БРАХМАСУТРАБХАШЬЯ II.2.13

ТАКЖЕ ИЗ ПРИНЯТИЯ ПРИСУЩНОСТИ ВСЛЕДСТВИЕ РАВЕНСТВА ПО ПРИЧИНЕ РЕГРЕССА В БЕСКОНЕЧНОСТЬ.

ТАКЖЕ ИЗ ПРИНЯТИЯ ПРИСУЩНОСТИ[1] следует присоединить к [положению предшествовавшей сутры] "отсутствие этого"[2] – в соответствии с основным предметом [обсуждения в этих сутрах][3] – опровержением учения об атомах [как причинах мира]. Итак, вы утверждаете, что из двух атомов возникает диада, присущная им и от обоих абсолютно отличная. Но утверждающий это не может обосновать учение об атомах как причинах [мира]. Почему? ВСЛЕДСТВИЕ РАВЕНСТВА ПО ПРИЧИНЕ РЕГРЕССА В БЕСКОНЕЧНОСТЬ. Ведь как диада, будучи абсолютно отличной от двух атомов, связуется с ними через такую разновидность связи, как присущность, так и [сама] присущность, будучи абсолютно отличной от того, чему она присущна, должна быть связуема с ними через разновидность связи в виде следующей присущности – ВСЛЕДСТВИЕ РАВЕНСТВА в абсолютной различности. Из этого же следует, что для каждой связи должна вводиться новая связь, и потому неизбежен регресс в бесконечность[4].

Вайшешик. Но присущность, которая постигается через идею: "здесь", постигается и как вечно связанная с тем, чему она присуща[5],

---

[1] Для удобства читателя здесь и далее разрядкой выделены единицы комментируемого текста "Брахма-сутр", а обычным шрифтом дан комментарий Шанкары.

[2] Брахма-сутра II.2.12 завершалась положением о том, что какую бы версию вайшешиковского объяснения соединения атомов в сложные материальные образования ни принять – через действие "невидимой силы" (*адришта*) или через простое их соединение – периодические созидания и разрушения мира будут необъяснимы (будут отсутствовать).

[3] Подразумевается, что весь блок сутр II.2.11–17 посвящен опровержению атомистической космологии, отстаиваемой вайшешиками и составляющей альтернативу ведантийскому учению о Брахмане как причине мира.

[4] То же самое обоснование неизбежности регресса в бесконечность, которым чревато понятие ингеренции, проводится в комментарии к сутре II.1.18.

[5] Вайшешик в шанкаровском диалоге ссылается на "Вайшешика-сутру", в которой утверждается, что ингеренция является причиной идеи "*A* есть "здесь" (iha) в *B*", где *A* соответствует следствию, а *B* – причине (VII. 2.29). В "Падартхадхармасанграхе" Прашастапады это положение равернуто в [373]: "Присущность – это такая связь между нераздельными вещами (ayutasiddhāñam), [одна из коих] является включаемым (ādhāryа), а другая включающим (ādhāra), которая является причиной идеи: "Это – здесь". [Или, по-другому], присущностью называется такая связь, из которой происходит идея: "Это – здесь" в связи с нераздельными вещами, находящимися в соотношении включаемого и включающего, будь они субстанциями, атрибутами, движениями, универсалиями или партикуляриями, находящимися в причинно-следственных отношениях или вне их, и из которой следует отсутствие

а не как несвязанная или зависимая от другой связи. Потому для нее и не нужно вводить другой связи, которая сделала бы неизбежным регресс в бесконечность.

Адвайтист. [На это] следует ответить, [что это] неправильно. Ведь и контакт в таком случае должен быть навечно связан с теми вещами, которые вступают в контакт, а потому, как и присущность, не должен предполагать другой связи. И если контакт требует новой связи вследствие [его] отличности от контактирующих вещей, то тогда и присущность, вследствие ее отличности от вещей, [которым она присущна], требует новой связи.

