



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-47-56>

EDN: DLJNAV

Научная статья / Research Article

## Абхидхарма как когнитивная стратегия

В.Б. Коробов✉

Вильнюсский университет,  
Литва, Вильнюс, ул. Университето, д. 5  
✉vladimir.korobov@fsf.vu.lt

**Аннотация.** Доктрина «отсутствия Я» (*anātman*), представляющая собой основу онтологии буддийских школ всех возможных направлений, в ее приложении к практической деятельности подразумевает существование такой организующей познание конструкции, которая по своей сути отличается как от ортодоксальных систем индийской мысли (*āstika*), так и от корреляционистских представлений современной трансцендентальной эпистемологии. В этом исследовании абхидхарма как жанр буддийской литературы и дисциплина буддийского знания (Абхидхарма) представлена в качестве когнитивной модели, порождающей образ мира, в котором проблема «Я» (*ātman*) «снимается». Такое «снятие» вовсе не означает устранение «Я» (эго, личности), а предлагает рассматривать его как «сборку», композицию или автономную целостность, состоящую из гетерогенных элементов разной природы, каждый из которых в свою очередь является «сборкой», причем отношения между отдельными «сборками» и внутри «сборки» являются отношениями внешними. В центре исследования вопрос: возможно ли (или как возможно) существование стратегии познания, которая не предполагала бы в качестве своей основы дихотомию «познающий субъект — познаваемый мир», а в качестве цели полагала бы выход за пределы феноменального существования. В исследовании утверждается, что Абхидхарма как буддийская методологическая дисциплина знания представляет собой систему описания элементов структуры именно такой стратегии познания. Источником вдохновения для написания статьи стали размышления автора при его работе над переводом текста «Абхидхармасамуччая» (*Abhidharmasamuccaya*) Асанги (IV в.) и большого комментария к нему — «Абхидхармасамуччаявьякхья» (*Abhidharmasamuccayavyākhyā*), приписываемого Стирамати (VI в.).

**Ключевые слова:** событие, корреляция, классификация, Абхидхарма, Асанга, Абхидхармасамуччая, Абхидхармасамуччаябхашья, Четыре истины ария, буддизм

### История статьи:

Статья поступила 03.09.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

---

© Коробов В.Б., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Для цитирования: Коробов В.Б. Абхидхарма как когнитивная стратегия // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 47—56. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-47-56>

## Abhidharma as a Strategy of Cognition

Vladimir B. Korobov✉

Vilnius University,  
5 Universiteto St., Vilnius, Lithuania  
✉vladimir.korobov@fsf.vu.lt

**Abstract.** The doctrine of the “absence of the self” (*anātman*), which is the basis of the ontology of Buddhist schools of all possible orientations, in its application to practical activity implies the existence of such an organizing structure of cognition, which in its essence differs both from the orthodox systems of Indian thought (*āstika*) and from the correlationist ideas of modern transcendental epistemology. The research presents the abhidharma as a genre of Buddhist literature and a discipline of Buddhist system of knowledge (Abhidharma) serves as a cognitive model producing such an image of the world from which the problem of “Self” (*ātman*) is eliminated. Such “elimination” does not mean the destruction of the “I” (ego, personality) at all, but proposes to consider it as an “assemblage”, a composition or autonomous wholeness composed of heterogeneous elements of different natures, each of which in turn is an “assemblage”, the relations between and within the individual “assemblages” being external relations. At the center of the research is the question: is it possible (or how is it possible) to have a strategy of cognition that would not assume as its basis the dichotomy “cognizing subject — cognizable world”, but would have as its goal the transcendence of phenomenal existence. It is argued that Abhidharma/abhidharma is a description of elements shaping the structure of which could be regarded just as such a cognitive strategy. The paper is based on the author’s experience of translating Asaṅga’s *Abhidharmasamuccaya* (4th century) and a large commentary on it, the *Abhidharmasamuccayavyākhyā*, attributed to Sthiramāti (6th century)

**Keywords:** event, correlation, classification, Asaṅga, Four Truths of a Noble Person, Abhidharmasamuccaya, Abhidharmasamuccayavyākhyā, buddhism

### Article history:

The article was submitted on 03.09.2023

The article was accepted on 01.11.2023

**For citation:** Korobov VB. Abhidharma as a Strategy of Cognition. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):47—56. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-47-56>

1. Под термином «когнитивная стратегия», или «стратегия познания», я буду понимать обыденный порядок узнавания вещей, вне зависимости от степени их доступности. Речь идет не о стратегии познания «чего-то», а о стратегии самого познания как деятельности, организованной определенным образом. Может ли существовать стратегия, организующая

(и направляющая) узнавание вещей в нашем обыденном опыте? И вообще, в какой мере можно говорить о стратегии применительно к познанию?

