych działaczy na tym polu był wspomniany Ishwar Chandra Vidyasagar. W swoich traktatach, z których najślawniejszy to wydany w 1855 roku *Czy powinno się uznać małżeństwo wdów?* (beng. *Bidhabā bibāha pracalita haoyā ucit ki nā*), proponował on reinterpretację klasycznych tekstów hinduizmu. Nie tylko przekonywał, że zostały one błędnie odczytane przez późniejszych myślicieli i prawodawców, ale także kwestionował zasadność ich stosowania w XIX wieku, prawa ustanowione w konkretnym momencie historii nie mogą się bowiem – jego zdaniem – odnosić do innych epok: „Okazuje się, że Paraśara zaleca trzy sposoby postępowania dla wdów: małżeństwo, *brahmaćarja*³¹ oraz spalenie wraz ze zmarłym mężem. Spośród nich zwyczaj samospalenia został zniesiony przez władze, co oznacza, że obecnie wdowy mają dwie możliwości: małżeństwo lub podążanie ścieżką *brahmaćarji*. W *kalijudze*³² wdowom byłoby jednak niezwykle trudne

³⁰ A.L. Basham, *Indie. Od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, Warszawa 1964, s. 227.

³¹ Autor miał tu zapewne na myśli przede wszystkim abstynencję seksualną nakazywaną w okresie *brahmaćarji*. W społeczeństwie hinduistycznym *brahmaćarja* to pierwszy z czterech etapów życia człowieka.

³² Jeden z czterech eonów w hinduskiej koncepcji czasu, w którym obecnie znajdować ma się ludzkość; określany jako czas moralnego upadku.

przejsć przez życie, przestrzegając zasad celibatu, dlatego też mędrzec Paraśara w pierwszej kolejności zalecił im małżeństwo. Tak czy inaczej, to, co chciałbym jasno zaznaczyć, to fakt, że Paraśara wyraźnie zaleca małżeństwo jako jeden z obowiązków kobiet w *kalijudze*, małżeństwo wdów w *kalijudze* jest zgodne z zaleceniami świętych tekstów³³.

Vidyasagar niewątpliwie przyciągnął uwagę Bengalczyków: tylko w pierwszym tygodniu od publikacji traktat sprzedał się w nakładzie dwóch tysięcy kopii, kolejne dodruki rozeszły się natomiast w nakładzie ponad trzynastu tysięcy egzemplarzy. Autor nie ograniczył się jednak wyłącznie do publicystyki – opracował petycję do brytyjskich władz, pod którą zebrał blisko tysiąc podpisów, a którą następnie przekazał rządzącym. Za swoją działalność reformator nie raz był szykanowany przez przeciwników odejścia od tradycji, grożono mu nawet śmiercią, jego determinacja przyniosła jednak konkretne efekty. W 1856 roku został wprowadzony *Hindu Widows' Remarriage Act*, legalizujący ponowne małżeństwa wdów na całym terytorium podległym Kompanii Wschodnioindyjskiej. Jeden z fragmentów tego aktu legislacyjnego mówił, że „żadne małżeństwo zawarte między wyznawcami hinduizmu nie będzie nieważne, a kwestionowanie jego rangi będzie bezprawne, jeśli powodem będzie fakt, że kobieta była zamężna lub zaręczona z mężczyzną zmarłym w czasie trwania tego związku”³⁴. Sukces był jednak pozorny, nowe prawo zmieniło bowiem sytuację wdów indyjskich tylko w teorii – w rzeczywistości wciąż brakowało mężczyzn chętnych do wchodzenia w tego rodzaju związki. Aby realnie wpłynąć na zmianę w tej kwestii, Ishwar Chandra Vidyasagar nakłonił zamożnych Bengalczyków do wypłacania sporej kwoty pieniędzy wszystkim mężczyznom, którzy zdecydują się poślubić wdowę.

Walka o poprawę sytuacji wdów nie ograniczała się jednak wyłącznie do kwestii zgody na ich ponowne małżeństwo. Z równym zapałem reformatorzy domagali się penalizacji zwyczaju samopalenia wdów, co było o tyle istotne, że na początku XIX wieku na terenie Bengalu nastąpiło nasilenie występowania przypadków *sati*. Niewykluczone, że akty te były efektem sprzeciwu wobec prób ingerencji kolonizatorów w lokalną kulturę lub, jak zauważa Ashis Nandy, sposobem potwierdzenia przywiązania do tradycji i czystości rytualnej³⁵. *Sati* dokonywały bowiem przede wszystkim kobiety z wyższych kast, których

³³ Ishwar Chandra Vidyasagar, *Hindu Widow Marriage: A complete translation, with an introduction and critical notes*, New York 2011, s. 58.

