

PHILOSOPHY OF THE EAST
Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture
ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА
Философская антропология, философия культуры

Научная статья

Философские науки

УДК 1(091):294.51

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-798-811>

Проблемы реконструкции ранней санкхьи

Максим Владимирович Леонов

Российский Университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы (РУДН),

Москва, Россия,

sonamkosa@yahoo.com <https://orcid.org/0009-0002-2238-8029>

Аннотация. Статья посвящена основным проблемам, с которыми сталкивается исследователь философии ранней санкхьи. Автор показывает различные варианты интерпретации понимания ранних этапов развития санкхьи у историков индийской философии, а также рассматривает проблемы интерпретации конкретного текста на примере «Слова Панчашикхи», одного из древнейших памятников санкхьи, сохранившегося в составе «Махабхараты». Задачей статьи является продемонстрировать, как особенности, характерные для философских текстов, содержащихся в индийском эпосе (фрагментарность, отсутствие традиции философского комментирования, искажения, возникшие при редактировании и переписывании и т. п.), порождают особую сложность их изучения сравнительно с исследованием более поздних произведений и приводят к порою кардинально различным трактовкам того или иного философского учения, а также реконструкции облика ранней санкхьи в целом.

Ключевые слова: санкхья, индийская философия, Панчашикха, «Мокшадхарма», буддизм, йога, материализм

Для цитирования: Леонов М. В. Проблемы реконструкции ранней санкхьи. *Ориенталистика*. 2025;8(4-5):798–811. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-798-811>.



Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.



Problems of reconstruction of early Samkhya

Maxim V. Leonov

*Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba (RUDN University),
Russia, Moscow,
sonamkosa@yahoo.com <https://orcid.org/0009-0002-2238-8029>*

Abstract. The article deals with the basic problems faced by a researcher of the philosophy of early Samkhya. The author shows various ways for interpreting the understanding of the early stages of the development of Samkhya among historians of Indian philosophy, and also considers the problems of interpreting a specific text using the example of the “Discourse of Pañcaśikha”, one of the most ancient monuments of Samkhya, preserved in the “Mahabharata”. The objective of the article is to demonstrate how the features characteristic of philosophical texts contained in the Indian epic (fragmentariness, lack of a tradition of philosophical commentary, distortions that arose during editing and rewriting, etc.) give rise to a particular complexity of their study in comparison with the study of later works and sometimes lead to radically different interpretations of this or that philosophical teaching, as well as the reconstruction of the appearance of early Samkhya as a whole.

Keywords: Samkhya, Indian philosophy, Pañcaśikha, Mokṣadharmaparvan, buddhism, yoga, materialism

For citation: Leonov M. V. Problems of reconstruction of early Samkhya. *Orientalistica*. 2025;8(4-5):798–811. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-798-811>.

В научной литературе неоднократно говорилось о тех особых сложностях, с которыми сталкивается ученый, занимающийся философскими традициями, развивавшимися за пределами европейской философии. Р. В. Псху в статье «Философский санскрит и трудности его перевода» так описывает трудности, ожидающие исследователя классической индийской философии: «Разумеется, историк философии, занимающийся текстами на любом другом языке, может возразить, что немецкий текст Канта, арабский текст Ибн Сины и т. д., также весьма затруднительно переводить без предварительного знакомства с философскими учениями авторов этих текстов. Но можно смело утверждать, что в этих текстах предложение можно перевести грамматически верно, даже не подозревая о глубине мысли, в нем содержащейся, то есть составить с точки зрения грамматики правильное предложение, пусть и неверное с точки зрения философского смысла. Обращение же к санскритским текстам Рамануджи показывает, что внушительную часть его философских предложений невозможно осмысленно перевести уже на уровне грам-





матики. Другими словами, именно некоторые грамматические особенности позднего санскрита затрудняют перевод текстов являются препятствием для осмысленного и независимого от традиции их интерпретации перевода текстов Рамануджи» [Псху, 2016, с. 82].

Однако гораздо более сложным оказывается изучение индийской философии, когда мы обращаемся к древнейшему ее этапу, предшествующему времени создания классических философских систем (*даршан*). Подобно философии досократиков, учения древнеиндийских философов дошли до нас осколочно, обычно в произведениях их оппонентов или в текстах, подвергшихся позднейшей обработке и порче. В результате доклассическую индийскую философию приходится реконструировать, причем процесс реконструкции весьма сложен, а его результаты зависят от личности исследователя в гораздо большей степени, чем в случае воссоздания древнейших пластов античной философии. Изучение же ранней санкхьи, ее связь с другими учениями того времени (в частности — с буддизмом) представляет важность для выявления особенностей индийского философствования, его отличий от западной и других традиций, а также для воссоздания в целом картины развития индийской культуры.

Хорошим примером здесь является изучение ранних этапов развития санкхьи, до создания «Санкхья-карики» Ишваракришны (V в. н. э.). За время исследования доклассической санкхьи был в целом очерчен круг первоисточников, выделены имена конкретных философов, обнаружены связи санкхьи с размышлениями ведийской эпохи, исследована эволюция онтологической системы санкхьяйиков. В целом сложившуюся картину можно представить следующим образом.

