И.М. Семашко

Гендерный аспект брачно-семейного законодательства у индуистских народов Индии

Индийское общество, за небольшими исключениями, традиционно характеризует патриархатная модель отношений, определяющая гендерные статусы, стереотипы и нормативные установки, несмотря на то, что Конституция Индии провозглашает равенство и защиту перед законом граждан обоего пола и гарантирует им равенство прав и возможностей.

Предметом нашего рассмотрения является гендерный анализ семейных норм у народов Индии, исповедующих индуизм в его традиционном и реформированном вариантах.

Семейные нормы индуистов (хинду, индусов) регулируются древними традициями, изложенными в правовых памятниках ведической литературы – «Законах Ману», «Дхармашастрах», «Грихьясутрах».

Культурно-нравственным идеалом для индуистов, особенно высоких и средних кастовых групп является большая неразделенная семья (joint family). Исследователи определяют этот тип семьи как группу людей, живущих обычно под одной крышей, совместно принимающих пищу, приготовленную на одной кухне (одном очаге), сообща владеющих неразделенной собственностью, что составляет ее экономическую основу. Подчеркивается, что в такой семье под одной крышей проживают три–четыре поколения мужских потомков по прямой линии, а женская часть семьи состоит из их жен, сестер и дочерей. Последние рассматриваются как ее временные члены, которым предстоит покинуть семью после замужества[i].

Следует сразу оговорить, что в наши дни семьи такого типа уже не преобладают численно, и если встречаются, то в кастовых группах более высокого ранга, прежде всего связанных с землевладением, торговлей, бизнесом, то есть там, где особенно затребованы совместный капитал и тесное взаимодействие всех родственников.

Иногда обстоятельства вынуждают членов большой семьи разъехаться и жить отдельно, но при этом семья продолжает выступать как единое целое в экономической, обрядово-ритуальной и родственной сферах, сохраняя устойчивые эмоционально-психологические связи.

Преобладающей формой семьи в настоящее время становятся нуклеарная (простая) и малая неразделенная (сложная) семьи, но на их членов продолжают оказывать большое влияние все остальные родственники через мощную систему связей, существующих в рамках большой семьи, союза семей, патронимии (линиджа) и подкасты[ii].

Социолог П. Уберой сделала вывод о том, что несмотря на уменьшение числа больших неразделенных (joint) семей, этот тип семьи для наиболее образованных индийцев продолжает быть идеальным образцом отношений, по которому они сверяют и оценивают гендерные роли и статусы[iii].

Индуистская традиция создала идеальные образы индусской женщины, чье главное предназначение – стать преданной, правдивой и верной женой. Именно на это была направлена вся традиционная система гендерной социализации девочек[iv].

Для правоверного индуиста (особенно из высоких каст) до сих пор важны постулаты «Законов Ману» – свода наставлений, определяющих статус и нормы поведения женщины. «Женщиной – в детском возрасте, молодой или пожилой – никакое дело не должно исполнятся по своей воле, даже в (собственном) доме (V, 147); «В детстве ей полагается быть под властью отца, в молодости – мужа, по смерти (мужа) – сыновей: пусть женщина никогда не пользуется самостоятельностью» (V, 151); «Муж (даже) чуждый добродетели, распутный, или лишенный добрых качеств, добродетельной женой должен быть почитаем как бог» (V, 153)[v].

В родительской семье дочь считается лишь временным членом, и имеет право на содержание и кров только до замужества. В доме мужа молодая женщина переходит под его полный контроль над ее прокреативными возможностями, сексуальностью и повседневной жизнью.

Без согласования с мужем жена, как правило, не может совершить ни одного поступка.

Приведу достаточно яркий пример из времен освободительной борьбы против англичан. В 30-е годы прошлого века одна из участниц национально-освободительного движения была заключена в тюрьму. Когда ее муж узнал об этом, то передал ей, что она может не возвращаться домой. Несколько активистов Конгресса попытались урезонить его, призывая гордиться такой женой.

В ответ разгневанный муж пояснил, что он гордится женой, но так как она ушла из дома в его отсутствие, не спросив разрешения, он ее не примет в дом. В конце-концов удалось убедить супруга, и он начал навещать жену в тюрьме. И это – обычная реакция на независимое поведение женщины[vi].