Неправильно было бы сказать и то, что контакт требует новой связи [с контактирующими вещами] потому, что относится к классу атрибутов, а присущность не требует потому, что к этому классу не [принадлежит][6] – поскольку причина того, что оба [вида связи] этого требуют, одна и та же[7] и поскольку терминологизация атрибутов[8] не является [здесь] решающей. А потому для того, кто утверждает, что присущность является отдельной категорией[9], регресс в бесконечность неизбежен. При неизбежности же регресса в бесконечность, когда все [звенья связи] "провисают" при "провисании" одного [звена], диада возникнуть из двух атомов не может.

По этой причине также[10] учение о том, что конечные атомы являются причинами мира, следует признать несостоятельным.

чуждости [друг другу вещей] невездесущих и инаковых [по отношению друг к другу]. (см.: Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapādabāṣya by J. Bronkhorst and Y. Ramseier. Delhi, 1994. P. 86).

[6] В "Вайшешика-сутрах" контакт (saṃyoga) и разъединение (vibhāga) составляют № 8 и 9 атрибутов, (I.1.5), и им следует почти вся дальнейшая традиция (за исключением единичных "реформаторов") и вайшешики и ньяи, тогда как присущность (samavāya) составляет отдельную, по счету шестую, категорию онтологии вайшешики, следовательно, их категориальные статусы действительно совершенно различны.

[7] Шанкара хочет сказать, что модель отношения "контакт – контактирующие объекты" ничем, несмотря на только что указанные "статусные" различия контакта и присущности, не отличается по "формату" от модели "присущность – объекты, связанные отношением присущности"...

[8] В тексте: guṇaparibhāṣāyāśca...

[9] В тексте: arthāntaram. Тут и в отдельных пассажах комментария к другой представленной здесь сутре Шанкара сокращает термин, означающий "категорию" – padārtha до базового слова artha.

[10] Шанкара косвенно ссылается на другие аргументы против атомистической космологии, развернутые им в комментарии к сутрам II.2.11–12.

И ВСЛЕДСТВИЕ НЕПРИЕМЛЕМОСТИ [ДОКТРИНА ВАЙШЕШИКОВ] ДОЛЖНА БЫТЬ ПОЛНОСТЬЮ ИГНОРИРУЕМА.

Хотя учение [санкхьяиков] о том, что Прадхана есть причина мира, и противоречит Ведам, некоторые риши, такие как Ману и прочие[11], включали его [в свои сочинения] с целью частичной поддержки [своих учений] о предсуществовании следствия в причине и прочих[12]. Но это учение о конечных атомах как причинах мира ни в какой мере не было приемлемым ни для кого из компетентных, а потому ДОЛЖНО БЫТЬ ПОЛНОСТЬЮ ИГНОРИРУЕМО теми, кто следует Ведам.

Ведь эти вайшешики принимают в качестве основного своего предмета шесть категорий – называемых субстанция, атрибут, движение, универсалия, партикулярия и присущность – как абсолютно [взаимо] различные и имеющие [взаимо] различные характеристики. Наподобие того, как [взаиморазличны] человек, лошадь и заяц. Но приняв это в качестве истины, они допускают [одновременно] и

---

[11] Подразумевается, что дуалистическая космология ранней санкхьи была инкорпорирована в первую и последнюю главы знаменитых "Законов Ману" ("Манавадхармашастра"), а также в дидактические тексты "Махабхараты" и в ранние Пураны.