Истоки философии санкхьи

Признаки этой философской традиции можно увидеть в ведийских текстах, начиная, самое позднее, со старших упанишад (Чхандогья и Брихадараньяка). Какие именно тексты следует считать в данном случае наиболее древними — в этом вопросе взгляды исследователей расходятся. Так, Эдвард Джонстон в своей книге «Ранняя санкхья» полагал, что истоки этой философской традиции можно найти уже в «Шатапатха-брахмане», а именно в 1.3.4 из 10-й книги сказано: Поистине, пять вот этих его телесных проявлений: волос, кожа, мясо, кость и костный мозг — были тогда подвержены смерти, а (пять) вот этих: ум, речь, дыхание, зрение и слух — (были) бессмертными». В этом фрагменте Джонстон усматривает предвестие дуализма материального и идеального начал, развитого в рамках философии санкхьи [Johnston, 1937, p. 18]. В то же время Эрих Фрауваальнер возводил истоки санкхьи к учению Яджнявалкьи, изложенному в «Брихадараньяка-упанишаде», где *атман* рассматривается как нечто отдельное от непосредственно воспринимаемой нами реальности. А Джеральд Ларсон и Мишель Юлен зачатки идей санкхьяйиков усматривают уже в ведийских гимнах [Hulin, 1978, p. 128; Larson, 1979, p. 75].



Источники по ранней санхье

Более-менее определен и круг текстов, которые могут служить источниками по доклассической санхье. Это средние упанишады, такие как «Катха», «Майтри», «Шветашватара»; философские разделы «Махабхараты», прежде всего «Мокшадхарма», а также «Бхагавадгита» и «Анугита»; буддийские тексты палийского канона и «Буддачарита» Ашвагхоши, в которой излагается учение Арады Каламы; «Чарака-самхита»; а также данные, которые можно извлечь из более поздних текстов, таких как «Йога-сутры» Патанджали, «Юктидипика», анонимный комментарий на «Санхья-карику», написанный около VII в. и т. д. Однако опять-таки, каждый исследователь вынужден сам определять, насколько те или иные тексты принадлежат к традиции санхьи. Так, Фраувальнер, посвятивший ранней санхье довольно протяженный раздел в своей «Истории индийской философии» [Frauwalner, 1973], отказался от использования текстов упанишад и ограничился фрагментами из «Мокшадхармы», обосновывая свое решение тем, что упанишады не являются свидетельством самого развития санхьи, а несут лишь следы ее влияния и поэтому могут, в лучшем случае, быть включены для спорадических выводов. Что касается «Буддачариты» и «Чарака-самхиты», то эти произведения Фраувальнер отверг как принадлежащие к иной философской традиции и считал, что их «можно использовать с соответствующей осторожностью только в ограниченной степени» [Frauwalner, 1973, p. 379].

Периодизация ранней санхьи

Если суммировать мнения исследователей, то можно выделить три периода развития ранней санхьи. Первый — предшествующий сложению собственно санхьи, зафиксированный в текстах ведийской эпохи. Второй — период первых учителей санхьи. Здесь наиболее значимыми именами можно считать Панчашикху, сведения об учении которого сохранились, прежде всего, в «Мокшадхарме», и Араду Каламу, чье учение изложено в 12-й главе «Буддачариты». Наконец, третий период — это время возникновения школ доклассической санхьи. Здесь выделяются такие философы, как Панчадхикарана, Варшаганья (или Варшагана) и Виндхьявасин. С этим же периодом связан и не дошедший до нас текст под названием «Шаштитантра» (Фраувальнер приписывает его Варшаганье). Далее следует период классической санхьи. Соответственно, источниками для реконструкции первого этапа являются ведийские тексты начиная с гимнов «Ригведы», для второго этапа наиболее значимыми являются данные эпоса и буддийских текстов, в том числе уже упомянутой выше «Буддачариты», а также палийских сутр. Для исследования третьего этапа доступно достаточно большое количество фрагментов, сохранившихся в традициях йоги и классической санхьи.

Такая картина вырисовывается на первый взгляд. И, казалось бы, если доклассический период санхьи реконструирован, то историкам индийской философии остается, по большому счету, лишь спорить по вопросам интерпретации конкретных текстов. Однако, к сожалению (или, наоборот, к счастью) представленная здесь схема может быть оспорена и неоднократно оспаривалась и оспаривается исследователями ранней санхьи.



