

УДК 233; 141.41

## ШАЙВА-СИДДХАНТА (ФИЛОСОФИЯ ШИВАИЗМА) И ПРОБЛЕМЫ ЕЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Е. Н. Анিকেева

*Российский университет дружбы народов*

Поступила в редакцию 22 сентября 2017 г.

**Аннотация:** *Шайва-сиддханта – религиозно-философское учение, сформировавшееся на Юге Индии (Тамилнаду). Цель статьи – показать, что в шайва-сиддханте, ее философском статусе отражаются противоречия культурно-исторического и религиозного противостояния индийского Севера и индийского Юга, зафиксированные в их современной идейной полемике, и эти противоречия связаны с социальной онтологией и кастовой сотериологией индуизма. Актуальность темы состоит в том, что мало изучены источники шайва-сиддханты (Агамы, тантрическая литература), требующие более глубокого изучения и интерпретации. Проблемы индийской религиозной идеологии, идущие из глубины веков, вторгаются в область «чистой» метафизики.*

**Ключевые слова:** *шайва-сиддханта, агамы, бхакти, каста (джати), шудра, астика, социальная онтология и кастовая сотериология индуизма, индийский теизм (шивара-вада).*

**Abstract:** *Shaiva-siddhānta – Religious and Philosophical system, emerged in South India (Tamilnad). The purpose of this paper is to show that the philosophical status of Shaiva-siddhānta reflects religious and ethno-cultural dispositions between Indian South and Indian North in their contemporary battle of ideas. These dispositions link with the social ontology and caste soteriology of Hinduism. Actuality of the subject consists in few-elaborated sources of Shaiva-siddhānta (āgamas, tantric literature) which are in need for deeper research. Problems of Indian religious ideology and not solved problems of caste society had developed from medieval India pierced the sphere of “pure” metaphysics.*

**Key words:** *Shaiva-siddhānta, āgamas, bhakti, caste (jāti), shudra, Indian theism (īṣvara-vāda), social ontology and caste soteriology of Hinduism, āstika.*

Шайва-сиддханта (санскр. *śaiva-siddhānta*, «завершённое (совершенное) учение шиваизма») – религиозно-философское учение, сформировавшееся на Юге Индии (Тамилнаду). Литературными источниками и священными книгами шайва-сиддханты являются: 1) Нанмарей («Четыре писания») – восхваление атрибутов Шивы, 2) 28 шиваитских агам (теологических трактатов) приблизительно 2-й пол. I тыс. до н. э., 3) преимущественно признаваемые Веды (называемые *нигамой*), 4) философские трактаты «Мейкандаровы шастры», систематикой которых выступает «Шива-джняна-бодха» («Пробуждение знания о Шиве») XIII–XIV вв., 5) «Тирумурей» («12 священных сборников»), так называемая

«тамильская Веда», содержащая гимны поэтов тамильского бхакти наядаров VI–XII вв.

По своей глубине и значению шайва-сиддханта как философия представляет собой весьма выдающееся явление в индийской культуре, однако пристального внимания исследователей, сопоставимого с изучением ортодоксальных (*астика*) школ индуизма, шайва-сиддханта не получила [1, р. xvii]. Этому имеется ряд причин, и не последней из них является культурно-историческое противостояние индийского Севера и индийского Юга, а также небрахманистское происхождение ряда источников шайва-сиддханта, вскрывающее социально-кастовую сущность индуистской идеологии и сотериологии. Цель статьи – показать, что исторически сложившиеся в средневековой Индии религиозные противоречия, связанные с этнической и социально-кастовой дифференциацией и не разрешенные до настоящего времени, вторгаются в область «чистой» метафизики. Актуальность темы состоит в необходимости более глубокого изучения агамических источников и понимания взаимосвязи религиозного и философского содержания доктрины шайва-сиддханта.

