

УДК 141  
DOI: 10.36979/1694-500X-2026-26-2-77-87

## МЕЖКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ ДОГЭНА И ЕЁ РОЛЬ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

*А.С. Колесников*

*Аннотация.* Представляются особенности межкультурной философии японского монаха Эйхей Догэна (1200–1253), создавшего школу дзен-буддизма в период Камакура (1192–1333). Осваивая в Китае чань/дзен буддизм, он писал на разговорном японском, в полной мере используя ресурсы как китайского, так и японского языков. Как философ отметился начинаниями в культуре, религии, философии, лингвистике. Его Сёбогэндзо (Драгоценная Зеница Истинного Закона) признана шедевром, а дзадзэн – сидячая медитация – творческим способом самовыражения, единством практики – просветления – выражения. Он определяет философию как самопознание (исследование жизни и понимание нашего места и судьбы в мире), анализ точек зрения («Пути Будды») и ниспровержение концептуального языка. Межкультурный философ Догэн – это автор, который творчески интерпретирует индийские тексты для японской аудитории, используя эвристический прием, заимствованный из китайских буддийских писаний, и создает новые значения для традиционного мирозерцания.

*Ключевые слова:* межкультурная философия; Догэн; Сёбогэндзо; дзадзэн; практика – просветления – выражения.

---

## ДОГЭНДИН МАДАНИЯТТАР АРАЛЫК ФИЛОСОФИЯСЫ ЖАНА АНЫН АЗЫРКЫ ФИЛОСОФИЯДАГЫ РОЛУ

*А.С. Колесников*

*Аннотация.* Макалада Камакура доорунда (1192–1333) дзен-буддизм мектебин негиздеген жапон кечили Эйхей Догэндин (1200–1253) маданияттар аралык философиясынын өзгөчөлүктөрү берилген. Кытайда чань/дзен буддизмин өздөштүрүп, ал кытай жана жапон тилдеринин ресурстарын толук колдонуу менен жандуу жапон тилинде жазган. Философ катары маданият, дин, философия жана лингвистика тармактарында жаңы багыттарды ачкандыгы менен айырмаланган. Анын «Сёбогэндзо» (Чыныгы мыйзамдын баалуу кареги) эмгеги шедевр катары таанылган, ал эми дзадзэн – олтуруп медитациялоо – өзүн көрсөтүүнүн чыгармачылык жолу, практика – агартуу – туюнтма биримдиги катары каралат. Ал философияны өзүн-өзү таануу (жашоону изилдөө жана дүйнөдөгү ордубузду, тагдырыбызды түшүнүү), көз караштарды талдоо («Будда жолу») жана концептуалдык тилди төгүндөө катары аныктайт. Маданияттар аралык философ Догэн – кытайлык буддисттик жазмалардан алынган эвристикалык ыкманы колдонуу менен индиялык тексттерди жапон аудиториясы үчүн чыгармачылык менен чечмелеген жана салттуу дүйнө тааным үчүн жаңы маанилерди жараткан автор.

*Түйүндүү сөздөр:* маданияттар аралык философия; Догэн; Сёбогэндзо; дзадзэн; практика – агартуу – туюнтма.

---

## DOGEN'S INTERCULTURAL PHILOSOPHY AND ITS ROLE IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY

*A.S. Kolesnikov*

*Abstract.* This article explores the intercultural philosophy of the Japanese monk Eihei Dōgen (1200–1253), who founded the Zen school during the Kamakura period (1192–1333). While developing Chan/Zen Buddhism in China, he wrote in colloquial Japanese, fully utilizing the resources of both Chinese and Japanese. As a philosopher, he distinguished himself with contributions to culture, religion, philosophy, and linguistics. His Shōbōgenzō (Treasures of the True Eye of Dharma) is recognized as a masterpiece, and zazen – seated meditation – is a creative means of self-expression, a unity of practice, enlightenment, and expression. He defines philosophy as self-knowledge (the exploration of life and understanding of our place and destiny in the world), the analysis of viewpoints (the «Way of the

Buddha»), and the overthrow of conceptual language. The intercultural philosopher Dōgen is an author who creatively interprets Indian texts for a Japanese audience, using a heuristic borrowed from Chinese Buddhist scriptures, creating new meanings for traditional worldviews.

*Keywords:* intercultural philosophy; Dōgen; Shōbōgenzō; zazen; enlightenment – expression – practice.

Японский монах Эйхей Догэн (1200–1253) является основателем дзэн-буддизма школы Сото в период Камакура (1192–1333). Дзэн был единственной школой буддизма, привнесённой из Китая. Основоположник японистической буддологии О.О. Розенберг отмечал, что в японской религиозной традиции сохранилось много индийского и китайского, что уже не сохранилось в этих странах и что, безусловно, выдвигает японскую религиозную и философскую литературу и традицию в область исследований культуры и философии Азии.

Слава одного из величайших мыслителей Японии, философа с разнообразными начинаниями в культуре, религии, философии, лингвистике пришла к нему сравнительно недавно. Более четырехсот лет его свитки-трактаты хранились в многочисленных монастырях как святыни, символы власти и игнорировались как важные философские труды. Его роль была вновь открыта в период Токугава Мэндзаном Дзуйхо (1683–1769), который переиздал (со значительным и тщательным редактированием) «Записи эпохи Баоцин» (1225–1227) и заметки Кэндзей-ки (1415–1474) в 1753 г., стремясь прояснить суть Сото-дзэн в сравнении с другими конкурирующими школами дзэн. И этот образ оказался убедительным и долговечным [1]. Споры с консервативными настоятелями монастыря Сото привели к запрету на копирование или публикацию любой части его известного труда «Сёбогэндзо» («Сокровищница ока истинной Дхармы», или «Драгоценная Зеница Истинного Закона») в 1722 г. вплоть до 1796 г. В нём содержались 95 трактатов по монастырским ритуалам и распорядку, около трёхсот дзэнских коанов с комментариями и философскими размышлениями.