Здесь можно предложить несколько вариантов. Прежде всего, можно утверждать, что никакой стратегии не существует. Это означает, что связность отдельных моментов узнавания подчинена достижению целей, которые никак не связаны между собой и общей стратегии не образуют. Другими словами: если нет никакого плана, который определял бы сам смысл познания как такового, а есть череда не связанных между собой отдельных сценариев, предполагающих достижение соответствующей цели, то никакой общей (объединяющей) стратегии познания не существует, а есть череда реализованных и периодически реализующихся стратегий выживания в различных средах (социальной, биологической, научной, возрастной и т.д.), которые преследуют своей целью достижение максимального превосходства в той области, в которой это выживание происходит.

Если объединяющая отдельные акты познания стратегия все-таки существует, то мы вообще-то должны быть об этом осведомлены. В противном случае мы узнаем вещи так, как кому-то нужно, чтобы мы узнавали, поскольку, если у нас нет осознания собственной стратегии познания, то мы вынуждены использовать навязанные нам стратегии, за телеологию которых мы сами не отвечаем, даже если нам представлены цели.

2. Так или иначе, осознанно или бесконтрольно, мы ежесекундно определяем данность и, более того, определяем данность *для себя*. Таким образом, то, чем мы пользуемся по привычке (или осознанно) в своих определениях данности, может быть представлено в виде стратегии, в основу которой принято полагать представление о делящемся субъекте («себе»), чье существование гипостазировано либо в качестве воспринимающего мир начала, либо в качестве начала транслирующего мир. Между двумя этими полюсами располагается широкий спектр представлений, однако все они будут сводиться к какой-то разновидности корреляции бытия и мышления, восприятия и/или трансляции. То есть, контакты и/или конструирование объектов и/или представлений происходят в круге корреляции, который ограничивает доступ к реальности, и в пределах которого могут существовать различные «виды» представлений, определяющих стратегию познания. Каждый из этих видов представлений предполагает свою собственную когнитивную стратегию (свой собственный язык), однако все когнитивные стратегии в пределах корреляционного круга доступ к реальности не обеспечивают.

Классификацию таких представлений можно обнаружить у Квентина Мейясу: «Фактичность позволяет Мейясу определить силу корреляционизма, задействованного в той или иной философии, и вывести «спектр» (как называет его Харман) возможных философских позиций. Его края образуют наивный реализм и абсолютный идеализм, а середину — корреляционизм в собственном смысле слова: слабый и сильный. В слабой версии сохраняется существование независимой реальности: например, вещь в себе для нашего

познания недоступна, однако она по крайней мере мыслима, и мы вполне способны описать универсальные условия субъективности или инстанции, опосредующей наш доступ к миру (Кант). Согласно сильной его разновидности, в свою очередь, вещь в себе как непознаваема, так и немислима, о ней попросту бессмысленно говорить. Мы заперты в корреляции «человек — мир» и можем лишь только описывать универсальные условия субъективности, не будучи при этом способными объяснить, почему условия таковы, каковы они есть (Гуссерль, ранний Витгенштейн, Хабермас). В предельной версии сильный корреляционизм утверждает, что мы неспособны даже на такое описание, поскольку условия работы опосредующей инстанции исторически контингентны и верны лишь в отношении определенных культур (Хайдеггер, поздний Витгенштейн, постмодернизм)» [1. С. 9—10]

Мейасу определяет суть корреляции следующим образом: «Под „корреляцией“ мы понимаем идею, согласно которой мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности. Мы будем называть «корреляционизмом» любое направление мысли, которое утверждает непреодолимый характер корреляции, понятой таким образом. По этому можно сказать, что любая философия, которая не хочет быть наивным реализмом, становится разновидностью корреляционизма» [2. С. 11].

3. Четыре благородные истины, или буквально: *Четыре истины ария* (*catvāri āryasatyāni*), являющиеся порождающей моделью для всех без исключения традиций буддизма, представляют собой план, сжатую стратегию, следование которой предполагает выход из корреляционного круга. т.е. способствуют переводу познания из «регистра» заботы (*duḥkha*) в «регистр» таковости (*tathatā*).