³⁴ L. Carroll, *Law, custom, and statutory social reform: the Hindu Widows' Remarriage Act of 1856*, „The Indian Economic and Social History Review” 1983, No. 20, s. 367.

³⁵ A. Nandy, *At the Edge of Psychology*, Oxford 1980, s. 10.

rodziny zawdzięczały majątek systemowi własności ziemskiej wprowadzonej przez kolonizatorów. Obrzęd samospalenia na stosie pogrzebowym męża mógł być więc traktowany jako poświadczenie wierności religii i tradycji przodków, mimo swego rodzaju współpracy z Brytyjczykami.

Dążenie reformatorów bengalskich do penalizacji *sati* wychodziło naprzeciw oczekiwaniom kolonizatorów; Brytyjczycy sprzeciwiali się temu zwyczajowi jako niezgodnemu z chrześcijańskim zakazem samobójstw, obawiali się jednak nadmiernej ingerencji w religijne i kulturowe życie na podbitych terenach. Poszczególni oficerowie podejmowali inicjatywy mające na celu ograniczenie występowania przypadków samospalenia wdów na zarządzanych przez siebie terenach, w walkę z *sati* zaangażowali się także przedstawiciele wspólnot religijnych, m.in. członkowie kościoła ewangelickiego w Indiach z Williamem Careym i Williamem Wilberforcem na czele³⁶. Działania te nie miały jednak oficjalnego poparcia ze strony Kompanii Wschodnioindyjskiej.

Wśród bengalskich reformatorów prekursorem aktywnego sprzeciwu wobec *sati* był Ram Mohan Roy, który w 1818 roku opublikował swój słynny pamflet *A Conference Between An Advocate For and An Opponent of the Practice of Burning Widows Alive*. Autor początkowo posłużył się językiem bengalskim, po czym przetłumaczył utwór na angielski i rozpowszechnił w północnych Indiach, zwłaszcza w regionach, gdzie przypadki samospalenia wdów były szczególnie częste. W tekście tym Ram Mohan Roy przekonywał, że za popularnością zwyczaju *sati* stoją wyłącznie względy ekonomiczne, a więc dążenie do pozbycia się niepotrzebnego domownika, nie ma on natomiast umocowania w tradycji wedyjskiej. Co więcej, twórca Brahmo Samadź twierdził, że Manu, na którego tak chętnie powoływali się ortodoksi hinduscy, pozmieniał nakazy mędrców, by poprzeć swoją tezę dotyczącą *sati*. W pamflecie tym, mającym kształt polemiki między adwokatem i jego adwersarzem, Ram Mohan Roy zbijał wszystkie argumenty zwolenników *sati* podnoszone przez nich w publicznym dyskursie. Adwokat, reprezentujący konserwatywną część społeczeństwa bengalskiego twierdził więc między innymi, że kobiety z samej swojej biologicznej natury są istotami podrzędnymi wobec mężczyzny, niewartymi zaufania, łatwo poddającymi się emocjom i namiętnościom, a przez to nie nadającymi się do cnotliwego życia. Podkreślał, że owdowiała kobieta, która nie wstąpi na stos pogrzebowy małżonka, swym dalszym postępowaniem łatwo może sprowadzić hańbę na siebie, swego męża i bliskich krewnych – przez hańbę rozumiał pozamałżeńskie relacje seksualne oraz ewentualną ciążę. Ustami adwersarza

³⁶ P. Carson, *The East India Company and Religion 1698–1858*, Woodbridge 2012, s. 184.

Rammohan Roy przekonywał natomiast, że w kwestii cnoty i kontrolowania pożądania kobiety przewyższają mężczyzn, a czuwanie nad obyczajnością wdów to jedno z zadań rodziny, która sprawuje nad nimi opiekę³⁷.