С замужеством социальный статус и нормы поведения женщины меняются кардинально. Отголоски этих, в прошлом более существенных изменений можно найти в обычае (обряде), сохранившемся до наших дней у многих высококастовых индуистов: после свадьбы женщина меняет не только свое родовое имя (фамилию) на имя мужа, но и получает новое личное имя, как бы рождаясь заново.

В пригималайской области Гархвал незамужние дочери до свадьбы имеют только личное имя, в отличие от сыновей, получающих еще и родовое имя отца. Лишь брак дает им право на фамилию мужа.

В сельских районах и небольших городках Северной и Центральной Индии до сих пор принято обращаться к женщине как к жене такого-то или как к матери такого-то[vii]. Несомненно, это свидетельствует о ее крайне низком и зависимом гендерном статусе.

Семья и супружество – один из основополагающих и всеобъемлющих принципов индуистского общества, причем одинаково

важных и для мужчины и для женщины, хотя и существует поговорка: «Еще можно встретить никогда не женившегося старика, а где вы видели старуху, не бывшую замужем?». Если до 14 лет незамужние девушки составляют 24,7% от всего числа женщин, то к 15–19 годам – уже 6,8%, к 20–24 – 2%, к 25–39 годам – от 2 до 0,1%, а после 40 лет незамужних женщин практически нет. У мужчины к возрасту от 35 до 39 лет лишь 0,1% не женаты, то есть после 30 лет большинство индуистов обоего пола состоит в браке[viii].

Не будет преувеличением сказать, что так называемая семейная идеология (familial ideology) оказывает глубочайшее воздействие на формирование патриархальных гендерных стереотипов и статусов. Семейная идеология включает моральные установки, которые влияют на формирование женской идентичности и сущности, и на ее дальнейшую оценку через призму традиционного понимания ролей преданной, честной жены, жертвенной матери; первостепенным долгом женщины, вытекающим из ее природы, считается вынашивание и воспитание детей, прежде всего, сыновей, а также домашняя работа. Мужчины (мужья и отцы) ответственны за материальное и финансовое благополучие семьи, ее репрезентацию в социуме.

Семейная идеология оказывает существенное влияние на правовое регулирование положения женщин, и, прежде всего, в семейной сфере.

Различные общины Индии все правовые вопросы, связанные с семьей и наследованием, решают по традиции, опираясь на свое общинное семейное право (Personal Law), которое определяется как кастовыми традициями, так и религиозными установками. Различное семейное право имеют индуисты, мусульмане, христиане, парсы.

Начиная с XIX века усилия просветителей-реформаторов и первых активистов движения за права женщин были направлены на ликвидацию многих практик и положений обычного индуистского права, принижающих и дискриминирующих женщин в семье и обществе.

Прежде всего, это требования запрещения обычая *сати*, якобы добровольного, сожжения вдовы вместе с умершим мужем; за-

прета детских браков; многоженства; разрешение повторного брака вдов; принятия законов, обеспечивающих права женщин в области наследования и собственности.

В XIX в. женский вопрос возник как часть более широкого движения за социальные и политические реформы общества. Женские проблемы были в центре внимания таких выдающихся деятелей индийского реформаторского движения, как Рам Мохан Рой, Бехрам Малабари, Ранаде, Д.Д. Карве. Велась агитация против индуистской ортодоксии, представленной брахманами, отстаивающими многие семейные нормы, как исконно индуистские и нерушимые.

Не все известные деятели индийской культуры и просветительства смогли преодолеть гендерные патриархальные стереотипы и выступали против изменений норм обычного права. Выдающийся маратхский политический деятель Б.Г. Тилак выступал против разрешения повторного брака вдов; в Бенгалии Рабиндранат Тагор высказался в поддержку детских браков для защиты индуистской традиции[ix].

Позднее к движению за свои права присоединились первые женщины. Вначале это были жены и сестры реформаторов, как правило образованные брахманки: Пандита Рамабаи, Камладеви Чатопадхайя, Сароджини Найду, Аруна Асаф Али. Последняя, будучи родом из ортодоксальной брахманской бенгальской семьи, вышла замуж за известного конгрессмена мусульманина М. Асаф Али.