Раскрытие свернутого в *Четыре истины ария* содержания составляет Абхидхарму (как буддийскую дисциплину знания), где первый ее раздел (в «Абхидхармасамуччае» Асанги это — «Лакшанасамуччая», у Васубандху в «Абхидхармакоше» — это раздел «Дхатунирдеша», в тхеравадинской Абхидхарме — это матики (матрики) «Дхаммасангани», как в махаянском так и в тхеравадинском изводе, посвящен устройству «заботы» (*duḥkha*)<sup>1</sup>, которая по своему онтологическому объему совпадает с феноменальным миром (*сансара*). Таким образом, это разбор устройства феноменального мира, представленный так, что вопрос об организующем субъекте (*ātman*) выпадает из области рассмотрения за ненадобностью и, соответственно, возникает возможность обойти корреляционистское табу на познание «вещи-в-себе».

4. При этом подобное описание феноменальной действительности предполагает использование таких единиц описания, которые удовлетворяли бы требованию быть безразличными к корреляции, то есть, условно разделить изначальную недвойственность на прагматические единицы по такому

<sup>1</sup> Duḥkha обычно переводится как «страдание», хотя, было бы уместнее переводить этот термин как «забота», «озабоченность» или «недостаточность», «неполнота».

основанию, при котором существенным является не отношения бытия и мышления, а сама топология происходящего<sup>2</sup>.

5. Такой прагматической единицей в буддизме является термин «дхарма». Но какие именно объекты означаются этим термином? Термин «дхарма», который очень часто оставляют без перевода, в зависимости от контекста может принимать самые различные значения. Анализ этого термина в контексте различных таксономий позволяет сделать вывод, что в целом его использование носит рекурсивный характер. Структура всех возможных значений термина «дхарма» предполагает, что таксон любого уровня является одновременно и корневым (основным) таксоном. Другими словами, дхарма состоит из дхарм, или дхарма делится на дхармы, оставаясь дхармой (кроме специально оговоренных случаев) [4]. В русском языке достаточно сложно найти термин, использование которого обладало бы рекурсивными характеристиками такой же размерности.

5.1. Разброс значений (и, соответственно, переводов) слова «дхарма» от «элемент бытия», «индивидуальный фактор», «вещь» до «учение», «закон» и «то, что поддерживает [свой признак]» требует введения термина, который стал бы прагматической единицей языка или прагматической единицей означивания, то есть, единицей, которая определяет стратегию означивания в разных сферах и на разных уровнях знаковой деятельности.

5.2. В русском языке на роль такой единицы могла бы претендовать лексема *явление*. Вполне вероятно, что такой перевод термина «дхарма» вполне оправдан в работе с текстами мадхьямаки, однако поле значений слова «явление» в конечном счете предполагает наличие актанта, который в явление не включен и которому является что-то, представляющее себя чему-то, становится явным для кого-то. Другими словами, в определенных контекстах слово «явление» лишается своей рекурсивности, появляется корневой таксон, то есть какое-то начало, что, кроме всего прочего, противоречит положению о безначальности сансары.

5.3. Слово «феномен», которым также достаточно часто переводят термин «дхарма», содержит намек на трансцендентального наблюдателя и больше подходит последователям веданты.

5.4. Возможно, в некоторых случаях имеет смысл переводить термин «дхарма» словом «факт» как то, что установлено существующим в процессе коммуникации. Таким установленным фактом, например, является тело, о котором бессмысленно задавать вопрос: почему это тело становится именно таким? Это просто факт. Недостаток такого перевода в том, что слово

<sup>2</sup> Ср. у Леви Р. Брайанта в «Демократии объектов»: «Я ищу онтологическую рамку, способную интегрировать две различные тенденции. <...> такая интеграция требует избегания редукционизма. В той же степени, в какой природные сущности не должны сводиться к культурным конструкциям, социальные, семиотические и культурные сущности не должны сводиться к природным сущностям. Последнее требует от нас перехода от мышления в терминах редукции, или обоснования одних сущностей другими, к мышлению в терминах переплетений» [3. С. 33].

«дхарма» изначально содержит семантику взаимодействия, тогда как слово факт указывает на что-то уже свершившееся (в этом смысле слово «факт», как это будет показано ниже, близко по своему значению термину «скандха»).

6. Объем значений лексемы, представляющей прагматическую единицу, референтное поле которой составляют объекты индифферентные к корреляции, должен включать: а) то, что непостоянно, б) повторяется в самоподобных сочетаниях; в) образует сложные конструкции (или то, из чего сложные конструкции состоят), г) то, что обладает гомогенной топологией, то есть, не претендует на центральную позицию в референтном поле<sup>3</sup>.

