

КЭЙТЮ
ВАДЗИСЁРАНСЁ
ВВЕДЕНИЕ

和字正濫鈔

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ



ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА

CXXXIX

Серия основана в 1965 году

Наука — Восточная литература

КЭЙТЮ

ВАДЗИСЁРАНСЁ

(ИСПРАВЛЕНИЕ ЦАРЯЩЕГО
В НАШЕЙ АЗБУКЕ БЕСПОРЯДКА)

ВВЕДЕНИЕ

Вступительная статья, перевод с японского,
комментарии и приложения
К.Г.Маранджян

Москва
2015

УДК 811.521'35
ББК 81.2(5Япо)=8
К98

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ
«ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА»

А.Б.Куделин (председатель), *И.Ф.Попова* (зам. председателя),
Н.С.Яхонтова (секретарь), *В.М.Алтаев*, *С.М.Аникеева*,
М.И.Воробьева-Десятковская, *М.А.Дандамаев*, *Ю.А.Иоаннесян*, *С.Г.Кляшторный*,
В.С.Мясников, *М.Б.Пиотровский*, *С.М.Прозоров*, *И.М.Стеблин-Каменский*,
А.Ф.Троцевич, *А.Д.Цендина*, *О.М.Чунакова*

Кэйтю

Вадзисёрансё (Исправление царящего в нашей азбуке беспорядка). Введение / вступительная статья, перевод с японского, комментарии и приложения К.Г. Маранджян ; Ин-т восточных рукописей РАН. — М.: Наука — Вост. лит., 2015. — 158 с. — (Памятники письменности Востока. СХХХIX / редкол.: А.Б. Куделин (пред.) и др.). — ISBN 978-5-02-036584-1 (в пер.)

Книга содержит первый перевод на европейский язык «Введения» к сочинению «Вадзисёрансё» («Исправление царящего в нашей азбуке беспорядка», 1695). Сочинение, посвященное орфографии японской слоговой азбуки и являющееся ценным источником по истории традиционной японской лингвистики, принадлежит кисти знаменитого японского ученого-филолога, буддийского монаха Кэйтю (1640–1701) — одного из основоположников японской «школы национальной науки». Перевод сопровождается исследованием, в котором дается всесторонний анализ памятника, комментариями и публикацией текста, а также очерком, включающим сведения по истории изучения санскрита в Японии.

- © Маранджян К.Г., вступительная статья, перевод, комментарии, приложения, 2015
- © Институт восточных рукописей РАН, 2015
- © Редакционно-издательское оформление, Наука — Восточная литература, 2015

ISBN 978-5-02-036584-1

СОДЕРЖАНИЕ

Из истории традиционной японской науки о языке: монах Кэйтё (1640–1701) и его взгляд на японский алфавит (К.Г. Маранджян)	11
Пролог. «Эпоха филологии»	11
Биография Кэйтё	18
Предыстория появления трактата <i>Вадзисёрансё</i>	21
«Введение» к <i>Вадзисёрансё</i> как источник по истории традиционной японской лингвистики	32
«Введение» к <i>Вадзисёрансё</i> как источник по истории изучения санскрита в Японии	41
О тексте «Введения» к <i>Вадзисёрансё</i>	54
Кэйтё. <i>Вадзисёрансё</i>. Введение. Перевод	57
Комментарий	81
Приложения	101
Источники и литература	103
Указатель имен	107
Указатель произведений	109
<i>К.Г. Маранджян. Письменность сиддхам (ситтан)</i>	112
Summary	122
Факсимиле	127

А вон тот человек называется ученым.
Очень странное существо, он зарабатывает
на жизнь тем, что пишет сомнительные
комментарии к произведениям умерших гениев
и ругает тех, кому еще предстоит стать гением.

Дадзай Осаму. «Обезьяний остров»

ИЗ ИСТОРИИ ТРАДИЦИОННОЙ ЯПОНСКОЙ НАУКИ О ЯЗЫКЕ: МОНАХ КЭЙТЮ (1640–1701) И ЕГО ВЗГЛЯД НА ЯПОНСКИЙ АЛФАВИТ

Пролог. «Эпоха филологии»

Бесспорно, что период с середины XVII до середины XIX в. в Японии был «великой эпохой филологии», когда усилия ученых самых разнообразных направлений мысли сосредоточились в области изучения языка (в самом широком смысле слова). Токугавская Япония (1603–1868) переживала невиданный до тех пор бум языковедческих и литературных исследований¹. В рамках конфуцианства ученые школы *когаку* (древние науки) во главе с Огю Сорай (1666–1728) провозгласили, что как языки разных стран различаются между собою², так и древний и современный языки различаются между собой. Эта столь тривиальная сегодня мысль о том, что «с течением времени язык претерпевает изменения», в токугавское время стала поводом для пересмотра отношения к комментариям

¹ По своему масштабу он сопоставим с теми процессами, которые происходили в Европе в XIX в., когда знание древних (а иногда и современных) языков Ближнего и Дальнего Востока было поднято на ту же высоту, что и изучение греческого и латыни в эпоху Возрождения, с той лишь разницей, что в Японии интерес был преимущественно обращен к собственному древнеяпонскому языку.

² Огю Сорай ратовал, например, за полный отказ от японской разметки китайского текста, принятой к употреблению с конца эпохи Нара и позволявшей перестраивать китайскую фразу по правилам японского синтаксиса. Ученый полагал, что китайские тексты, прочитанные с помощью японской разметки, теряют свою аутентичность и лишаются присущей им ценности. О позиции Сорай по данному поводу см. [Minear 1976, p. 10–32].

к каноническим текстам. До сих пор считалось, что комментарии помогают лучше постичь смысл нормативных для традиции классических текстов. Огю Сорай, исходя из тезиса о неиспорченности языка древности, призвал изучать древний язык и читать древние тексты на оригинальном языке древности. Другими словами, постулат об изменчивости языка послужил причиной того, что любые современные толкования канонов считались ошибочными и искажающими истинный смысл мудрости древних. Подобная «ретроспективная» направленность к образцам прошлого, характерная для традиционной культуры с ее архетипическим представлением о «золотом веке» древности, конечно, присутствовала в японской культуре на всем протяжении ее истории³.

Ближайшие оппоненты конфуцианских ученых — представители *кокугаку* (школа национальной науки), используя методику Огю Сорай, обратились к изучению ранних памятников японской словесности. Мотоори Норинага (1730–1801) создал в 1798 г. знаменитый комментарий *Кодзикидэн* к мифологическо-летописному своду *Кодзики* («Записи о деяниях древности»), не утративший свою значимость по сию пору. Наряду с этим большая группа японских поэтов *вака*⁴ обратилась к изучению первой японской поэтической антологии *Манъёсю*, посвятив ей множество трактатов и комментариев⁵.

Интерес к ранним японским памятникам, в свою очередь, стимулировал интерес к письменности. Отчасти потому, что антология *Манъёсю*, оказавшаяся в фокусе повышенного внимания, была записана тогда, когда японское фонетическое письмо еще не было изобретено, поэтому в антологии использовалась *манъёгана*, т.е. способ письма, при котором китайские иероглифы употреблялись либо как фонетики, либо как идеограммы. С другой стороны, из-за изменений фонологической системы японского языка в слоговой азбуке, созданной в IX в., оказались слоги, имеющие одинаковое чтение и

³ Попутно заметим, что в XVII в. тенденция «возвращения» к аутентичным древним текстам наблюдалась не только в японской конфуцианской среде, но и в Китае, например, в работах Гу Яньу (1613–1682), считающегося одним из создателей исторической фонетики.

⁴ *Вака* — букв. «японская песня». В узком значении обозначает придворную поэзию, в широком — поэзию всех видов и форм на японском языке.

⁵ Существует большая (к сожалению, оставшаяся недоступной для нас) статья об изучении *Манъёсю* в эпоху Токугава, принадлежащая перу американского япониста П. Носко: *Nosco P. Man'yōshū Studies in Tokugawa Japan // Transactions of the Asiatic Society of Japan. 4th Series, 1. 1986.*

разное написание. Первые попытки установления орфографических норм были связаны с деятельностью знаменитого поэта и филолога Фудзивара Тэйка (1162–1241). Предложенная им система *тэйка канадзукаи*, в которой весьма произвольно смешаны принципы исторической и фонетической орфографии [Фомин 1959, с. 229], окончательно сформировалась к XIV в. и оставалась общепринятой вплоть до XVII в., когда вновь активизировалась дискуссия среди ученых, стремившихся упорядочить правила использования *каны*.

Сторонники национальной науки, настаивавшие на самобытности японской культуры, в стремлении дистанцироваться от китайской парадигмы даже активно стали обсуждать вопрос о существовании оригинальной японской письменности — *дзиндай модзи* (письменность эпохи богов), которая якобы существовала в V–VI вв. Эта идея о древней письменности берет свое начало в синтоистской традиции эпохи Камакура, но именно в токугавское время она получила большое хождение, Хирата Ацутанэ в труде *Канна хифуми но цутаэ* («Японская письменность эры богов», 1819) даже привел список знаков этой письменности.

В мире буддизма интерес к лингвистической проблематике имел глубокие корни. Во-первых, буддийская традиция в Японии (в отличие от Китая) имела дело с явлением диглоссии, поскольку именно китайский язык, а не санскрит, воспринимался как язык буддийской мудрости. Во-вторых, буддийские монахи на раннем этапе распространения учения столкнулись с необходимостью решать вопросы адекватного перевода с санскрита на китайский, равно как транслитерации и транскрипции санскритских текстов или отдельных терминов. Изучение санскрита, обязательное для японских монахов эзотерического буддизма, теоретически создавало предпосылки для освоения нового лингвистического материала, однако на практике они реализовались только в токугавскую эпоху. Немаловажным фактором было и то, что в отличие, например, от греков, у которых проблемы языка оставались «почти совершенно пренебрегаемыми», в Индии был очевидным основательный интерес к анализу языка, к вопросам вечности/невечности звука и природы слова, к таким лингвистическим дисциплинам, как фонетика, грамматика и пр. Всплеск интереса к вопросам языка, характерный для эпохи Токугава, нашел свое проявление в форме усиления внимания буддийских монахов школ *сингон* и *тэндай* к традиции изучения санскрита. Санскритские штудии переживали в это время ре-

нессанс и достигли расцвета благодаря стараниям сингонского монаха Дзиуна (1718–1804). Именно он вопреки установившейся практике, когда под знанием санскрита понималось только знание письменности, стал изучать наряду с письменностью и лексикой грамматический строй санскрита, до сих пор остававшийся вне поля зрения буддийских монахов.

