

ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНОГО ДИСКУРСА

DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.4.2-429-442

УДК 1(091) 294.3

ФИЛОСОФИЯ ДЗЭН-БУДДИЗМА КАК ФАКТОР СТАНОВЛЕНИЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ В ЯПОНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Родичева Ирина Сергеевна,

*кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и гуманитарных наук
Новосибирского государственного университета
экономики и управления – «НИНХ»,
Россия, 630099, Новосибирск, ул. Каменская, 56
ORCID: 0000-0003-2893-1125
iriy.rodicheva@yandex.ru*

Новикова Ольга Сергеевна,

*кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и гуманитарных наук
Новосибирского государственного университета
экономики и управления – «НИНХ»,
Россия, 630099, Новосибирск, ул. Каменская, 56
ORCID: 0000-0001-7881-3237
ohayo.itsme@gmail.com*

Аннотация

Философскому рассмотрению подвергается понятие «самоидентификация» в японском обществе, категориальная недоопределенность которого порождает значительные трудности в оперировании им. Анализируются вопросы, касающиеся влияния философии дзэн-буддизма на способы, пути и особенности процесса формирования идентификации японцев. Ритуалы, идущие с древних времен и поддерживаемые современной японской традицией; высокая степень рефлексии; практика медитативности как одна из главных черт дзэн-буддийской культуры; понимание принципа «пустотности»; общинная организация японцев – это характеристики, которые выделяются в качестве ключевых, исследуются как базовая основа при конструировании идентичности. Акцентируется внимание на том, что именно дзэн-буддийские философские установки определяются как средство для решения проблемы негативности предписанной идентичности в четко иерархизированном сословном обществе Японии, поскольку через концепт «пустотности» формируется идея о смиренном принятии своих статусных параметров в бытовой жизни. Рассматривается основной фактор формирования любого вида идентичности – сопоставление себя и другого, при анализе которого также обнаруживается влияние буддийской фи-

лософии и определяется такой базисный аспект самоидентификации, как включенность в систему «свой–чужой», поскольку представление о своей референтной группе как о «значимых своих» выражается буддийским термином «мир сущего» (санскр. дхарма-дхату). При выявлении высокоразвитой способности японцев к заимствованию и адаптации как способу взаимодействия с иным обозначенная адаптация ярко проявляет себя именно в ходе заимствования буддизма. Стремление к гармонизации внутреннего мира через практику умиротворенного созерцания (санскр. дхьяни) как высшему достижению и базовому принципу дзэн-буддизма определяется как важный фактор, обуславливающий нормы поведения в японском обществе. Отталкиваясь от концепта созерцательности, исследование затрагивает еще один важный элемент японской дзэнской культуры – иероглифическую письменность. Сигнификационная, коннотационная и денотационная нагруженность письменности в Японии, дополненная этическим содержанием, оказывает огромное влияние на сам процесс самоидентификации личности посредством механизмов нелокальности, инициируя тот или иной культурный этап в развитии общества.

Ключевые слова: самоидентификация, философия дзэн-буддизма, умиротворенное созерцание, принцип пустотности, дзэнская культура, иероглифика, медитативная культура.

Библиографическое описание для цитирования:

Родичева И.С., Новикова О.С. Философия дзэн-буддизма как фактор становления самоидентификации в японском обществе // Идеи и идеалы. – 2019. – Т. 11, № 4, ч. 2. – С. 429–442. – DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.4.2-429-442.

На ранних этапах исторического развития почти всех цивилизаций огромную роль играет ритуал как средство принятия нового идентификационного статуса, функцией которого является поддержание определенного природного порядка для обеспечения нормальной жизнедеятельности человека. Неклассический психоанализ, юнгианская аналитическая психология, гуманистическая психология, а также различные виды восточной психологии при всём различии средств, методов, базовых положений и понятийных аппаратов, однако сошлись в одном: рационально-аналитическая составляющая психики человека стала играть непосильную для нее роль, оттеснив свою комплементарную пару ego. И, очевидно, должна быть уравновешена. Противовесом рационалистическому была названа его дуальная пара: иррациональное, мистическое, архаичное, а средством гармонизации – эмпирические методы, которые «тесно соотносятся с древними психодуховными технологиями, которые играли существенную роль в ритуальной, духовной и культурной истории человечества» [5, с. 239].

