Научная статья
УДК 1(091):24-1
DOI: 10.18101/1994-0866-2026-3-41-48

Концепция личности в буддийской и западной философии: к проблеме методологии сравнительного анализа

© Матанцева Марина Борисовна
кандидат филологических наук, доцент,
доцент кафедры русского языка и общего языкознания,
магистрант,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Ранжурова, 4
m_matantseva@mail.ru

© Матанцев Алексей Олегович
аспирант,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Ранжурова, 4
amatantsev03@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена методологическим основаниям сравнительного анализа концепций личности в буддийской и западной философии. Рассматривается проблема сопоставимости двух понятийных систем, выявляются риски редукционистского сведения буддийских категорий к западным аналогам и преувеличения культурных различий. На материале анатмавады буддийских школ и редукционистской позиции Дерека Парфита фиксируется ряд структурных параллелей: отрицание субстанциальной самости, понимание личности как процессуально-составной целостности, отказ от ультимативности тождества во времени. Одновременно выявляются принципиальные расхождения на уровне онтологии и этико-сотериологических следствий, обозначаемые в работе как «парадокс оксфордского буддизма». Предлагается метод двойной контекстуализации, согласно которому каждая концепция сначала реконструируется в собственном философском контексте и только затем включается в сравнение. Намечены перспективы дальнейшего исследования.
Ключевые слова: личность, анатмавада, буддийская философия, западная философия, Парфит, редукционизм, сравнительная философия, тождество личности, философская компаративистика, скандхи.

Для цитирования
Матанцева М. Б., Матанцев А. О. Концепция личности в буддийской и западной философии: к проблеме методологии сравнительного анализа // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2026. Вып. 1. С. 41–48.

Введение

Проблема личности — ее природы, состава, тождества во времени — является одной из устойчивых тем философии, прошедшей через всю историю европейской и индийской мыслительных традиций. Со времен Нового времени западная

философия по преимуществу опиралась на субстанциалистскую модель: личность мыслилась как носитель свойств, обладающий устойчивым центром, сохраняющим тождество вопреки изменениям тела и опыта. Эта модель, отчетливо сформулированная Р. Декартом и в иной форме воспроизведенная Дж. Локком и И. Кантом, доминировала до тех пор, пока ее последовательная критика не была развернута сначала Д. Юмом, а в XX веке феноменологической, экзистенциальной и аналитической традициями.

Особую остроту дискуссия приобрела во второй половине прошлого века, когда британский философ Дерек Парфит в книге «Reasons and Persons» (1984) сформулировал последовательную редукционистскую позицию: личность сводима к совокупности фактов о мозге, теле и связанных психологических состояниях, а ее тождество во времени не обладает той фундаментальной значимостью, которая ему традиционно приписывалась. Сам Парфит указывал на близость своих выводов к буддийской позиции и за это сходство еще при жизни был назван «оксфордским буддистом» [9, с. 41]. Буддийская же философия изначально, с V–IV веков до нашей эры, строилась на отказе от субстанциальной модели личности — на учении об анатмане, отрицающем существование вечной неизменной души-атмана, и за два тысячелетия разработала развернутую концепцию личности как составной процессуальной целостности — теорию пяти скандх и потока дхарм, объединенных законом причинно-зависимого возникновения.

Сопоставление этих двух традиций представляется одной из перспективных задач современной сравнительной философии, однако в русскоязычной литературе систематический анализ структурных параллелей между анатмавадой и редукционистской позицией Парфита до настоящего времени не предпринимался. Имеющиеся по буддийской теории личности [8; 11] работы не выходят к компаративному горизонту, а немногочисленные исследования по Парфиту [9; 10; 12] не привлекают восточный материал. Цель статьи — обосновать методологию сравнительного анализа концепций личности в двух традициях и зафиксировать ключевые точки структурного сопоставления при сохранении различия философских контекстов.