Такому объему значений в русском языке с некоторыми уточнениями соответствует слово «событие». Оно не идеально<sup>4</sup>, но обладает достаточно большим резервом топологической эквивалентности.

Событие — это то, что происходит. Событие состоит из событий и само является частью события. Мир как сочетание событий — это то, что происходит. Текст является событием, когда он происходит, т.е. когда его читают и понимают, в противном случае, это не текст. Вещь (предмет) при определенных условиях продолжает происходить в восприятии. Мысль — это событие, которое происходит в каком-то поле умозрения. Учение происходит при условии слушания (чтения), осознания, понимания и применения, а иначе никакого учения нет. О законе также можно говорить как о том, что происходит в определенных условиях. Жизнь состоит из событий и может быть представлена как пространство событий или *dharmadhatu (chos kyi dbyings)*. Семантическое поле лексемы *событие* не предполагает наличия субъектно-объектной диспозиции («событие происходит»), субъектная составляющая не акцентирована («то, что происходит — это событие») и надобность вопрошать о субъекте (как, например, это происходит с лексемой *явление*) отпадает. Как замечает Клод Романо: «...событие не принадлежит трансцендентальному диспозитиву» [6. С. 36] и «ускользает от выкованной Аристотелем онтологической грамматики» [6. С. 39].

7. Таким образом, если *Четыре истины ария* как план, подробно развернутый в Абхидхарме, интерпретирует мир не на основе корреляции, то есть не на отношении какого-то «Я» к какому-то «миру», а непосредственно на том, что происходит; на самих фигурах происходящего, то есть, на событиях,

<sup>3</sup> Кроме того, следует заметить, что перечисленные свойства объектов, которые выделены в такой онтологии, по сути дела соразмерны характеристикам *duḥkha*. И основными свойствами такой озабоченности согласно Абхидхармасамучае являются: непостоянство (*anitya*), озабоченность (*duḥkha*), пустота (*śūnya*) и отсутствие «Я» (*anātma*). См.: *Abhidharmasamuccaya, Sems tsams, thog med, vol. ri – chos mngon pa kun las btus pa bzugs so Toh. 4049: D 75a6–75b5*.

<sup>4</sup> Как отмечает Руднев: слово «событие» означает в русском языке нечто аксиологически маркированное, ср. «это стало для меня событием» [5. С. 23]. Однако, понимание термина событие как того, каким образом «дрейфует» внимание в данном восприятии (того, что происходит), нейтрализует излишнюю «назойливость» аксиологической маркировки. Все является событием, но не все одинаково маркировано.

которые являются условными единицами непостоянства, то как такая интерпретация возможна?

8. Такая интерпретация предполагает исследование происходящего вне различия между восприятием и трансляцией<sup>5</sup> (то есть осмыслением). Другими словами, типы восприятия и осмысления рассматриваются здесь не как функции организмов, а как события в ряду других событий, которые могут случаться, а могут и не случаться. Это принятие мира на таком уровне (под таким углом зрения), где действительность интерпретируется не на фоне отношений субъекта к миру, а в контексте аналитического рассмотрения того, во что каждое мгновение «сворачиваются» восприятие и трансляция. Это исследование структуры только того, что происходит, с условным делением на «внешнее» и «внутреннее», «видимое» и «невидимое», «номинальное» и «субстанциональное», и т.д. Другими словами, это исследование структуры события с целью установления методов, которые позволили бы работать с событиями (а значит, и выстраивать стратегию), а не с вещами и феноменами. Требуется, используя различные средства, найти особую «позицию», из которой «не видно» ни восприятия, ни трансляции, и соответственно, вопроса об атмане, субъекте, «я», не возникает.

Умение составлять впечатления в достаточно длинные непротиворечивые цепочки предполагает наличие универсальной риторики, которая определяла бы возможные стратегии такого умения.

9. «Что-то» происходит, когда длится, а для продолжения требуется постоянное возвращение (или обращение) к предыдущему моменту как к опоре, от которой каждый раз можно (нужно) отталкиваться, чтобы продолжаться. Каждый раз происходит «отскок» к предыдущему событию, которого уже нет в наличии, но он еще сохраняется в памяти как не успевший исчезнуть след со всей своей дискурсивной архитектоникой, или как «слепок» предыдущего события. Для того, чтобы что-то продолжалось (длилось), как «синяя чашка», требуется «орган» (*manas*), способный обращаться к предыдущему событию (к предыдущему контакту с «синей чашкой»), то есть, нужен постоянный доступ к области, где эти «слепки» (впечатления или значения) хранятся; к области (или миру), который чувственному восприятию всякий раз уже недоступен.