В Японии ритуальные обычаи сохранялись на протяжении очень долгого времени, поддерживаясь практически в неизменном виде. Данному обстоятельству способствовала определенная стабильность политическо-

го устройства, выражавшаяся в непрерывности императорской династии, что особенно важно, поскольку император являлся верховным жрецом, и эта непрерывность определяла тем самым и непрерывность обрядовой традиции. Культ предков также цементировал общество, являя собой набор зафиксированных практик и ритуалов, соблюдение которых стало органичной частью жизни японцев, и даже сегодня в современных домах находится место и для дзэн-буддийского, и для синтоистского алтарей. Русский философ И.А. Ильин, разрабатывая философию религии на основе православной аксиоматики, неоднократно выдвигал тезис о том, что дух как «потребность священного» является наиболее перспективным предметом философии, в то время как дзэн-буддизм, где «следование сердцу» постулируется наиболее перспективной добродетелью человека, обогатил мировую культуру методами, позволяющими удовлетворять «потребность священного» не только в сфере религиозной ритуальной практики, но и в любой другой сфере человеческой деятельности [11].

Важно отметить и то, что для японского типа личности характерна очень высокая степень рефлексии, о чем свидетельствует популярность в Японии жанра «дневниковой литературы», появившегося еще в период Хэйан (794–1185). Однако, как отмечает А.Н. Мещеряков, «самоанализ при этом направлен не столько на осуществление собственных желаний, сколько на то, чтобы подавить их и более адекватно вписаться в социальную структуру, занять свое функциональное место в групповой иерархии» [7, с. 239]. Естественно, что общество, развивающееся на таком культурном фоне, определяется как ориентированное на группу, где правилом поведения считается не выделяться из общей массы, действовать в интересах своей референтной группы и т. п. Ввиду этого считается, что тема личности остается в тени.

Поскольку человек в традиционной Японии не воспринимался сам по себе, а рассматривался прежде всего по своей принадлежности к группе, то, будучи членом группы, японец стремился не выделяться из нее. «Быть как все» – идея, положенная в основу японского поведения, постоянно поддерживалась и на внешнем уровне. Японцы носили одинаковые прически, примерно одного покроя кимоно, жили в похожих друг на друга жилищах, пользовались одинаковыми предметами обихода. Различия существовали только между разными группами: высшие сословия использовали более дорогие, утонченные атрибуты, низшим сословиям предписывалось вести скромный образ жизни, ограничивая себя, даже если они, располагая финансами, могли себе что-то приобрести.

Как правило, принадлежность к той или иной группе фиксировалась на разных уровнях: помимо возможности или невозможности обладать теми или иными маркерами статуса, такими как фамилия, жилище, одеж-

да, предметы обихода, были и предписанные всем представителям группы нормы поведения. Принадлежность к сословию изменить было практически невозможно, что несомненно должно было вызывать у представителей низших сословий негативную самоидентификацию, особенно если заложенные в человеке способности невозможно было реализовать в рамках того уровня, который ему был предписан.

Философские установки, закрепившиеся в Японии, до определенной степени решали данный вопрос: с одной стороны, призывали к смирению с судьбой ввиду того, что всё пустотно, поскольку среди наиболее существенных для понимания дзэн онтологических категорий следует выделить понятие пустоты или «ничто» (санскр. śūnyatā (шуньята), яп. 空 (ку)), связанное с двуединой, не-дуальной (санскр. advaita (адвайта), яп. 不二 (фуни)) сущностью Абсолюта, передаваемого через категорию «一» (ити) – единого (вспомогательную роль играет также категория 虚実 (кёдзицу)), буквально «то, чего нет, и то, что есть», т. е. явленное и неявленное; а с другой – обещали возможность лучшей жизни в последующем рождении и т. п. [12]. В данном контексте мы подразумеваем дзэн-сознание, представляющее собой пустотность, находящуюся «под» поверхностью, исходящую из глубины индивидуальности, аналогичную пустотности постмодерна, подобно тому как стоическая пустотность исторически как бы «сниходит» с высот платонизма при возврате к досократической натурфилософии [Там же]. (Следует отметить, что подобное ранжирование буддизма через сопоставление с философией стоиков, было предложено еще О. Шпенглером, рассматривавшим буддизм и стоицизм как равномошные оппозиции реформаторству и фаустовской культуре моральных императивов, воплощенных в концепте социализма [13, с. 524]). Примечательно, что Ж. Делёз, предложивший в «Логике смысла» таксономию типов философствования, приложимую к древнегреческой философской мысли, постновейшему философствованию и философствованию восточному, выдвинул следующие сопоставления, именно отталкиваясь от «пустотности» восточной и в особенности дзэнской философии: 1. Высота Будды. 2. Глубина Брахмана. 3. Поверхностность мудреца дзэн. Пустотность, по мнению Делёза, является стилистической опорой дзэнского искусства: кисточка рисовальщика в руке, не имеющей опоры, «уравновешивает форму и пустоту» [6, с. 168], в то время как стрельба из лука и фехтование представляют собой «цветение железа», которое «возникает из полной пустоты» [Там же]. «Пустотность» японского дома с минимумом предметов интерьера, формирующая единое пространство жилища, которое при необходимости можно разделить на более мелкие функциональные сегменты и наполнить лишь временно, наглядно реа-