Методологические основания сравнения

Сравнительная философия как методологическая дисциплина за прошедшее столетие выработала ряд процедур и предостережений, без учета которых сопоставление двух мыслительных традиций оборачивается либо механической редукцией одной к другой, либо констатацией непреодолимой инаковости. Первый риск — редукционистский: истолкование буддийских категорий через западные понятия, при котором анатман оказывается «не-я» в смысле Юма или Парфита, скандхи — психологическими аналогами локковского сознания, а пратитья-самутпада — учением о причинности в духе Юма. Такое истолкование удобно, но философски некорректно: оно не учитывает онтологические и сотериологические контексты, в которых эти понятия функционируют в живой буддийской традиции [8, с. 17]. Второй риск противоположен — абсолютизация различий: сравнение

объявляется в принципе невозможным ввиду несоизмеримости понятийных каркасов, культурных контекстов и языков. В крайней форме такая позиция парализует любую сравнительную работу и фактически отказывается от задачи философского диалога.

Преодоление этих двух крайностей возможно через метод, опирающийся на три взаимосвязанных принципа. Первый — принцип двойной контекстуализации: каждое сопоставляемое понятие сначала реконструируется в собственном философском, культурном и историческом контексте, а уже затем включается в сравнительную рамку. Анатмавада прорабатывается в ее отношении к брахманистскому атману, к доктрине пяти скандх, к сотериологии буддизма, и лишь после этого ставится в один ряд с парфитовским редукционизмом; парфитовская позиция, в свою очередь, реконструируется в контексте британской аналитической традиции и локковского наследия. Второй принцип — структурно-функциональное сопоставление: сравниваются не понятия как лексические единицы, а позиции, которые эти понятия занимают в своих системах. Если в буддийской системе анатман выполняет функцию отрицания субстанциального центра личности и эта функция структурно совпадает с функцией парфитовского редукционизма, есть основание говорить о структурной параллели, не отождествляя при этом сами понятия. Третий принцип — различение уровней сравнения: сопоставление ведется на онтологическом, эпистемологическом, этическом и — для буддийской традиции — сотериологическом уровнях. Совпадение на одном из этих уровней не предполагает совпадения на других.

Концепция личности в буддийской философии: анатмавада и теория дхарм

Буддийская концепция личности построена вокруг центрального тезиса — учения об анатмане. Слово «анатман» (санскр. *anātman*) является отрицательной формой от «атман» — ключевого понятия брахманистской философии, обозначающего вечную, единую, неизменную сущность человека, тождественную абсолюту Брахмана. Учение об анатмане отвергает существование такого центра и тем самым размечает фундаментальное различие между буддизмом и большинством брахманистских школ [14, с. 165–170].

Анатмавада не является, однако, простым отрицанием. Будда, согласно палийскому канону, не утверждал, что «я» вообще не существует, и не утверждал также, что оно существует субстанциально; он отверг обе эти позиции как ложные крайности. То, что отрицается, — это представление о неизменном, самостоятельно сущем «я», управляющем психофизической жизнью человека. Положительная сторона учения состоит в реконструкции личности как процессуально-составной целостности.

Личность в буддийской философии описывается через схему пяти скандх (санскр. *pañca skandhāḥ*) — пяти «групп», образующих в своей совокупности то, что обыденное сознание принимает за «я». Это: рупа — материальные элементы и тело; ведана — ощущения и связанные с ними простейшие аффективные тона; самджня — восприятия, акты различения; санскара — волевые импульсы,

кармически значимые формирующие факторы; виджняна — собственно сознание [8, с. 102–110; 11, с. 78–84]. Каждая из скандх не является субстанцией; каждая представляет собой временную совокупность еще более элементарных составляющих — дхарм.

Теория дхарм разрабатывалась преимущественно в школах абхидхармы, систематизатором которых стал Васубандху (IV–V вв.) в трактате «Абхидхармакоша». Дхармы понимаются как мгновенно возникающие и исчезающие элементарные носители опыта, причинно связанные между собой и образующие непрерывный поток. Личность в этой картине есть поток дхарм, обладающий внутренней связностью благодаря закону причинно-зависимого возникновения — пратитьясамутпады, согласно которому каждая дхарма возникает в зависимости от предшествующих условий [4, с. 47].