Таким образом, значение предыдущего события (то есть, дискурсивно оформленный слепок предыдущего события, ухваченный умом), присваивается текущему событию (или присваивается самим текущим событием) и, одновременно организует предел возможностей для последующего события.

<sup>5</sup> Имеются в виду две крайние позиции, которыми оформлена коррелятивистская эпистемология: я воспринимаю сам мир или же до какой-то степени я воспринимаю действительность как проекцию собственного ума. Абхидхарма как развертывание *Четырех истин ария* различие между этими позициями игнорирует, хотя в йогачаринских школах это различие интерпретируется с позиций представлений о «трех природах реальности» (*trisvabhāva*) и никоим образом не скатывается к крайностям [4. С. 104–117].

Соответственно, если что-то хоть сколько-то продолжается, оно должно быть трёхфазным: длиться — значит оформлять текущее событие в соответствии со значением предшествующего и задавать пределы<sup>6</sup> для следующего события. Размерность (масштаб) события в данном случае значения не имеет.

10.1. Эти три фазы представлены в «Абхидхармасамуччае» как три дхармы (*tridharma*), то есть как классификация на *скандхи* (*skandha*), *дхату* (*dhātu*) и *аятаны* (*āyatana*). Скандхи (группы) — это прошлое, область более или менее отчетливо оформленных припоминаний, которые условно разделяются на пять диапазонов, в которые событие «упаковывается». Это, соответственно, форма (*rūpa*), ощущение (*vedanā*), различение (*samjñā*), композиции (*samskāra*) и осознание (*vijñāna*). Скандхи — область семиозиса: каждая скандха, или группа, — это особая знаковая система, поскольку объекты органов чувственного восприятия должны быть отделены и названы, а *мановиджняна* (*manovijñāna*) выстраивает непротиворечивую и константную («безопасную») топологию событий (сюжет). Таким образом, череда событий (то есть происходящее) может быть представлена как повествование, и возможно даже как сообщение, но только наблюдатель (сознание) является частью речи, на которой ведется это повествование, а вовсе не его получателем. Скандхи — это та область, в которой собраны все предметы нашей заботы (*duḥkha*).

10.2. Возвращение к предыдущему моменту (событию) предполагает наличие точки, откуда возникает тяга к такому возвращению. Такой точкой напряжения служит *дхату* — наличное настоящее или «окрестности». Это момент, в котором первым шагом является непосредственный контакт пяти сознаний (*виджняна*) органов восприятия со своими объектами, а вторым — «отскок», осуществляемый *мановиджняной* (*manovijñāna*), к предыдущему моменту для обеспечения непрерывности и непротиворечивости происходящего с целью выстраивания происходящего в повествование-историю по какому-то сценарию (*μῦθος*). В результате происходит погружение в историю, что одновременно означает и погружение в озабоченность (*духкха*), главным органом которой является длящееся, живущее тело.

10.3. «Непостоянство — это условное обозначение исчезновения связности потока (санскр. *prabandhavināśa*, тиб. *rgyun zhig pa*) непрерывных композиций»<sup>7</sup>. Непостоянство как одна из основных характеристик сансары предполагает отсутствие связности событий в потоке. В идеале можно было бы говорить о максимальном уровне дискретности, но здесь включаются «сценарии», связывающие события, то есть позволяющие событиям (вещам) длиться. Таким образом, происходит не только «отскок» (*manovijñāna*) к только что ушедшему событию, но и подготовка к присвоению/неприсвоению (*upādāna*) следующего события. Точка напряжения является

<sup>6</sup> Кстати, нужно отметить, что пределы возможностей следующего события довольно чувствительны к нарушению «порядка вещей» или к «магическим» действиям

<sup>7</sup> Abhidharmasamuccaya, Sems tsams, thog med, vol. ri – chos mngon pa kun las btus pa bzugs so Toh. 4049: D 52b5 – 53a1.

одновременно и точкой ожидания, которая предуготовливает («предвкусывает») композицию следующего события (дхармы). Структуры этого ожидания должны обеспечивать константность мира в контингентном потоке событий, при этом за порогом или за «дверью»<sup>8</sup> располагается область событий, которые оформляются ожиданием как вероятные и невероятные.