лизует этот принцип в повседневной жизни, являясь ее постоянной характеристикой.

Стремление гармонизовать свой внутренний мир, мир отношений в социуме, пространство вокруг себя – одна из базовых идей, заложенных в основу японской ментальности, которая основана на философии дзэн-буддизма. В более узком смысле дзэн или санскритский термин «*dhyaṇa*» (дхьяна) понимается как буддийский путь, ведущий через практику умиротворенного созерцания к глубинному проявлению гармонии, поскольку только лишь через достижение гармонии внутреннего мира становится возможным прийти к стадии гармонии внешнего [16]. В данном контексте японский буддолог Т.Д. Судзуки отмечает: «Великая истина Дзэна живет в каждом. Загляните внутрь и ищите ее там, не прибегая к чьей-либо помощи» [17, с. 33]. Мистическое созерцание в широком смысле понимается как путь к просветлению, следовательно, и к глубокому пониманию «истины Дзэна в каждом».

Одним из важнейших факторов становления самоидентификации являются категории «свой» – «чужой». В контексте Японии нужно отметить, что одним из ключевых понятий является 世間 (сэкен), которым обозначают тех, кто не входит в круг близких, но, являясь окружением, оценивает индивида; тех, чье мнение определяет социальное поведение в японском обществе. До середины эпохи Мэйдзи слов «общество» – 社会 (сякай) и «индивид» – 個人 (кодзин) не существовало, они появились как перевод на японский язык западных научных терминов, а понятие «общество» обозначалось только словом «сэкэн». Само понятие пришло из буддийской терминологии, изначально обозначая «мир сущего» (санскр. *dharma-dhātu* (дхармадхату)), но может использоваться в нескольких значениях, более часто – в значении «мир, окружение». Японский историк К. Абэ отмечает, что именно понятие «сэкэн» следует использовать, описывая японское общество [21].

Взаимодействие с «иным» характеризуется в Японии особо отстраненным отношением к «другим», относящимся к кругу «чужих», даже если это «свои чужие», т. е. японцы из круга «чужих», а не «чужие» иностранцы. Исследователи японского общества отмечают данную особенность, являющуюся четкой самоидентификационной категорией, поскольку соотношение со «своими» обозначается базовым маркером статуса, так как дает японцам определенное чувство уверенности в себе и своей жизни. Данный факт можно описать таким представлением о себе: «Я тот, кем видят меня представители моего круга». «Чужие» обозначаются как «外» (сото), а свои – как «内» (ути). В японском обществе отношения «*ути – сото*» – «свой – чужой» очень важны, поскольку одни нормы используются в кругу «своих», а другие – в кругу «чужих», определяя тем самым групповую самоидентификацию.

Людей круга «*сото*» японцы обычно опасаются и не стремятся к сближению с ними. В закрытом японском обществе с недоверием и страхом относятся ко всем чужакам, поскольку считается, что они могут принести разлад и предательство, они не такие, как «свои», и от них японцы не ожидают, что они могут стать «своими». При этом круги «*ути*» и «*сото*» могут менять свои рамки в зависимости от ситуации коммуникации и имеют такую структуру: ближайший круг – это семья, потом друзья, и т. д. до круга «государство». Следовательно, человек может в зависимости от ситуации включать или не включать другого в круг «своих». Например, в контексте семьи соседи – это «чужие», но если говорить о соседях с людьми из другого района, то они становятся «своими» из одного круга. Следует отметить, что стремление к «*ва*» (和) – гармонии во взаимоотношениях как дзэн-буддийскому философскому принципу отношения к партнеру происходит именно в круге «*ути*», тогда как отношение к «*сото*» является безразличным.