Раскрытие противоречивого статуса философии шайва-сиддханта в индуизме целесообразно начать с сочинений, приписываемых Мейкандару, почтительно именуемого южноиндийцами Мейкандарадэвой. Его творения относятся к собственно философско-схоластическим источникам шайва-сиддханта в отличие от теологическо-ритуалистических агам и поэзии шайвабхакти. С одной стороны, шайва-сиддханта, содержание которой соответствует всем индийским философским критериям и категориям *астика*, – составная часть индуизма, с другой – она не включается в перечень шести индуистских даршан.

Мировоззренческие основы философии шиваитов, заложенные в агамах, не претерпели в шайва-сиддханте существенного изменения. Божество Шива представлен в шайва-сиддханте высшим духовным принципом, Абсолютом, трансцендентным и имманентным миру, его создателем (не Творцом, а Демииургом) и разрушителем в космических циклах. Шайва-сиддханта исследует три основных категории: Пати («Владыка», «Пастырь» – Бог Шива), пашу («паства» – вечные души, пребывающие в оковах кармы, материи), пашам («узы плоти», не иллюзорная материальная действительность). Главный сотериологический путь для пашу – бхакти, путь любви и преданности Богу (Шиве), который доступный всем, независимо от варны и касты. Философию бхакти традиционно относят к теистическому направлению мысли, и Рудольф Отто полагал, что индийское течение бхакти максимально приближается к христианскому учению и религии и потому назвал его «индийской религии благодати» [2].

Теизм в ортодоксальных школах индийской философии принято называть *ишвара-вадой* (от санскр. *Īṣvara* – «Господь», «господин», «хозяин»; *vāda* – учение); Ишвара, Махешвара («Великий Господь») и т.п. – это титул, принадлежащий прежде всего Шиве. Особенность ишвара-вады в отличие от монотеистических религий состоит в признании не только

личных, но и безличных качеств Божества [3]. Среди наиболее теистических *астика* даршан выделяются йога, ньяя, вайшешика, которые стали усиливаться со второй половины I тыс. н. э. и противостоять не теистическим течениям классической индийской философии (ниришвара-ваде) в лице буддистов, джайнов, локаятиков, санкхьяиков и мимансаков; в результате в индийской философии выросло и расцвело разветвленное «древо» ишвара-вады. Встает вопрос о соотношении ишвара-вады *астика* доктрин и шайва-сиддханта. Представители ньяи-вайшешики достигли совершенства в таком виде теистической аргументации, как доказательство бытия Ишвары. Именно в этой области теистических доказательств произошло тесное сближение Мейкандара и аргументов ньяи.

Сравним способы доказательства бытия Бога в сочинении X в. «Ньяя-кусуманджали» (далее – НК) известного найяика Удаяны (Удаяначарьи) [4–5] и в «Шива-джняна-бодхе» (далее – ШДБ) XIII–XIV вв. [6]. Мейкандар, как и Удаяна, детально разворачивает эти доказательства и попутно ниспровергает философских оппонентов: буддистов, локаятиков, санкхьяиков, мимансаков, – таких же, как и со стороны ньяи. Рассмотрим ряд Мейкандаровых аргументов.

Во-первых, «физическая реальность (пашам) имеет природу “следствия” (*kāryatva*), поскольку является составной, значит, несамостоятельной и потому должна иметь причину – Создателя (Хара)» (ШДБ, сутра 1) [ibid, p. 1]. Сравните в НК: «Земля [как и другие натуральные элементы] должна иметь Составителя, поскольку они имеют природу “следствий” (*kāryatva*), как горшок» (НК, V. 2–3) [4, p. 369–370].

Во-вторых, в ШДБ опровергается, будто исходные принципы представителей ниришвара-вады: пракрити-первоматерия (в санкхье), первоэлементы-бхуты (в локаяте), время (в буддизме), – самостоятельны и ответственны за все изменения в мире; нет, они пассивны и конечны, подвержены изменению, потому сами нуждаются в постоянной творческой Причине [1, p. 35–36]. Удаяна: «Мир зависит от Существа, обладающего волей, препятствующей разложению, поскольку [мир] имеет природу, которую нужно поддерживать... ибо мир разрушим, как ткань, протертая до дыр» (НК, V. 7) [4, p. 404–405].