[12] Учение о предсуществовании следствия в причине (*саткарьявада*) является общим для санкхьи и веданты – с тем различием, что в санкхье эта доктрина означает возможность реальной актуализации следствия (этот мир), изначально (в конечном счете – безначально) заложенного в причину (первоматерия Прадхана-Пракрити), а в адвайта-веданте следствие (этот мир) оказывается нереальным в сравнении с причиной (Мировое сознание – Брахман). При всей значимости этого различия и санкхьяики и ведантисты в конечном счете признают только одну "вещь" в мироздании, в которую "заложены" все феномены. Им противостоит учение о непредсуществовании следствия в причине (*асаткарьявада*), отстаиваемое вайшешиками, в котором имплицитно признается различие между материей (глина) и формой (кувшин), для санкхьяиков и ведантистов в одинаковой степени (хотя и по разным основаниям) незначимое. Поэтому для вайшешиков следствие не предсуществует в причинах, но особым образом с ними связано и соотносится с ними как целое и части. Различие двух указанных концепций причинности, исключительно важное для всей индийской философии, документировано по крайней мере уже II в. до н.э. в "Махабхашье" Патанджали-грамматиста, хотя эти причинностные концепции получают здесь уже лингвофилософскую интерпретацию. Под "прочими" пунктами единства веданты и санкхьи следует, по мнению переводчика "Брахмасутра-бхашьи" Свами Гамбхирананды, понимать учение об изначальной (точнее, безначальной) сознательности Атмана (в вайшешике и ньяе она актуализируется только в познавательной ситуации – при контакте Атмана с "ментальным органом", органами чувств и объектами) и его полной онтологической непричастности "окружающей" его психофизической организации (см.: Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya / Transl. by Swami Gambhirananda. Calcutta, 1965. P. 396). Что же касается расхождений между адвайтой и санкхьей и в онтологии и в космологии, то они многократно обсуждались и в самой "Брахма-сутре" и в комментарии Шанкары до "параграфа" об атомизме вайшешиков.

то, что все прочие категории опираются на субстанцию. Но это несостоятельно. Почему? Потому что подобно тому, как в этом мире полностью взаиморазличные зайцы, травы, деревья и т.п. друг на друга не "опираются", так же [точно] и атрибуты и прочие категории не должны опираться на субстанции вследствие их полной взаиморазличности. Если же атрибуты и прочие категории опираются на субстанции, то поскольку они должны существовать при ее наличии и отсутствовать при ее отсутствии, одна субстанция через различие форм и т.д. должна быть референтом [всего] многообразия обозначений и идей. Как и в случае с Дэвадаттой, который, будучи одним, также является референтом [всего] многообразия обозначений и идей через различия в его состояниях[13]. Но в таком случае вайшешики должны принять доктрину санкхьяиков и вступить в противоречие с собственной[14].

Вайшешик. Но разве мы не наблюдаем, что и дым опирается на огонь будучи иным сущим, чем огонь?

Адвайтист. Конечно, наблюдаем. Но именно из наблюдения различий между между ними и устанавливается взаимоинаковость огня и дыма. В рассматриваемом же случае каждая субстанция воспринимается как наделенная своими специфическими атрибутами типа "белое одеяло", "красная корова", "синий лотос", и потому различие между субстанцией и атрибутом не такое как между огнем и дымом[15]. Вследствие этого атрибут и имеет бытие субстанции. Таким же [точно] образом можно представить наличие бытия субстанции у движения, универсалии, партикулярии и присущности.

Если же вы возразите, что атрибут и прочие категории опираются на субстанцию вследствие их нераздельности[16], то [сама эта] нераздельность должна быть отсутствием различности [между ними] либо в пространстве, либо во времени, либо в природе. Ни один [из этих вариантов,] однако, не проходит. Но [и при допущении] отсутствия различности ваша позиция опровергается. Почему? Потому что ткань, образуемая нитками, находится, [согласно вашей пози-

---

[13] Эти многообразные "состояния" Дэвадатты – его различные характеристики, определяемые тем, каков угол зрения на него – будут обсуждаться позже в комментарии к этой же сутре.

[14] Подразумевается, что если бы вайшешики учли эту критику, они могли бы, как и санкхьяики, прийти к прямому отрицанию своей философской позиции последовательного плюрализма – к тому, что существует одна только "вещь" (а не бесконечное множество их), наподобие Прадханы-Пракрити.