Категории «свой» – «чужой» ярко демонстрируют групповой уклад жизни японцев, формирующийся на основе базового образования – сельскохозяйственной общины (деревни), многие жители которой не только «живут одной семьей», но и состоят в родственных или дружеских связях. Географические условия Японских островов – небольшое количество земли, подходящей для проживания; гористая местность, создающая иногда труднопроходимые барьеры; отделенность от других стран – все эти факторы в совокупности привели к тому, что японцы из разных сельскохозяйственных общин жили за счет ручного труда, довольно обособленно друг от друга и имели свой уклад быта. В сфере практической деятельности монахи дзэн-буддийских общин помогали жителям деревни с сельскохозяйственными работами, несмотря на то что традиционно буддийские религиозные общины манкировали практикой ручного труда и в особенности сельскохозяйственных работ, ибо они входили в вопиющее несоответствие с буддийским «не убий» (законом не-насилия, санскр. *ahimsā* (ахимса)), распространявшимся, в отличие от иудео-христианской религиозной практики, не только на людей, но и на всех живых существ, включая мелких насекомых и червей [18]. Свод правил монашеской общины (санскр. *vīṇaya* (виная)), в соответствии с которыми жил китайский буддизм, запрещал такую деятельность как порождающую дурную карму и влекущую за собой нежелательные последствия для монахов. Дзэн первым из буддийских школ отверг этот запрет, и Бай-Чжан внес и закрепил в монастырском уставе этот весьма вызывающий шаг, обосновав и оправдав его теоретически [1, с. 93], следовательно, монахи дзэн-буддийских общин имели полное право помогать местному населению с сельскохозяйственными работами.

Каждый житель Японии относился к определенному сословию, а кроме этого, семья была привязана к обозначенному месту со своими нормами, и изменить место проживания было довольно сложно. Уклад деревни, нормы поведения членов сообщества принимались на советах, в которых принимали участие все жители. Как правило, все собирались в местном храме, божество которого было равноблизким каждому, защитником деревни или местности, что само по себе уже было символичным. На таких советах окончательные решения по каждому вопросу было принято принимать только в том случае, когда они устраивали всех его членов. Следовательно, обсуждения и дискуссии проводились до тех пор, пока все несогласные не придут к общему мнению. Иногда этот процесс занимал по нескольку дней, в течение которых жители возвращались домой для принятия пицци и пр., а затем снова возвращались для обсуждения [20]. Принятое таким образом решение воспринималось как закон, надлежащий к исполнению всеми, и каждому было разъяснено, почему следует вести себя именно так. Когда человек не следовал этим законам, предписаниям и нормам, он и зачастую вся его семья подвергались исключению из сообщества. Неприязнь к «чужим» и стремление к сохранению устойчивого собственного образа сильны в Японии настолько, что привели страну к отказу на длительный срок от соприкосновения с «другими», поскольку в понимании японцев «иные» были совершенно агрессивны и несли угрозу. Это «закрытие страны» от контактов с иностранцами было достаточно легко осуществимо, учитывая островное и периферийное положение государства.

Закрытие страны было вынужденной мерой, чтобы влияние «чужих» не смогло изменить японский уклад, поскольку способность к активному заимствованию и адаптации являет собой другую сторону отношения с «иным». Видимо, ощущая свою ограниченность возможностей в изобретениях, обусловленную особенностями сознания и структурой общества, японцы привыкли искать нужное и полезное для страны вовне [3]. При этом чрезвычайно консервативные по своей природе японцы совершенно не склонны замещать новым старое, являющееся традиционным, а стремятся улучшить старое при помощи нового, органично вплетая его в канву привычного уклада. Ярким примером является заимствование буддизма и конфуцианства. После появления этих учений в Японии в VI в. синтоизм – комплекс еще четко не сформировавшихся религиозных представлений, сложившийся на территории Японских островов, начал взаимодействовать с «иными» представлениями, что уже в начале XI в. привело к объявлению японских божеств воплощениями Будды, и эти религиозно-философские концепции слились, дополняя друг друга. Следовательно, данное обстоятельство обусловило терпимость японцев по отношению к иной вере, выразившуюся в поведении, поскольку каждый по рож-

дению автоматически становится синтоистом, но кроме этого совершает и буддийские ритуалы. Концепции и ритуалы буддизма и конфуцианства, трансформировавшись в своеобразное учение, стали неотъемлемой частью повседневной жизни японцев, сформировав синкретическую религиозную картину мира.