В начале XX в. возникают первые женские объединения: «Женская Индийская Ассоциация» (1917 г.); «Национальный Совет Женщин» (1925 г.); «Всеиндийская женская конференция» (1927 г.). Начиная с 20-х годов прошлого века, говоря о задачах женского движения, его лидеры стали делать упор на необходимости не просто «подъема» женщин, а об уравнивании их в правах с мужчинами, о снятии всех барьеров, ведущих к социальному и правовому неравенству.

«Индия не сможет обрести независимости, пока индийская женщина не получит свободы, потому что спасение Индии – в

значительной степени в руках женщин» – говорила Сароджини Найду[x].

Под влиянием требований, выдвинутых женскими организациями были приняты: «Закон о наследовании у хинду 1928 г.»; «Закон о запрещении детских браков 1929 г.»; «Закон о правах собственности женщин-индусок 1937 г.; «Закон о праве замужних индусских женщин на отдельное проживание и содержание 1946 г.»; «Закон об устранении брачного неравноправия 1946 г.»[xi].

Но, несмотря на все юридические прорывы, в реальной жизни большинство индусок продолжало вести зависимую, бесправную жизнь.

В 1940 г. развернулась широкая компания за внесение изменений и реформирование всех разновидностей семейного права у индуистов, а также требование унификации Гражданского Кодекса, с намерением в дальнейшем заменить им обычное право многочисленных кастовых и религиозных индуистских общин.

Этому резко воспротивились консервативные и ортодоксальные силы в Конгрессе, считая, что правовые реформы в области семейных отношений неизбежно приведут к разрушению большой семьи – фундамента и идеала индуистской общины, затронут идеалы чистоты и женственности индуски. Особые споры вызвали попытки предоставления дочерям равных с сыновьями прав на наследство, а также равных прав на развод, а требование права собственности для женщин было расценено одним из членов Конгресса как помешательство.

Это было столкновение либерального подхода и традиционной патриархатной позиции, считавшей уделом женщины частную закрытую сферу семьи, а ее саму – подчиненной и зависимой экономически и социально от мужа.

В 1945 г. «Hindu Code Bill», предложенный к рассмотрению на Индийской Законодательной Ассамблее был с треском провален. После достижения Индией независимости, этот законопроект был вторично отклонен и стоил поста министра юстиции Б.Н. Амбедкару, выдающемуся борцу за права угнетенных, так как против него возражали многие конгрессмены, включая таких

лидеров страны, как первый Президент Республики Индия, Раджендра Прасад. Лишь в 1955 г. отдельные положения «Hindu Code Bill» были приняты в виде 4 отдельных законов: «Закона о браке индуистов» (Hindu Marriage Act); «Закона о наследовании» (Hindu Succession Act); «Закона о несовершеннолетних и опеке» (Hindu Minority and Guardianship Act) и «Закона о усыновлении и содержании» (Hindu Adoption and Maintenance Act)[xii].

Правовое урегулирование в сфере семьи и положения женщины стало ареной ожесточенной борьбы мнений. Политики, соглашавшиеся на предоставление женщинам равноправия в общественной сфере, резко возражали против равноправия мужчин и женщин в семейной сфере, это представлялось им слишком радикальным.

Современное женское движение в Индии, продолжая борьбу за равенство прав женщин в частной и общественной сферах, выдвигает новые требования.

В 70-е годы XX в. основными целями феминистского движения стало внесение поправок в уже действующее гражданское законодательство и принятие новых законов, предусматривающих уголовное наказание за изнасилование женщины и убийства молодых женщин в связи с приданым[xiii].

В 80-е годы прошлого века начался новый этап борьбы за реформирование семейных законодательств различных общин и принятия унифицированного гражданского кодекса.

В эти годы вновь участились попытки самосожжения вдов. Несколько таких инцидентов было предотвращено полицией в деревнях Раджастхана. Но в 1987 г. в деревне Деорала (Раджастхан), молодая вдова Руп Канвар, после смерти мужа вскоре после свадьбы, была принуждена его семьей стать *сати*. Свекор, директор местной школы, не поставил в известность ее родителей. Позже он возглавил «Сати Дхарм Ракша Самити» – Комитет по защите религиозно-этических идеалов *сати*. Это было одним из проявлений индусского фундаментализма, вызвавшего широкую волну протеста женских организаций и общественности по всей стране.