Существенно, что эта теория позволяет объяснить преемственность личности во времени без обращения к субстанциальному «я»: память, моральная ответственность, эмоциональная связь с собственным прошлым и будущим — все это обеспечивается причинными связями внутри потока, а не наличием неизменного носителя. Внутри самой буддийской традиции существовали попытки смягчить радикальность анатмавады: школа пудгалавады допускала существование некоего «личностного начала» (пудгалы), не сводящегося к скандхам, но и не являющегося отдельной от них субстанцией. Большинство школ, однако, отвергло пудгалаваду; в позднейшей махаянской традиции анатмавада была развернута Нагарджуной и школой мадхьямака до универсального тезиса о пустоте (шуньяте) всех феноменов [6, с. 78–95].

Принципиально важен сотериологический контекст. Анатмавада не есть нейтральный метафизический тезис; она встроена в проект освобождения. Цепляние за иллюзорное «я» рассматривается в буддизме как корень страдания, а понимание подлинной составной природы личности — как необходимое условие нирваны. Концепция личности в буддийской философии неотделима от живой религиозной традиции, в которой эта философия функционирует, в том числе в современных буддийских сообществах России [3, с. 385; 13].

Западная философия личности: от субстанциализма к редукционизму

Западная философия личности на протяжении большей части своей истории опиралась на субстанциалистскую модель. Декарт в «Размышлениях о первой философии» определил «я» как мыслящую субстанцию — *res cogitans*, простую, неделимую, отличную от тела и обладающую достоверным самоданным существованием [5, с. 21–25]. Локк, не разделяя картезианского дуализма в его чистой форме, тем не менее сохранил субстанциалистскую интуицию, переведя ее на психологический язык: личность (*person*) у него отлична от человека (*man*) и определяется через единство сознания во времени — «я» есть то, что помнит свои прошлые состояния как свои, и в этом самосознании заключено основание тождества личности [7, кн. II, гл. XXVII]. Эта психологическая модель в значительной мере определила последующую дискуссию о тождестве личности.

Первый решительный шаг в сторону, противоположную субстанциализму, был сделан Юмом. В «Трактате о человеческой природе» он сформулировал тезис, поразительно близкий к буддийской анатмаваде: при интроспекции мы никогда не обнаруживаем самого «я», а лишь поток перцепций, сменяющих друг друга с невообразимой быстротой [15, с. 297]. То, что обыденно называют «я», есть, по Юму, лишь связанный пучок таких перцепций, и единство личности есть не онтологический факт, а свойство нашего воображения, обусловленное связями памяти, причинности и сходства.

Кант в «Критике чистого разума» предложил иной выход: трансцендентальное единство апперцепции — «я мыслю», сопровождающее все мои представления, — есть не субстанция, а лишь формальное условие возможности опыта. В XX в. критика субстанциального «я» развернулась с новой силой: феноменология (Гуссерль, Сартр) показала, что сознание есть процесс, направленный на мир, а Хайдеггер противопоставил субъекту понятие *Dasein* — бытия-вот, экзистенциального проекта, не сводимого к субстанции. Однако наиболее радикальный шаг был сделан в аналитической философии второй половины века — Дереком Парфитом.

В работе «Personal Identity» (1971), переведенной на русский язык Р. Л. Кочневым [12], и в книге «Reasons and Persons» (1984) Парфит формулирует то, что он сам называет редукционистской позицией: факты о личности и ее тождестве во времени сводимы к более частным фактам о существовании определенного мозга и тела, о наличии последовательности взаимосвязанных психических и физических событий — никаких дополнительных фактов, например факта существования субстанциального «я», для определения личности и ее тождества не требуется. Из этого следует второй ключевой тезис: тождество личности во времени «не есть то, что важно»; значение имеет не строгое тождество, а R-отношение психологической преемственности и связности, которое в отличие от тождества допускает степени [10, с. 124–128]. Это позволяет Парфиту решать классические парадоксы личности — телепортации, расщепления, постепенной замены клеток мозга — не как парадоксы тождества, а как ситуации различной степени сохранения R-отношения. Сам Парфит в заключительной части «Reasons and Persons» отмечает близость своих выводов к буддийской традиции — за это сходство он и получил неофициальное прозвище «оксфордского буддиста» [9, с. 41].