С середины XVII в. в рамках школы голландоведения (яп. *рангаку*), в которой, по определению бельгийского японоведа Ванде Валле, «изучение языка и перевод занимали центральное место», началось знакомство с европейскими языками и культурой, вновь поставившее японских ученых перед необходимостью выработать теоретические принципы перевода с одного языка на другой [Vande Walle 2001, p. 20].

В данном случае опыт двуязычия, когда носитель японской культуры воспринимал себя также и частью культуры Китая, оказался малопригодным, поскольку Япония встретила с совершенно иным типом сознания, оперировавшим совершенно отличным понятийным аппаратом. Выработка критериев и методов перевода заняла много времени, и одной из значимых вех на этом пути стало знаменитое эссе Фтабатэй Симэй (1864–1909) *Ёга хоньяку-но хёдзюн* («Мои принципы художественного перевода»).

Конечно, интерес к языку — а через него и к собственной художественной традиции — был характерен не только для эпохи Токугава. Огромное влияние китайского классического языкознания, развивавшего такие направления, как фонология, схоластика, этимология и др., проявилось в доведенной до совершенства культуре создания разнообразных словарей и тематически организованных справочников. Первые словари, появившиеся в Японии в начале IX в., копировали китайские образцы, однако уже в конце IX столетия были созданы словари, в которых давались японские звучания слов. Однако вплоть до второй половины XIX в. наука о языке не представляла собой особой отрасли науки, а входила составной частью в филологию и поэтику [Алпатов, Басс, Фомин 1981, с. 262].

Как известно, все лингвистические традиции создавались для решения конкретных практических задач: либо для обучения, в том случае если речь шла о нематеринском языке, либо для толкования текстов, когда письменный язык расходился с разговорным. В Японии были актуальны обе задачи, поскольку существовала ситуация двуязычия, при которой наряду с японским среди образованного сословия бытовал китайский язык, и поскольку японская традиция

изначально была комментаторской, а классический язык *бунго* к XVII в. был очень далек от разговорного языка.

Еще одной областью, стимулировавшей изучение языка, было стихосложение⁶. Первые опыты теоретического осмысления японской поэзии относятся к X в., еще раньше появились первые написанные по-китайски руководства по сложению стихов [Горегляд 1983, с. 183]. Изящная словесность, ее эстетика и поэтика были предметом рефлексии не одного поколения японских литераторов. К началу эпохи Токугава в Японии существовала устоявшаяся филологическая школа.

Всплеск интереса к филологии и вопросам языка именно в эту пору объясняется не только уже ставшими банальными от частого повторения отсылками к «длительному миру, царившему в стране на протяжении двухсот с лишним лет и способствовавшему расцвету культуры» или же появлению образованного, но не востребованного по прямому назначению сословия самураев, вынужденных находить себе новые формы самореализации, но и тем, что в это время шел процесс постепенного отказа от системы «тайных традиций» (*хидэн*)⁷, при которой тщательно оберегаемое от посторонних знание могло передаваться только в узком кругу посвященных лиц, или, говоря иначе, знание было прерогативой высшей страты общества. Кстати, особый интерес к антологии *Манъёсю* был вызван тем, что, как пишет Д. Кин, немало поэтов *вака* по всей стране, не имея возможности войти в избранное общество *дōдзэ*⁸ (ортодоксальных придворных поэтов Киото, изустно передававших сокровенные учения о поэзии *рэнга*)⁸, обратились к иным поэтическим традициям [Кин 1978, с. 210]. Постепенное расширение области открытых для обсуждения тем и сюжетов, ранее недоступных для широкой аудитории, немало способствовало оживлению активности в филологической среде. Без сомнения, важную роль имело также то, что «в начале XVII в. книгопечатание превратилось в развитую и сложную современную издательскую индустрию, которая в состоянии выдержать сравнение с издательской индустрией в Европе» [Корницки 1999, с. 6].

Не стоит забывать и о том, что первые контакты с внешним миром начались еще в XVI в., когда в страну прибыли португальские

⁶ Подробнее о причинах формирования лингвистических традиций см. [Алпатов 1998, с. 17–20].

⁷ *Хидэн* 秘伝 — тайная традиция передачи знаний.

⁸ *Рэнга* 連歌 — «сцепленные строфы», один из жанров японской поэзии.

миссионеры и возникла потребность в переводчиках. В период Эдо уже появились профессиональные переводчики, которые, в отличие от европейцев, стремившихся уяснить грамматику японского языка, большее внимание уделяли словарному запасу⁹.

Однако все перечисленные факторы носят внешний характер, это скорее предпосылки, чем причины того, что внимание ученых самых различных направлений мысли было обращено к языковым проблемам.

В эту эпоху язык стал осознаваться как инструмент проникновения в мир древности, когда еще не была утрачена непосредственная связь между именем и обозначаемым им явлением. Подобное представление о «неиспорченности» языка древности, о прямой взаимосвязи имени с сущностью вещи/предмета было характерно для большинства ранних лингвистических традиций. Язык рассматривался как средство приобщения к истинной реальности, будь то мудрость конфуцианских совершенномудрых или откровения японских богов. Идея божественного происхождения языка (речи/звука и письменности/графемы), лежащая в основе подхода к языку как средству, позволяющему подключиться к высшей реальности, служила дополнительным аргументом в пользу подобной трактовки. По-видимому, восприятие языка как средства подключения к божественному началу (= освоению древнего языка) фактически представляло своего рода попытку поиска и утверждения онтологического статуса человека. Таким образом декларировалась принципиальная возможность для человека выйти за пределы своей природы и приблизиться к высшей реальности. Подобное понимание сущности языка (в особенности древнего языка) типологически созвучно популярному тогда конфуцианскому принципу «возможности достижения простым смертным статуса совершенномудрого» или буддийской идее достижения идеала Будды. Своеобразие проявилось не на содержательном уровне, а в плане выбора «лингвистического» кода, с помощью которого постулировалась все та же идея потенциальной возможности постижения высшего начала.

Такое отношение к языку вызывало стремление «овладеть» им, приручить его, подчинить его себе. Именно это стремление, по-видимому, лежит в основе попыток расклассифицировать, описать, систематизировать, препарировать язык, разобраться в его устрой-

⁹ Подробнее о причинах подобного «уклона в лексику» японских переводчиков см. [Vande Walle 2001, p. 128–132].

стве, овладеть его логикой, выявить его структуру. Язык стал объектом для самостоятельного изучения. Конечно, «доместикация» языка проходила с помощью доступного традиционного инструментария. Любопытным примером тому может быть труд переводчика Мотоки Рёэй (1735–1794), в котором объяснялся голландский алфавит и давалось произношение букв. Мотоки представил звуки голландского языка в виде традиционной для китайской (и японской) науки таблицы, в которой привел все возможные сочетания букв [Vande Walle 2001, p. 135–140].

Если предметом систематического описания мог стать даже «варварский» язык, то нечего и говорить о многочисленных опытах по осмыслению всевозможных схем и таблиц японского языка. В этот период в центре обсуждения оказалась структура японского алфавита и различные способы его систематизации.

Идея исторического изменения языка, подтолкнувшая развитие собственно японской лингвистической традиции, получила распространение в Европе с XVIII в., и только в XIX в. исторический подход стал господствующим [Алпатов 1998, с. 23, 55].

Возможно, новые подходы к проблемам языка, сложившиеся при переходе к новому времени, были проявлением общей закономерности в эволюции лингвистических традиций, представленных как на Западе, так и на Востоке. По-видимому, и в Европе, и в Японии период XVII–XIX вв. стал тем временным отрезком, в рамках которого шло формирование нового взгляда на язык, и оно в конечном итоге в середине XX в. подвело к осознанию того, что язык «функционирует в соответствии с собственным синтаксисом, в разных языках никогда полностью не совпадающим, но важнее всего то, что он практикует оригинальное „расчленение“ реальности, которое определяет содержание значений фундаментальных терминов языка (его „категорий“) и одновременно фиксирует режим их возможных взаимных связей» [Юлен 2000, с. 131].

Попутно заметим, что, несмотря на большие достижения современной лингвистики, описавшей и систематизировавшей все известные языки, ученые до сих пор не могут ответить на вопрос о происхождении языка. Как сдержанно отмечает по этому поводу В.М. Алпатов, «никакими конкретными данными об этом процессе наука не располагала тогда (т.е. в XVIII в.) и не располагает сейчас» [Алпатов 1998, с. 56].

Складывание японской лингвистической традиции в XVII в. многим обязано работам сингонского монаха Кэйтё, посвятившего

большую часть своей жизни изучению классических памятников японской словесности и проблемам исторической орфографии слоговой азбуки.

Биография Кэйтё

Кэйтё (посмертное имя Күсин 空心) родился в Амагасаки пров. Сэтцу (часть совр. преф. Хёго) в 17-м году Канъэй (1640 г.) в самурайской семье Симокава. Его дед Симокава Мотоёси служил у знаменитого воина Катō Киёмаса (ум. 1611 г.), отличившегося во время Корейской кампании Тоётоми Хидэёси. После победы дома Токугава бывшие сторонники Тоётоми Хидэёси оказались не в чести у правящего дома, поэтому дед Кэйтё вынужден был стать вассалом дома Киёма в Амагасаки со скромным жалованьем в 250 коку. Мать Кэйтё вела свое происхождение из дома Адзама, сюзереном которого был дом Хосокава.