Догэн потерял отца в три года, а мать – в восемь. Смерть матери стала для него особенно тяжёлым ударом, одним из поворотных событий в его жизни, глубоко повлиявшим на него и определившим его ранние религиозные и духовные

устремления. Со смертью матери Догэн испытал глубокое горе и твёрдо решил стремиться к просветлению. Весной девятого года жизни он прочитал «Абхидхарму» Васубандхи, познакомившись с широким спектром доступных буддийских учений. Он покинул дом в 13 лет и отправился на гору Хиэй близ Киото, чтобы стать монахом. Эйхей погрузился в учение школы Тэндай, практику медитации «остановки и видения», а также в эзотерические учения Южной Индии. К восемнадцати годам он прочитал все доступные ему буддийские каноны. Во время обучения он задался вопросом, почему, если человек всегда был изначально просветлённым, все будды практиковали и стремились к пробуждению. Именно из-за этого исследования учения Тэндай в 1217 году он переехал в Кэннин-дзи, чтобы учиться у монаха Мёдзэна (1184–1225), ученика Ейсая (1141–1215), бывшего в Китае и получившего передачу печати Будды, привезённую великим мастером Бодхидхармой из Индии.

Догэн был рукоположен в монахи дзэн, перенял обеты у Мёдзэна и учился у него несколько лет. Ему были дарованы одеяние и чаша, символизирующие дзэнскую традицию, он получил тайные учения эзотерических ритуалов, изучил канон монашеских правил и начал изучать Риндзай-дзен. Через пару лет он получил передачу Риндзай-дзен, а также передачу в эзотерических и экзотерических школах. К двадцати четырём годам Догэн обладал обширным опытом в буддийской науке и практике. Он изучал и передавал коаны, освоил эзотерические и экзотерические учения, достиг совершенства в тантрических ритуалах и погрузился в мистическое измерение буддизма. Всё это было неотъемлемой частью его личности. И всё же он не был удовлетворён. Вопрос, питавший его поиски, оставался нерешённым, и его ум был беспокойным. В 1223 году вместе с Мёдзеном он отправился в Китай в Цзиндэ сы на гору Тяньтун, где они оба учились у чаньского патриарха Линь-цзи

(800–867) по имени Уцзи Ляопай. Спустя два гола Мёнзен умер. Догэн посетил ряд монастырей, включая Тяньтай и Цзиншань в поисках подходящего учителя. После тщетных поисков он вернулся в Цзиндэ в 1225 г., где и встретил чаньского мастера Жуцзина (1163–1227). Как монах линии Цаодун (яп. *Сото*) он не принимал использование коанов для практики Линь-цзи Чань, предпочитая достоинства «простого сидения» (яп. *сикантаза*). Догэн сразу понял, что нашёл учителя, с которым он сможет достичь просветления, и получил беспрецедентный доступ к Жуцзину для обучения. Вскоре ему удалось достичь состояния спонтанного «бытия», не стеснённого мыслью, «отбросить тело и ум» (яп. *синдзин дацураку*). Незадолго до смерти Жуцзина Догэн получил от него свидетельство о преемственности и одеяние учителя, что позволило ему вернуться в Японию как полноправному мастеру дзэн линии Сото.

Находясь в Китае в поисках учителя и осваивая чань/дзэн буддизм, он столкнулся с целым мировоззренческим комплексом в культуре китайского простонародного буддизма, закреплённых в материалах сборников коротких буддийских рассказов – сяошо. Они были призваны актуализировать религиозное чувство у верующих буддистов, но кроме того несли базовые идеологемы и каноническую литературу сутр. Тут была видна картина идеологического проникновения индийского буддизма в духовную жизнь широких социальных слоев Китая IV–VI вв. и его пантеона: Будда Шакьямуни, Авалокитешвара, будда Амитабха и т. д. Здесь соединились каллиграфия, живопись и огромное количество зашифрованных символов, расшифровать которые можно, зная китайскую и индийскую мифологию, этнос, традиции, культуру, искусство. Их и принялся осваивать Догэн. Это стало истинным началом жизни, полной неустанных вопросов, практики и учения – невероятно вдохновляющего вклада в Буддадхарму.

По возвращении в Японию после четырех лет обучения и паломничества в Китае он написал сборник коанов – «*Китайский Сёбогондзо*», также известный как *Синдзи* или *Мана Сёбогондзо*. Этот сборник, состоящий из 301 коана был впервые опубликован в 1766

г. под названием «*Сёбогондзо Самбьякусоку*» («*Триста строф Сёбогондзо*»). Хотя эти истории обычно называют *коанами*, Догэн называл их *косоку* (критерии предков) или *иннэн* (обстоятельства и причины или результаты истории). Слово *коан* для Догэна означало «абсолютная реальность» или «универсальная Дхарма». Догэн стал распространять Дхарму и спасать всех существ в мире. Осенью 1227 года он написал «*Фукандзадзэнги*», общие советы по принципам дзадзэн. Он пробыл в Кэннин-дзи три года. Постепенно люди узнали об особом стиле дзэн, которому он учил. Поскольку его взгляды были бескомпромиссными и не соответствовали ортодоксальной киотской традиции, он начал испытывать давление со стороны монахов горы Хиэй. Это побудило его переехать в заброшенный храм Анну-ин в Фукакудза, где он написал «*Бэндова*» («О стремлении к пути»). В ней он писал: «В нашей стране принципы и практика дзадзэн до сих пор не переданы. Это печальная ситуация для тех, кто пытается понять дзадзэн. По этой причине я стремился систематизировать то, что узнал в Китае, записать некоторые учения мудрых учителей и таким образом передать их тем, кто хотел практиковать и понимать дзадзэн». Стоит напомнить, что дзадзэн (однаправленная медитация) не была широко распространена в Японии в то время. Это наблюдалось даже в Кэннин-дзи, где развивалась традиция коанов. Для Догэна дзадзэн был ключевым фактором в достижении просветления. Для него практика не имела ничего общего с соблюдением ритуалов или загадочными возгласами. Она была связана с тем, чем он занимался со своим умом в периоды глубокого дзадзэн.