Новым злом в 90-е годы XX в. обернулось для женщин внедрение прогрессивных медицинских технологий по определению пола будущего ребенка. В силу традиционного предпочтения сыновей, еще одного из проявлений гендерных стереотипов, многие женщины, зачастую по принуждению со стороны родственников мужа, вынуждены после обследования делать аборт, если ожидается девочка.

Женские организации потребовали принятия закона запрещающего использование пренатальной диагностики пола плода[xiv].

В результате многолетних усилий женского движения реформаторов, удалось принять ряд новых законов и внести поправки в уже существующие акты, которые улучшили правовое положение женщин в семейной сфере.

Остановимся на некоторых, наиболее принципиальных моментах. Согласно Hindu Marriage Act 1955 г., которым руководствуются все последователи индуизма, а также буддисты, джайны и сикхи, в обычное семейное право внесены два фундаментальных изменения: брак стало возможным расторгнуть, и обе стороны получали право на развод. Кроме того, по этому закону было запрещено двоеженство. За нарушение моногамии и вступления во второй брак без расторжения предыдущего, мужчина подвергается уголовному наказанию. Теперь для женщин основанием для развода может служить факт выдачи ее замуж в возрасте до 15 лет (она может опротестовать этот брак и требовать развода в возрасте от 15 до 18 лет). Установлен возраст вступления в брак: 21 год для мужчин, 18 – для женщины.

Закон о браке предоставляет обеим сторонам право требовать восстановления супружеских прав, в случае, если одна из сторон без видимых причин отклоняется от их исполнения[xv].

Закон о правах наследования индуистов 1956 года (Hindu Succession Act) уничтожил существовавшее неравноправие женщины в области наследования. До этого закона в родительском доме дочь не имела никаких прав на наследство, а лишь право содержания и проживания. Она имела право на *стридхана* – букв. «женское богатство, женская собственность» – подарки, полу-

ченные ею во время свадьбы от ее родных, а затем от родителей мужа. По традиции *стридхана* являлась собственностью только женщины и могла передаваться от матери к дочери.

По новому закону о правах собственности дочь могла получать равную долю наследства с сыновьями. Однако, отец мог лишить ее этого права, оставив завещание на сыновей. И как отмечают специалисты, это случается довольно часто. Кроме того, по-прежнему дочери не могли претендовать на недвижимое имущество – землю, дом. Им давалось право проживания в отцовском доме до замужества, а также в случае, если муж оставил ее, или она овдовела[xvi].

Таким образом, несмотря на предоставление женщинам современным законодательством равных прав, в реальной жизни это бывает трудно достижимо.

В судебной практике при вынесении того или иного решения судьи нередко руководствуются глубоко укоренившимися патриархальными гендерными стереотипами, оценивая, прежде всего, соответствие женщины принятым стандартам поведения добропорядочной индусской жены и матери, дочери.

Феминистский анализ принятия решений при рассмотрении в судах дел о разводах, восстановлении супружеских прав, предъявлении исков о наследстве, позволяет говорить о неоднозначном подходе судей к участникам спора – мужчинам и женщинам.

Одним из оснований для развода считается супружеская измена, которая понимается как фундаментальное нарушение брачных обязательств и отказ от них. Но в приложении к мужчинам и женщинам понятие измены интерпретируется по-разному. Женская измена осуждается более сурово и считается более тяжелым поступком, чем измена мужчины, ибо женщина в традиционном понимании – собственность мужа, ее измена наносит ему ущерб. Муж может возбудить против третьего лица – любовника жены – уголовное дело и получить компенсацию, или даже потребовать уголовного наказания, а женщина этого права не имеет. Размер компенсации может зависеть от того, насколько уязвлены чувства мужа[xvii].

Как правило, в случае супружеской измены в суд обращаются мужчины. Жена теряет свое право на содержание и подвергается социальному и семейному остракизму.

Зачастую судьям не требуется убедительных подтверждений измены. Женщину увидели в обществе неизвестного мужчины, или она отсутствовала вне семьи без достаточных объяснений – это может служить основанием для возбуждения бракоразводного дела. Нередки случаи, когда мужчина хочет получит развод и жениться на другой, а жена препятствует этому. Тогда он может сфабриковать дело об ее измене.

Другим основанием для развода может послужить жестокость одного из супругов. Определение характера и содержания понятия «жестокость» нередко зависит от пола заявителя, мужчины и женщины оцениваются в суде по разным стандартам. Нередко это понятие трактуется весьма субъективно.