Do tematu *sati* Ram Mohan Roy wracał wielokrotnie, m.in. w opublikowanym dwa lata później pamflecie *A Second Conference* oraz licznych artykułach drukowanych przez należący do niego bengalskojęzyczny periodyk *Sambad Kaumudi*. Nawiązywał w nich m.in. do opinii Manu na temat nieograniczonego apetytu seksualnego kobiet. Według Manu natura czyni kobietę zmysłową kusicielką, zdolną uwieść nawet światłego, wykształconego mężczyznę. Z tego względu przedstawiciele płci męskiej nie powinni przebywać samotnie nawet w towarzystwie własnej córki. Ram Mohan Roy sprzeciwiał się takiemu postrzeganiu kobiecej seksualności: „gdybyśmy w każdej wsi wyliczyli kobiety zdradzone przez mężczyzn, a potem mężczyzn oszukanych przez kobiety, liczba zdradzonych żon byłaby dziesięć razy większa. Mężczyźni umieją pisać, czytać i zarządzać sprawami publicznymi, dlatego też łatwo przychodzi im rozgłaszanie błędów, jakie zdarza się popełnić kobietom. Nigdy jednak nie uważają za przestępstwo złego prowadzenia się przez mężczyznę”³⁸.

Należy podkreślić, że celem działania reformatora było przekonanie rodaków do zaniechania praktykowania samopalenia wdów, a nie skłonienie władz brytyjskich do wprowadzenia oficjalnego zakazu, co uważał za zbyt daleko posuniętą ingerencję w rodzime tradycje. Na efekty swoich działań musiał czekać do 1829 roku – gubernator generalny Indii William Bentinck wydał wówczas akt uznający praktykowanie zwyczaju *sati* za sprzeczne z prawem. Dokument ten zakazywał samopalenia wdów na terenach podlegających kontroli Kompanii Wschodnioindyjskiej. Mimo to zwyczaj ten nie został całkowicie zapomniany i nawet w XXI wieku odnotowuje się przypadki *sati* w różnych rejonach Indii – często niedobrowolnych i o kryminalnym charakterze.

Kwestiami, które równie żywotnie interesowały Ram Mohana Roya w zakresie równouprawnienia płci, były poligamia i dyskryminujący kobiety system dziedziczenia. Reformator był gorącym zwolennikiem przyznania kobietom prawa do posiadania własności, czemu dał wyraz m.in. w traktacie zatytułowanym *Modern Encroachments on the Ancient Right of Females According to the Hindu Law of Inheritance*. W tekście tym przekonywał, że już starożytni myśliciele przyznawali wdowom prawo do dziedziczenia masy spadkowej na

³⁷ R. Roy, *Translation of a conference between an advocate & an opponent of the practice of burning widows alive: from the original Bungla*, <https://archive.org/details/translationofcon00ramm> [dostęp: 20.09.2020].

³⁸ *The English Works of Raja Rammohun Roy*, Kalkuta 1901, s. 361.

równi z jej męskimi potomkami³⁹, zakaz prowadzi natomiast do głębokiej niesprawiedliwości społecznej: „zgodnie z obecnymi regulacjami prawnymi wdowa nie może otrzymać niczego... Chyba, że jej mąż umrze, zostawiając dwóch lub więcej synów, oni natomiast przeżyją i będą w stanie wyasygnować część spadku dla swojej matki. Rezultat jest taki, że kobieta jednego dnia postrzegana jako strażniczka domowego ogniska, następnego dnia staje się zależna od swych synów i zostaje obiektem zniewag swoich synowych. Okrutni synowie często ranią uczucia uzależnionych od nich matek (...) Restrykcje w zakresie kobiecego dziedziczenia w dużym stopniu zachęcają do poligamii – częstego powodu niedoli indyjskich rodzin”⁴⁰.

Wieloleźństwo nigdy nie było mile widziane w hinduizmie – zgodnie z prawem tak długo, jak kobieta odznaczała się dobrym charakterem i wydawała na świat męskich potomków, jej mąż nie miał prawa zawierać kolejnego małżeństwa⁴¹. Odstępstwa od tego nakazu zdarzały się jednak nader często, a poligamia była szczególnie mocno rozpowszechniona wśród arystokratów i władców. Ram Mohan Roy pisał: „Niektórzy z nich, zwłaszcza bramini wyższego urodzenia, poślubiają dziesięć, dwadzieścia lub trzydzieści kobiet, czy to dla niewielkiej gratyfikacji, czy też wyłącznie po to, by zaspokoić ich brutalne skłonności, pozostawiając bardzo wiele z nich, zarówno za życia, jak i po śmierci, na łaskę ojcowskich relacji (...) Ta straszna poligamia wśród braminów jest wprost sprzeczna z prawem dawanym przez starożytnych autorów; Jadźnawalkja zezwala na drugie małżeństwa, podczas gdy pierwsza żona żyje, tylko w ośmiu okolicznościach. 1. Nadużywanie alkoholu 2. Nieuleczalna choroba. 3. Oszustwo. 4. Bezpłodność. 5. Ekstrawagancja. 6. Częste używanie obraźliwego języka. 7. Wydawanie na świat tylko dzieci płci żeńskiej. 8. Manifestacja nienawiści do męża”⁴².