В 1233 году Догэн снова переехал, перестроил и освятил храм, назвав его Косёхорин-дзи. Там он начал развивать монашескую форму дзэн, совершенно новую для Японии в то время. Догэн открыл свою монашескую общину для всех, независимо от уровня интеллекта, социального положения, пола и профессии. Его религия была полностью религией народа. Догэн учил, что каждый способен к самореализации, и призывал всех к практике. Он упразднил разделение между монахами и мирянами, заявив: «Те, кто считает мирскую жизнь препятствием

для Дхармы, знают лишь, что в мирской деятельности нет дхармы. Они ещё не знают, что в Дхарме нет мирской деятельности». Монахи и миряне, по сути, одно и то же. Просветление зависит исключительно от вашего искреннего желания стремиться к нему, а не от того, живёте ли вы в монастыре или в мирском мире. Сорок четыре главы «Сёбогэндзо», включая некоторые из самых глубоких глав были написаны здесь. Он основывал свои беседы на трёхстах коанах, собранных в Китае. И в «Сёбогэндзо» он начал излагать эти коаны и буддийскую дхарму в радикально новом ключе.

По мере роста популярности Догэна его упрямство и ревностное стремление вернуть буддизм на истинный путь раздражали буддистов, придерживавшихся традиционных взглядов, особенно религиозную элиту Киото. Это были люди, обладавшие огромной властью. Кёсёхорин-дзи становился всё более опасным объектом для этих традиционалистов. Догэну предлагали переехать в Камакуру. Он категорически отказался, прежде всего потому, что предложения исходили от представителей правящей иерархии. Он не хотел продаваться. Догэн испытывал неутолимую тоску по природе, отражённую в его трудах о горах и реках, а также в учениях о неживом, которые появились в этот период. В июле 1243 года Догэн снова переехал. С небольшой группой последователей он вошёл в заброшенный храм Киппо-дзи. В это время его главный мирянин и сторонник, Хатано, строил для него новый храм, названный Дайбуцу-дзи (Великий Храм Будды). Догэн переехал в новый храм в 1244 году. Зал Дхармы и зал для монахов были построены быстро, один за другим. В апреле 1245 года Догэн объявил об открытии монастыря и изменил его название с Дайбуцу-дзи на Эйхэй-дзи (*Eihei-ji*). «Эйхэй» означает «вечный мир». Наконец Догэн осуществил свою давнюю мечту: основал идеальную монашескую общину среди гор и рек. В Эйхэй-дзи Догэн написал всего восемь глав «Сёбогэндзо». Его усилия были направлены в первую очередь на формулирование и разработку моральных заповедей и правил дисциплины для монашеской общины. Он сосредоточился на ритуализации каждого аспекта монашеской жизни. В 1253

году он написал последнюю часть «Сёбогэндзо» – «Восемь качеств просветлённого человека». В июле того же года Догэн назначил Эдзё своим преемником на посту главы монастыря Эйхэй-дзи и, следуя совету Хатано, 5 августа покинул Итидзэн и отправился в Киото в сопровождении Эдзё и нескольких других учеников, чтобы получить медицинскую помощь. Там его лечили в доме мирянина, но болезнь, усугубленная путешествием, была уже слишком запущенной, чтобы излечиться. 28 августа он попрощался со своими скорбящими учениками и умер в позе дзадзэн в возрасте 53 лет.

Догэн предлагает чрезвычайно широкий и щедрый взгляд на практику, где всё – деревья, стены, плитка, галька, – а не только люди, практикуют вместе, и где практика и пробуждение – это не два отдельных действия или состояния. Поскольку Догэн использует язык, чтобы перенести читателя в сферы, едва ли доступные для понимания, «Сокровищница истинного ока Дхармы» – нелёгкое чтение для любого. Стиль трактатов «коанический», характеризующийся краткостью выражений, стремлением проявить истинную реальность в одном слове.

Догэн писал на разговорном японском, а не на китайском, который был обычным языком для буддийских работ в средневековой Японии. Результат уникален: он в полной мере использует ресурсы как китайского, так и японского языков для создания рассуждений, которые часто берут коан в качестве отправной точки, но затем расширяют обсуждение особым образом, чтобы развить то, что многие современные поклонники считают «лучшим философским сочинением, когда-либо созданным в Японии» [2, р. 47]. Что необычно для дзэнских сочинений, они не имеют дело исключительно с метафорами или загадками, а пытаются понять опыт просветления в интеллектуальных, можно даже сказать, рациональных терминах. Преобладание «практической» интерпретации Догэна скрывает лингвистические сложности писаний Догэна. В частности, лишь немногие монахи смогли освоить особый стиль Сёбогэндзо, в котором Догэн опирается на грамматику и семантику на периферии как японского, так и китайского языков. Очевидно, что для понимания того, что

Догэн излагает в *Сёбогэндзо*, требуется больше, чем базовые знания учения Будды и больше, чем тренировка в безобъектной сидячей медитации. Его работы одни из самых сложных японских эссе, что и породило настоящую индустрию интерпретаций и переводов.