Как гласит биография Кэйтё, записанная в «Биографиях незаурядных людей нового времени» (*Кинсэй кидзиндэн*, 1790), составленных эдоским ученым и поэтом Бан Кёкэй (1733–1806), мальчишка с юных лет отличали незаурядные способности, и уже в пятилетнем возрасте он знал на память поэтическую антологию *Хякунин иссю* («Сто стихотворений ста поэтов», 1235), которую читала ему мать [Сугимото 1998, с. 19]. Когда ему исполнилось семь лет, он внезапно тяжело заболел. Во сне он увидел божество Тэммантэндзин (дух Сугавара Митидзанэ), которое даровало ему выздоровление, потребовав взамен, чтобы мальчик принял монашество. На утро мальчик сказал родителям о своем желании посвятить жизнь служению Будде, но встретил сопротивление с их стороны. Однако в возрасте одиннадцати лет он все-таки постригся в монахи и ушел в находившийся неподалеку монастырь Мёхёдзи (Осака), настоятелем которого был Кайдзё [Nosco 1990, p. 51–52]. Впрочем, как считает исследователь Хисамацу Сэнъити, настоящей причиной пострижения мальчика в монахи было, по-видимому, тяжелое финансовое положение его семьи [Хисамацу 1927, с. 32]. В 1652 г. мальчик, приняв постриг, отправился в сингонский монастырь Кёясан, где учился у наставника Кайкэна из храма Тёсицуин, известного своими познаниями не только в области буддизма, но и *синто* и японской филологии¹⁰. Кэйтё провел в Кёясане десять лет

¹⁰ Подробнее о Кайкэне см. [Хисамацу 1927, с. 33–36].

и в 1662 г. перебрался в местечко Икутама, став настоятелем храма Мандараин. Ему было тогда всего 23 года. На следующий год он получил звание ачарья («учитель», санскр. *ācārya*, яп. *адзари*). Вскоре, в 1666 г. он ушел из храма Мандараин, пришел в Нагатани и посетил храм Сиссэйдзи, затем отправился в Кбясан и принял «обет бодхисаттвы» (яп. *босацукай*) от наставника Кайкэна. С этого времени в жизни Кэйтё начался период скитаний, продлившийся свыше десяти лет. Сначала он обосновался в местечке Хисаи в пров. Идзуми, находясь под патронатом дома Цудзимори, а пять лет спустя перебрался в деревушку Мантё в северной части провинции, где ему покровительствовал дом Фусэя. В эти годы он много читал, круг его интересов был обширен, от конфуцианских классических книг до поэтических сборников. Тогда же он серьезно занялся изучением санскрита.

В эти годы произошла его встреча с сингонским монахом Дзёгоном (1639–1702), бывшим тогда настоятелем храма Эммэйдзи пров. Кавати, который провел для Кэйтё ритуал абхишека¹¹ в традициях храма Анрюдзи. Тогда же Кэйтё вслед за Дзёгоном копирует двести с лишним свитков *Гики* («Предписания», санскр. Кальпа-сутры, т.е. собрания правил проведения обрядов, чтения сутр и т.д.). Дружба с Дзёгоном, во многом повлиявшая на Кэйтё, продолжалась долгие годы.

Еще в храме Мандараин Кэйтё, начавший писать стихи в семнадцатилетнем возрасте, познакомился с поэтом и филологом Симокбэ Тёрё (1624–1686). Дружбу с ним Кэйтё пронес через всю жизнь, вплоть до кончины Тёрё, с ним его связывали не только добрые человеческие отношения, но и общие интересы в области изящной словесности¹². Затем последовала смерть его учителя Кайдзё, который распорядился, чтобы после его кончины пост настоятеля храма Мёхёдзи (г. Осака) перешел к его ученику Кэйтё. Сам Кэйтё был вовсе не рад такому повороту событий — его тяготили мирские заботы настоятеля монастыря. Однако на его попечении

¹¹ Абхишека («омовение», «окропление», санскр. *abhiṣeka*, яп. *кандзё*) — в эзотерическом буддизме (яп. *миккё* — «тайное учение») ритуал «окропления», при котором происходила символическая передача тайного учения от учителя к ученику. В школе *сингон* различались несколько ступеней ритуала. Упомянутый здесь *адзари кандзё* давал посвященному звание ачарья, свидетельствовавшее о полноте полученных знаний.

¹² Подробнее об их отношениях см. [Хисамацу 1927, с. 41–43, 67–69; Кин 1978, с. 215–217].

были старая мать, жившая неподалеку от храма, и старший брат, долгое время служивший дому Мацудайра и внезапно ставший *ронином*, поэтому он принял предложение стать настоятелем храма и прослужил в этом качестве до 1690 г. Годы, проведенные в Мёхōдзи, были заполнены не только мирскими заботами по содержанию храма в надлежащем порядке, но и изучением поэтической антологии *Манъёсё*, ее текстологическим исследованием и комментированием. Именно на этом этапе жизни состоялось знакомство Кэйтё с *даймё*¹³ клана Мито Токугава Мицукуни (1628–1700), который предложил Симокобэ Тёрё подготовить комментированное издание антологии *Манъёсё*. К тому времени Тёрё уже считался одним из ведущих специалистов по *Манъёсё*, его перу принадлежало несколько сочинений, в которых был дан разбор встречающихся в антологии географических названий и малопонятных слов. Он согласился, однако из-за болезни не смог закончить работу, и тогда Мицукуни обратился к Кэйтё. Как предполагает П. Носко, по-видимому, у Кэйтё было весьма неоднозначное отношение к проекту. С одной стороны, он хотел завершить столь интересную работу, начатую его другом, но с другой — ему не хотелось идти на службу к представителям дома Токугава, ставшего причиной краха его семьи. Поэтому он принял предложение при условии, что закончит работу, оставаясь в храме Мёхōдзи [Nosco 1990, p. 54]. Результатом этого сотрудничества стало знаменитое сочинение Кэйтё *Манъёсё дайсёки* («Записи о *Манъёсё*, написанные вместо мастера»), завершенное в 1690 г. и по масштабу сопоставимое только с грандиозным трудом Мотоори Норинага *Кодзидэн*. Как признавался сам Мотоори Норинага в сочинении *Асикакэ обунэ* («Лодочка, пробирающаяся сквозь тростник»), именно благодаря сочинениям Кэйтё у него «открылись глаза» и он понял, как надо изучать древнюю поэзию [Matsumoto 1970, p. 32].

После смерти матери Кэйтё оставляет пост настоятеля Мёхōдзи и наконец получает долгожданную возможность целиком погрузиться в мир учености. Он поселяется неподалеку от Мёхōдзи, где ему была пожалована земля, в Эндзюан — «Обители совершенства и исполнения желаний»¹⁴. В ней он жил около десяти лет до своей кончины в 1701 г. Финансовая помощь Токугава Мицукуни

¹³ *Даймё* — крупные военные феодалы средневековой Японии.

¹⁴ *Эндзю* — досл. «округлая жемчужина» — в традиционной китайской культуре символ совершенства мира и исполнения сокровенных желаний.

позволила Кэйтё полностью отрешиться от тяготивших его мирских забот и сосредоточиться на занятиях литературой и языком. Он не только много и плодотворно пишет, уединившись в рабочем кабинете, но и читает лекции об антологии *Манъёсё* (с мая по сентябрь 1696 г.). Среди его слушателей были Имаи Дзикан (1657–1723), Кайхоку Дзякутё (1680–1756), Нода Тадамаса (1648–1717), Андо Тамэакира (1659–1716), ставшие верными учениками Кэйтё.

Помимо изучения *Манъёсё* в эти годы монах пишет комментарии к таким литературным памятникам, как *Хякунин иссю*, *Кокинсё* («Собрание старых и новых японских песен», X в.), *Исэ моногатари* (X в.), исследует классические приемы японского стихосложения. Вслед за тем ученый обращается к проблемам орфографии японской слоговой азбуки (*кана*) и пишет несколько трактатов на эту тему, среди которых наибольшую известность получил трактат *Вадзисёрансё* («Исправление царящего в нашей азбуке беспорядка»), изданный ксилографическим способом в 1695 г. И наконец, в последние годы своей жизни Кэйтё много работает в жанре *дзуйхицу* — создает, например, *Эндзюан дзакки* («Заметки из Обители совершенства и исполнения желаний»), пишет пояснения к комментариям к знаменитому роману *Гэндзи моногатари* — *Гэнтёсёи* («Дополнительные комментарии к *Гэндзи*», 1695) и пр. Кроме того, ему принадлежит сборник стихотворений, озаглавленный *Мангинсё* («Беспорядочно сложенные стихи») ¹⁵.

Кэйтё умер в возрасте 61 года, накануне своей кончины 24 декабря он собрал своих учеников и отдал последние распоряжения.

Предыстория появления трактата *Вадзисёрансё*

Одним из наиболее важных и известных сочинений Кэйтё были его комментарии к антологии *Манъёсё* — *Манъёдайсёки*, ставшие «фундаментом дальнейших исследований памятника» [Кин 1978, с. 216]. Дословный перевод названия — «Записи о *Манъёсё*, написанные вместо мастера». Как полагает П. Носко, здесь имеется в ви-

¹⁵ Крупный авторитет в области японской литературы Д. Кин, признавая мастерство поэта и изящество его стихов, указал на вторичный характер его *вака*. По его словам, «если бы не существовало *Синкокинсё*, поэзии Кэйтё можно было бы дать самую высокую оценку» [Кин 1978, с. 216].