Более того, дзэн-буддизм оказал влияние на формирование канона и образной структуры японского стиха, который, будучи по определению «нефилософским» жанром, под этим влиянием стал для японской культуры латентной (но тем более действенной) формой передачи учения и несомненно одним из наиболее эффективных средств *адаптации* дзэнских идей и новаций к жизни мирян. Предполагалось, что поэзия и стихосложение являются одной из равноправных практик дзэн (как отмечалось дзэнским патриархом Такуаном), каковым образом овладение философией бытия приравнивалось к познанию его метафорической структуры, являющейся живой проекцией его динамики. Вследствие таких деклараций поэзия внутри восточной культуры не рассматривалась субъектами этой культуры как праздная услада придворной аристократии (отметим, что искушение рассматривать увлеченность японской культуры поэтическими практиками именно с такого ракурса велико у западных исследователей, знакомых с пароксизмами литературных практик эпохи заката прециозности), но воспринималась как насущная культурная надобность, нагруженная не только эстетически, но и социологически [14].

Высокую способность к заимствованию и адаптации можно заметить на протяжении всей истории Японии. Правомерно говорить о том, что японцы с древности относились к «другому», «иному» с интересом и желанием научиться всему полезному, что знает и умеет этот «другой». В процессе заимствования отсекалось ненужное или неподходящее для японцев и оставалось и доводилось до совершенства только то, что соответствовало «японскому духу». Как отмечают российские японоведы, процесс заимствования осуществляется в три этапа: имитация – адаптация – усовершенствование, и именно на последнем этапе проявляется «суть японского творческого процесса» [9]. Например, при заимствовании письменности из Китая иероглифам приписывалось китайское чтение (приблизненное к фонетике японского языка) и добавлялось японское, вследствие чего у одного японского иероглифа бывает по несколько чтений и смысловых значений. Заимствование письменности и переработка ее на свой лад является одним из наглядных примеров развитой способности японцев к адаптации, поскольку в условиях отсутствия своей собственной письменности японцы взяли за основу письменность соседа, который в то время во многом являлся образцом, трансформировали ее в соответствии с националь-

ными особенностями и нуждами. Очень показательным является то, что на основе иероглифов появилась японская азбука, используемая сейчас даже в двух вариантах – «хирагана» и «катакана», отражающая только звуки, но не имеющая образа, который заложен в иероглифе.

В Японии иероглифика мыслится неотъемлемой частью национальной самобытности и, несмотря на то что воспроизводство и трансляция знания в иероглифической форме требует задействования колоссальных ментальных и культурных ресурсов, переход на алфавитно-азбучную систему (хотя такую альтернативу японский язык, поддерживающий и использующий две полноценных азбуки европейского образца, вполне предоставляет) видится губительным для японской нации. Следует отметить, что сразу по окончании Второй мировой войны, когда японская культура и государственность пребывали в упадочном, зависимом состоянии, а прозападнические настроения наряду с комплексом национального самоуничтожения были обострены до предела, японцы отвергли проект «алфавитно ориентированной» реформы иероглифической письменности как подвергающийся опасности устойчивость культуры.

Рассуждая о роли слова как иероглифа в восточной культуре, Т.П. Григорьева отмечала, что «иероглифы сами по себе не только приучали к образному восприятию мира, они располагали... к дискретному мышлению, к сосредоточенности на одном, ибо в одном знаке уже заключена полнота содержания» [4, с. 5]. Произведя сходные выкладки, А. Уотс счел необходимым начать фундаментальное культурологическое исследование даосизма с изложения принципов идеографического письма. В силу приведенных причин слово в дзэнской культуре становилось нагруженным не только сигнификационно, коннотационно и денотационно, но и этически, поскольку одно оно могло посредством механизмов нелокальности инициировать тот или иной позитивный или негативный культурный процесс. Данная нагруженность привела японскую дзэнскую культуру к необходимости выработки иммунитета к профанации слова и к методам ограничения вербальной и письменной активности субъектов культуры. Та-Цзу, китайский мастер дзэн, наставляя своих учеников, подчеркивал, что «лучше проникнуть вглубь на один фут, чем распространяться о Дхарме на десять футов. Ваша внутренняя культура в один дюйм лучше, чем ваши проповеди в десять дюймов» [8, с. 260].