В 1806 году, в рамках празднования 550-летия, тринадцатый патриарх школы Сото Кэндзэй выпустил иллюстрированную версию Кэндзэй-ки под названием «Тэйхо Кэндзэйки дзуэ» (<https://eiheizen.jimdo.com/訂補建擲記図会/>). Работа была опубликована в 1817 году и стала популярной как среди мирян, так и монахов, служа основой для лекций и размышлений [2, p. 219]. Догэн-основатель стал объектом народного почитания. В 1885 г. вышло популярное издание «Сёбогэндзо» под редакцией Оути Сейрана (1845–1918). Известный комментатор Нисиари Бокусан (1821–1910) с 1905 г. читал лекции в ежегодной группе чтения «Сёбогэндзо». Попытки философски читать Догэна начинаются с Иноуэ Энрё в 1893 году. Иноуэ относит Догэна к более общему ярлыку дзен Буддизма и дает ответ на вопросы о том, как миряне могут философски осмыслить тексты Дзен без практической реализации просветления. Затем Ямагами Сёфу из профессиональной аудитории осуществил попытку переосмыслить «космологию» Догэна в философских рамках, сравнивая его позиции со Спинозой.

Так начался процесс переоткрытия Догэна. Однако важный сдвиг в его восприятии произошёл с рождением «Догэна-философа». В конце периода Мэйдзи в 1911 году мы находим первое всеобъемлющее изложение мысли Догэна, написанное эпистемологом и логиком Ёдоно Ёдзюном (1879–1918) в «*Tōyō tetsugaku*: о «религии и философии Догэна». Это самое раннее и самое полное изложение мирянина, пишущего о философских аспектах, признающего религиозного практика в Догэне. Он подтверждает: для восточноазиатской мысли характерно то, что философия глубоко укоренена в религии, а философские идеи никогда полностью не абстрагируются от их экзистенциального измерения. Ёдоно утверждает, что экзистенциальная свобода реализуется в «отбрасывании тела-ума». Невозможно понять его философию отдельно от его

«взгляда на жизнь» или «освобожденного от его религиозного совершенствования». В 1924 году философ Вацудзи Тэцуро (1889–1960) опубликовал эссе под названием «*Shamon Dogen*», которое затем было включено в качестве главы в его весьма влиятельную книгу «История японского духа» (1926) В ней Вацудзи утверждал, что Догэн только из-за Сёбогэндзо достоин сравнения с лучшими западными мыслителями и должен быть спасён от ограниченных интерпретаций [3]. Он поднимает вопрос языка и привлекает понятие логоса для обсуждения термина Догэна «*dōtoku*». Язык – необходимая и конститутивная среда дзен и опыта дзен. Вацудзи помог инициировать традицию японской мысли, в которой Догэн признан краеугольным камнем средневековой мысли, открывающим новые горизонты для философии и подтверждающим богатое множество ее ресурсов. Наиболее многообещающий подход его состоит в том, чтобы очистить все экзистенциалистски мотивированные метафизические утверждения и связать их с методологией, которую Вацудзи заимствует из герменевтики Дильтея, т. е. читать Догэна в режиме культурной философии. В нём следует читать концепцию природы Будды, как множества существующих вещей, теорию истины, интуиции и т. д. Акияма Хандзи (1893–1980) опубликовал *Dogen no kenkyū (Исследование Догэна, 1935)*, в котором он не только ставил вопрос ума (точнее «сердца») в центр своей интерпретации, но и систематически рассматривал мысль Догэна с особым акцентом на онтологию в ее связи с западными философскими традициями. Кимура Уно «*Dōgen to Nihon Tetsugaku*» (1937) писал уже о философии. Догэн вошел в канон «незападные» философы, а «Сёбогэндзо» признан как философский текст.

За Вацудзи в 1939 г. философ Танабэ Хадзимэ (1888–1962) опубликовал свой труд «Мой взгляд на философию Сёбогэндзо». Интерпретации Танабэ и Вацудзи разделяют центральный фокус: оба сосредоточены на убеждении Догэна в том, что язык, среди других средств артикуляции, позволяет «идеально выразить буддийскую истину». Танабэ был первым выдающимся философом, который провел метафизическую интерпретацию Догэна и демонстрирует, как его

размышления превосходят большую часть западной или азиатской философии и мысли, что послужило бы «укреплению общей уверенности японцев в своих спекулятивных способностях». Танабэ посвящает главы культурным и политическим сторонам философского открытия Догэна, а также ключевым философским понятиям, таким как «*kyōryaku*» («течение времени»). Но основное влияние оказывает его интерпретация *dōtoku* («совершенное выражение истины»).

Так происходит деисторизация работ Догэна. С этого момента Догэн был выведен на международную арену сравнительного межкультурного исследования как крупный мыслитель, тип которого не существовал в Японии, человек, интересовавшийся именно теми вопросами языка и реальности, которые стали вызывать интерес на Западе, и чьи работы можно было бы с полным основанием отнести к «философии» [4–8]. В послевоенный период исследования Эйхея достигли новой фазы, в которой обе стороны (конфессиональная и неконфессиональная) вынуждены сотрудничать и трансформировать друг друга, стали говорить о философской сути Догэна, или философских аспектах его работы, или философской позиции, или философских размышлениях в Догэне. Причем Нисида Китаро обеспечивает связь между различными принятыми направлениями. Возможно, наиболее влиятельная работа в этом отношении представлена в трудах Абэ Масао (1915–2006), который стал преемником Д.Т. Судзуки (1870–1966) в качестве ведущего интерпретатора дзэн для западной аудитории [9]. *The Eastern Buddhist* в течение более 20 лет, с 1963 по 1985 год, опубликовал серию важных сравнительных эссе, которые убедительно подтверждают, что Догэн – философ мирового значения [10]. Усиливаются попытки поместить Догэна в исторический, социальный и культурный контекст, в котором его мысль формировалась, а не изучалась абстрактно или сектантски. В этом преуспел Ким Хи-Джин с новаторским прочтением творчества Эйхея [11]. Обширную историографию работ о Догэне представили И.Е. Гарри в работе «Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй Догэна» (2003) и перевод «Хокё-ки; М.В. Бабкова, А.Н. Трубникова «Буддийская община глазами наставника Догэна»

(2010). Переведено 11 трактатов Догэна. Есть и «Классические тексты дзэн» в переводе А.А. Маслова (2004).