ду, что Кэйтё завершил труд, начатый его другом Симокобэ Тёрю [Nosco 1990, p. 54]. Однако японский исследователь Иногути Такаси предлагает иное и, как нам кажется, более убедительное толкование. Вслед за сингонским монахом Ундзё (1614–1693), написавшим комментарии к сочинению *Сёрёсю*¹⁶, он полагает, что термин *дайсё* из заглавия позаимствован из *Дао дэ цзина*. Речь идет о параграфе 74, в котором есть такие строки: «Тот, кто пытается заменить Великого Мастера, хватаясь за его топор, вряд ли сумеет остаться с целыми руками!» [Лао-цзы 1994, с. 119]¹⁷. По словам Иногути, термин *дайсё* не что иное, как уничижительное самообозначение, которым пользуется Күкай и которое приводится в *Сёрёсю*¹⁸. Поэтому название сочинения Кэйтё можно перевести: «Несовершенные заметки о *Манъёсю*». Причина появления этой работы Кэйтё, конечно, связана не столько с заказом Токугава Мицукуни, известного своими грандиозными проектами по написанию «Большой истории Японии» (начала в 1657 и завершена в 1906 г.)¹⁹ или по обширному сбору материалов, связанных с *синто*, сколько с характерным для того времени интересом к первой японской стихотворной антологии. Как считает американский японовед Д. Кин, «с начала XVII и до середины XVIII в. господствующее положение в мире *вака* занимала группа поэтов, заново открывших *Манъёсю*; они стремились не только творчески осмыслить содержание древней антологии, но и вернуть к жизни запечатленные в ней идеалы» [Кин 1978, с. 210].

Работа над *Манъёсю*, записанной особым способом передачи японского текста при помощи иероглифики — *манъёганой*, потребовала от Кэйтё обращения к огромному кругу источников: более 250 источников на японском языке, 140 — на китайском и 80 буддийских сочинений [Сугимото 1998, с. 28]. Несмотря на то что Кэйтё довольно часто прибегал к «вторичному цитированию» (*магобики*)²⁰, его библиография к исследованию *Манъёсю*, насчитыва-

¹⁶ *Сёрёсю* — собрание стихотворений на китайском языке и текстов Күкая, подготовленное его учеником Синдзэем (800–860).

¹⁷ В переводе Ян Хин-шуна этот пассаж звучит: «Всегда существует носитель смерти, который убивает. А если кто его заменит — это значит заменит великого мастера. Кто, заменяя великого мастера, рубит [топором], повредит свою руку» [Древнекитайская философия. Т. 1, 1972, с. 136].

¹⁸ Подробнее см. [Иногути 1996, с. 67–72].

¹⁹ Подробнее см. [The Cambridge History of Japan 1991, p. 409–411].

²⁰ *Магобики* 孫引 — цитирование не по первоисточнику. О роли приема *магобики* в сочинениях Кэйтё см. [Иногути 1996, с. 28–31].

вающая около 500 наименований, носит весьма представительный характер и охватывает разнообразные категории памятников²¹.

Позднее именно этот первоначально вспомогательный материал стал основой для написания труда, призванного упорядочить употребление японской слоговой азбуки.

К числу трактатов Кэйтё, связанных с проблемами языка, исследователи единодушно относят семь сочинений: *Сэйдзируйонсюран* («Словарь иероглифов-омофонов», 1676), *Сэйгоканахэн* («Иероглифы, употребляемые как знаки слоговой азбуки», 1685), *Сисёсэйсайсё* («Трактат о правильном подборе слов», 1687), *Вадзисэйин* («Правильные иероглифы для обозначения нашей азбуки», 1691), *Вадзисёрансё* («Исправление царящего в нашей азбуке беспорядка», 1693), *Вадзисёранцубосё* («Трактат, развеивающий сомнения относительно *Вадзисёрансё*», 1697) и *Вадзисёранъёрюку* («Сущность *Вадзисёрансё*», 1698). Первое сочинение представляло собой сводный словарь всех возможных китайских иероглифов, использовавшихся для передачи японской слоговой азбуки, во втором и четвертом была дана *манъёгана* в порядке *ироха*²², в третьем содержались комментарии к традиционным для японской поэтики эпитетам *макура котоба*²³. Вопросам японской орфографии были посвящены последние три трактата. Среди них только один — *Вадзисёрансё* — был издан при жизни Кэйтё. Все остальные из перечисленных выше семи текстов, за исключением *Вадзисёранъёрюку*, имевшего хождение в рукописном варианте, существовали в единственном оригинальном варианте [Цукисима 1973, с. 793].

Вадзисёрансё состоит из двух введений (на *камбуне* и на японском языке) и основной части (всего 5 *маки*²⁴), построенной по принципу словаря: сначала дается иероглифическое написание слова, затем его написание *каной*, объясняется значение слова и указываются источники, в которых оно встречается. Последний *маки* завершался короткими заметками, в основном касающимися системы акцентуации. Существование двух авторских введений объясняется

²¹ Полный список цитируемых в *Манъёдайсёки* источников на китайском языке в качестве приложения приведен в кн. [Иногути 1996].

²² *Ироха* 伊呂波 — название японского алфавита, состоит из первых трех слогов стихотворения, в котором все 47 слогов алфавита встречаются только один раз. Сам термин *ироха* создан по акрофоническому принципу, т.е. состоит из первых трех слогов стихотворения.

²³ *Макура котоба* 枕詞 — досл. «слово-изголовье», стилизованный эпитет-зачин. Один из основных стилистических приемов японской традиционной поэзии.

²⁴ *Маки* 巻 — «свиток», традиционное обозначение частей книги.

тем, что они были написаны в разное время. Сопоставление разных списков и ксилографических изданий *Вадзисёрансё* дало основание считать, что японское введение было написано одновременно с самим сочинением, а китайское введение — некоторое время спустя [Цукусима 1973, с. 812].

Основная цель этого сочинения, заявленная уже в самом названии, заключалась в исправлении орфографии. Более развернутое и пространное объяснение своего замысла и путей его достижения Кэйтё сформулировал в предисловии к трактату *Вадзисёранцубосё*. Он писал: «Ранее я составил пять *маки Вадзисёрансё*. [В этом сочинении] я цитировал и приводил в качестве доказательства древние памятники, выправлял все неясности правописания. И все потому, что с давних пор не обращают внимания на *кану*, гонятся только за смыслом, и тогда появляются ошибки» [Кэйтё дзэнсё 1927, с. 200–201].

По мнению Кэйтё, нормативная орфография была тождественна орфографии ранних источников, «древность» которых гарантировала им статус классических книг, служивших образцом для последующих поколений. Сам Кэйтё уподоблял древние японские источники конфуцианским канонам и буддийским классическим текстам [Кэйтё дзэнсё 1927, с. 229–230]. Поэтому у него не было сомнений в правомерности используемой им методики.

Как уже было отмечено, поводом для обращения к проблемам орфографии была работа над комментариями к *Маньёсё*, потребовавшая обращения к широкому кругу ранних источников. Вероятно, именно в процессе работы Кэйтё пришел к выводу о несовершенстве принятой тогда орфографии *тэйка канадзукаи* («орфография [Фудзивара] Тэйка») и решил высказать свою точку зрения.

Заслуга формирования первой орфографической нормы литературного языка традиционно приписывается знаменитому японскому поэту Фудзивара Тэйка (1162–1241). Именно к XII в. из-за изменений в фонологической системе японского языка возникла практическая необходимость в упорядочении орфографии, поскольку используемые системы *каны* отражали произношение VIII–IX вв. К XII в. из-за процессов перехода и выпадения согласных некоторые слоги, записывающиеся по-разному, стали произноситься одинаково. Например, было несколько знаков *каны* для *и*, *э*, *во*. В небольшом трактате *Гэкансё* («Мой ничтожный труд») ²⁵, традицион-

²⁵ Дословно название этого сочинения означает «Сборник мелкого чиновника», поскольку в тексте автор самоуничижительно именуется «чиновником невысокого ранга» (яп. *гэкан*).

но приписываемом кисти Фудзивара Тэйка, были сформулированы правила и даны конкретные примеры орфографии *каны*, необходимые при записи стихов японской азбукой. Однако, как отмечал сам автор, он не стремился разрабатывать общие правила, а только изложил свои частные соображения по поводу правописания восьми знаков: *о, во, э, вэ, хэ, и, ви, хи*.

Предложенная им орфография опиралась на два основных фактора: на традиционное написание и акцентуационные различия. Хотя Фудзивара Тэйка основывался на орфографии старых памятников, четкого отбора источников не было. Существовали также и диалектные особенности акцентуации и произношения, которые вносили дополнительную путаницу. Непоследовательность и несовершенство орфографии Тэйка усугублялись тем, что иногда поэт исходил не из объективных данных (например, конкретных вариантов написания слов в источниках), а руководствовался собственными пристрастиями [Сугимото 1998, с. 31–33].

Позднее были сделаны дополнения касательно еще шести знаков *каны* — *ва, ха, хо, у, фу, му*. Система *тэйка канадзукаи* окончательно сформировалась к XIV в. и до конца XVII в. была общепринятой [Алпатов, Басс, Фомин 1981, с. 272–273]. Однако уже к концу эпохи Муромати произошли новые изменения в языке, благодаря чему возникла необходимость упорядочить использование еще четырех знаков — *дзи* и *дзу* из вертикальных столбцов азбуки *са* и *та*.

При работе над комментариями к *Манъёсю* Кэйтё обнаружил, что орфография Тэйка не подходит для дохэйанских текстов. Впрочем, он был не первым критиком этой орфографии. Значительно раньше, в XIV в. писали о ее несовершенстве Дзёсюн и император Тёкэй (1343–1394, на троне 1368–1383). Дзёсюн, ученый и монах из храма Миидэра, считающийся предтечей исторической орфографии, занимался изучением *Манъёсю* и критиковал орфографию *тэйка канадзукаи* как бездоказательную и не имеющую ясных оснований. Спустя несколько десятилетий император Тёкэй в сочинении *Сэнгэнсё* («Комментарий из высочайших покоев», 1381), в котором комментировались трудные для понимания слова из романа *Гэндзи моногатари*, расположенные в порядке *ироха*, также высказал критические замечания в адрес предложенной Тэйка орфографии. Позднее орфография Фудзивара Тэйка стала предметом размышлений поэта и филолога Итидзё Дзэнкё (1402–1481) в сочинении *Канадзукаи тикамити* («Короткий путь к орфографии»), написанном в соответствии с канонem «тайных традиций передачи знаний».