Неопределенность возникает уже с самим понятием санкхьи. Мы можем вынести в качестве наиболее сущностной ее характеристики дуализм духовного и материального начал, и с этой точки зрения все учения, где говорится о таком дуализме можно считать протосанкхьей. Либо же мы можем определить санкхью как философское направление, исчисляющее онтологические категории. Точнее, пожалуй, будет говорить о сочетании этих двух признаков как определяющих то или иное учение. С этой точки зрения гипотетическая чисто материалистическая санкхья, о которой пишет Дебипраasad Чаттопадхья, строго говоря, санкхьей не является. И тем не менее это учение можно обозначить как один из видов протосанкхьи. Иначе говоря, мы имеем (гипотетически) две тенденции — одну, восходящую к ведийским рассуждениям и говорящую о дуализме духовного и материального начал (в классической санкхье — *пуруша* и *пракрити*) и вторую, трактовующую об эволюции *пракрити*, которая порождает явления реального мира, но в которой отсутствует учение о *пуруше*. Именно в рамках второй тенденции можно говорить об исчислении *тамтв*, т. е., собственно говоря, о санкхье. Соединение этих двух тенденций в философствовании в итоге привело к возникновению санкхьи в ее классическом понимании со всеми противоречиями этого учения. Вопрос в том, когда такое соединение могло произойти и имело ли оно место в действительности?

Принципиально другой подход предложил Франклин Эджертон в своей работе “The Meaning of Samkhya and Yoga” [Edgerton, 1924]. В этой статье он выдвигает следующие тезисы: 1) философия в Индии всегда носила практический характер и была ориентирована не на поиски истины, а на освобождение от круга перерождений (*мокшу*); 2) в упанишадах, по крайней мере, в наиболее ранних, преобладает мнение, что само знание истины ведет к спасению («Зная Брахмана, он идет к Брахману»); 3) санкхья в «Бхагавадгите» означает «путь спасения через чистое знание, интеллектуальный метод», который понимается «как подразумевающий квиетизм, отказ от действия», в отличие от йоги, которая понимается как «дисциплинированная, бескорыстная деятельность, которая, согласно Гите, так же хороша, как и бездействие» [Edgerton, 1924, p. 4], поскольку не влечет за собой, в отличие от заинтересованного действия, негативных плодов. Таким образом, Эджертон делает заключение, что йога в «Гите» отождествляется, по сути, с карма-йогой. Другими путями спасения, перечисленными в «Гите» являются, по Эджертому: путь тапасвинов, практикующих различные формы аскезы, путь карминов, приверженцев ритуала, а также путь бхакти, любви к Богу, который рассматривается как наиболее легкий и оптимальный. Эджертон заключает: «В “Гите” санкхья и йога — это не метафизические, спекулятивные системы, не то, что мы вообще могли бы назвать философиями, а способы достижения спасения, и ничто иное» [Edgerton, 1924, p. 5–6]. И, таким образом, «термин *санкхья* сам по себе не подразумевал никакого “учения” в смысле какой-либо спекулятивной формулировки метафизической истины, а лишь мнение о том, что человек может обрести спасение, познав высшую истину, как бы она ни была сформулирована» [Edgerton, 1924, p. 6]. Подтверждение своей концепции Эджертон находит затем в текстах упанишад. Итак, санкхья в эпосе — это любая метафизическая концепция, ведущая к спасению. Еще одной интересной мыслью Эджертона является его интерпретация



самого термина *санкхья*. Он отмечает, что исчисление категорий не является характерной особенностью именно санкхьи как философского учения. «Все индуистские системы, как научные и псевдонаучные, так и философские, любят числовые категории и наслаждаются ими... Поэтому и слово *санкхья* может означать только “имеющий дело с размышлениями, расчетами” в смысле рассуждения, философии. Санкхья — это философский, рефлексивный, спекулятивный, интеллектуальный метод» [Edgerton, 1924, p. 35–36].

Из такого понимания санкхьи закономерно вытекает мысль, что любой фрагмент в эпосе, в котором обсуждаются вопросы метафизики, может быть так или иначе отнесен к санкхье — при условии, что он лежит в русле брахманического философствования (таким образом, исключаются рассуждения неортодоксальных мыслителей, таких как буддисты или материалисты). И эпическая санкхья предстает как источник не только классической санкхьи, но и веданты. И все же, по Эджертону получается, что эпическая санкхья представляет собой некое целостное в определенном смысле учение, в основе которого лежит признание существования двух начал — материальной природы и мировой души, хотя примат отдается последней. Этим обусловлен теистический характер эпической санкхьи. Это позволяет дальше развиваться в двух направлениях — к мысли, что истинной реальностью является только Брахман (и тогда мы получим адвайта-веданту) или же увеличить значимость материального начала — и мы придем к классической санкхье.

Все эти концепции можно свести к следующим альтернативам:

Первая. Ранняя санкхья, как и классическая, представляла собой философское направление, объединенное учением о дуализме материального и духовного начал и методом исчисления *танмв*. Система санкхьи, восходящая к размышлениям ведийской эпохи, постепенно видоизменялась и усложнялась, пока не обрела своего классического вида, зафиксированного в «Санкхья-карике» Ишваракришны.