Сегодня в мире сохраняются различные подходы к Догэну. Универсалисты довольствуются изучением Догэна на предмет того, что он может предложить с точки зрения теоретических подходов к вечному вопросу о природе бытия, делая особый акцент на его уникальном подходе к использованию языка. В английских переводах и обсуждениях в сравнительной философии произведения Догэна, кажется, особенно подходят для введения в философский дискурс, поскольку они рассматривают такие темы, как метафизика, этика [12] и эпистемология [13]. Среди онтологических тем, которые можно найти в концептуальном произведении Догэна, *Сёбогэндзо* охватывает дзадзэн, коаны, буддийскую философию, монашескую практику, равенство женщин и мужчин, а также философию языка, бытия, времени и пространства, самости («я») [14; 15].

Рейн Рауд выделяет четыре подхода к работам Догэна: филологический, исторический, религиозный и философский. Филолог сравнивает варианты текста в поиске правильного. Историк выявляет влияния, развития, реакции и споры авторов и показывает индивидуальный вклад автора как следование его жизненной линии. Религиозный читатель обеспокоен актуальностью текста. Для философского читателя важны интерпретации, их качество и продуктивность для дальнейшего размышления [16, р. 27–28].

Различают эти подходы, методы и цели. Филолог применяет текстовые методы с целью определения исходного текста и приближения к замыслу автора. Историк стремится раскрыть намерение автора в историческом контексте, реконструированном по археологическим свидетельствам. Религиозный читатель использует как метод значение текста для своей жизни и практики в современном мире. Философ анализирует аргументы и концептуальные структуры в тексте, чтобы оценить вклад и важность конкретных текстов к более широким темам. При этом очевидно, что место, метод и цель читателя влияют на результат герменевтического упражнения. Иногда возникают конфликты,

например, между текстуально-историческим подходом (буддологией), и толкованием Догэна сравнительными философами [17, р. 29–31]. Часто это выглядит как конфликт между риторикой подлинности (редукционизм) и риторикой смысла и актуальности («вчитывания» в текст Догэна идей, чуждых автору и его времени). Однако в конечном итоге появляется проблема «авторства» и [18, 19] «текста» (*Сёбогэндзо* (Драгоценная Зеница Истинного Закона) был передан в нескольких рукописях версий и пятнадцати компиляциях), тематизированных тексто-историческим подходом, с одной стороны, и с другой стороны – причиной, по которой мы изучаем тексты Догэна. При всем этом сами конструкции «Догэна» и существование множества рукописей и сборников «Сёбогэндзо» также проблематичны.

Кажется нереалистичным представить себе «исторического Догэна» и его намерение настолько же, насколько невозможно определить суть мысли Догэна. Поскольку невозможно реконструировать намерения автора, то, согласно Р. Барту, можно рассматривать текст независимо от его автора. Можно утверждать, что в том же смысле, в котором это бессмысленно назвать полностью деконтекстуализированного Догэна «Догэном», также невозможно интерпретировать Догэна с какой-либо иной точки зрения, кроме как с точки зрения двадцать первого века. Даже историки задают вопросы, характерные для их точек зрения, а не историческое, географическое и дискурсивное местоположение Догэна. Дело в том, что Догэн пытался найти новые выражения развиваемых им концепций для своего времени с китайско-буддийскими и средневековыми японскими языками, поэтому переводчик сегодня постоянно ищет новый язык для аудитории настоящего времени. Вот почему к его текстам стоит подходить с тексто-исторической, сравнительно-философской и методологически-герменевтической сторон. Но они показывают, что все вопросы, проблемы и методы вращаются вокруг центрального вопроса: что было Дзен (или религия) Догэна? Иначе говоря, каковы были истоки, эволюция, и природа дзэна Догэна?

Любое прочтение Догэна требует того, что Гадамер называет «слиянием горизонтов». поскольку «понимание всегда является процессом, в котором горизонты, которые предположительно существуют, в себе слиты» [20, с. 447]. Очевидно, что в процессе чтения Догэна современный ученый понимает Догэна и ситуацию в нем через призму ученого наших дней, в то время как мысль философа искажается подобным чтением. Касулис высказывает ту же точку зрения, используя терминологию самого Догэна: «Чтобы читать *Сёбогэндзо* значит быть пойманным в ловушку лоз слов, но в то же время, сама его сложность раскрывает личное присутствие Догэна и дает нам возможность опутать свои собственные пути его путями» [21, р. 93–94]. Предположение о том, что думал Догэн, является интерпретацией, как и обращение к духу текста. Оба подхода основаны на предположении об идентифицируемом субстрате. Один предполагает наличие определённого намерения автора, другой – его выявляемый дух или суть текста. Любой подход строится как свой собственный «Догэн»: филолог конструирует автора Догэна, философ – мыслителя Догэна, а историк – Догэна-политика. Кроме того, существует монах, проповедующий дзадзэн – сидячую медитацию. Это прежде всего творческий способ самовыражения. Он часто подчеркивает необходимость поддержания практики непрерывного пробуждения, которое он описывает как выход Будды за пределы Будды. Догэн говорит о единстве не только практики – просветления, но о глубоком единстве практики – просветления – выражения. Это единство справедливо не только для дзадзэн и для изучения сутр Догэном, также и коанам. Поэтому философские и герменевтические действия больше не являются средством пробуждения, но тождественны просветлению, поскольку понимать, то есть – быть тем, что понимаешь. Таким образом, деятельность философствования, как и любая другая экспрессивная деятельность, перестраивается в контексте нашего полного участия в процессе самотворения природы Будды. Выражение практики – это динамичная, творческая деятельность и её фокус в неутомимом выражении радикальной не двойственности природы Будды.