Дополнения в орфографию Тэйка внес и Ёсида Мотомаса, автор труда *Синсэн канамодзидзукаи* («Новая редакция орфографии», 1566).

Кэйтё продолжил традицию критического отношения к системе Тэйка, и его недовольство орфографией, которая не сочеталась с источниками эпохи Нара, стало поводом для написания *Вадзисёрансё*.

Однако это не единственно возможное объяснение. Как убедительно показал на материале терминологического анализа понятия *инсё* 引証 (досл. «цитировать и доказывать») японский исследователь Иногути Такаси, апелляция к древним текстам как способ доказательства была позаимствована из сочинений Кўкая и текстов буддийских комментариев²⁶. К тому же, по меткому замечанию Цукисима Хироси, сам Кэйтё любил повторять вслед за монахом Мудзё Итиэном (1226–1312), что «японские *вака* суть дхарани», и поскольку *ироха* (японская *вака*) представляет собой японскую азбуку, а дхарани есть «проявление истинности» (*синри-но кэнгэн* 真理の顕現), то изучение *каны* можно истолковать как поиск истины [Цукисима 1973, с. 791]. Такой взгляд на Кэйтё кажется вполне оправданным, ведь он был не только ученым, но в первую очередь буддийским монахом.

При написании *Вадзисёрансё* Кэйтё последовательно придерживался четких критериев отбора текстов для выяснения орфографии исконно японских слов — он опирался на ранние памятники не позднее середины X в. (когда *кана* отражала еще реальное произношение и тексты записывались в основном единообразно). Он специально оговорил во «Введении»: «подбирая [примеры], если есть какие-нибудь источники, которые могут свидетельствовать [об употреблении] *каны* — будь то национальные истории, от *Нихонги до Сандай дзицуроку*, или *Кудзики*, *Кодзики*, *Манъёсё*, *Синсэн-манъёсё*, *Когосёи*, *Энгисики*, сочинения типа *Вамёсе*, *Кокинсё*, иные антологии или авторские сборники стихов, — просмотрю все, что возможно, потом приведу цитаты и покажу на примерах, как используется *кана*». Он выявлял все возможные примеры записи слов (*манъёганой*, *катаканой* или *хираганой*) и на этой основе устанавливал нормативную орфографию. Если по древним источникам нельзя было восстановить орфографию, то он ее реконструировал, обращаясь к традиционным для японской филологии правилам перехода, выпадения и добавления слогов, и именно поэтому уче-

²⁶ Подробнее см. [Иногути 1996, с. 80–91].

ный уделял столь большое значение таблице *годзёона* [Алпатов, Басс, Фомин 1981, с. 270–278], которая наглядно иллюстрировала принципы перехода слогов. Еще знаменитый исследователь *Манъёсю* тэндайский монах Сэнгаку (1203–1274), высоко ценимый Кэйтё, объяснял правила перехода слогов, ориентируясь на расположение знаков в таблице *годзёона*²⁷ и, в свою очередь, связывая эту таблицу с санскритским алфавитом [Сугимото 1998, с. 13–14]. Еще одним способом реконструкции *каны* было объяснение правописания исходя из семантики слова, которое увязывалось с объясняющими его смысл словами и, соответственно, их правописанием. В некоторых случаях Кэйтё прибегал к воссозданию орфографии по методу аналогии или уподобления уже известным образцам. Заслуживает особого упоминания и «грамматический» критерий: отмечая некоторые закономерности в изменениях окончаний слов, ученый подошел к близкому к современному пониманию спряжения [Сугимото 1998, с. 42]. При определении правописания он часто исходил из того, к какой части речи относится то или иное слово.

Кэйтё установил написание около двух тысяч слов, из которых 656 слов было им реконструировано.

Сочинение *Вадзисёрансё* при содействии близкого друга и наставника Кэйтё Дзёгона было напечатано в 1695 г. Появление этого издания не прошло незамеченным, в 1696 г. была опубликована книга Татибана Сигэкадзу *Вадзикокоңцүрэй дзэнсё* («Полное собрание древних и нынешних примеров употребления азбуки», 8 *маки*), содержащая резкую критику Кэйтё.

В предисловии к своей книге Татибана писал, что «в последнее время появилось множество книг по орфографии *каны*. В одних — путаница, в других — используют в качестве доказательства древние книги, принимая невежество за достоверное [знание]» (цит. по: [Хисамацу 1927, с. 174]). К сожалению, сегодня трудно сказать, какие именно сочинения по орфографии *каны* имел в виду Татибана, поскольку он не привел ни одного конкретного названия, не говоря уже о том, что он ни разу прямо не указал на сочинение Кэйтё. Возможно, что Татибана был знаком с анонимным исследованием по орфографии *Инно* («Первые шаги», 1676), в котором бы-

²⁷ Переход гласных в слове мыслился в соответствии с вертикальными столбцами *годзёона*, а переход согласных — в соответствии с горизонтальными строками *годзёона*.

ли указаны примеры орфографии слов, не встречающихся у Фудзивара Тэйка. Кроме того, почти одновременно с Кэйтё над правильным правописанием четырех слогов — двух *дзи* и двух *дзу* из вертикальных столбцов *са* и *та* — размышлял автор трактата *Кэнсю-курёкосю* («Сборник о четырех знаках *каны*»²⁸, 1695), о личности которого почти ничего не известно (см. [Кокугогакудзитэн 1966, с. 349]).

Современные исследователи, занимающиеся историей орфографии той эпохи, в большинстве случаев ссылаются на труды Кэйтё, трактат Татибана и другие сочинения, появившиеся позже. Среди них особого упоминания заслуживает трактат одного из самых знаменитых учеников занимавшегося исследованием *Манъёсю* поэта и филолога Камо Мабути (1697–1769) — Катори Нахико (1723–1782) *Когэнтэй* («Восхождение к старому языку»). В этом небольшом по объему (1 *маки*) тексте, составленном в 1764 г. в форме словаря, содержались некоторые уточнения орфографии и исправления неточностей, встречающихся в *Вадзисёрансё*. Проблемы чтений китайских иероглифов, используемых фонетически для записи японских слов, были рассмотрены в труде Мотоори Норианага *Дзи-он канадзукаи* («Орфография китайских чтений иероглифов», 1776). Кроме того, среди ученых, чьи исследования дополняли изыскания Кэйтё по орфографии, особо выделяют Тодзё Гимона (1786–1843) и Исидзука Тацумаро (1764–1823). Первый вошел в историю японской филологии благодаря своим исследованиям по грамматике (глаголов и прилагательных), он также был автором книги по фонологии заимствованной китайской лексики. Последний — ученик Мотоори Норианага — оставил труд *Канадзукаи оку-но яамити* («Потаенные тропинки орфографии»)²⁹, в центре внимания которого была орфография *манъёгань*. Вопросы орфографии и исторической фонетики получили освещение также в творчестве поэта Мурата Харуми (1746–1811), писателя Уэда Акинари (1734–1809) и Окумура Тэрудзанэ (1792–1843)³⁰. Любопытно, что один из со-

²⁸ Название сочинения составлено из четырех иероглифов, японские чтения которых звучат как *сидзими*, *тидзими*, *судзими* и *цудзими*. Для написания их *каной* использовались четыре знака: *дзи* ジ, *дзи* ヂ, *дзу* ズ, *дзу* ヅ, чтения которых исконно различались, но с течением времени различия между ними стерлись.

²⁹ В названии этого сочинения, по-видимому, содержится аллюзия на знаменитый дневник поэта Мацуо Басё *Оку-но хосомити* («По тропинкам севера»).

³⁰ Подробнее см. [Алпатов, Басс, Фомин 1981, с. 278–279].

временников Кэйтё, более известный как конфуцианец, занимавшийся политикой в годы правления сёгуна Иэнобу, — Араи Хакусэки (1657–1725) — оставил после себя среди прочих трудов сочинение *Добун цукё* («Энциклопедия письменности»), в котором содержались общие рассуждения о проблемах письменности³¹. Очевидно, что, хотя исследования по орфографии были и до Кэйтё, появление его трудов стимулировало интерес к этой теме и способствовало развертыванию целого научного направления.

О личности прямого оппонента Кэйтё — Татибана Сигэкадзу известно крайне мало, и большая часть информации дошла до нас со слов Кэйтё³².

Татибана Сигэкадзу был эдоским конфуцианцем, в 1678 г. он издал сочинение *Кана дзирэй* («Примеры употребления *каны*»), в котором было приведено свыше двух тысяч слов и которое позднее стало основой для *Вадзикокоциурэй дзэнсё* («Полного собрания древних и нынешних примеров употребления азбуки»). Он категорически не принял методологию Кэйтё использовать в качестве решающего аргумента в пользу правильной орфографии примеры написания слов в древних источниках, полагая подобный подход «невежественным». Сам ученый был сторонником орфографии Тэйка, в особенности его идей об акцентуационных различиях³³ и тех правил, которые передавались в средневековых «тайных традициях» (*хидэн*), что, однако, не исключало и некоторой оригинальности предложенной им концепции³⁴.

Кэйтё принял вызов, брошенный ему Хаймэн-сэнсэм («профессором Задом-наперед») ³⁵, как он язвительно именовал Татибана, и ответил трактатом *Вадзисёранцубосё* («Трактат, развеивающий сомнения относительно исправления нашей азбуки», или, точнее, «Трактат, развеивающий сомнения относительно *Вадзисёрансё*»),

³¹ Это, на наш взгляд, наглядно свидетельствует о том, что вопросы письменности, орфографии и языка оказались в фокусе внимания токугавских интеллектуалов.