Ram Mohan Roy był głęboko przekonany, że poligamia to jedna z przyczyn samobójstw wśród kobiet, jej penalizacja mogłaby więc przyczynić się do zmniejszenia liczby śmierci z własnej ręki. Występował ponadto przeciwko kulinizmowi, jako praktyce potęgującej liczbę samobójstw wśród kobiet. W przeciwieństwie do zakazu *sati* w przypadku kwestii poligamii nie doczekał wyników swojego działania: Indyjski Kodeks karny z 1860 roku zakazał wprowadzić wieloleźństwa, prawo to dotyczyło jednak wyłącznie chrześcijan – akt, który zabra-

³⁹ J. Justyński, *Myśl społeczna i polityczna Renesansu Indyjskiego. Od Rama Mohana Roya do Rabindranatha Tagore’a*, Warszawa 1985, s. 46.

⁴⁰ D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, New Jersey 2009, s. 120–121.

⁴¹ A.L. Basham, *op.cit.*, s. 225.

⁴² *The English Works of Raja Rammohun Roy*, Kalkuta 1901, s. 201–202.

niał małżeństwa wyznawcom hinduizmu, których małżonka wciąż żyła, został wprowadzony dopiero w 1955 roku. Poligamia stała się wówczas nielegalna dla wszystkich obywateli Indii z wyjątkiem muzułmanów, którym wolno mieć nawet cztery żony⁴³.

Zmiany prawne, których celem było poprawienie losu kobiet, następowały powoli, jednak jeszcze wolniej zachodziły i wciąż zachodzą zmiany w mentalności mieszkańców subkontynentu indyjskiego. We współczesnych Indiach wciąż panuje kultura patriarchatu, wyznaczająca kobiecie miejsce podległe w stosunku do mężczyzn oraz hołdująca tradycyjnie postrzeganej roli kobiety jako żony i matki. W pewien sposób sankcjonuje to stosowaną wobec nich przemoc, nie tylko domową. Jak piszą autorzy raportu *Gender Equity & Male Engagement* opresja wobec kobiet zawsze wynika z nierówności płci oraz wzorców męskości ściśle powiązanych z wojną, seksizmem, agresją i nadużywaniem siły – przemoc w stosunku do kobiet stanowi skrajny sposób manifestacji tych norm⁴⁴. Takie, wpisane w kulturę, postrzeganie męskości sprawia, że kobiety akceptują swoją podrzędną rolę w rodzinie i społeczeństwie, przemoc domową traktują natomiast jako element kobiecej powinności – *dharmy*. Jak pokazują statystyki National Crime Records Bureau, przemoc w stosunku do kobiet, obejmująca znęcanie fizyczne, zbrodnie honorowe, gwałty oraz zabójstwa na tle posagu, wzrosła w latach 2012–2015 o ponad 34%⁴⁵. Najczęstszą postacią przemocy wobec kobiet, według NCRB, jest gwałt – zgodnie z medialnymi doniesieniami w Indiach co 34 minuty jedna kobieta pada ofiarą zgwałcenia⁴⁶. 70% wszystkich mieszanek Indii doświadcza natomiast przemocy domowej⁴⁷. Wciąż trudna pozostaje sytuacja wdów – powtórne małżeństwo nie jest wprawdzie potępiane w takim stopniu jak w czasach, gdy o jego legalność walczyli twórcy Renesansu Bengalskiego, i jest zgodne z prawem, nadal nie cieszy się jednak powszechnym poparciem, zwłaszcza wśród przedstawicieli wyższych kast. Do dziś w niektórych częściach Indii wdowy, niezależnie od ich pozycji społecznej, majątku czy wykształcenia, są wykluczane z życia społeczności jako istoty przeklęte, obciążone złymi uczynkami z poprzednich wciieleń

⁴³ Mimo takiej możliwości w praktyce, głównie ze względów ekonomicznych, poligamia nie jest wśród muzułmanów zjawiskiem powszechnym.