Догэна интересовал «Путь Будды», т. е. следование Будде, но даже поверхностное прочтение работ Догэна показывает, что для него путь «всех будд и всех предков» (*сёбуцу сёсо*) всеобъемлющ и включает в себя также «философствование», или, по его словам, «выражение». Так, различные прочтения раскрывают множественные грани текста, созданные постоянно развивающейся интертекстуальностью. Догэн укореняет самосознание в более широком мире и в момент интерсубъективности. Для Васубандху, одного из основоположников буддизма йогачары, это внутренний мир «сознания-хранителя» (*алайвиджняна*). Гуссерль определяет интерсубъективность как важнейшую проблему сознания в своих поздних работах, особенно в своих *Идеях 2*, тогда как Васубандху обращается к вопросу инаковости в своих Двадцати стихах (*Vimsatika*). Догэн, следуя традиции даосизма и чань-буддизма, называет «мир» «десятью тысячами дхарм» (*manbō*) и использует термины «я» и «другой» для описания межличностных отношений. Хотя эти три термина, а также такие сложные слова, как «польза себя и другого» (*jitari*), встречаются в буддийском каноне достаточно часто, Догэн, похоже, один из немногих авторов, использующих выражение «единство себя и другого». В изложении Догэна сотериологическая функция осознания бессамостности довольно очевидна: именно «забвение «я»» приводит к переживанию «актуализации». Видно, что Догэн совмещает такие противоположности, как «изучение» и «забвение», «я» и «десять тысяч дхарм», «тело» и «ум», а также «я» и «другой». Догэн в равной степени отказывается ни утверждать, ни разрешать дихотомии и двусмысленности, отвергает овеществление понятия «я» и «не-я» в равной степени. Для Догэна правильное понимание личности лежит где-то между теориями самости и бессамостности и требует третьего термина в качестве парадигмы. В буддийской парадигме бессамостность подразумевает не отрицание «я», а скорее отказ от эссенциализма и дуализма и, таким образом, требует отстранения от отождествления «я» как с физическими, так и с психологическими характеристиками формы «я есть это» и «я не есть то», а также отказа от идеологий.

Таким образом, понимание Догэна как личности, религиозного учителя, основателя секты и творческого мыслителя требует, чтобы читатель задал вопросы об историческом контексте, а также о современном значении текста, при этом осознавая, что подлинная историчность, а также сущность и последовательные системы мышления – недостижимые идеалы, находящиеся за пределами понимания любого учёного. Другими словами, филологи, историки и философы – все вносят вклад в наше общее понимание Догэна. Все способы прочтения Догэна отличаются герменевтическим методом, который они используют, и готовностью ученого «вникать» в рассматриваемый текст. Что делает прочтение Догэна философским, так это то, что оно основано на «открытом столкновении» с текстом, который подчеркивает аргументацию и концептуальные структуры в тексте и помещает их в диалог с аргументами и концептуальными структурами сегодня [16, р. 27–28]. Тем более, в современных научных сообществах Китая и Японии отказываются от оценок «китайской философии» и «японской философии» с точки зрения западных определений философии и возвращаются к исходному определению философии в Древней Греции как *творческого процесса поиска универсальных истин*.

Догэн философствует, используя термин «выражение» (деятельность, которая проявляет дхарму «всех будд и всех предков»; «достижение/обретение пути»), разрабатывает собственную грамматику текста, представляя терминологию и описание философии. Чтение Догэна как философа обогащает наше понимание Догэна, как и наше понимание философии и философских методов. В философии он больше всего озабочен самопознанием (исследованием жизни и пониманием нашего места и судьбы в мире), анализом точек зрения («Пути Будды») и ниспровержением концептуального языка. Догэну удается развивать собственную лингвистическую практику, поскольку он вступает в рефлексивное отношение к языку. Межкультурный философ Догэн – это автор, который интерпретирует индийские тексты для японской аудитории, используя эвристический прием, заимствованный из китайских буддийских писаний.

Творчество интерпретаций, порождающих уникальные мысли и идеи Догэна, заключается в использовании им неоднозначности языка. Догэн не только осознавал, что соотношение между фразами и значением зависит от их контекста, он также смог создать новые понимания и применения, то есть новые значения ранее использованных фраз. Он философствует, размышляет над вопросами собственного общества, школы, личного контекста бытия. Чтобы оценить Догэна как философа, «мы должны встретиться с ним на его территории, а не на нашей», исследовать общую проблемную ситуацию, из которой возник текст Догэна, «возникает герменевтика и собственное философское размышление» [22, р. 87, 95].