Вторая. Изначальная санкхья представляла собой материалистическое учение, восходящее к доарийским традициям Индостана. Это учение, по существу, антибрахманское, впоследствии (уже на момент унификации «Махабхараты») было переработано в духе брахманизма. Эту концепцию разрабатывал, в частности, индийский историк философии Дебипрасад Чаттопадхья [Чаттопадхья, 1961, с. 398].

Третья. Изначальная санкхья вообще не являлась философской системой, а была одной из практик достижения освобождения от перерождений (*мокши*) наряду с йогой, аскезой и т. д.

Отдельно, пожалуй, стоит упомянуть концепцию, которую сформулировал в своих работах В. К. Шохин. Он рассматривает раннюю санкхью не как философию, а как гносис, подразумевая под последним тип религиозной эзотерики, «в котором определяющее место занимает процесс перестройки сознания адепта посредством его инициации в «тайную доктрину» космогонического и антропологического содержания и «путь восхождения» через освоение недоступных для непосвященных медитативных практик» [Шохин, 1995, с. 16]. Таким гностическим учителем Шохин считает Араду Каламу, одного из первых представителей протосанкхьи. Однако при этом он отмечал, что Арада сочета-



ет в себе как бы две ипостаси — «мистика-практика и философа-дискурсиста» [Шохин, 1997, с. 94]. Затем, у Панчашикхи и других мыслителей эпического периода, санкхья выступает уже в качестве рациональной философии.

При анализе конкретного индийского философа или конкретного текста среди исследователей обнаруживаются не меньшие разногласия. В качестве примера такой ситуации в данной статье рассматривается учение Панчашикхи, которого принято считать одной из ключевых фигур раннего этапа развития философии санкхьи.

Учение Панчашикхи и его интерпретации

Речь пойдет о фрагменте «Слово Панчашикхи» (санскр. Pañcaśikhavākyaṃ), который включает в себя 211 и 212 главы (*адхьяи*) «Шантипарвы» (12-й книги «Махабхараты»). Именно этот фрагмент является основой для реконструкции учения Панчашикхи. Есть и другие, менее значимые источники, в их числе 307 глава «Шантипарвы», в которой приводится ответ Панчашикхи на вопрос царя Джанаки о том, каким образом можно преодолеть старость и смерть. Также некоторые сведения об учении Панчашикхи можно почерпнуть в диалоге Джанаки и подвижницы Сулабхи (глава 308). Кроме того, в других источниках Панчашикхе приписываются различные изречения, которые, скорее всего, ему не принадлежат. Здесь не ставится задача всеобъемлющей реконструкции учения Панчашикхи, подобной той, которую осуществил Эрих Фраувальнер в своей «Истории индийской философии». Поэтому разбор будет ограничен только данными «Мокшадхармы» и в первую очередь — «Слова Панчашикхи».

Слова самого Панчашикхи вставлены в обрамляющий рассказ, повествующий о том, как царь Джанака (или же его потомок Джанадева — текст тут не вполне ясен), не удовлетворенный наставлениями сотни мудрецов, живших в его доме, обратился с вопросом к странствующему мудрецу Панчашикхе относительно освобождения (*мокши*). Также в этом вступлении содержится информация о личности Панчашикхи. Мы узнаем, что Панчашикха был учеником Асури, который, в свою очередь, учился у Капилы, легендарного основателя санкхьи. Этот же путь передачи традиции приводится Ишваракришной в 70-й карике.

Свои заключения об учении Панчашикхи В. М. Бедекер суммировал следующим образом:

Оно представляет собой проповедь отвращения к рождению (*джатинирведа*), деянию (*карма-нирведа*) и всему сущему (*сарва-нирведа*).

В плане онтологии Панчашикха выделяет 23 *таттвы*: 5 первоэлементов (*дхату*), *свабхава*, *четана* (*буддхи*), *манас*, 5 органов познания (*джнянендрии*), 5 органов действия (*кармендрии*) и 5 объектов восприятия (*индрийартха*). Пять первоэлементов-*дхату* соединяются и распадаются, следуя собственной природе (*свабхава*).

Совокупность *гун* называется полем (*кшетра*). В *манасе*¹ же пребывает еще одна сущность, которая называется «познающим полем» (*кшетраджня*) или же *атманом*.

¹ *Манас* является одной из трех составляющих внутреннего органа — *антахкараны* — наряду с *буддхи* (высшим интеллектом и волей) и *ахамкарой* (чувством индивидуального «эго»).



Неверно считать *атманом* совокупность *гун*. На самом деле *атман* негунен, незагрязнен и лишен качеств.

Конечное освобождение лишено качеств и не поддается описанию [Bedekar, 1957, p. 237].

Бедекар заключает, что учение Панчашикхи не соответствует классической санкхье, но содержит в себе ее ядро.

Попутно отмечу еще одну сложность «Мокшадхармы» сравнительно с более поздними текстами: фрагменты из «Мокшадхармы» никогда не становились объектами философского комментирования в последующей традиции (в отличие от упанишад и «Бхагавадгиты»). Таким образом, мы не можем в своих интерпретациях опереться на авторитетный комментарий. При этом понятия, используемые в «Мокшадхарме», допускают различное толкование. Так, Б. Л. Смирнов переводит *jātinirveda* как «отречение от варны», а *sarvanirveda* трактует как «отречение от долга (*дхармы*)» [Махабхарата, 1983, с. 166].