³² Подробнее о Татибана Сигэкадзу см. [Иногути 1996, с. 99–106].

³³ Кстати, именно теория Татибана о четырех тонах как о критерии для выправления *каны* вызвала резкое неприятие Кэйтё.

³⁴ Подробнее см. [Иногути 1996, с. 106–134].

³⁵ Своим прозвищем Татибана обязан тому, что он считал синонимами слова «лоб», «затылок» и «шея». *Хаймэн* можно истолковать как «человек с лицом на спине». Кроме того, это прозвище содержит в себе явно оскорбительный и понятный современникам подтекст, поскольку слово *хаймэн* (тыльная сторона) имеет своим антонимом слово *сёмэн* (фасад).

в котором подробно разбирались и подвергались критике многие высказывания оппонента. Слово за словом, следуя очередности, в которой они приведены в «Полном собрании древних и нынешних примеров употребления азбуки», рассматривает Кэйтō в своем трактате, сопровождая каждый пример сокрушительной критикой в адрес аргументации Татибана.

Это сочинение Кэйтō по непонятным причинам не получило распространения в эпоху Токугава и было издано только в эпоху Мэйдзи. Поэтому, по словам Цукисима Хироси, оно практически не оказало никакого влияния в ученом мире [Цукисима 1973, с. 820].

Трактат *Вадзисэрангэряку* («Сущность *Вадзисэрансэ*») появился на свет через год. В нем были исправлены ошибки, допущенные в *Вадзисэрансэ*, и был проведен сопоставительный анализ около 300 примеров, рассмотренных Кэйтō и Татибана. Здесь по сравнению с предыдущим сочинением ничего нового фактически не было добавлено, лишь полемический накал стал более приглушенным.

Из трех перечисленных книг, бесспорно, именно *Вадзисэрансэ* представляет наибольший интерес, в то время как две остальные книги содержат лишь дополнения и уточнения тех идей, которые в ней высказаны.

Объектом нашего исследования, однако, было выбрано только японоязычное «Введение» к *Вадзисэрансэ*, а не все сочинение целиком. Причин тому несколько. Перевод всего трактата, построенного по принципу словаря, на наш взгляд, может представлять интерес только для очень узкого круга специалистов, способных обращаться непосредственно к японскому оригинальному тексту. «Введение», предвещающее изложение фактического материала, напротив, содержит теоретические и методологические положения, затрагивающие такие общие вопросы, как природа и классификация звуков, принципы организации таблицы *годзюон*, анализ традиционного японского алфавита, расположенного в порядке *ироха*, взаимосвязь японского и санскритского алфавитов и др. Подобный текст, достаточно компактно излагающий взгляды ученого, позволяет нам понять особенности и подходы филологической науки той эпохи.

При этом не следует упускать из виду, что Кэйтō известен не только как оригинальный ученый, исследователь *Мангэсё*, один из создателей исторической орфографии, но и как предтеча *кокугаку*.

Хотя сам Кэйтё формально не имел никакого отношения к становлению этого направления, именно его труды стали своего рода импульсом для обращения к ранним памятникам японской словесности и для формирования школы *кокугаку*. Широко известно, как высоко отзывался о Кэйтё один из основоположников *кокугаку* Мотоори Норинага, признававший важную роль знакомства с книгами Кэйтё в формировании его взглядов [Matsumoto 1970, p. 32]³⁶.

В то же время, как неоднократно отмечалось исследователями, методика Кэйтё во многом схожа с методикой конфуцианских ученых школы *когаку*. Конечно, в школе *когаку* объектом рассмотрения и анализа были тексты китайской культуры, классические китайские книги, однако отношение к древнему языку, тенденция к установлению объективных критериев для понимания древних текстов, осознание изменчивости языка типологически совпадали с принципами, лежавшими в основе исследовательского метода Кэйтё. И здесь особенно важно подчеркнуть, что, скорее всего, Кэйтё и ученые *когаку* пришли к осознанию типологически единых теоретических установок совершенно независимо друг от друга. И хотя Итё Дзинсай (1627–1705) и Огё Сорай (1666–1728) были современниками Кэйтё, до сих пор не обнаружено никаких оснований, позволяющих утверждать, что они были знакомы с сочинениями друг друга или хотя бы знали об их существовании.

Как справедливо отмечает П. Носко, научная и объективная лингвистическая методология Кэйтё в исследовании текстов японской национальной традиции эпохи Токугава не имела прецедента [Nosco 1990, p. 58].

Поэтому знакомство с теоретическими положениями, определившими исследовательские стратегии ученого, представляет для нас особый интерес. Тем более что их изучение позволяет нам понять не только логику и методологию самого Кэйтё, но и тенденции развития, теоретические посылки, объем знаний, круг источников, тот аналитический инструментарий, которым пользовалась филологическая наука эпохи Токугава. Другими словами, перевод и анализ небольшого по объему «Введения» к *Вадзисёрансё* служит своего рода введением в контекст эпохи, сформированный различными, часто идеологически противостоящими друг другу направ-

³⁶ Список произведений Кэйтё, прочитанных Мотоори Норинага, приведен в монографии Мацумото Сигэру. См. [Matsumoto 1970, p. 206].

лениями мысли, которые при всей своей внешней противоположности несли на себе печать своего времени и жидились на типологически близких гносеологических установках.

Отметим, что деятельность и творческое наследие Кэйтё до сих пор не были предметом самостоятельного исследования западных или отечественных японоведов. Большинство западных публикаций, в которых говорится о Кэйтё, посвящены изучению *кокугаку* и его роли как основоположника этого направления.

В отечественном японоведении нет ни одной публикации, посвященной непосредственно этому ученому. Некоторые сведения о нем как о филологе и языкеводе приводятся только в статьях по изучению японской лингвистической традиции, его имя также мимоходом упоминается в работах о «школе национальных наук».

Значительно шире диапазон исследований и понимание масштаба личности Кэйтё у японских ученых, опубликовавших множество монографий и статей о нем и его творчестве. В их трактовке огромная роль и значение ученого в истории японской филологии уже давно определены и не вызывают никаких сомнений. За Кэйтё давно и прочно закрепилась репутация одного из основоположников фундаментальной филологической науки и одного из создателей исторической орфографии слоговой азбуки.

В большинстве изданий по истории японского языкознания среди основных и часто цитируемых источников упоминаются трактаты Кэйтё, в том числе и «Введение» к *Вадзисёрансё*.

«Введение» к *Вадзисёрансё* как источник по истории традиционной японской лингвистики

Совершенно очевидно, что «Введение» к сочинению по орфографии японской слоговой азбуки представляет большой интерес для специалистов по языкознанию как ценный источник, дающий представление об уровне, методе и специфике лингвистического (равно как и филологического) знания Японии до нового времени. Мы уже отмечали, что в этом качестве сочинения Кэйтё, в том числе и *Вадзисёрансё*, давно стали объектами пристального рассмотрения японских исследователей, посвятивших этой теме многочисленные публикации. Многие фрагменты из текста «Введения» к *Вадзисёрансё* стали хрестоматийными: ссылки на этот текст встречаются

во всех японских словарях и справочниках по классической японской филологии. К примеру, начальный пассаж «Введения», в котором излагается история появления орфографии Фудзивара Тэйка, процитирован в большинстве словарных статей об исторической орфографии.

Нам кажется, что нет необходимости подробно останавливаться здесь на всех конкретных деталях, — текст «Введения» переведен, и любой внимательный читатель может извлечь из него нужную ему информацию, будь то классификация звуков, способы организации японского алфавита или имя автора стихотворения *ироха*.

Мы ограничимся здесь только перечислением важнейших теоретических посылок, которые лежат в основе предпринятого Кэйтё опыта по восстановлению или реконструкции правильной орфографии *каны*.

Во-первых, понимание азбуки связано с пониманием природы звука, т.е. того, «как рождаются звуки». Для этого требуется знание не китайской фонетики (в терминологии Кэйтё, «китайской науки о рифмах»), а санскрита и индийской классификации звуков.

Во-вторых, господствовало представление о письменном знаке как о неделимом триединстве звука, значения и начертания, характерное для традиционной китайской филологии. При этом ученый не ограничивается использованием только трех классических терминов — *ото* (кит. *инь*) 音 («звучание»), *ги* (кит. *и*) 義 «смысл», *дзи* (кит. *цзы*) 字 «начертание/знак», в тексте также часто встречается термин *сэй* (кит. *шэн*) 聲 («звук»). Поскольку перевод этого термина вызывает большие сложности, остановимся на нем.

О полисемии термина *сэй* 聲 в контексте китайской классической филологии писал признанный авторитет в области китайской лингвистики С.Е. Яхонтов. При переводе «Введения» мы на практике столкнулись с тем, что этот термин в одном и том же тексте используется в нескольких разных значениях. В ряде случаев Кэйтё употребляет его в широком значении «звук» (как синоним слова *ото* 音). Однако чаще этот термин используется в узком значении — для обозначения знаков слоговой азбуки и гласного *a*, в то время как другие гласные — *i*, *y*, *э*, *o* — в этот разряд не попадают. Проиллюстрируем это на примере: Кэйтё противопоставляет «четыре гласных» 四韻 (яп. *син*) и «девять *сэй*» 九聲³⁷ (яп. *кусэй*) как «материн-

³⁷ Поскольку мы не можем предложить адекватного перевода этого термина в данном контексте, мы решили вместо перевода оставить онное чтение иероглифа.

ские» и «отцовские» звуки. При этом единственный звук *a* относится сразу к двум категориям — это и гласный, и *сэй*. Конечно, здесь возникает соблазн воспользоваться значением *сэй* 聲 как «инициаль», т.е. начальный согласный.