Такому отношению к слову в дзэнской культуре и японской культуре в целом немало способствовал иероглифический строй письменности, что подтолкнуло русского синолога В.М. Алексеева к введению понятия «иероглифическое мышление»: «Японец... мыслит иероглифически и восхищается всем тем, что иероглифика дает оригинального, незаменимого (иероглифика – это картина, картина же усваивается иначе, чем разговор

о ней)» [2, с. 5]. Неоднократно отмечалось, что выраженная идеографичность, «картинность» иероглифов в большей степени способствует смысловой полифонии знака, чем абстрактная линейность алфавитного письма. А. Уотс (как и ряд отечественных востоковедов) полагал, что кардинальность различий восточной и западной ментальностей самым непосредственным образом обусловлена различием воздействия/восприятия иероглифического и алфавитного типов письменности. В данном контексте отметим, что частичная справедливость такого утверждения осознается и исследователями, включенными в иероглифическую культуру.

Подводя итоги, следует заметить, что философские установки дзэн-буддизма повлияли на специфику восприятия «я» в японской традиции, а дзэнское стремление к слиянию с природой, отличающее представление японцев о мире и человеке, позволило обрести устойчивую личностную самоидентификацию. Очевидно, многочисленные факторы, связанные с влиянием дзэн-буддизма на процессы индивидуализации, идущие в современной Японии с древнейших времен, привлекли внимание именно к проблематике личности, ее становлению и развитию в японском обществе, поскольку тематика «идентичности» через призму дзэн-буддийского учения в последнее время активно обсуждается японскими учеными как в научной литературе, так и в литературе для широких масс. Таким образом, ориентированность на группу, религиозные и философские установки, вертикальная социальная иерархия, модель семьи и воспитания, высокая способность к заимствованию и адаптации, пронизанные идеями буддизма и дзэн-буддизма и воспринимаемые практически неотделимо от них, поскольку влияние дзэна можно обнаружить во всех сферах жизни Японии, являются теми особенностями традиционного японского общества, которые определяют идентичность и самоидентификацию его членов.

Литература

1. *Абаев Н.В.* Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука, 1983. – 125 с.
2. *Алексеев В.М.* В старом Китае. – М.: Наука, 1958. – 205 с.
3. *Гаджиева Е.А.* Страна восходящего солнца: история и культура Японии. – Ростов н/Д.: Феникс, 2006. – 256 с.
4. *Григорьева Т.П.* Японская художественная традиция. – М.: Наука, 1979. – 368 с.
5. *Гроф С.* Космическая игра: исследование рубежей человеческого сознания: пер с англ. – М.: Изд-во Трансперсон. ин-та, 1997. – 249 с.
6. *Делез Ж.* Логика смысла: пер. с фр. – М.: Академия, 1995. – 299 с.
7. *Мецераков А.Н.* Основные параметры японской цивилизационной модели // История и современность. – 2006. – № 1. – С. 98–128.

8. *Сэндзаки Н.* Железная флейта (100 коанов дзэн) // Кацуки С. Практика дзэн: пер. с англ. – М.: Рефл-бук, 1993. – С. 241–336.
9. *Прасол А.Ф.* Япония. Лики времени: менталитет и традиции в современном интерьере. – М.: Наталис, 2008. – 360 с.
10. *Пронников В.А., Ладанов П.Д.* Японцы (этнопсихологические очерки). – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Наука, 1985. – 348 с.
11. *Родичева И.С.* Русская идея – основа для сохранения культурно-духовных традиций России // Сибирское измерение российской философии: школы, направления, традиции: VIII Сибирский философский семинар: Всероссийская научная конференция: сборник научных трудов. – Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2019. – С. 73–77.
12. *Родичева И.С.* Философия «пути освобождения»: шуньявада и даосизм // Идеи и идеалы. – 2019. – Т. 11, № 2, ч. 1. – С. 111–132. – DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.2.1-111-132.
13. *Шпенглер О.* Закат Европы: пер. с нем. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.
14. *Fromm E., Suzuki D.T., DeMartino R.* Zen Buddhism and Psychoanalysis. – New York: Harper Colophon Books, 1970. – 369 p.
15. *Janeira A.M.* Japanese and Western Literature: A Comparative Study. – New York: Rutland, 1970. – 411 p.
16. *Suzuki D.T.* Studies in the Lancavatara Sutra. – London: Routledge & K. Paul, 1968. – 464 p.
17. *Suzuki S.* Zen Mind, Beginner's Mind. – New York: Walker Weatherhill, 1970. – 312 p.
18. *Tae-Heng Se Nim.* Monastic Life at Han Ma-Um Zen Center // Teachings of the Heart. – Occidental, Ca: Dai Shin Press, 1990. – P. 147–149.
19. *Tweed T.A.* American Occultism and Japanese Buddhism: Albert J. Edmunds, D.T. Suzuki, and Translocative History // Japanese Journal of Religious Studies. – 2005. – Vol. 32, N 2. – P. 249–281.
20. *Obtsuka Eiji.* Nihon shyakaishi no genba kara guro baru sutanda: to wo miru [Electronic resource]. – URL: <http://www.manabi.pref.aichi.jp/general/10003363/0/index.html> (accessed: 10.09.2019).
21. *Abe Kin'ya.* “Seiken” to Wa Nani Ka. – Tōkyō: Kodansya, 1995. – 260 p.