Но неоднозначность «Слова Панчашикхи» не ограничивается возможностью различного понимания конкретных терминов. Йоханнес Бронкхорст в своей книге “Greater Magadha” посвятил «Слову Панчашикхи» отдельное приложение. В нем он сразу заявляет, что учение Панчашикхи не имеет никакого отношения к санкхье, которую мы знаем из классических источников. Дальше он подробно аргументирует свою позицию.

Идя по тексту «Слова Панчашикхи», Бронкхорст отмечает следующее:

Панчашикха отрицает существование после смерти (211.21–22).

Наиболее надежным средством познания является непосредственное восприятие (*пратьякша*) (211.26).

Неясно, считает ли Панчашикха себя *астикой* или *настикой*², однако, как отмечает Бронкхорст, возможно, он все же считал себя *астикой*. И шлоку 211.27 можно интерпретировать двояко, в зависимости от того, какой вариант оригинального текста мы выберем: «по мнению *астиков*, душа не отлична от тела» (*anyo jivaḥ śārīrasya nāstikānām mate smṛtaḥ*) и «по мнению *настиков*, душа не отлична от тела» (*anyo jivaḥ śārīrasya nāstikānām mate 'smṛtaḥ*). Однако, как отмечает Бронкхорст, в любом случае ясно, что Панчашикха не признавал души, отличной от тела.

Исходя из этого, Панчашикха отрицает пользу раздачи даров, знания и аскетических практик (211.35).

В 211.43–47 Панчашикха подводит итог своей проповеди: отрицается польза как размышлений, так и следования ведийским предписаниям, нет пользы от родственников, друзей или имущества, поскольку всё обречено смерти. Защиты от уничтожения нет [Bronkhorst, 2007, p. 310–314].

Итак, если в реконструкции Бедекара Панчашикха учит о спасении, то в реконструкции Бронкхорста он проповедует отсутствие спасения и какой-либо надежды на посмертное существование.

² *Астики* и *настики* — в индуизме термины, используемые для классификации философских школ в соответствии с занимаемыми ими позициями по отношению к авторитету Вед. Название происходит от санскритского глагола (*асми* — «существует», *насти* — «не существует»).



Каким образом у этих двух исследователей образ Панчашикхи получился настолько различным? Если Бедекар для своей реконструкции берет 212 главу, то Бронкхорст рассматривает «Слово Панчашикхи» целиком, включая и 211 главу.

Обосновать, что между 211 и 212 главами нет противоречия можно, если представить, что Панчашикха сперва излагает учение *настиков* (гл. 211), а потом уже свое, которое соответствует брахманистской традиции (гл. 212). Однако Бронкхорст не согласен с такой интерпретацией. Он считает, что нет основания рассматривать текст 211 главы как изложение взглядов оппонентов Панчашикхи (*пурвапакша*).

Далее Бронкхорст дает интерпретацию 212 главы, отмечая, что она «тоже трудна для интерпретации» и что «требуются значительные филологические усилия, чтобы придать ей какой-либо связный смысл» [Bronkhorst, 2007, p. 320]. Основываясь на шлоках 212.42–43, он приходит к выводу, что Панчашикха отрицает сохранение индивидуального сознания после смерти. То, что Панчашикха называет «познающим поле» (*кшетраджня*), находящемся в *манасе* человека, после смерти не сохраняется, но и не разрушается, а лишь смешивается с другими *бхавами* [Bronkhorst, 2007, p. 325]. Что касается шлок 212.44–49, в которых говорится о кармическом воздаянии, то, по мнению Бронкхорста, они не являются частью учения Панчашикхи, поскольку противоречат тому, о чем он говорил ранее.

Одну из наиболее обстоятельных работ о «Слове Панчашикхи» написал японский индолог Сюдзюн Мотэги. В своей статье “The teachings of Pañcaśikha in the Mokṣadharmā” он подробно разобрал содержание 211 и 212 глав «Мокшадхармы», полагая, что именно они являются основным источником, по которому мы можем судить об учении Панчашикхи. Интересен анализ терминологии Панчашикхи, выполненный Мотэги. Он отмечает, что термины, которые использует в своей проповеди Панчашикха, можно разделить на две группы — используемые в «Санкхья-карике» и не используемые в ней. К первой группе относятся термины *гуны*, *манас*, *буддхи*, *буддхиндрии* и *кармендрии*. Ко второй — *дхату*, *нирведа*, *свабхава*, *джива*, *читта* и *кшетраджня* [Motegi, 1999, p. 519].

В ходе исследования Мотэги делает следующие наблюдения:

Понятие *нирведа* и связанные с ним слова встречается в джайнских, буддийских и брахманистских текстах, в том числе и в «Мокшадхарме» (например, в гл. 265), но не рассматривается как мотивация или средство освобождения в классической санкхье. Связанное с *нирведой* понятие *тьяга* (букв. «оставление») Мотэги, соглашаясь с Фрауваальнером, считает в данном случае позднейшей вставкой.