[15] Шанкара, вероятно, хочет сказать, что соотношение дыма и огня (подразумевается классический индийский силлогизм, по которому из наличия дыма на холме выводится наличие там и огня) соответствует соотношению "знака" и "означаемого", тогда как субстанция и атрибут вследствие своей нераздельности должны образовывать у вайшешиков вообще *одну* вещь, а не две *взаимосвязанные*.

[16] Здесь снова употребляется нормативное для обоснования присущности как отдельной вайшешиковской категории прилагательное ayuta – "не соединенные [внешне]", которое противопоставляется yuta – "соединенные [через контакт]".

ции,] в “месте” ниток, а не в “месте” ткани, а атрибуты ткани – белизна и т.д. – воспринимаются в “месте” ткани, а не ниток. Сказано же [у вас], что “субстанции производят другие субстанции, атрибуты – другие атрибуты”[17].

Ведь эти [вайшешики] утверждают, что нитки, как субстанции-причины, производят ткань – как субстанцию-следствие, а белизна и прочие [атрибуты], локализованные в нитках, производят другие [аналогичные атрибуты], белизну и прочие, в ткани как субстанции-следствии. Это утверждение, однако, опровергается при наблюдении нахождения субстанций и атрибутов в одном “месте”.

Если же нераздельностью считать отсутствие раздельности во времени, то тогда и левый и правый рога коровы также надо будет считать нераздельными! Также и при такой трактовке нераздельности, как отсутствие различия в природе, различие в природе не возникнет у субстанции и атрибута, ибо они будут идентичны. И ложно будет то их различение, в соответствии с которым соединение у соединимых вещей есть контакт, а у нераздельных – присущность[18]. Ведь причина, существующая до следствия, не может находиться с ним в отношении нераздельности. Правда, [можно возразить, будто] данное утверждение означает, что одна из двух вещей, [вовлеченная] в отношение нераздельности – следствие, неотделимое [от причины], – соотносится с другой через присущность. Но даже и при этом у следствия, не имеющего предсуществования и не приобретшего еще [своей] природы, нет соединения с причиной, ибо соединение требует [существования] обоих факторов[19].

Вайшешик. Но почему бы следствию не вступить в эту связь после [своего] появления?

---

[17] Шанкара точно цитирует Вайшешика-сутру I.1. 8–9, но из данных сутр не следует та трактовка “локализации” субстанций и соответственно атрибутов причин и следствий, которую он из них выводит.

[18] В связи с “нераздельностью” см. выше. Основной тезис Шанкары состоит в том, что добавление присущности к обычному контакту, составляющее важнейший компонент метафизики вайшешики, является чем-то вроде “умножением сущностей без достаточного основания” (ср. принцип экономии У. Оккама).

[19] Адвайтист использует в полемических целях доктрину вайшешиков об отсутствии предсуществования следствия в причине (асаткарья-вада) – см. прим. 12. Смысл его аргумента в том, что если следствие еще не существует, когда существуют причины, никаких отношений между ними быть не может. Тот же аргумент приводится Шанкарой и в завершающей части его комментария к “Брихадараньяка-упанишаде” I.2.1. Скорее всего он был заимствован им у близких ведантистам в трактовке причинности санкхьяиков, которые также употребляли его в полемике с вайшешиками. Так, в сравнительно позднем комментарии Вачаспати Мишры (IXв.) к “Санкхья-карике” (стих 9) “старцы санкхьи” (очевидно, что сравнительно древние авторитеты) цитируются как предложившие афоризм: «При несуществовании следствия у него нет связи с причинами, “привязанными” к существованию. Желающий возникновения несвязного не найдет порядка» (см.: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра / Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1995. С. 140).

Адвайтист. Потому что при [допущении] наличия следствия до соединения с причиной положение, согласно которому "нет ни контакта, ни разъединения следствия и причины – вследствие отрицания в таком случае нераздельности"[20], будет несостоятельным[21]. Поскольку же у субстанций-следствий, когда они еще только возникают и лишены действия, связь с вездесущими субстанциями – пространством и прочими – наблюдается только в виде контакта, то и с субстанцией-причиной [следствие] также будет связано только контактом, а не присущностью[22]. И невозможно обосновать, что какая бы то ни было связь – будь то контакт или присущность – может существовать вне наличия обоих связуемых вещей.