11. Универсальная риторика. Элементами онтологии, которую задает экспозиция *Четырех истин ария* в Абхидхарме, являются дхармы или события (так же состоящие из событий разных уровней), а не объекты, существующие отдельно от наблюдателя. Наблюдатель в данном случае — это точка (место), где отдельные события собираются в картину мира как окрестности этой точки. В терминах топологии событие (или дхарму) можно понимать как непрерывное обратимое, то есть гомеоморфное пространство опыта. Речь идет о том, чтобы связать события (по определению прошедшие) в такую цепочку или в такой сюжет, который предполагал бы завершенность или освобождение, или прорыв к реальности.

И если стратегия познания в парадигме отношения «я» к миру или «бытия» и «знания», отказываясь от доступа к реальности, в качестве компенсации порождает бесконечные сплетения дискурсивных композиций, то событийная структура мира предполагает стремление к завершенности (полноте). Выражением такого стремления являются *Четыре истины ария*, которые представляют собой свернутую программу или план. К ней прилагается лексикон (в «Абхидхармасамуччае» — это весь раздел *Viniścaya*), позволяющий строить различные сценарии, тем более что трехфазная структура события этому способствует.

Таким образом, стратегия познания в событийной структуре мира, как она представлена в Абхидхарме, направлена не на раскрытие сути вещей или поиски первоначал, а на выстраивания такого повествования (мифа), завершенность композиции которого предполагает прекращение безначальной озабоченности (*duḥkha*).

### Список литературы

- [1] *Писарев А., Морозов А.* Speculative realism: exit. Введение к русскому переводу книги Грэма Хармана «Спекулятивный реализм: введение». РИПОЛ Классик, 2007. С. 7—34.
- [2] *Мейясу К.* После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург ; Москва: Кабинетный ученый, 2015.
- [3] *Брайант Л.Р.* Демократия объектов. Пермь : Hyle Press, 2019.

<sup>8</sup> «Почему пределов именно двенадцать? Потому что это – «двери» (рамки, проём) присваивания для шести типов еще не наступившего (будущего) непосредственного опыта, [образованные] двумя – телом и способностью схватывать. По сути – это только «дверь» возникновения (рамки для происхождения, *skye ba'i sgo*)» (*Abhidharmasamuccaya vyākhyā-nāma, chos mngon pa kun las btus pa'i rnam par bshad pa shes bya ba. Toh. 4054: D 119a3-119b4*).

- [4] Коробов В. О месте несоставных (необусловленных) (asaṃskṛta, 'dus ma byas) дхарм в событийной структуре мира // Материалы второй Всероссийской конференции переводчиков буддийских текстов «К русскоязычному буддийскому канону». Москва, 2021. С. 104—117.
- [5] Руднев В. Феноменология события // Логос. 1993. № 4. С. 226—238.
- [6] Романо К. Авантюра времени. Три эссе по феноменологии события. РИПОЛ Классик, 2017.

### References

- [1] Pisarev A, Morozov A. *Speculative realism: exit. Introduction to the Russian translation of Graham Harman's book "Speculative realism: Introduction"*. Moscow: Ripol Classic publ.; 2007. P. 7—34. (In Russian).
- [2] Meillassoux Q. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Ekaterinburg-Moscow: Kabinetnyi uchenyi publ.; 2015. (In Russian).
- [3] Bryant LR. *The Democracy of Objects*. Hyle Press publ.; 2019. (In Russian).
- [4] Korobov V. On the place of non-compound (unconditioned) (asaṃskṛta, 'dus ma byas) dharmas in the event structure of the world. In: *Materials of the Second All-Russian Conference of Translators of Buddhist Texts "Towards the Russian Buddhist Canon"*. Moscow; 2021. P. 104—117. (In Russian).
- [5] Rudnev V. A phenomenology of event. *Logos*. 1993;(4):226—238. (In Russian).
- [6] Romano C. *L'aventure temporelle: Trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale*. Moscow: Ripol Classic publ.; 2017. (In Russian).

### Сведения об авторе:

Коробов Владимир Борисович — PhD (философия), профессор, Институт восточных и транскультурных исследований, Философский факультет, Вильнюсский университет, Вильнюс, Литва (e-mail: vladimir.korobov@fsf.vu.lt).

### About the author:

Korobov Vladimir B. — PhD in Philosophy, Professor, Institute of Asian and Transcultural Studies, Faculty of Philosophy, Vilnius University, Vilnius, Lithuania (e-mail: vladimir.korobov@fsf.vu.lt).