⁴⁴ *Gender Equity and Male Engagement*, <https://www.cartierphilanthropy.org/uploads/media/5acb7ba53fb8f/icrw-maleengagementbrief-webready-v5-150dpi.pdf> [dostęp: 26.09.2020].

⁴⁵ *Crime in India 2018*, <https://ncrb.gov.in/sites/default/files/Crime%20in%20India%202018%20-%20Volume%201.pdf> [dostęp: 27.09.2020].

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ *India tackles domestic violence*, http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/6086334.stm [dostęp: 27.09.2020].

– wiele z nich zostaje wyrzuconych z domu i zmuszona jest żebrać lub oddawać się prostytutce, aby przetrwać na ulicy.

Indyjski ruch feministyczny odznacza się interesującą specyfiką, w przeciwieństwie do zachodniego został bowiem zainicjowany przez mężczyzn. Do walki o swoje prawa kobiety przyłączyły się dopiero pod koniec XIX wieku – wcześniej tylko nieliczne z nich próbowały poprawić los przedstawicielek swojej płci. Były to przede wszystkim córki, siostry, żony i matki oświeconych działaczy społecznych, najczęściej należące do wyższych klas ówczesnego społeczeństwa. Z czasem w ich ślady poszły także przedstawicielki innych warstw społecznych, w dużej mierze dzięki działalności Mahatmy Gandhiego zachęcającego wiejskie kobiety do uczestniczenia w ruchu biernego oporu wobec władz kolonizatorów. Współcześnie wiele postulatów Renesansu Bengalskiego podlega surowej krytyce, trudno jednak zaprzeczyć, że to XIX-wieczni reformatorzy zapoczątkowali drogę indyjskich kobiet do emancypacji.

Bibliografia

- Basham A.L., *Indie. Od początków dziejów do podboju muzułmańskiego*, Warszawa 1964.
- Borthwick M., *The Changing Role of Women in Bengal, 1849–1905*, New Jersey 2015.
- Carroll L., *Law, custom, and statutory social reform: the Hindu Widows' Remarriage Act of 1856*, „The Indian Economic and Social History Review” 1983, No. 20.
- Carson P., *The East India Company and Religion 1698–1858*, Woodbridge 2012.
- Chakrabarty D., *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, New Jersey 2009.
- Chakravarty S., *Female Sexuality: An Intertextual Analysis of Rabindranath Tagore and Satyajit Ray*, <http://intersections.anu.edu.au/issue25/chakravarty.htm>.
- Chakravorty Spivak G., *Can the Subaltern Speak?*, [w:] *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*, red. L. Chrisman, P. Williams, New York 1994.
- Chakravorty Spivak G., *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, New York 1990.
- Crime in India 2018*, <https://ncrb.gov.in/sites/default/files/Crime%20in%20India%202018%20-%20Volume%201.pdf>.
- Gender Equity and Male Engagement*, <https://www.cartierphilanthropy.org/uploads/media/5acb7ba53fb8f/icrw-maleengagementbrief-webready-v5-150dpi.pdf>.
- Gombrich Gupta S., *Bogini, kobiety i ich rytuały w hinduizmie*, [w:] *Boginie, prządky, wiedźmy i tancerki. Wizerunki kobiety w kulturze Indii*, red. M. Jakubczak, Kraków 2005.
- Hughes C., *Key Concepts in Feminist Theory and Research*, Newbury Park 2002.
- Ishwar Chandra Vidyasagar, *Hindu Widow Marriage: A complete translation, with an introduction and critical notes*, Nowy Jork 2011.
- Justyński J., *Myśl społeczna i polityczna Renesansu Indyjskiego. Od Rama Mohana Roya do Rabindranatha Tagore'a*, Warszawa 1985.