Вайшешик. Но пусть и без слова и идеи "связуемые" будет наличие слов и идей "контакт" и "присущность".

Адвайтист. Это неверно, так как наблюдается, что даже при единстве [вещи она может быть причиной] многих слов и идей в зависимости от того, рассматривается ли она с внутренней или с внешней стороны. Например, один и тот же Дэвадатта в зависимости от того, рассматривается ли он в собственном или в соотносительном аспекте, является референтом многих слов и идей: "мужчина", "брахман", "знаток Вед", "щедрый", "ребенок", "юноша", "старец", "отец", "сын", "внук", "брат", "зять" и т.д.[23] Равно как и одно однозначное число[24] может быть выражено разными словами и идеями –

---

[20] Шанкара опирается на "Вайшешика-сутры" VII. 2.14, где после системного исследования контакта и разъединения (VII. 2. 10–13) констатируется, что они не могут иметь места в отношениях между причиной и следствием (которые методом исключения требуют отношения присущности).

[21] Адвайтист рассуждает следующим образом: поскольку следствие у вайшешиков и наяиков от причины отлично и в ней не предсуществует (см. выше), то они должны быть для них разными вещами, а между таковыми может существовать только "внешнее" отношение – отношение контакта. Что же касается опровергаемого положения вайшешиков, то оно действительно противоречит их цитированной сутре, но нам неизвестно, чтобы они допускали возможность "автономного" существования следствия до его связи с причинами, так как это прямо противоречит их доктрине, и потому в данном случае Шанкара вменяет им то, за что они ответственности нести не могут.

[22] Шанкара вновь пытается доказать, что отношение присущности является избыточным, игнорируя то различие, которое вайшешики проводили между отношением вещи с любыми "внешними" объектами, с одной стороны, и со своими причинами – с другой (см. выше). Различие же это было весьма существенным, так как именно между следствием и причиной вайшешиками признавалось отношение "вмещаемого" и "вмещающего" – отношение онтологического порядка, а не физического.

[23] Нельзя не отметить, что имплицитно предлагаемое сопоставление внутренних и внешних аспектов существования Дэвадатты противоречит основам учения самой адвайты, по которым любые характеристики Дэвадатты, в том числе и перечисленные, могут быть только внешними, ибо внутренняя сводится к тому, что он является Брахманом и только Незнание препятствует ему "реализовать" эту истину. Нет сомнения, что на это возражение адвайтисты ответили бы, что они отстаивают данное различение лишь на уровне "начальной", а не "конечной" истины.

[24] В тексте: rekhā.

как единица, десятка, сотня, тысяча и т.д. – в соответствии с изменением его положения. Точно так же и соединяющиеся вещи могут и без слова и идеи "связуемые" быть выраженными через слова и идеи "контакт" и "нераздельность". Но этого не происходит вследствие наличия других категорий[25]. Так, вследствие ненаблюдаемости [референтов] других категорий, наделенных возможностью быть воспринятыми, можно заключить об их отсутствии.

Вайшешик. Но если слова и идеи, выражающие связь, означают [только] связуемые объекты, для этих слов и идей придется допустить вечное бытие[26].

Адвайтист. [Это неверно], исходя из сказанного выше, что [слова и идеи] рассматриваются в собственном и в соотносительном аспектах. Однако у атомов, Атмана и ума-манаса не может быть связи и вследствие отсутствия у них частей, ибо наблюдается, что контакт может быть только у одной вещи, имеющей части, с другой, имеющей части.

Вайшешик. Но у [этих] атомов, Атмана и ума-манаса могут быть воображаемые части[27].