Собственно именно так мы и попытались перевести пассаж текста, где объясняется происхождение 50 звуков (*годзёон*): «Гридцать шесть звуков — это слоги, рожденные из соединения инициалей и финалей» (三十六音は。聲韻和合して生ずる聲なる故)³⁸. Однако подобный перевод исходит скорее из нашего представления, чем из представлений Кэйтё.

Кажущееся противоречие, при котором звук *a* принадлежит сразу к двум категориям — гласным и *сэй*, снимается, если мы, как подсказал при личной консультации С.Е. Яхонтов, будем рассматривать *a* как слог с нулевым согласным.

Тогда и 36 звуков, о которых говорит Кэйтё, получаются, если вычесть из 50 возможных сочетаний «нулевой гласный» *a* и слоги с нулевым согласным, т.е. состоящие только из гласного. Иными словами, 36 звуков — это слоги, состоящие из 9 согласных и 4 гласных — *и, у, э, о*. Тогда с современной точки зрения и все знаки *годзёона* есть не что иное, как сочетание 10 начальных согласных (точнее, 9 начальных согласных плюс нулевой) с пятью базовыми гласными.

Нам кажется, что такая интерпретация *a* как слога с нулевым согласным становится очевидной при анализе схемы расположения знаков в таблице *годзёона*.

<i>ва</i>	<i>ра</i>	<i>я</i>	<i>ма</i>	<i>ха</i>	<i>на</i>	<i>та</i>	<i>са</i>	<i>ка</i>	<i>а</i>
—	<i>ри</i>	—	<i>ми</i>	<i>хи</i>	<i>ни</i>	<i>ти</i>	<i>си</i>	<i>ки</i>	<i>и</i>
—	<i>ру</i>	<i>ю</i>	<i>му</i>	<i>фу</i>	<i>ну</i>	<i>цу</i>	<i>су</i>	<i>ку</i>	<i>у</i>
—	<i>рэ</i>	—	<i>мэ</i>	<i>хэ</i>	<i>нэ</i>	<i>тэ</i>	<i>сэ</i>	<i>кэ</i>	<i>э</i>
<i>о</i>	<i>ро</i>	<i>ё</i>	<i>мо</i>	<i>хо</i>	<i>но</i>	<i>то</i>	<i>со</i>	<i>ко</i>	<i>о</i>

Сэй 聲 называются все звуки (а точнее, слоги), записанные в горизонтальных рядах таблицы, за исключением звуков (*и, у, э, о*) из первого вертикального столбца таблицы. Само местоположение *a*, стоящего на пересечении вертикального столбца и горизонтального

³⁸ Сам Кэйтё пояснял, что «36 звуков» — это результат умножения «деяти *сэй*» на «четыре гласных».

ряда, зримо указывает на то, что звук *a* относится одновременно и к слогам, и к гласным.

Звуки, описываемые термином *сэй*, воспринимались как делимые единицы. По-видимому, китайский прием «разрезания» (кит. *фаньцзе* 反切)³⁹ был вполне применим к данным единицам. Кэйтё четко различал изменение финалей в границах одного вертикального столбца *годзёона* и видел закономерность в изменении конечного гласного. В тексте «Введения» довольно подробно описывается механизм изменения гласных в слогах.

Возможно, значение этого термина станет более понятным при его сопоставлении с представлением о гласных и согласных в санскрите. В санскритском алфавите согласные произносятся вместе с кратким *a*, письменный знак также включает в себя краткое *a*, однако на письме есть специальные знаки, указывающие в случаях необходимости на отсутствие гласного. Можно предположить, что термин *сэй* 聲 в каком-то смысле мыслился как японский эквивалент санскритских «согласных», включающих в себя краткое *a*. Скорее всего, изменение гласных в слогах с одним и тем же согласным мыслилось также по модели санскрита с той лишь разницей, что в санскритском письме гласный дописывался к согласному, а в японском письме при изменении гласного появлялся новый письменный знак. Различия в системе письма между санскритом и японским языком, однако, не мешали восприятию идеи о возможности присоединения разных гласных к одному согласному. Заметим, что процесс изменения гласных в слоге Кэйтё описывал с помощью специального термина *каэсу* 反す (досл. «изменять») и прекрасно понимал закономерность изменения слогов (по вертикали) в таблице *годзёона*.

Итак, значение термина *сэй* было актуализировано либо как «согласный» (или «инициаль»), либо как «слог», и именно в эту категорию подпадал звук *a*.

В-третьих, в основе многих теоретических посылок лежит представление Кэйтё о санскритском алфавите, «пятерке» знаков *a*, *и*, *у*, *э*, *о* (первый вертикальный столбец таблицы) и «девяти» знаках *ка*, *са*, *та*, *на*, *ха*, *ма*, *я*, *ра*, *ва* (верхний горизонтальный ряд таблицы *годзёона*), о гласных и согласных в санскрите. Особое место в лингвистических взглядах ученого занимает представление об *a* как основе всех звуков. Отметим, что это положение имеет скорее

³⁹ Разработанный в Китае способ записи чтения иероглифа, при котором чтение указывается через чтение двух других иероглифов. Первый знак обозначал слог с той же инициальной (*шэн* 聲, начальный согласный), второй — с той же финальной (*юнь* 韻, остальная часть слога, рифма).

«внелингвистический» характер, являясь одним из опорных положений эзотерического буддизма. Поэтому не случайно, что рассуждения Кэйтё о сущности и значении *a* подкрепляются цитатами из сочинений Кўкай. Отчасти в эту же категорию можно отнести характеристику разных знаков алфавита и их значений, ведь у каждой буквы санскритского алфавита был свой «смысловой» код, раскрывавший целую семантическую цепочку⁴⁰. Не случайно в буддийском сборнике изречений «Дхаммапада» говорится: «У него нет желаний, он свободен от привязанностей, искусен в словах и в их объяснении; он знает порядок букв (какие идут прежде и какие потом); его называют великим мудрецом и великим человеком» [Дхаммапада 1993, с. 132]. Конечно, речь идет не о грамотности или о фонетической закономерности расположения букв в алфавите, а об иерархии смыслов, логике их развертывания, построенной по принципу ассоциативного ряда.

Добавим также, что идея о санскритских буквах как о смысловых символах хорошо сочетается с китайской идеей о триединстве знака и, как нам кажется, в данном контексте санскритские литеры в сознании японского монаха уподоблялись иероглифам.

Во «Введении» описаны чисто технические правила санскритского письма, из которых выводится представление о «порождающих» и «порожденных» знаках. При этом ученый использует традиционную метафору «семьи», которая облегчает усваивание чужой системы письма. Девять знаков первого горизонтального ряда *годзёона* называются «отцовскими», четыре знака (гласные) из первого вертикального столбца *годзёона* — «материнскими». Все остальные знаки — «детские», т.е. рожденные за счет взаимодействия двух категорий знаков. Так, например, появление звука *ку* мыслилось как результат взаимодействия *ка* и *у*. Можно полагать, что для анализа санскритского письма весьма пригодился классический китайский прием «разрезания»⁴¹, ведь в санскритском алфавите не было самостоятельных знаков для таких слогов, как *ку* или *кэ*, и их создавали путем написания лигатур. Вместе с тем, вероятно, китайские понятия «инициаль» (*шэнму* 聲母) и «финаль» (*юньму* 韻母) могли коррелировать с индийскими понятиями «согласных» и «глас-

⁴⁰ В качестве примера см. рассуждения Кэйтё (вслед за Кўкаем) о значении *pa* во «Введении».

⁴¹ В данном случае речь идет об использовании китайского принципа применительно к письменности *сумтан*, которая была известна на Дальнем Востоке для записи санскрита.

ных» звуков⁴². Однако твердо утверждать это на примерах мы не можем. Впрочем, не имеет значения, как назывались элементы, на которые разбивался слог, для нас важен сам факт делимости слога на более мелкие единицы.

На материале японского алфавита идея членимости слога (или, точнее говоря, прием «разрезания») оказалась весьма эффективным инструментом для аналитического разбора схемы таблицы *годзюона*.

В-четвертых, внимание Кэйтю было сосредоточено на организованном в форме таблицы *годзюона* алфавите. Это была не единственная форма организации японского алфавита, существовали еще несколько бытовавших одновременно стихотворных вариантов, среди которых наибольшее распространение имело стихотворение *ироха*⁴³. В эпоху Токугава именно оно было особенно популярно среди широких слоев грамотного населения, преимущественно из нижних сословий. *Годзюон* как научно организованная форма был больше распространен среди интеллектуалов из мира учености. Хотя сама таблица известна еще с эпохи Хэйан, название *годзюон* (т.е. «пятьдесят звуков») впервые встречается в *Вадзисэрансэ*. До Кэйтю таблица носила такие названия, как *гоон* («пять звуков»), *гоин сидай* («порядок пяти гласных») и др. [Нихонго но рэкиси 1964, с. 72]. Именно в период Токугава, когда интерес к проблемам языка вышел за рамки мира поэтов и теоретиков поэзии, *годзюон* оказался востребованным для изучения строя японского языка. Принципы построения *годзюона* стали ключевыми не только для осознания фонетических изменений, но и для понимания спряжения глаголов. По-видимому, Кэйтю одним из первых среди токугавских ученых обратил пристальное внимание на таблицу *годзюона*. Именно он дал таблице прочно закрепившееся за ней название и исследовал структуру и принципы ее организации⁴⁴.

⁴² Следует оговорить, что, конечно, мы имеем в виду влияние индийских представлений на китайское языкознание. Однако мы сознательно делаем акцент на синхронном аспекте взаимодействия индийской и китайской (даже, скорее, дальневосточной) систем в восприятии Кэйтю, оставив в стороне вопрос об их генетической связи.

⁴³ Известны также стихотворения, начинающиеся словами «Амэ цути» и «Таини». Подробнее см. [Нихонго но рэкиси 1964, с. 81–103].