Описывая физическое тело, Панчашикха использует для обозначения пяти первоэлементов слово *дхату*, а также использует термин *свабхава* для обозначения причины, по которой *дхату* соединяются и разделяются. В классической санкхье первоэлементы обозначаются как *махабхуты*, а идея *свабхавы* отсутствует.

Свабхава у Панчашикхи выступает как основной движущий фактор в этом мире. *Свабхава* не зависит от человеческой воли. Поэтому Панчашикха зако-



номерно приходит к мысли о тщетности человеческих усилий и к принятию судьбы.

Описывая ментальные органы, Панчашикха использует термины *читта*, *четас*, *манас* и *буддхи*. *Читта* и *манас*, видимо, являются синонимами, равно как *буддхи* и *четас*. Мотэги делает вывод, что изначально в системе использовалось только понятие *читта*, а *манас* и *буддхи* были добавлены позднее, для систематизации органов с точки зрения санкхьи.

Органы чувств (*индрии*) перечисляются в «Слове Панчашикхи» дважды. Первый раз — в стихе 212,10, где называется 5 *индрий*. Второй раз — в стихах 212,20–22, где уже перечисляются 5 *джнянендрий* и 5 *кармендрий*. Мотэги предполагает, что второй список, не связанный здесь с другими концепциями санкхьи, является позднейшей вставкой.

Термин *гуна* в тексте используется непоследовательно. Так, он используется для обозначения составных частей чего-либо, например, органов чувств. Второе значение термина появляется в связи с понятием *ведана*, под которым у Панчашикхи понимается как обозначение трех видов чувств, а именно: 1) удовольствия, 2) боли и 3) ни удовольствия, ни боли. Говорится, что они могут быть *саттвичными*, *раджасичными* и *тамасичными*. Это понимание *гун* близко к классической санкхье. Мотэги делает вывод, что стихи 212,26–31 являются позднейшим добавлением.

Панчашикха допускает существование эмпирического «я», которое пребывает в теле, заставляет его двигаться и затем покидает его после смерти. Для его обозначения он использует термин *джива*. Другим термином для обозначения «я» у Панчашикхи является *кшетраджня*. Однако Мотэги отмечает, что *кшетраджня* не входит в учение Панчашикхи, поскольку в тексте этот термин дается исключительно со ссылкой на неких мыслителей-*адхьятмачинтаков*.

Некоторые фразы Панчашикхи можно понять как отрицание авторитета Вед, например, стихи 211,41–44.

В итоге Мотэги реконструирует учение Панчашикхи следующим образом. Панчашикха учит о всевластии судьбы (*свабхава*) и проповедует отвращение к мирской деятельности. Он признает существование эмпирического «я», которое обозначает как *джива*; оно растворяется при освобождении в чем-то большем (*махате* или же *брахмане*). Человек, по Панчашикхе, состоит из тела, пяти органов чувств (*индрий*) и ума или же психического органа, обозначаемого термином *читта*. Материальные элементы, составляющие тело, обозначаются термином *дхату*.

Мотэги делает вывод, что учение Панчашикхи мало связано как с классической санкхьей, так и с теми ее вариантами, которые представлены в других частях «Мокшадхармы». Термины санкхьяиков, такие как *кшетраджня* или *кармендрии*, Мотэги считает позднейшей вставкой. Кроме того, в рассуждениях Панчашикхи отсутствуют такие базовые концепции санкхьи, как дуализм, теория эволюции, освобождение посредством различающего знания (*вивека джняна*). Мотэги приходит к выводу, что Панчашикха был еретическим учителем (*пашанда*), который разделял с буддистами и джайнами идею нирведы, при этом достаточно авторитетным в интеллектуальных кругах древней



Индии, из-за чего позднее санкхьяники включили его в число своих мыслителей, соответствующим образом доработав его учение. Позднее его также начинают рассматривать и как одного из первых учителей йоги.

Иную интерпретацию «Слова Панчашикхи» предложила Ангелика Малинар в статье “Narrating Sāṃkhya Philosophy: Bhīṣma, Janaka and Pāñcāśikha at Mahābhārata 12.211–12” [Malinar, 2017]. В отличие от своих предшественников, Малинар предложила рассматривать «Слово» как единый текст, в котором повествовательная часть не менее значима, чем проповедь Панчашикхи. Как отмечает Малинар, повествовательные части произведения «дают важные подсказки о том, как составитель текста представляет цель учения Панчашикхи» [Malinar, 2017, p. 612]. Анализируя те сведения, которые сообщаются о Панчашикхе и его предшественниках в начале 211 главы, Малинар приходит к выводу, что в рассказе Бхишмы говорится о трех фундаментальных доктринах санкхьи: 1) о связи *пуруши* и *авьякта* («непроявленного»); 2) о различии между *кшетрой* и *кшетраджней*, а также 3) о единой и неразрушимой причине всех существ (Брахмане) и его разнообразных проявлениях. Малинар также отмечает, что под Брахманом в данном случае следует понимать *пракрити* [Malinar, 2017, p. 619]. В этом же повествовательном фрагменте формулируется цель текста в целом. Это не только изложение определенного философского учения, но и «повествование о том, как достичь нирведы» [Malinar, 2017, p. 621].