Структурные параллели и принципиальные расхождения

Применив изложенный выше метод двойной контекстуализации и структурно-функционального сопоставления, мы можем зафиксировать ключевые точки сравнения двух традиций. На уровне отрицания субстанциального центра личности параллель между анатмавадой и парфитовским редукционизмом представляется наиболее очевидной: обе позиции сходятся в отказе от представления о неизменном «я» как носителе психофизических свойств, обе видят в личности составную процессуальную целостность, обе утверждают, что строгое тождество «я» во времени не должно мыслиться как самостоятельный онтологический факт. На уровне градуальности тождества параллель сохраняется: парфитовское

R-отношение, допускающее степени, структурно близко к буддийскому пониманию преемственности дхарм — каждое последующее состояние причинно связано с предыдущим, но не тождественно ему как субстанция.

Однако структурное сходство не следует переоценивать. На уровне онтологических оснований различие двух подходов принципиально. Парфитовский редукционизм опирается на онтологию физикализма: личность сводится к фактам о мозге, теле и связанных физических и психологических событиях; сознание в этой картине не имеет самостоятельного онтологического статуса, оно есть свойство соответствующим образом организованной материи. Буддийская концепция, особенно в ее махаянском развитии, не редуцирует поток сознания (виджняну) к материальным процессам; виджняна обладает собственной онтологической плотностью, а пратитьясамутпада связывает не только материальные, но и ментальные дхармы в единый причинный континуум [1, с. 312–318].

Еще значительнее расхождение на уровне этико-сотериологических следствий. Из парфитовского редукционизма следуют моральные выводы, остающиеся в рамках секулярного либерального проекта: ослабление эгоистических привязанностей, расширение круга морального внимания, готовность к заботе о далеких будущих поколениях. Это значимые этические рекомендации, но они не выводят за пределы посюсторонней этики и не предполагают духовной практики.

Буддийская же анатмавада встроена в проект освобождения. Понимание подлинной составной природы личности — не теоретический вывод, а практическая задача, требующая длительной медитативной работы, нравственного совершенствования и встроенности в живую сангху. Цель — нирвана, прекращение страдания, обусловленного цеплянием за иллюзорное «я». Анатман функционирует здесь не как описательная гипотеза о природе личности, а как сотериологический инструмент.

Это и есть «парадокс оксфордского буддизма»: при ярком структурном сходстве философских позиций перед нами два принципиально разных философских проекта. Парфит остается в рамках западной светской аналитической традиции; буддизм есть духовно-практический путь, для которого философия личности есть инструмент, а не самоцель. Из этого следует существенный методологический вывод: сравнение двух традиций возможно и продуктивно, но только при условии, что оно ведется одновременно на нескольких различающихся уровнях и что сходства, обнаруживаемые на одном из них, не выдаются за тождество философских проектов.

Заключение

Во-первых, сравнительный анализ концепций личности в буддийской и западной философии возможен при соблюдении методологических принципов двойной контекстуализации, структурно-функционального сопоставления и различения уровней сравнения — без них сравнение неизбежно сводится либо к редукционистскому отождествлению, либо к констатации непреодолимой инаковости. Во-вторых, на уровне отрицания субстанциального центра личности фиксируется

отчетливое структурное сходство между буддийской анатмавадой и редукционистской позицией Дерека Парфита: критика субстанциальной модели личности есть результат самостоятельной философской работы, к которой две независимые традиции пришли своими путями.

В-третьих, на уровне онтологических оснований и этико-сотериологических следствий между двумя подходами обнаруживаются принципиальные расхождения. Парфитовский редукционизм опирается на физикалистскую онтологию и остается в пределах посюсторонней этики; буддийская анатмавада связана с особой онтологией потока дхарм и встроена в сотериологический проект освобождения.

В-четвертых, обозначенный «парадокс оксфордского буддизма» открывает перспективу более глубокого сравнительного анализа: намеченный материал планируется развернуть, в перспективе будут проанализированы онтологические основания двух подходов, их этические следствия, в сопоставление будет включена линия феноменологической традиции.