В-третьих, согласно ШДБ (сутра 1), Бог разрушает и вновь создает космос после этого разрушения (пралая, самхара) [1, p. 37]. НК: «Таким образом, мир [также] может быть разрушен Существом, обладающим волей» [4, p. 405].

В-четвертых, Мейкандар доказывает, что Бог нужен душам для придания им соответствующей их деяниям кармы ШДБ (1.v.13): «Как крестьянин, взирая на почву, ждет результатов своего труда (после посева), как необходим агент, чтобы вытянуть опилки магнитом, так и Бог необходим для притягивания кармы душам» [1, p. 38]. В данном случае найяик и Мейкандар выступили с критикой философии мимансы, в которой утверждалось, что закон кармы действует автоматически без разумного агента. Удаяна: «Мы утверждаем, что существует сверхъестественная (*alaukika*) причина иного мира» (НК, V. 4.) [4, p. 6], – имея в виду

воздающее действие кармы в загробном мире. Можно было бы привести множество других подобных близких между собой теистических соответствий между ньяей и шайва-сиддхантой.

На первый взгляд, в силу того, что Мейкандар жил на три века позднее Удаяны, следовало бы утверждать о зависимости аргументации первого от последнего. Но не всё так однозначно решается в этом вопросе из-за того, что агамы, мировоззренческие основы которых развивает философ, существовали все-таки ранее классических индуистских даршан. Характерно, что введение идеи Ишвары в середине I тыс. н. э. в ортодоксальную даршану вайшешику (ставшую потом близкой теистической ньяе) произошло под влиянием южного шиваитского культа пашупаты, как утверждает, например, Дж. Бронкхорст, ссылаясь на индийские источники, и датирует введение идеи Ишвары в вайшешику приibl. VI в. н. э. [7, p. 281]. Таким образом, предположительно, теистические тенденции в самой *нигамической* (строго ортодоксальной) традиции могли формироваться под влиянием *агам*, а не наоборот. Философия шайва-сиддханты, следовательно, не была всецело зависимой от ортодоксальной традиции брахманизма, но их развитие или шло параллельно, или они могли взаимно влиять друг на друга. Несмотря на высокий философский авторитет шайва-сиддханты, сами ее философы, как будет показано, были учеными шудрами, потому никогда не могли добиться почетного положения быть среди брахманистских *астика* даршан.

Из литературных источников шайва-сиддханты второй – *агамической*, а третий – *нигамической*, что означает «идуший вслед» брахманистским Ведам, т. е. укорененный в ортодоксальном индуизме, тогда как агамы – это «приближающиеся к ним или идущие параллельно» Ведам, иными словами, «около ведические», а в известном смысле – маргинальные. Интерес к освоению и введению в научный оборот агамической литературы (обозначаемой иногда общим термином тантра) за последнее время возрос. Агамы делятся на шиваитские, вишнуитские, прочие – относимые, как правило, к *настика*. Основным центром сбора рукописей и издания *шайвагам* стал основанный в 1955 г. Французский институт индологии в Пондишери (юго-восточная Индия), а руководителем проекта являлся известный ученый, пандит Н. Рамачандра Бхатт (1920–2009) [8], сумевший собрать к концу XX в. более 15 000 агамических рукописей и издать многие шайвагама. По утверждению П.-С. Филлиозы, «Н. Р. Бхатт подготовил солидную базу для исследователей XXI века, который будет веком тантрических (неведических. – Е. А.) исследований в индологии» [9, p. 15].