Эта встреча предлагается Мюллером и Раудом через способ философствования, основанный на использовании Догэном термина «выражение» (*дотоку* – совершенного выражения истины), или разрабатывать что-то вроде «грамматики» текстов Догэна в работе Рауда «Размышления с Догэном: философское чтение вглубь и за пределы текстовой поверхности». Мюллер предполагает, что сам Догэн представляет терминологию и описание философии, и «грамматика Догэна» Рауда иллюстрирует, почему полезно классифицировать некоторые аспекты творчества Догэна как философия. Герен Копф предлагает несколько принципов изучения Догэна [7, р. 141], среди которых: 1) осознание собственного герменевтического горизонта и методологических предубеждений исследователя; 2) определение предмета мысли, когда мы используем означающие «Догэн» и «Сёбогэндзо»; 3) понимание точки зрения Догэна и его горизонта; 4) открытость в отношении интерпретаций в современном мировоззренческом ландшафте. Они предполагают начальный багаж исследователя, как-то – знание японской дзэнской буддийской традиции, опыт исследования японской философии и дзэн, распознавания разных интерпретаций текстов и образа Догэна.

Что мы имеем для анализа? Конечно, факт, что Догэн сам творчески интерпретировал тексты различных культур на протяжении тысячелетий и его интерпретаторов на протяжении веков и в разных культурах. Философский

проект Догэна, действительно, близок исследованию жизни и пониманию «нашего места и судьбы в мире», что есть упражнение в самосознании. В своем эссе *Zen no Tachiba* Ниситани, испытавший влияние трудов Догэна, проводит параллель между феноменологией Гуссерля, философиями буддийской школы йогачара и дискурсами учителей и практиков чань/дзэн [23]. Есть сходство между Догэном и Васубандху. Однако, как и главные мыслители феноменологии и буддизма йогачары, Догэн предлагает описание когнитивного аппарата, которое начинается с самосознания и затем переходит к более глубоким и предсознательным уровням того, что мы называем «я». Все эти практики, как философские, так и созерцательные, начинаются с самосознающего «я» и продвигаются к отношению между «я» и «миром». Мастер дзэн Дайто Кокуши (1282–1337) показывает путь в исследовании сути «я»: «Указывайте прямо на сердце человека и станьте буддой, увидев свою природу». «Genjo Koan» открывает большое собрание бесед и эссе *Shobogenzo*, где Догэн заявляет: «Познать Путь Будды – значит познать себя; познать себя – значит забыть себя; забыть себя – значит постичь [суть] всех дхарм; постичь [суть] всех дхарм – значит отбросить тело и ум себя и других. От просветления не остаётся и следа, и это бесследное просветление продолжается бесконечно». Используя версию Гоаня (XII в.) «десяти изображений быков» (*sinjutou*) или «картинки выпаса быков» (*muniutou*) как эвристический прием, можно утверждать, что «чтобы «изучить себя» – описывает процесс посредничества; «забыть себя» – определяет состояние отстраненности от предубеждений, также известное как «пустота» (*шуньята*); «быть реализованным десятью тысячами дхарм» – вызывает «мудрость» (*праджня*) «видения вещей такими, какие они есть» (*даршана*); и «отбросить тело и ум себя и других» – вызывает бодхисаттву или чань-мастера, который возвращается в деревню из «сострадания» (*каруна*) [7, р. 162].

Очевидно, что отрывок Догэна об «изучении себя» переключается с некоторыми распространёнными буддийскими положениями, описывает бессамость как «...быть актуализированным десятью тысячами дхарм» и как «отбросить тело

и ум». «Я» не растворяется в «десяти тысячах дхарм», а «актуализирует» их. В каком-то смысле «актуализация» – главная тема главы *Сёбогэндзо* «Присутствие коана» (*genjōkōan*). Хотя он и не отличается от термина, давшего название этому трактату, он не обязательно является неологизмом Догэна; кроме того, оба термина – «актуализация» и «присутствие коана» (*гендзё-коан*) или просто «присутствие» (*genjō*) – выполняют схожую функцию в общей системе Догэна, поскольку деятельность актуализирует или представляет «абсолют» в духе «буддхадхармы» (*buddhā*) или «всеобщности» в душе «десяти тысяч дхарм». Догэн предлагает параллель между деятельностью «актуализации» и деятельностью «присутствия» в своей главе «Раскрашенные рисовые лепешки» (*Gabyō*). («Поскольку все Будды – это актуализация, всё сущее – это актуализация. Несмотря на это, они не имеют одну и ту же природу, сердце и разум. Однако в момент актуализации отдельные моменты их актуализации присутствуют без помех» (DZZ 1: 210). Однако они, похоже, придают ему новую концептуальную функцию в рамках конкретного текста и своей общей мысли. Он боролся с кажущимся противоречием между понятиями «обретенное просветление» (*shigaku*) и «изначальное просветление» (*hongaku*) во время практики на горе Хизэй – одно» (*shushō kore ittō nari*) в своем трактате «Переговоры о пути» («*Bendōwa*»). Аналогичным образом он начинает трактат «Гэндзёкоан» с разрешения дихотомии между «заблуждением» (*mayoi*) и «пробуждением» (*satori*), «рождением» (*shō*) и «смертью» (*shi*), а также «всеми буддами» (*shobutsu*) и «живыми существами» (*shujō*), вводя концепции «заблуждение и пробуждение» (*meigo*), «рождение и смерть» (*shōji*) и «чувствующие существа и будды» (*сёбуцу*) в качестве третьего термина, и, таким образом, утверждает экзистенциальную двусмысленность, основанную на четкой дихотомии «или-или».