Литература

1. Андросов В. П. Буддийская классика Древней Индии. Москва : Открытый мир, 2008. 591 с.

2. Багаева К. А. Мировоззренческие основы традиции Гелугпа в Центральной Азии : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Чита, 2007. 22 с.

3. Багаева К. А. Особенности трансформации буддийских сообществ России // NOMOTHETIKA: Философия. Социология. Право. 2024. Т. 49, № 2. С. 383–392.

4. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша) / перевод с санскритского В. И. Рудого, Е. П. Островской. Москва : Ладомир, 1998.

5. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения : в 2 томах. Москва : Мысль, 1994. Т. 2. С. 3–72.

6. Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. 238 с.

7. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения : в 3 томах. Москва : Мысль, 1985. Т. 1. 622 с.

8. Лысенко В. Г. Ранний буддизм: религия и философия : учебное пособие. Москва : Изд-во ИФ РАН, 2003. 246 с.

9. Нехаев А. В. Дерек Парфит: забота ни о ком, как о себе самом // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2018. Т. 3, № 2. С. 39–46.

10. Нехаев А. В. Моральная ответственность и редукционизм Дерека Парфита // Философский журнал. 2021. Т. 14, № 2. С. 119–134.

11. Островская Е. П., Рудой В. И. Классическая буддийская философия. Санкт-Петербург : Лань, 1999. 544 с.

12. Парфит Д. Тождество личности / перевод с английского Р. Л. Кочнева // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2019. Т. 4, № 2. С. 92–105.

13. Урбанаева И. С. Буддийская философия и медитация в сравнительном контексте: на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. 350 с.

14. Шохин В. К. Школы индийской философии: период формирования. Москва : Восточная литература, 2004. 415 с.

15. Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения : в 2 томах. Т. 1. Москва : Мысль, 1996. 732 с.

Статья поступила в редакцию 15.08.2026; одобрена после рецензирования 20.08.2026: принята к публикации 22.09.2026.

Conception of the Self in Buddhist and Western Philosophy: Towards a Methodology of Comparative Analysis

Marina B. Matantseva
Cand. Sci. (Philol.), A/Prof.,
A/Prof. at Department of Russian Language and General Linguistics,
Master's Student at Philosophy Department,
Dorzhi Banzarov Buryat State University
4 Ranzhurova St., Ulan-Ude, 670000, Russia
m_matantseva@mail.ru

Aleksey O. Matantsev
Research Assistant at Philosophy Department,
Dorzhi Banzarov Banzarov Buryat State University
4 Ranzhurova St., Ulan-Ude 670000, Russia
amatantsev03@mail.ru

Abstract. The article studies the methodological foundations of the comparative analysis of the conceptions of the self in Buddhist and Western philosophy. It addresses the problem of commensurability between the two conceptual systems, identifying the risks of reductionist conflation of Buddhist categories with Western counterparts as well as the exaggeration of cultural differences. Drawing on the anātmavāda (the no-self doctrine) of Buddhist schools and the reductionist stance of Derek Parfit, the study establishes a series of structural parallels: the denial of a substantial self, understanding of the self as a processual and composite entity, and rejection of the ultimate nature of personal identity over time. Concurrently, fundamental divergences at the levels of ontology and ethical-soterological implications are revealed, designated in this work as the "paradox of Oxford Buddhism". We have proposed a method of double contextualization, according to which each conception is first reconstructed within its own philosophical framework and only then introduced into the comparison. Perspectives for further research are outlined.
Keywords: person, self, anātmavāda, Buddhist philosophy, Western philosophy, Derek Parfit, reductionism, comparative philosophy, personal identity, philosophical comparativism, skandhas.

For citation
Matantseva M. B., Matantsev A. O. Conception of the self in Buddhist and Western philosophy: Towards a methodology of comparative analysis. *Bulletin of Buryat State University. Philosophy.* 2026; 3: 41–48 (In Russ.).

The article was submitted 15.08.2026; approved after reviewing 20.08.2026; accepted for publication 22.09.2026.