Например, в 1994 г. в суде штата Андхра Прадеш слушалось дело о разводе в связи с жестокостью жены. Она заключалась в том, что жена отказалась носить *mangal sutram* – ожерелье, надеваемое женщиной на свадьбе и являющееся показанием ее брачного статуса (как обручальное кольцо у христиан).

Суд счел это проявлением жестокости и признаком неуважения и неподчинения мужу, и, следовательно, нарушением норм поведения добродетельной индусской жены, которая должна выполнять все пожелания мужа и находить свое удовлетворение в удовлетворении его желаний. Суд осудил подобное поведение образованной индусской женщины – брахманки. Иск мужа был удовлетворен, и супругов развели[xviii].

В 1988 г. в штате Керала слушалось дело о разводе по обвинению жены в жестокости, заключавшейся в том, что она не хотела готовить пищу, отказывалась стирать одежду мужа, и по несколько дней не говорила с ним. Жене удалось доказать по своим письмам к мужу, что она молилась о его здоровье, выражала желание его видеть. Суд счел это достаточным, чтобы посчитать ее преданной женой, и брак был сохранен.

Нередко отказ жены иметь детей также трактуется как ее жестокость. Например, в одном из судебных дел жена обвинялась в

том, что сделала аборт без согласия мужа. Тем самым она разрушила его надежду на наследника, обманула ожидания его родителей, нанесла им всем психическую травму. Суд при рассмотрении дела, опираясь на принципы индуистского понимания сущности брака и продолжения рода в сыновьях, необходимых для выполнения важных религиозных обрядов, счел поступок жены проявлением жестокости и развел супругов[xix].

Как проявление жестокости может быть расценен судом отказ жены жить вместе с родственниками мужа, ибо в понимании индуиста, брак для женщины не просто обещание жить с индивидом, а означает вхождение в семейный круг мужа. В Индии, для многих народов брак – не соглашение между двумя лицами, а установление родственных связей между двумя семьями, а расширительно – между двумя родами, патронимиями.

Восстановление права совместного проживания – одно из средств сохранить семью. До 1955 г. этим правом пользовались лишь мужчины, пытаясь вернуть жену. В прежние времена женщину или ее отца, отказывавшегося отослать дочь к мужу, могли заключить в тюрьму. В наши дни, хотя женщины также получили это право, они прибегают к нему редко. Как показывает судебная практика, этим правом и сейчас чаще пользуются мужчины.

Как правило, одной из частых причин, по которой жена оставляет супружеский дом – ее работа в другом, отдаленном от дома месте.

Суды в таких случаях чаще становятся на сторону мужа, руководствуясь тем, что индусская жена не может принимать одностороннего решения о том, где ей жить, тот факт, что она хочет работать, не может служить ей оправданием.

Делается большое различие между женой, вынужденной оставить дом мужа из-за его дурного с ней обращения, и женой, которая желая удовлетворить свои личные ожидания и амбиции, пренебрегает супружеским долгом, и тем самым ставит свои интересы выше долга индусской жены перед мужем.

Индусская жена не может свободно и самостоятельно выбирать место жительства отдельно от мужа из-за желания работать в другом месте. Она может сделать это только с его согласия, в

противном случае любой конфликт решается судом в пользу выполнения ею супружеских обязанностей.

Семейная идеология, с ее пониманием гендерных ролей «срабатывает» при рассмотрении в судах дел, связанных с изнасилованием.

Если женщина подверглась изнасилованию, она может получить защиту только в том случае, если будет установлено в суде, что ее поведение и моральные нормы соответствуют нормам поведения индусской женщины.

Если насилию подверглась невинная, скромная дочь, или верная жена – закон будет на их стороне. Если же в поведении женщины судьи усмотрят отклонения от гендерных нормативов, то, скорее всего, ее обидчик не будет наказан.

В качестве примера приведу получившее в 80-х годах прошлого века широкий общественный резонанс так называемое дело Матхуры – 16-летней племенной девушки из штата Махараштра, изнасилованной двумя полицейскими в полицейским участке. Под нажимом ее семьи и односельчан было заведено дело. Местный суд оправдал насильников, суд штата по апелляции – осудил, а Верховный суд Индии (!) позднее – оправдал. Главным доводом защиты обвиняемых был факт, что девушка имела возлюбленного, и таким образом была женщиной «потерянной», и не могла по определению быть изнасилованной. В расчет не было принято то обстоятельство, что в племенном обществе девушки традиционно пользуются добрачной сексуальной свободой.