Так, Касулис анализирует «Наставления для сидячей медитации» Догэна («*Zazengi*»), в частности, интерпретируя три ключевые фразы наставления Догэна «думай [*shiryō*] о не-думании [*fushiryō*]... посредством бездумного [*hishiryō*]». Однако он не предлагает понимать эти три фразы

как этапы медитативного процесса, но считает, что они определяют три экзистенциальных поведения: «мышление» – это «позиционное» отношение, которое принимает «концептуализированные объекты» как своё «ноэзматическое содержание»; «не-мышление» – в равной степени «позиционно», поскольку является модальностью «мышления» как его «ноэзматического содержания»; «без-мышление» – «непозиционно» и принимает в качестве своего «ноэзматического содержания» «чистое присутствие вещей такими, какие они есть» [24, р. 72–73]. Кроме феноменологии, присущей мыслителю, находят сходство между Догэном и постмодерном, что было отмечено с точки зрения их акцента на несубстанциональность и радикальную связанность всех вещей, их нерепрезентативность взгляда – на язык и мышление, саморазрушение и т. д.

Действительно, язык Догэна нетрадиционен, но поэтические и философские произведения мастера характеризуются постоянным стремлением выразить невыразимое, совершенствуя несовершенную речь посредством творческого использования игры слов, неологизмов, а также переосмысления традиционных выражений [25, р. 97].

Поступила: 19.01.2026;

рецензирована: 02.02.2026; принята: 04.02.2026.

#### *Литература*

1. *Riggs D.E.* The Life of Menzan Zuihō, Founder of Dōgen Zen / D.E. Riggs // *Japan Review*. 2004. 16: 67–100.
2. *Bodiford W.* Remembering Dogen / W. Bodiford // in: S. Heine, ed., *Dogen: Textual and Historical Studies*. New York: Oxford University Press, 2012. P. 207–222.
3. *Bein S.* Trans. Purifying Zen / S. Bein // *Watsuji Tetsuro's Shamon Dogen*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011.
4. *Kasulis T.P.* The Zen Philosopher: Dogen Scholarship in English / T.P. Kasulis // *Philosophy East and West*. 1978. 28/3: 353–373.
5. *Raud R.* The Existential Moment: Rereading Dogen's Theory of Time / R. Raud // *Philosophy East and West*. 2012. 62: 153–173.
6. *Raud R.* Dogen's Idea of Buddha-nature: Dynamism and Non-Referentiality / R. Raud // *Asian Philosophy*. 2015. 25/1: 1–14.

7. *Kopf G.* When All-Dharmas are the Buddha-Dharma: Dogen as a Comparative Philosopher / G. Kopf // in: S. Heine, ed., *Dogen and Soto Zen*. New York: Oxford University Press, 2015. P. 138–164.
8. *Maraldo J.C.* Negotiating the Divide of Death in Japanese Buddhism: Dogen's Difference / J.C. Maraldo // in: S. Heine, ed., *Dogen and Soto Zen*. New York: Oxford University Press, 2015. P. 109–137.
9. *Abe Masao.* Zen and Western Thought / Masao Abe // in: W.R. LaFleur, ed. *Honolulu: University of Hawai'i Press*, 1985.
10. *Abe Masao.* A Study of Dogen: His Philosophy and Religion / Masao Abe // in: S. Heine, ed. *Albany: State University of New York Press*, 1992.
11. *Kim Hee-Jin.* Eihei Dōgen: Mystical Realist (3rd edition) / Hee-Jin Kim. *Albany, N.Y: Wisdom Publications*, 2004.
12. *Mikkelson D.K.* Who Is Arguing about the Cat: Moral Action and Enlightenment According to Dōgen / D.K. Mikkelson // *Philosophy East and West*. 1997. 47.3: 383–97.
13. *Schilbrack K.* Metaphysics in Dōgen / K. Schilbrack // *Philosophy East и West*. 50. 2000. 1: 34–55.
14. *Heine S.* Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dōgen / S. Heine. *Albany: State University of New York Press*, 1985.
15. *Stambaugh J.* Impermanence Is Buddha-Nature: Dōgen's Understanding of Temporality / J. Stambaugh. *Honolulu: University of Hawai'i Press*, 1990.
16. *Raud R.* Thinking with Dōgen: Reading Philosophically into and beyond the Textual Surface / R. Raud // *Philosophizing in Asia*. APF Series 1, ed. Tsuyoshi Ishii and Wing-keung Lam. *Tokyo: UTCP–Uehiro Booklet*, 2013.
17. *Müller R.* Dōgen's Sprachdenken / Ralf Müller. *München: Verlag Karl Alber*, 2013.
18. *Matsumoto Shirō.* Dōgen Shisōron / Shirō Matsumoto. *Tokyo: Daizō shuppan*, 2000.
19. *Heine Steven.* Dōgen: Textual and Historical Studies / Steven Heine. *New York: Oxford University Press*, 2012. P. 25–31.
20. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы филос. герменевтики / Х.-Г. Гадамер; пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988.
21. *Kasulis T.P.* The Incomparable Philosopher: Dōgen on How to Read the Shōbōgenzō / T.P. Kasulis // in William R. LaFleur, ed., *Dōgen Studies*. *Honolulu: University of Hawai'i Press*, 1985.
22. *Kasulis T.P.* The Incomparable Philosopher: Dōgen on How to Read the Shōbōgenzō / T.P. Kasulis // in William R. La Fleur, ed., *Dōgen Studies*. *Honolulu: University of Hawai'i Press*, 1985.
23. *Nishitani Keiji.* Chosakushū, 26 vols / Keiji Nishitani. *Tokyo: Sōbunsha*, 1986–95. 11: 3–257.
24. *Kasulis T.P.* Zen Action / Zen Person / T.P. Kasulis. *Honolulu: University of Hawai'i Press*, 1981.
25. *Heine Steven.* The Zen Poetry of Dogen: Verses from the Mountain of Eternal Peace / Steven Heine. *Boston, MA: Tuttle Publishing*, 1997.