Шайвагама, написанные как на санскрите, так и на тамили, появились на дравидийском Юге и дали почву для «дравидийской идеологии», которая имеет свой лозунг – «5-тысячелетняя непрерывная индуистская традиция». Так, Н. Р. Бхатт говорит, что «на основании археологических и литературных источников можно утверждать, что религия шиваизма продолжала существовать в Индии непрерывно в ходе своей длительной истории по крайней мере 5 тысяч лет» [10, p. 43]; при этом он имеет в

виду некоторые признаки культа Шивы в Индской цивилизации Мо-хенджо-Даро и Харапши. Главными темами шайвагам являются сотериологические нормы благочестия, аскеза, религиозные ритуалы, внутренний ритуал (йога), что составляет основу для философии сиддханты. Религиозный культ, описанный в агамах, имеет существенные отличия от ведического культа: вместо сложного ведического ритуала *яджни* – упрощенное религиозное действие и молитва в виде *пуджи*; вместо словесных гимнов дэвам – почитание *мурти*; и т. д. Современные культы и практика индуизма строятся, в основном, согласно агамам, а не Ведам. Поэтому понятно, почему вывод Н. Р. Бхатта относительно агамического шиваизма является столь сильным: «Агамический шиваизм и вишнуизм, полагаем, обеспечил прямую непрерывность эндемических индийских религий с доведического периода вплоть до современных ее последователей» [ibid., p. 18].

Ученые индийского Севера не столь категоричны в своих высказываниях относительно шиваизма. Лозунг североиндийской идеологии в отличие от дравидийской фиксирует «чистоту происхождения индуизма от ведических ариев», потомками которых называют себя северные брахманы и другие касты «дваждырожденных» (кшатриев и вайшьев). Надо сказать, опора на Веда, т. е. нигамическая традиция, является не просто идеологической установкой брахманов определенной географической локализации, но юридически закрепленным признаком индуизма, включенным в так называемое правовое определение индуизма, сформулированное Верховным судом Индии [11]. Ученые северной Индии стараются не столько противопоставить Веда и агамы, но подчеркнуть их преемственность, взаимодополняемость нигамы и агамы. Об одной из североиндийских исследовательниц шайвагам, издавшей 26-ю из них «Парамешварагаму», Рама Гхосе говорится в предисловии, что «она принадлежит к редкому исключению для ученых северной Индии, так как знает тамильский язык и усердно занимается шайва-сиддхантой» [12, p. V–vi]. Рама Гхосе утверждает, что Веда и агамы нельзя рассматривать «противостоящими друг другу, но скорее дополняющими друг друга, они Откровение Высшей реальности для блага человечества. Обе традиции – источники и основания всех философских доктрин и религиозной жизни индуизма» [ibid., p. 21].

Кстати, Н. Р. Бхатт, несмотря на подчеркивание им разницы культов нигамы и агамы, не утверждает, что агамы противостоят Ведам: «агамы нельзя принимать за антиведические трактаты» [10, p. 17]. Такое же утверждение, по мысли Бхатта, верно и для философии шиваизма, базирующейся на агамах. Надо сказать, по учению шайва-сиддханты, теологический монизм шиваитских агам, проповедующих единое Божество Шиву, он же Ишвара, Парамешвара, не противоречит политеизму Вед, но дополняет его, так как Веда предназначены для начинающих, а агамы – для зрелых адептов.

Разница между североиндийской и южноиндийской идеологиями побуждает углубиться в сущность социальной онтологии и сотериологии

индуизма. Можно утверждать, что формирование социальных групп, ставших впоследствии брахманами неарийского происхождения, не могло не быть связано с агамическим творчеством, и что в определенной своей массе дравиды, ставшие брахманами (добившиеся статуса брахманов), составляли социальную базу агам. Формирование индуизма в его единстве и многообразии было таким сложным процессом, как агломерация многих социальных слоев, включая огромное число не-арийцев, и инклюзивизм религиозных культов в единую систему под воздействием *санскритизации*, или «брахманической аккультурации» [13, р. 28–34], объединяющей различные *джати-дхармы* (религиозность каст) и *кула-дхармы* (религиозность родов) [14]. Эти процессы одновременно формировали разветвленное кастовое общество, ибо индуизм есть религия кастовых индусов: «Нет другого пути стать хинду, как родиться в одной из многочисленных джати» [15, р. 148]. Что же касается шайва-сиддханты, то не все ее источники были написаны брахманами.