Адвайтист. Это неверно, ибо если допустить [возможность] воображения несуществующей вещи, то можно доказать существование чего угодно. И вследствие отсутствия [в таком случае] обоснования [для того], почему только такие-то [и такие-то] несуществующие объекты могут воображаться, [независимо от того], противоречивы они или нет, а не [другие] также в дополнение к ним. Наконец, воображение – само себе хозяин и может быть сколь угодно избыточным. И нет основания для ограничения, по которому к шести воображаемым вайшешиковским категориям не могли бы быть добавлены другие воображаемые – сотня или тысяча. А потому что кому нравится, то и [будет считаться] установленным, и если один, жалостливый, пожелает, чтобы не было перевоплощения живых существ, в котором преобладает страдание, а другой, порочный, пожелает, чтобы и освободившиеся вновь рождались, кто сможет им воспрепятствовать?! Более того, диада, имеющая части, не может сочлениться с двумя атомами, частей не имеющими – как и с пространством. Ведь пространство не может вступить в такое отношение с атомами земли и прочими по образцу лака и деревяшки.

---

[25] В данном случае, как и в комментарии к II.1. 13, имеет место замещение термина padārtha базовым словом artha (см. выше). Свами Гамбхирананда видел в этих "категориях" контакт и присущность (Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya. Transl. by Swami Gambhirananda. P. 399). Его пояснения, однако, мало помогают уточнению смысла этого явно не достаточно прозрачного пассажа.

[26] Причины, побудившие "шанкаровского вайшешика" к такому смелому утверждению, для нас не совсем прозрачны, но оно, несомненно, выражает вайшешиковский реализм (в средневековом смысле).

[27] "Шанкаровский вайшешик" вновь подставляет себя под огонь адвайтистской критики с "непрозрачными мотивами", так как о воображаемых частях Атмана и т.д. ни в вайшешике, ни в ньяе речь не шла.

Вайшешик. Но по-другому субстанции следствия и причины не могут вступить в отношение “включаемого” и “включающего”[28] – потому и неизбежно [то, что вы называете] “воображением” присущности.

Адвайтист. Это неправильно, вследствие [ошибки] порочного круга. Установление отношения “включаемого” и “включающего” [основывается] на различии между следствием и причиной, а установление различия между ними – на установлении отношения “включаемого” и “включающего”, как в случае с сосудом и джуджупой[29]. И потому здесь [ошибка] порочного круга. Те же, кто отстаивают учение веданты, не признают ни различие между причиной и следствием, ни отношение “включаемого” и “включающего”, так как [они] считают, что следствие – это лишь состояние причины.

Далее, вследствие [своей] ограниченности атомы имеют столько частей, сколько частей света – 6, 8 или 10[30], – и имея, таким образом, части, должны быть вследствие этого невечными. А это значит, что [ваша] позиция, [по которой они могут быть] наделены вечностью и бесчастностью, устраняется.

Вайшешик. Но те части, которые, как вы “воображаете”, составляются из различения сторон света, и есть принимаемые нами атомы.

Адвайтист. Неправильно, потому что [все вещи], через степени грубых и тонких начал, [в конце концов] растворяются в конечной причине[31]. Как земля, более грубая в сравнении с диадами земли, распадается, так и более тонкая вещь, принадлежащая к роду земли, распадается на еще более тонкие, чем диада, а затем распадутся и атомы земли, поскольку принадлежат тому же “земляному роду”.

Вайшешик. Но пусть те вещи, которые распадаются, распадаются только посредством деления на части[32].

Адвайтист. Это не возражение, ибо мы допускаем возможность уничтожения и через растворение, как в случае с комом очищенного масла. И подобно тому как очищенное масло, золото и т.п., состоящие из неразложимых частиц, при контакте с огнем теряют

---

[28] В связи с трактовкой следствия и причины в качестве “включаемого” и “включающего” см. прим. 5.

[29] Джуджупа – дерево с ягодными плодами, которое, по индийским представлениям, может вступать с чашей в такую “конфигурацию”, при которой они определяют положение друг друга.