Возмущенная этим решением феминистская группа Бомбея – «Форум против изнасилования» начала открытую кампанию за пересмотр дела, сумев организовать всеобщее выступление феминистских организаций по всей Индии во время мероприятий, в связи с празднованием Международного женского дня 8 марта 1980 г.[xx]. Хотя активистам женского движения не удалось добиться пересмотра дела, тем не менее оно привлекло внимание всей страны к этой распространенной форме насилия над женщинами, особенно из низших кастовых слоев и племенных групп.

Еще одним из проявлений патриархальных норм и подавления женщин стал обычай давать приданое. Несмотря на принятый в

1961 г. закон о запрете приданого (Dowry Prohibition Act), это явление в конце 70-х – начале 80-х годов прошлого века приобрело чудовищные размеры, став настоящим социальным злом. Причина обычая давать приданое коренится в существующих брачных установках у многих народов северной Индии. Семья, отдающая девушку в брак и семья, принимающая ее, считаются неравными по своему социальному статусу. Существующий обычай гипергамии заставляет родителей девушки искать для нее жениха из более высокой в социальном плане кастовой подгруппы, а за это полагается материальная компенсация, которую в наши дни предпочитают получать в денежном выражении.

Со временем обычай давать дочери большое приданое превратился в невыносимый финансовый гнет. Нередки случаи, когда семьи, имевшие нескольких дочерей, разорялись, закладывая дома, землю на свадебные расходы и приданое.

Очень часто после свадьбы семья жениха продолжает настаивать на все новых выплатах, вымещая недовольство на молодой невестке, создавая ей невыносимые условия, избивая, третируя.

Все чаще открывались случаи, когда затравленные молодые женщины вскоре после свадьбы либо сами кончали жизнь самоубийством, либо их убивали мужья и их родственники. Чаще всего эти самоубийства и убийства совершаются в виде (само)-сожжения. Жертву обливают керосином и поджигают. Не могу не привести посмертного письма молодой женщины, свидетельствующего обо всей глубине женского отчаяния и трагедии.

«Мой Раджа (господин). Я ухожу. Прости меня. С самого начала, как я вошла в твой дом, в твоей семье начались трудности. Мой приход в твой дом не был благоприятным для тебя. Я ухожу. Я постаралась сделать все, чтобы не выжить, потому что если выживу, не только моя, но и твоя жизнь будут разрушены. Не отдавай меня в больницу. Я забираю с собой в моем чреве твое дитя. Прости меня и за это.

Ты хотел жениться вновь. Женись. Ты можешь сжечь мою одежду, которую я принесла в моем приданом, либо вернуть моим родителям. А ту, что подарила мне твоя семья, можно погладить и сберечь для новой невесты… Только твоя Тату»[xxi].

Тату покончила жизнь самоубийством, облив себя керосином. И муж, и его семья терзали ее за качество и количество приданого, осмеивали угощение на свадьбе (которое готовит семья невесты), за те подарки, что были преподнесены родне жениха.

Для семьи мужа довести невестку до самоубийства, нежели отправить ее дом родителей, было выгодней экономически, так как во втором случае пришлось бы возвращать приданое. В случае же смерти невестки через какое-то время можно будет организовать новый брак для сына.

В 1983 г. была принята серия дополнений в «Закон о приданом 1961 г.». По новым предложениям, доведение женщин до самоубийства наказывалось сроком до 3-х лет и штрафом, а в 1986 г. были внесены новые положения и увеличены сроки наказаний. Если удавалось доказать в суде, что женщина скончалась неестественной смертью, то ее приданое переходило к ее детям, а при их отсутствии – к ее родителям[xxii].

Несомненно, что практика приданого тесно связана с экономической зависимостью женщины, ее фактическим исключением из системы наследования. Приданое – своеобразная компенсация дочери за ее исключение из числа наследников на отцовскую собственность. Правда, эта доля передается сразу в руки мужа, а нередко его родственников, а молодая женщина не получает возможности контроля и пользования. Единственно, на что могут рассчитывать и родители и она – это более снисходительное отношение со стороны семьи мужа, если размеры приданого их устроят.