Авторы четвертого и пятого источников шайва-сиддханты не принадлежали к дваждырожденным и, значит, не могли быть участниками ведических культов. Речь идет о шудрах и неприкасаемых, которые и поныне имеют такой же двойственный статус в индуизме: ритуально «нечистые», но добывающиеся статуса быть индусами через выполнение некоторых обрядов и завоевание прав на их выполнение. Так, почитание и проникновение в храм бога Витхала в Пандхарпуре (штат Махараштра), синтезировавшего в себе местное неарийское божество и Абсолют как проявление Вишну и Шивы одновременно, стало доступно для неприкасаемых только с 1947 г., причем после их длительной борьбы и голодовки. Идол (мурти) Витхала в результате допуска к нему неприкасаемых периодически очищается от «осквернения» ими, поскольку они совершают общие с дваждырожденными действиями лицезрения (даршан) и целования стоп (падаспарша) бога [16, с. 36, 111]. Потому укорененная в религиозной традиции проблема неравенства каст и неприкасаемых в современной Индии не может быть решена исключительно социальными методами или реформами, ибо осознание такого неравенства у индусов обусловлено верой в карму – сансару – и имеет онтологический и сотериологический характер. В «Бхагавадгите» предписывается исполнение обязанностей, или образа жизни, исключительно своей вары (а в настоящее время – касты): «Лучше своя карма, хотя б с недостатком, чем хорошо исполненная чужая; Не совершает греха исполняющий природную карму» (XVIII. 47 – пер. Б. Л. Смирнова) [17, с. 154]. Согласно такому размежеванию варново-кастовых обязанностей, носящих обязательный характер, для шудр предусмотрено лишь «дело служенья» («Бхагавадгита», XVIII. 44), а занятие философией или религиозным учением запрещено.

Пятый источник шайва-сиддханты «Тирумурей» («12 священных сборников» – поэтических гимнов Шиве) называют «тамильской Ведой», или «пятой Ведой», которую составили поэты тамильского бхакти (шайвабхакти) «нааянарь» (вожди людей), жившие с VI по XII в.: Ашпар, Самбан-

дар, Сундарар, Тирумудар, Маниккавасагар, Намба Андар Амби, Секкилар. Поэзия наянаров достигла своего высшего расцвета в сочинении «Тирувасагам» («Священное речение») Маниккавасагара («Изрекающий драгоценные (рубиновые) слова») IX в., рецитация которого ежедневно продолжается до сих пор в храмах и домах Тамилнаду. Поэзию бхакти (санскр. *bhakti* – «причастность, привязанность, преданность, самозабвенная любовь [к богу]») отличает сильная экспрессия, эмоциональное переживание связи с Божеством, религиозная эротичность: от оттенка самоуничтожения и признания себя рабом Бога у Апшара до панибратства и дерзости (впрочем, не отменяющих религиозного благочестия), дошедших до требования себе жены Шивы Парвати у Сундарара, от крайнего аскетизма до земного эротизма, и т. д. Выдающийся индийский философ Индии, председатель Индийского философского конгресса К. Сатчидананда Мурти (1924–2011), один из немногих, удостоившихся высокой государственной награды Падма Вибхушан, свидетельствует, что поэты Секкилар, Апшар, а также философ Мейкандар принадлежали к веллалам (*Vellāḷa*) (или пиллаи), относимых брахманской традицией к шудрам [18, р. 59–60]. Антропологи разъясняют, что веллалы (пиллаи) – не столько каста, сколько большая кастовая общность, имеющая внутри себя сотни каст и подкаст (джати), включая жреческие касты, и составлявшая основное население несанскритизированного тамильского Юга [19, р. 827; 20, с. 368–371].