Статья поступила в редакцию 30.08.2019.

Статья прошла рецензирование 14.10.2019.

DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.4.2-429-442

THE PHILOSOPHY OF ZEN BUDDHISM AS A DEVELOPMENT FACTOR FOR SELF-IDENTIFICATION IN JAPANESE SOCIETY

Rodicheva Irina,

Cand. of Sc. (Philosophy),

Associate Professor,

Department of Philosophy and Humanities,

Novosibirsk State University of Economics and Management,

56 Lomonosov St., Novosibirsk, 630005, Russian Federation

ORCID: 0000-0003-2893-1125

iriy.rodicheva@yandex.ru,

Novikova Olga,

Cand. of Sc. (Philosophy),

Associate Professor,

Department of Foreign Languages,

Novosibirsk State University of Economics and Management,

56 Lomonosov St., Novosibirsk, 630005, Russian Federation

ohayo.itsme@gmail.com

Abstract

The concept of “self-identification” in Japanese society is subjected to philosophical consideration, the categorical underdetermination of which rises significant difficulties in operating this concept.

This study focuses on and analyzes issues related to the influence of Zen Buddhism philosophy on the methods, ways and characteristics of the Japanese identity process. Rituals from ancient times and supported by modern Japanese tradition; high degree of reflection; the practice of meditation as one of the main features of Zen Buddhist culture; understanding of the principle of “emptiness”, Japanese community organization – these are the characteristics that stand out as a key, and are explored in the article as the basic foundation for constructing an identity. This work focuses on the fact that it is Zen-Buddhist philosophical attitudes that are defined as means to solve the negativity problem of the prescribed identity in a clearly hierarchized class society in Japan, because through the concept of “emptiness” the Japanese form the idea of a humble acceptance of their status parameters in their everyday life. Comparing oneself to others is the main factor considered in the formation of any kind of identity, the analysis of which also reveals the influence of Buddhist philosophy and defines the basic aspect of self-identification as being included in the “friend-or-foe” pattern since the idea of one’s reference group as “significant ones” expressed in the Buddhist term “the world of existence” (Skt. *dharma-dhatu*). When revealing the highly developed Japanese ability to borrow and adapt as a way of interacting with another, the indicated adaptation clearly manifests itself precisely in the process

of borrowing Buddhism. The aspiration to harmonize the inner world through the practice of peaceful contemplation (Skt. Dhyani) as the highest achievement and the basic principle of Zen Buddhism, is defined as an important factor that determines the norms of behavior in Japanese society. Based on the concept of contemplation, the study touches upon another important element of Japanese Zen culture such as hieroglyphic writing. The signification, connotational and denotational saturation of writing in Japan augmented by ethical content has a huge impact on the process of a personal self-identification through non-locality mechanisms, initiating one or the other cultural phase in the development of society.

Keywords: self-identification, the philosophy of Zen Buddhism, peaceful contemplation, the principle of “emptiness”, Zen culture, hieroglyphic writing, meditative culture.

Bibliographic description for citation:

Rodicheva I., Novikova O. The Philosophy of Zen Buddhism as a Development Factor for Self-Identification in Japanese Society. *Idei i idealy – Ideas and Ideals*, 2019, vol. 11, iss. 4, pt. 2, pp. 429–442. DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.4.2-429-442.