В первой части своей проповеди (гл. 211) Панчашикха излагает следующие тезисы:

Бессмысленность любого действия (*карман*), поскольку все действия направлены на нечто непостоянное или присваиваются им. Вероятно, речь идет о критике ведийских ритуалов. Как отмечает Малинар, подобная критика встречается у буддистов, джайнов, последователей санкхьи и в упанишадах.

Признание трех *праман* (источников знания), коими являются: непосредственное восприятие (*пратьякша*), логический вывод (*анумана*) и авторитетная традиция (*агама*). Среди них первенство отдается *пратьякше*, однако то, что Панчашикха признает и иные *праманы*, не позволяет причислить его к материалистам.

Панчашикха опровергает мнение тех, кто полагает, будто «бессмертное я» — это реальность, скрытая в видимых объектах или за ними, а также тех, кто пытается доказать существование невоспринимаемых вещей, указывая на их следствия. Здесь, как считает Малинар, Панчашикха отвергает не саму идею «бессмертного я», а лишь недостаточную аргументированность этой идеи у других учителей.

Панчашикха критикует тех, кто утверждает, что существует «повторное появление» (*пунарбхава*) прежнего невежества (*авидья*), кармы и телесной активности (*чешта*), вызванного алканием (*лобха*) и помрачением (*моха*). Ключевая роль отводится невежеству, которое создает «поле» (*кшетра*), в котором карма становится семенем бытия, раскрывающимся благодаря «жажде» (*тришна*). По мнению Малинар, здесь Панчашикха критикует буддистов.



Далее Панчашикха отвергает представления о смерти как о процессе, когда части, составляющие тело, возвращаются к элементам, из которых они произошли.

Таким образом, Панчашикха рассматривает различные точки зрения на проблему смерти и посмертного существования и приходит к выводу, что ни одно из них не может быть признано удовлетворительным.

Во второй части (гл. 212) описывается вначале состояние Джанаки, которое показывает, что Панчашикхе удалось вызвать у него то самое отвращение к рождению, действию (ритуальной работе) и, в конечном счете — ко всему (*сарванирведа*), чем обладал, судя по сказанному ранее Бхишмой, сам Панчашикха. Теперь, когда ученик психологически подготовлен, Панчашикха излагает ему свое учение, призванное разрешить затруднения Джанаки. Учение же это сводится к следующему.

Человек представляет собой совокупность материального тела, чувств и сознания (*четана*). Далее Панчашикха подробно рассматривает все составляющие элементы человеческого существа, завершая свое изложение предупреждением, что соединение материальных качеств (*гун*) нельзя считать «бесмертным я». Индивид определяется как существо, состоящее из преходящих и непреходящих элементов. Оно включает в себя так называемое поле (*кшетра*), преходящее индивидуальное тело, а также непреходящий принцип сознания, «знающего поле» (*кшетраджня*). В итоге проповеди Панчашикхи царь Джанака разрешает свои затруднения и обретает счастье.

Итак, Малинар приходит к выводу, что учение Панчашикхи можно определить как философию санкхьи, близкой к другим учениям этого направления, представленным в «Махабхарате», а также к системе «Санкхья-карики». Также оно структурно и терминологически сходно с фрагментами из «Чарака-самхиты» и перекликается с учением Арады Каламы, изложенном в «Буддачарите».

В интерпретации Малинар Панчашикха предстает не только и не столько рациональным философом, сколько гностическим (в том смысле, в котором это понятие использует В. К. Шохин) наставником, который занимается не изложением своей системы аудитории, подготовленной интеллектуально, — вместо этого он, приходя к человеку, пребывающему в состоянии экзистенциального сомнения, определенным образом перенастраивает его сознание и только после этого знакомит его со своей доктриной, не для того, чтобы удовлетворить умственное любопытство ученика, но чтобы разрешить его внутренний психологический конфликт. Таким образом, утверждение Эджертона о том, что ранняя санкхья носила практический характер, в целом подтверждается, но практичность древнеиндийских мыслителей Эджертон, по всей видимости, недооценивает, поскольку в «Слове Панчашикхи» учение санкхьи выступает, прежде всего, как мощный инструмент психотерапии.

Итак, мы видим, что у каждого исследователя складывается свой образ Панчашикхи, причем реконструкции могут отличаться кардинально. У Бедекара Панчашикха — один из мыслителей доклассической санкхьи. У Малинар он предстает не просто философом-санкхьяиком, но, в первую очередь, как психотерапевт-практик. У Мотэги Панчашикха — неортодоксальный



философ, отчасти близкий к буддизму и джайнизму, но никак не связанный с санкхьей, пусть даже и доклассической. Наконец, у Бронкхорста Панчашикха — философ-материалист, также не связанный с санкхьей в ее обычном понимании.