Таким образом, становится понятным, почему выдающийся философ шайва-сиддханты Мейкандар, будучи ученым шудрой, не мог стоять в ряду с философами даршан, поскольку знание и обучение для шудр жестко каралось в ортодоксальном индуизме. «Низкое» происхождение религиозной поэзии и философии шайва-сиддханты приводило к определенному противостоянию между тамильской и ведической культурами, что выражалось в отдельных заявлениях о непризнании ортодоксальных Вед шайвабхактами. Первая работа, которая превозносит тамильское наследие над принесенными с Севера знаниями, – агиографическая «Перия Пуранам» («Пурана о рабах Шивы») Секкилара (XII в.), включенная в «Тирумуреи». Секкилар таким образом предвосхитил современные антибрахманические настроения в Тамилнаде [20, с. 372]. Георг Ферштайн в популярной работе «Энциклопедия йоги» (глава IV «Ради любви бога – почитатели Шивы с юга») даже утверждает, что, «отвергая Веды, тамильские шиваиты опираются на свой собственный корпус священных текстов – Тирумуреи» [21].

В связи с этим необходимо учитывать роль бхакти вообще в истории и культуре Индии. Как одно из важных теистических понятий в индуизме, оно обозначает преданность и любовь адепта (бхакта) к личному божеству – эмоционально-эстетическое и мистико-аскетическое служение одному богу в отличие от медитативно-созерцательного познания безличного Абсолюта, принятого в адвайта-веданте, и в отличие от брахманистского ритуалистического политеизма. Движения бхакти, начавшие набирать силу со второй половины I тыс. н. э., показали усиление теистических тенденций в индуизме. Индийский теизм [3] философски

был в контрапозиции учению о безличном Абсолюте (Атмане-Брахмане) Упанишад и адвайта-веданты, однако обе крайности составляли некое диалектическое единство, взаимодополняемость и в то же время вели между собой борьбу. Шайвабхакти привело к рождению и росту вишнуитского бхакти, проявившегося в творчестве низкокастовых поэтов-альваров, позже распространился и ряд других течений бхакти, вышедших за пределы «элитного» брахманского индуизма и принявших демократический, межкастовый и даже межконфессиональный характер (к последним относится так называемое ниргун-бхакти – «бескачественное бхакти», породившее индусско-мусульманский синкретизм в лице, например, Кабира и сикхизм). По мнению Е. Н. Успенской, «бхакти – это реакция на брахманизм и санскритизацию со стороны варны шудра. Те, кому недоступны было классическое образование и традиционные системы знания, довольствовались техниками бхакти – познания Истин через любовь, через эмоционально-мистическое восприятие высших целей» [20, с. 203].

Таким образом, индийское теистическое учение шайва-сиддханта, ее написанные низкокастовыми поэтами источники и философские трактаты (шастры), приписываемые ученому шудре Мейкандару, несмотря на их близость и даже идентичность многих тем, идей, концепций нигамической традиции, не имеет равного ей высокого статуса. Противоречия идеологического, этнокультурного, социального характера: между нигамой и агамой, индийским Севером и Югом, ариями и дравидами, брахманами и учеными шудрами, – отражены в шайва-сиддханте и говорят о ее двойственном положении в рамках индуизма.