- Kieniewicz J., *Historia Indii*, Warszawa 1980.
- Manu Swajambhuwa, *Manusmryti*, przeł. M.K. Byrski, Warszawa 1985.
- Nandy A., *At the Edge of Psychology*, Oxford 1980.
- Nicholson A.J., *Unifying Hinduism: philosophy and identity in Indian intellectual history*, Nowy Jork 2014.
- Ravindra-racanāvali, Vol. 13, Kalkuta 1961.
- Roy R., *Translation of a conference between an advocate & an opponent of the practice of burning widows alive: from the original Bungla*, <https://archive.org/details/translationof-con00ramm>.
- Sacha M., *Ginefobia w kulturze hinduskiej. Lęk przed kobietami w dyskursie antropologicznym i psychoanalitycznym*, Kraków 2011.
- Skorokhodova T.G., *The Bengal Renaissance: The Idea, Term and System of Symbolical Description*, „Modern Research Studies: An International Journal of Humanities and Social Sciences” 2015, t. 2, No. 4.
- Tagore R., *Personality. Lectures Delivered in America*, Londyn 1916.
- Tagore R., *Creative Unity*, Londyn 1922.
- The English Works of Raja Rammohun Roy*, Kalkuta 1906.
- Watsajana Mallanaga, *Kamasutra, czyli traktat o miłowaniu*, Warszawa 1985.
- Van Woerkens M., *Nous ne sommes pas des fleurs: Deux siècles de combats féministes en Inde*, Paryż 2010.

Women's Emancipation in the Social Thought of the Bengali Renaissance Thinkers

Summary

In the middle of 19th century, Bengal, the region of British India, witnessed an intellectual and religious awakening. It was a time of significant revival of cultural, social, and political life, manifested in arising new cultural trends, political ideologies, and social movements. According to Indian reformers, values such as social equality, women's emancipation, and universal access to education have gained particular recognition. In the area of women's rights, social activists such as Ram Mohan Roy, Swami Vivekananda, or Ishwar Chandra Vidyasagar, have postulated compulsory education for girls, abolition of the custom of widow's self-immolation, right to remarry for widowed women, and prohibition of marrying children and polygamy. Moreover, the reformers of Bengal Renaissance created a model of a new Indian woman: *bhadramahila*. Initially, the name was used only for the female equivalent of a *bhadralok*, a male from the Bengali middle or upper class, who has a good education and knowledge about culture. Over time, however, the word *bhadramahila* has begun to function in relation to a social construct, which was a modern woman of the Bengal Renaissance.

This paper explores the women's issues in the journalism of Bengali intellectuals of that period. Journalism began to become a way of expressing social views in India, on a scale unprecedented in this region. The article aims to present the issues of women's emancipation in the broader context of the ideas of the Bengali Renaissance and to define the perspectives of detailed research in areas which – despite the presence of this subject in the scientific discourse – still require in-depth studies.

Keywords: woman in India, Bengal Renaissance, woman in Indian culture, woman in Hindu traditions, journalism of Bengal Renaissance, Rabindranath Tagore, Ischwar Chandra Vidyasagar, Ram Mohan Roy

Проблема женской эмансипации в социальной мысли интеллектуалов эпохи Бенгальского Возрождения

Резюме

В середине XIX века Бенгальский регион Британской Индии стал свидетелем интеллектуального и религиозного пробуждения – это было время значительного возрождения культурной, социальной и политической жизни, проявившегося в возникновении новых культурных тенденций, политических идеологий и социальных движений. В глазах индийских реформаторов особое значение получили такие ценности как социальное равенство, эмансипация женщин и всеобщий доступ к образованию. В области прав женщин такие общественные деятели, как Рам Мохан Рой, Свами Вивекананда, Ишвар Чандра Видьясагар, постулировали обязательное образование для девочек, отмену обычая самосожжения вдов, право на повторный брак для овдовевших женщин и запрет на брак с детьми. Более того, реформаторы Бенгальского Возрождения создали модель новой индийской женщины: *бхадрамахилы*. Первоначально это название использовалось только для женского эквивалента *бхадралока* – мужчины из среднего или высшего класса бенгальского общества, имеющего хорошее образование и знание культуры. Однако со временем слово *бхадрамахила* начало функционировать в отношении социальной конструкции, которой была современная женщина Бенгальского Возрождения.

В данной статье исследуются женские проблемы в журналистике бенгальских интеллектуалов того периода. Журналистика стала способом выражения социальных взглядов в Индии в беспрецедентном для этого региона масштабе. Цель статьи – представить вышеупомянутые проблемы женской эмансипации в более широком контексте идей Бенгальского Возрождения и определить перспективы детального ис-

следования в областях, которые, несмотря на присутствие этой темы в научном дискурсе, по-прежнему требуют углубленных исследований.

Ключевые слова: женщина в Индии, Бенгальское Возрождение, женщина в индийской культуре, женщина в индуизме, журналистика Бенгальского Возрождения, Рабиндранат Тагор, Ишвар Чандра Видьясагар, Рам Мохан Рой