References

1. Abaev N.V. *Chan'-buddizm i kul'tura psikhicheskoi deyatel'nosti v srednevekovom Kitae* [Chan Buddhism and the Culture of Mental Activities in Medieval China]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1983. 125 p.
2. Alekseev V.M. *V starom Kitae* [In Old China]. Moscow, Nauka Publ., 1958. 205 p.
3. Gadzhieva E.A. *Strana voskbodyashchego solntsa: istoriya i kul'tura Yaponii* [Land of the Rising Sun. The History and Culture of Japan]. Rostov-on-Don, Feniks Publ., 2006. 256 p.
4. Grigor'eva T.P. *Yaponskaya kbudozbestvennaya traditsiya* [The Japanese Art Tradition]. Moscow, Nauka Publ., 1979. 368 p.
5. Grof S. *The Cosmic Game: Explorations of the Frontiers of Human Consciousness*. Albany, State University of New York Press, 1998 (Russ. ed.: Grof S. *Kosmicheskaya igra: issledovanie rubezhei chelovecheskogo soznaniya*. Moscow, Transpersonal Institute Publ., 1997. 249 p.).
6. Deleuze G. *Logique de Sens*. Paris, Minuit, 1969 (Russ. ed.: Delez Zh. *Logika smysla*. Moscow, Akademiya Publ., 1995. 299 p.).
7. Meshcheryakov A.N. Osnovnye parametry yaponskoi tsivilizatsionnoi modeli [Main Parameters of the Japanese Civilization Model]. *Istoriya i sovremennost' – The History and Modernity*, 2006, no. 1, pp. 98–128.
8. Sendzaki N. Zheleznaya fleita (100 koanov dzen) [The Iron Flute: 100 Zen Koans]. Katsuki S. *Praktika dzen* [The Practice of Zen]. Moscow, Refl-buk Publ., 1993, pp. 241–336. (In Russian).
9. Prasol A.F. *Yaponiya. Liki vremeni: mentalitet i traditsii v sovremennom inter'ere* [Japan. The Changing Face of the Time: Mentality and Tradition in Contemporary Life]. Moscow, Natalis Publ., 2008. 360 p.

10. Pronnikov V.A., Ladanov I.D. *Yapontsy (etnopsikhologicheskie ocherki)* [The Japanese People (Ethno psychological essays)]. 2nd ed. Moscow, Nauka Publ., 1985. 348 p.
11. Rodicheva I.S. [Russian Idea – the Basis for the Preservation of Cultural and Spiritual Traditions of Russia]. *Sibirskoe izmerenie rossiiskoi filosofii: shkoly, napravleniya, traditsii: VIII Sibirskii filosofskii seminar: Vserossiiskaya nauchnaya konferentsiya* [Siberian Dimension of the Russian Philosophy: Schools, Trends, Traditions. Proceedings of the All-Russia Scientific Conference 8th Siberian Philosophical Seminar]. Novosibirsk, 2019, pp. 73–77. (In Russian).
12. Rodicheva I.S. Filosofiya “puti osvobozhdeniya”: shun’yavada i daosizm [“Paths to Liberation” philosophy: Shun’yavada and Taoism]. *Idei i idealy – Ideas and Ideals*, 2019, vol. 11, iss. 2, pt. 1, pp. 111–132. DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.2.1-111-132.
13. Spengler O. *Zakat Evropy* [Der Untergang des Abendlandes]. Moscow, Mysl’ Publ., 1993. 663 p. (In Russian).
14. Fromm E., Suzuki D.T., DeMartino R. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York, Harper Colophon Books, 1970. 369 p.
15. Janeira A.M. *Japanese and Western Literature: A Comparative Study*. New York, Rutland, 1970. 411 p.
16. Suzuki D.T. *Studies in the Lankavatara Sutra*. London, Routledge & K. Paul, 1968. 464 p.
17. Suzuki S. *Zen Mind, Beginner’s Mind*. New York, Walker Weatherhill, 1970. 312 p.
18. Tae-Heng Se Nim. Monastic Life at Han Ma-Um Zen Center. *Teachings of the Heart*, Occidental, Ca, Dai Shin Press, 1990, pp. 147–149.
19. Tweed T.A. American Occultism and Japanese Buddhism: Albert J. Edmunds, D.T. Suzuki, and Translocative History. *Japanese Journal of Religious Studies*, 2005, vol. 32, no. 2, pp. 249–281.
20. Ohtsuka Eiji. *Nibon shiyakaishi no genba kara guro baru sutanda: to wo miru*. (In Japanese). Available at: <http://www.manabi.pref.aichi.jp/general/10003363/0/index.html> (accessed 10.09.2019).
21. Abe Kin’ya. “*Seiken*” to *Wa Nani Ka*. Tōkyō, Kodansya, 1995. 260 p. (In Japanese).

The article was received on 30.08.2019.

The article was reviewed on 14.10.2019.