### Литература

1. *Paranjoty V. Saiva Siddhanta* / V. Paranjoty. – London : Luzac & Co. Ltd., 1954.
2. *Otto Rudolf. India's religion of grace and Christianity compared and contrasted* / Rudolf Otto ; transl. by Frank Hugh Foster. – N. Y. : The Macmillan Co., 1930.
3. *Аникеева Е. Н. Проблемы индийского теизма : философско-компаративный анализ* / Е. Н. Аникеева. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2013.
4. *The Nyāyakusumañjali of Udayanāchārya with Translation and Explanation* by N. S. Dravid. – New Delhi : Munshiram, 1996. – Vol. I.
5. *Аникеева Е. Н. Расцвет аргументов ньяи в пользу бытия Бога (по «Ньяя-кусуманджали» Удаяны)* / Е. Н. Аникеева // *Пространство и время*. – М., 2014. – № 3 (17). – С. 127–135.
6. *Śivajñānabodha with the Laghuṭīkā of Śivāgrayogī* : Critically edited and Translated by T. Ganesan. – Chennai, India : Śrī Aghoraśivācārya Trust, 2003.
7. *Bronkhorst J. God's Arrival in the Vaiśeṣika System* / J. Bronkhorst // *Journal of Indian Philosophy*. – 1996. – Vol. 24. – P. 281–294.
8. *Filliozat P.-S., Narang S. P., Bhatta C. P.*, eds. *Pandi tN. R. Bhatt : Felicitation Volume* / P.-S. Filliozat, S. P. Narang, C. P. Bhatta, eds. – Delhi : Motilal Bnarsidass Pbls. Pv. ltd., 1994.



9. *Filliozat Pierre-Sylvain*. Preface / Pierre-Sylvain Filliozat // Bhatt N. R. Shaivism In the Light of Epics, Puranas and Agamas. – Varanasi : Indica Books, 2008. – P. 11–16.

10. *Bhatt N. R.* Shaivism In the Light of Epics, Puranas and Agamas / N. R. Bhatt. – Varanasi : IndicaBooks, 2008.

11. Hinduism today. – December, 1996.

12. *Dwivedi V., Ghose R.*, eds. Paramesvaragamah : Sanskrit text with English translation and notes / V. Dwivedi, R. Ghose, eds. – Varanasi : Shaiva Bharati Shodha Pratishtanam, 2004.

13. *Srinivas M. N.* Varna and Caste / M. N. Srinivas // Social Stratification / ed. by D. Gupta. – Oxford University Press ; New Delhi, 1991. – P. 28–34.

14. *Успенская Е. Н.* Индуизм и кастовая идеология / Е. Н. Успенская // Кросскультурное взаимодействие в Азии. Теория и практика : ежегодник. 2010 : сб. статей / под ред. Н. С. Кирабаева [и др.]. – М. : РУДН, 2010. – С. 249–275.

15. *Srinivas M. N.* Caste in Modern India and Other Essays / M. N. Srinivas. – Bombay ; N. Y. : Asia Publishing House, 1962.

16. *Глушкова И. П.* Индийское паломничество : метафора движения и движение метафоры / И. П. Глушкова. – М., 2000.

17. Бхагавадгита (Махабхарата II) / пер. с санскр., введ., прим. Б. Л. Смирнова. – Ашхабад : Изд-во ТуркАН СССР, 1977.

18. *Murty K. Satchidananda.* Philosophy in India : Traditions, Teachings & Research / K. Murty. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1993.

19. *Gough E. K.* Brahman Kinship in a Tamil Village / E. K. Gough // American Anthropologist. – 1956. – Vol. 58, № 5. – P. 826–853.

20. *Успенская Е. Н.* Антропология индийской касты / Е. Н. Успенская. – СПб. : Наука, 2010.

21. *Ферштайн Г.* Энциклопедия йоги / Г. Ферштайн. – Режим доступа: [http://www.e-reading.mobi/chapter.php/1019883/93/Fershtayn\\_-\\_Enciklopediya\\_yogi.html#n\\_389](http://www.e-reading.mobi/chapter.php/1019883/93/Fershtayn_-_Enciklopediya_yogi.html#n_389) (дата обращения: 05.04.17).

*Российский университет дружбы народов*

*Аникеева Е. Н., доктор философских наук, профессор кафедры истории философии*

*E-mail: hotkovskaya7@gmail.com*

*Тел.: 8 (495) 433-20-00*

*Russian University of Peoples' Friendship*

*Anikeeva E. N., D. Ph., D. Litt., Associate Professor, Professor of the History of Philosophy Department*

*E-mail: hotkovskaya7@gmail.com*

*Тел.: 8 (495) 433-20-00*