Пример исследования «Слова Панчашикхи» показывает, насколько сложным является изучение ранней санкхьи и в целом доклассической философии Индии и насколько велика в данном случае роль изначальных установок историка — его общей эрудиции и способности проникать в текст, усматривать в нем новые смыслы.

Древнейший этап развития индийской философской мысли и в настоящее время нельзя рассматривать как изученный в достаточной степени. Он и сейчас представляет собой широкое поле деятельности для исследователя. Можно ли рассчитывать на то, что философия ранней санкхьи будет когда-либо восстановлена во всей ее полноте? Сомнительно. Однако даже те возможности, которыми мы располагаем, позволяют открывать новые аспекты ранней санкхьи. При комплексном подходе, изучая тот или иной текст в контексте всей древнеиндийской философии, а также принимая во внимание другие сферы индийской культуры и привлекая параллели из иных культурных традиций, можно добиться результатов, которые потенциально могли бы если не изменить, то заметно обогатить наши представления о человеческом мышлении.

Список литературы / References

1. Махабхарата. Вып. V. Кн. 1: Мокшадхарма (Основа освобождения). (Серия: Литературные памятники). Ашхабад: Ылым, 1983 [*The Mahabharata*. Vol. 5, Book 1: *Mokshadharma (The Foundation of Liberation)*. Ashgabad: Ylym, 1983 (in Russian)].
2. Псху Р. В. Философский санскрит и трудности его перевода. *Вопросы философии*. 2016. № 3. С. 80–89 [Pskhu R. V. Philosophical Sanskrit and Difficult Process of its Russian Translation. *Voprosy Filosofii (Questions of Philosophy)*. 2016. No. 3, pp. 80–89 (in Russian)].
3. Чаттопадхьяя Д. Локаята даршана. История индийского материализма. М.: Иностранная литература, 1961 [Chattopadhyaya D. *Lokāyata: A Study In Ancient Indian Materialism*. Moscow: Inostrannaya literature, Moscow: Foreign Literature Publishing House, 1961 (in Russian)].
4. Шохин В. К. История санкхьи: основные периоды. В: *Лунный свет Санкхьи. Сборник*. Подгот. В. К. Шохин; Отв. ред. Г. М. Бонгард-Левин. М.: Ладомир, 1995. С. 12–104 [Shokhin V. K. History of Sankhya: The Main Periods. In: *The Moonlight of Sankhya: A Collection*. Compiled by V. K. Shokhin; Ed. by G. M. Bongard-Levin. Moscow: Ladomir, 1995, pp. 12–104 (in Russian)].
5. Шохин В. К. Первые философы Индии. Учебное пособие. М.: Ладомир, 1997 [Shokhin V. K. *The First Philosophers of India: A Textbook*. Moscow: Ladomir, 1997 (in Russian)].
6. Bedekar V. M. Studies in Sāṃkhya: The Teaching of Pañcaśikha in the Mahābhārata. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. Vol. 38. No. 3/4 (July–October 1957), pp. 233–244.
7. Bronkhorst J. *Greater Magadha*. Leiden — Boston: Brill, 2007.



8. Johnston E. H. *Early Sāṃkhya: an essay on its historical development according to the texts*. Delhi: Motilal Banarsidass PPL, 1937.
9. Edgerton F. The Meaning of Sāṃkhya and Yoga. *The American Journal of Philology*. 1924. Vol. 45. No. 1, pp. 1–46.
10. Frauwalner E. *History of Indian Philosophy*. Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass PPL, 1973.
11. Hulin M. *Sāṃkhya Literature*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1978.
12. Larson G. J. *Classical Sāṃkhya*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979
13. Malinar A. Narrating Sāṃkhya Philosophy: Bhīṣma, Janaka and Pāñcaśikha at Mahābhārata 12.211–12. *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 45. No. 4. Special Issue on Locating Philosophy in the Mahābhārata (September 2017), pp. 609–649.
14. Motegi S. The teachings of Pāñcaśikha in the Mokṣadharmā. *Asiatische Studien / Études Asiatiques*. 1999;53(3):513–535.

Информация об авторе

Леонов Максим Владимирович — студент магистратуры Российского университета дружбы народов (РУДН) имени Патриса Лумумбы, Москва, Россия; sonamkosa@yahoo.com, <https://orcid.org/0009-0002-2238-8029>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 11.06.2025; одобрена рецензентами 15.10.2025; принята к публикации 20.10.2025; опубликована 15.12.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Maxim V. Leonov — a Master's degree student at the Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba University (RUDN), Moscow, Russia; sonamkosa@yahoo.com, <https://orcid.org/0009-0002-2238-8029>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 11.06.2025; approved after reviewing 15.10.2025; accepted for publication 20.10.2025; published 15.12.2025.