[30] Максимальное число направлений, сторон света (*дик*), признаваемое вайшешиками – это 10: восток, юго-восток, юг, юго-запад, запад, северо-запад, север, северо-восток, низ и верх (Падартхадхармасангграха [73]), из которых можно вычесть достаточно много промежуточных. Подробнее об этом аспекте пространственной рамки мироздания вайшешиков см.: *Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики (по “Собранию характеристик категорий” Прашастапады). М., 2003. С. 141–152.

[31] Подразумевается, в Брахмане.

[32] Такая постановка вопроса устраивает вайшешиков потому, что в результате допущения прогрессирующего деления вещей на каком-то этапе придется сделать остановку на неделимых уже атомах.

твердость, становясь жидкими, так и [ваши] конечные атомы потеряют [свою] форму и т.д., "растворяясь" в конечной причине. Равным образом и появление следствия осуществляется не только через соединение частей: это можно наблюдать в случае появления таких следствий, как творог или лед, которые образуются и без соединения частиц молока или воды.

Потому и верно, что это учение о конечных атомах как причинах мира должно полностью игнорироваться – и за отсутствием солидной аргументации, и по причине несовместимости со свидетельствами Шрути об Ишваре как причине мира[33], и, следовательно, неприемлемости [его] для [истинно] сведущих начиная с Ману, которые держались Шрути – благородных и стремившихся к благу. Таково должно быть завершение [этой] сутры.

---

[33] Здесь типичная полемическая необъективность, так как в трактате Прашастапады, авторитетность которого в традиции вайшешики вряд ли уступала авторитетности сутр, в специальных "параграфах" [57–58] демонстрируется космическое значение Божества-Махешвары как движущей причины мира, организующей соединение атомов в протяженные вещи. А именно, после описания характеристик четырех материальных стихий (земля, вода, огонь, ветер), место Божества в космосе описывается следующим образом: "В конце столетия по исчислению жизни Брахмы, когда настоящий Брахма достигает освобождения, у Махешвары, господина всех миров, возникает желание разрушить [все существующее], чтобы дать отдых на ночь всем существам, уставшим от сансары. Тогда прекращается действие адришт всех атманов, связующих тела, индрии и великие элементы, и по желанию Махешвары действиями, происходящими из соединений атманов и атомов, осуществляется разъединение атомов, являющихся причинами тел и индрий, и после прекращения этих соединений эти [тела и индрии] разлагаются до конечных атомов. Так, великие элементы земля, вода, огонь и ветер разрушаются – каждый предыдущий в каждом последующем. Затем конечные атомы пребывают разъединенными, а атманы все это время "соответствуют" отпечаткам дхармы и недхармы. Затем снова непосредственно после возникновения у Махешвары желания созидать мир ради того, чтобы живые существа снова могли испытать опыт жизни, вследствие взаимосоединения атомов ветра в соответствии с адриштами, [начинающими вновь] действовать по отношению к каждому атману, возникает движение, организующее их поэтапно в диады и т.д., пока на небе не появится великий ветер, пребывающий [там] со [своим могучим] дуновением. Непосредственно после этого в том ветре возникают атомы воды, [из которых] постепенно образуется великий океан, пребывающий в течении, затем в том океане из атомов земли – великая земная поверхность и, наконец, в том же великом океане из атомов огня через последовательность диад и т.д. возникает великое пламя, которое, не будучи ничем подавляемо, пребывает в [великом] свечении". (см.: Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapādabhāṣya by J. Bronkhorst and Y. Ramseier. P. 10). Разумеется представленная концепция является деистической, но настаивать на том, что здесь "несовместимость со свидетельствами Шрути об Ишваре как причине мира" можно только находясь на позициях "предзанятых" и из соображений конкуренции. Не забудем, что Шанкара постоянно пытается доказать во всех случаях полемики с другими брахманистскими школами (начиная с санкхьи), что только веданта и притом в его трактовке "совместима со свидетельствами Шрути".