При рассмотрении в суде дел, связанных с расследованием причин гибели молодых женщин, судьи нередко руководствуются традиционными гендерными стереотипами о роли женщины и ее статусе.

Например, при расследовании дела, в котором муж и свекровь обвинялись в убийстве жены и ее 9 месячного ребенка, суд отмел предположение о самоубийстве женщины, так как никакая настоящая, согласно традициям индуизма, мать не могла бы не спасти своего младенца. А тот факт, что ребенок также получил ожоги, от которых скончался, свидетельствует о том, что это

могли сделать только убийцы[xxiii]. По мнению суда, традиционные нормы материнства и самопожертвования свидетельствуют со всей очевидностью, что мать не могла убить своего ребенка вместе с собой.

Таким образом, патриархальные установки, составляющие основу семейной идеологии индуиста, присутствующие в латентной форме в современном семейном законодательстве, достаточно очевидны в судебной практике.

Гендерные стереотипы о статусе и роли женщины в индуистском обществе определяют решение суда в зависимости от степени соответствия каждой конкретной женщины этим стандартам. Те женщины, которые демонстрируют покорность, самопожертвование и преданность своим мужьям, то есть выполняют свою традиционную гендерную роль, получают поддержку и защиту при рассмотрении вопросов о разводе или восстановлении супружеских прав. Женщины, проявляющие в поведении отклонение от общепринятых норм, осуждаются как плохие жены и не могут рассчитывать на снисхождение суда, семьи и общества в целом.

---

[i] *Karve I.* Kinship Organization in India. Poona. 1965. Pp. 8–9; *Shah A.M.* The Household dimension of the family in India. LosAngeles, 1974. P. 153.

[ii] *Семашко И.М.* Современная семья в Индии (по материалам индуистов Северной Индии) // Проблемы и методы исследования современной семьи. М., 1997. С. 170.

[iii] *Uberoi P.* Family, Kinship and Marriage in India. Delhi, 1993. P. 31.

[iv] *Семашко И.М.* Переходные обряды и формирование гендерных стереотипов у народов Индии // Гендерные проблемы в этнографии. М., 1988. С. 126; *Дубянский А.М.* Патни: верная жена и богиня // Индийская жена. М., 1996. С. 79.

[v] Законы Ману. Пер. С.Д. Эльмановича. М., 1992. С. 115.

[vi] *Kumar R.* The History of Doing. N.-Delhi, 1997. P. 81.

[vii] *Dube L.* Women and Kinship. Comparative Perspectives on Gender in South and South-East Asia. N.-Delhi, 1997. P. 37.

[viii] Women and Men in India. 1996–1997. N.-Delhi, 1998. P. 6.
[ix] *Kumar R.* The History of Doing. N.-Delhi, 1997. P. 27.
[x] *Kapur R., Cossman B.* Subversive Sites. Feminist Engagements with Law in India. N.-Delhi, 1996. Pp. 52–54.
[xi] *Subbamma V.* Hinduism and Women. N.-Delhi, 1992. P. 179.
[xii] *Kapur R., Cossman B.* Subversive Sites. Feminist Engagements with Law in India. N.-Delhi, 1996. Pp. 56, 57.
[xiii] *Семашко И.М.* Брачные выплаты и положение женщины у народов Индии // Мужчина и женщина в современном мире: меняющиеся роли и образы. Т. I. М., 1999. С. 323.
[xiv] *Srinivasan S.* Silent sufferers // One India, One People. Bombay, 2001. P. 8.
[xv] Rights of Women in India. Calcutta, 1995. Pp. 5, 7,8.
[xvi] Там же. P. 91.
[xvii] *Saharey H.K.* Laws of Marriage and Divorce. N.-Delhi, 1992. P. 293.
[xviii] *Kapur R., Cossman B.* Subversive Sites. Feminist Engagements with Law in India. N.-Delhi, 1996. P. 107.
[xix] Там же. С. 109.
[xx] *Kumar R.* The History of Doing. N.-Delhi, 1997. P. 128–129.
[xxi] *Kumar R.* The History of Doing. N.-Delhi, 1997. P. 117.
[xxii] *Kapur R., Cossman B.* Subversive Sites. Feminist Engagements with Law in India. N.-Delhi, 1996. P. 127.
[xxiii] Там же. С. 130.