⁴⁴ Однако в течение эпохи Токугава алфавит *ироха* по-прежнему оставался наиболее распространенным. Вплоть до середины XIX в. (т.е. до эпохи Мэйдзи) все японские справочники и словари были организованы в порядке *ироха*. Первым словарем, в котором слова были расположены в порядке *годзюон*, стал толковый словарь *Гэнкай* («Море слов»), появившийся в 80-е годы XIX в.

Для него особенно важным было то, что таблица *годзюона* создана по модели санскритского алфавита [Алпатов, Басс, Фролов 1981, с. 269]. Хотя надо оговорить, что между *годзюоном* и индийским алфавитом наблюдаются некоторые различия. Индийский алфавит трехмерен, в нем слоги расположены: по месту и способу образования согласных, по звонкости/глухости и придыхательности/непридыхательности согласных, по гласным. Японский алфавит двухмерен: в столбцах слоги располагаются по гласным в порядке, соответствующем индийскому, а в строках — по согласным, также в порядке, в основном соответствующем индийскому порядку (сначала взрывные, потом сонанты, те и другие классифицируются по месту образования; носовые ставятся непосредственно после соответствующих им смычных). Исключение составляет ряд *са*, который занимает не место согласного *с* в индийском алфавите, а место, которое там занимают палатальные и церебральные. Обратимся к той таблице, которую включил в текст «Введения» Кэйтё. Она представляет собой интересный пример «симбиоза» японского *годзюона* и индийского письма для записи санскрита. Своей структурой она, безусловно, воспроизводит модель японского *годзюона*. В этой таблице рядом со знаками японской *каны* во все ее клетки (или ячейки), кроме первого вертикального столбца (знаки *а, и, у, э, о*) и верхнего горизонтального ряда (знаки *ка, са, та, на, ха, ма, я, ра, ва*), вписаны иероглифы, созданные по образцу санскритских лигатур⁴⁵ путем графического соединения двух знаков *манъёганы*, которые Кэйтё употребляет для транскрипции соответствующих санскритских букв. Например, знак *ки* в ней записан как комбинация знаков *манъёганы* — *ка* и *и*. В реальности подобные иероглифы не используются. При соединении знаков используется «краткая» (省) форма (как правило, без ключа) исходных иероглифов для гласных *и, у, э, о*. Верхняя часть созданной «лигатуры» — иероглиф, соответствующий «инициали», или согласному, нижняя часть — «финали», или гласному. Другими словами, в ячейках фактически указано чтение знака с помощью приема «разрезания», где для обо-

⁴⁵ Подобная форма записи отнюдь не была оригинальным изобретением Кэйтё. Традиция записи знаков *каны* по модели санскрита идет еще от тэндайского монаха Мэйкаку, жившего в конце эпохи Хэйан и считавшегося одним из знатоков санскрита. К числу его сочинений относятся *Бондзи кэйонги* («Начертание, произношение и смысл санскритских знаков», 1098), *Ситтан ёкэцу* («Секреты *ситтана*», 1103) и др. Однако можно полагать, что аналогичные примеры встречаются и в более ранних сочинениях.

значения «инициали» и «финали» используются соответствующие знаки *манъёганы*. Каждая часть воспринимается в этой схеме только как фонетик (что не чуждо иероглифической письменности). Причем в отличие от китайского письма, где в иероглифе присутствует только один фонетик, в схеме Кэйтё «транскрипция» представлена из двух иероглифических элементов, каждый из которых выступает как фонетик.

Кроме того, в таблице звуки распределены по месту образования — в терминологии ученого, это «горло, язык, губы, кончик языка и кончик губ». Классификация и распределение звуков очень напоминают порядок распределения звуков в индийском алфавите. Неслучайность распределения звуков в таблице часто использовалась Кэйтё в качестве объяснения того, почему в японском алфавите к XVIII в. оказался целый ряд знаков, которые писались порозному, но произносились одинаково. Кэйтё говорил, что их изначальное произношение в далеком прошлом было не таким, как современное, именно в силу того, что эти звуки имели разную природу, а стало быть, и разное расположение в таблице алфавита.

В целом, созданная Кэйтё схема алфавита сочетает в себе принципы иероглифического письма и индийской письменности сидхам. Сама таблица — материальное воплощение представления о санскритском алфавите японского монаха, пытавшегося воспроизвести его средствами иероглифической письменности. Традиция составления таблиц подобного типа была известна в Японии с X в.: они использовались в учебных целях в монастырях, когда монахов обучали правильному произношению санскритских слов. По меткому определению исследователя Тэрада Акира, это была «педагогическая находка», которая отводила японской фонологической системе роль сравнительного элемента [Terada 1998, p. 288–289]. Такие таблицы применялись для облегчения освоения звуковой стороны санскрита и для правильного чтения вслух сутр, в которых встречались записанные на санскрите фрагменты.

Появление подобной таблицы в сочинении Кэйтё обусловлено сугубо практической задачей: познакомить с индийским алфавитом и принципами организации индийской письменности тех потенциальных читателей, на которых было рассчитано его сочинение. Вопросы орфографии *каны* были интересны в первую очередь ученым, занимавшимся японской словесностью, а эта категория людей, как правило, не владела санскритом.

В-пятых, большое значение для понимания языка имело представление о том, что изменение окончания слова связано с изменением его значения. Точнее говоря, речь идет о восприятии окончания как показателя принадлежности слова к той или иной части речи. Сами категории «предикативные» и «непредикативные» части речи — в терминологии японских ученых *ёгэн* 用言 и *тайгэн* 体言 — были известны уже в XIV в. [Сугимото 1988, с. 15]. Кэйтё на примерах демонстрирует, как изменение окончания слова переводит его из категории существительного в глагол и наоборот. Анализируется порядок слов в предложении, и на основе этого критерия сравниваются между собой санскрит, китайский и японский языки.

В-шестых, представление об алфавите тесно связано с разными формами его организации и записи. Кэйтё анализирует японский алфавит, записанный в форме стихотворения *ироха* с помощью *манъёгань*⁴⁶. Он объясняет, почему тот или иной звук передается именно таким иероглифом. Отдельно выделяется графический аспект азбуки *катакана*. Большое внимание уделено комментариям каждой строки *ироха* — здесь ученый переключает уровень обсуждения предмета с режима лингвистического дискурса на область буддийского мировоззрения. Смысл стихотворения *ироха* истолковывается в буддийском контексте. В заключительном пассаже «Введения» дается объяснение появления иероглифа *кё* 京 в конце *ироха* по аналогии со структурой санскритского алфавита.

Таковы основные теоретические положения, изложение которых предваряло практическую часть работы Кэйтё. Даже краткое их перечисление позволяет увидеть, какое огромное влияние на исследовательский метод ученого оказало изучение санскрита, обязательное для сингонских монахов. Именно санскрит оказался тем инструментом, с помощью которого Кэйтё анализировал японское письмо и структуру алфавита. И дело не только в том, что он воспринимал санскритский алфавит как модель, образец, на основе которого была составлена таблица *годзюна*, — это было известно задолго до Кэйтё. Санскрит стал критерием для анализа японской письменности — только в сопоставлении с санскритом (в самом широком смысле слова) можно было научно (в понимании того времени) понять собственную письменность. Другими словами,

⁴⁶ Традиция изучения *ироха* восходит еще к Фудзивара Тэйка и Гёа, которые обращали внимание на закономерность построения алфавита *ироха*.

Кэйтё предложил оценить японское письмо, посмотрев на него сквозь призму санскрита.

Однако мы можем избрать и несколько иную перспективу видения: предлагаем взглянуть на «Введение» как на источник по истории изучения санскрита в Японии.

«Введение» к *Вадзисёрансё* как источник по истории изучения санскрита в Японии

Традиция изучения санскрита пришла в Японию из Китая вместе с распространением буддизма. В Китае, где господствовала китаецентрическая модель мира, только китайский язык считался единственно возможным для передачи буддийского учения, все остальные языки имели статус «варварских» и не рассматривались как достойные объекты для изучения. При этом знание санскрита предполагало не изучение санскрита как языка со своей грамматической структурой, а освоение письменности. Как пишет крупнейший исследователь изучения санскрита на Дальнем Востоке Роберт ван Гулик, «вплоть до недавнего времени китайцы не проводили различия между языком и письменностью» [Van Gulik 1980, p. 11]⁴⁷. Знание письменности приобрело высокий статус в эпоху Тан (618–907), когда в Китай пришло учение тантрического буддизма, в котором была сильна вера в магические формулы и заклинания. Китайцы полагали, что вполне достаточно правильно написать те или иные комбинации знаков и желаемый магический эффект будет достигнут. Постепенно умение писать на санскрите переросло в искусство каллиграфии, объектом которой стали не иероглифы, а индийское письмо.

В Японии освоение санскрита шло в русле китайской традиции. Хотя богатый флексиями японский язык, в сущности, делал возможным более легкое, нежели в Китае, усвоение грамматики санскрита [Van Gulik 1980, p. 113], японцы вплоть до XVIII в. никогда всерьез не пытались понять этот язык. Так же как в Китае, их вполне устраивало изучение письменности.

Начальный период изучения санскрита в Японии относится к VII в., по традиции считается, что пальмовые листья из храма Хō-

⁴⁷ На русском языке об изучении санскрита в Японии имеется только одна небольшая статья К.А. Попова. См. [Попов 1968, с. 401–408].

рюдзи с индийскими письменами были привезены в страну в 14-м году правления императрицы Суйко (т.е. в 605 г.) посланником ко двору династии Суй в Китае Оно-но Имоко. В начале VIII в. в страну прибыл индийский монах Бодхисена, который привез с собой свиток с санскритским алфавитом.

В эпоху Хэйан контакты с Китаем усилились и резко возросло число монахов, отправившихся в Китай в поисках учения. В знаменитой восьмерке (*хаккэ* 八家) побывавших в танском Китае монахов были и получившие большую известность основатели буддийских эзотерических школ *тэндай* и *сингон* — Сайтё (767–822) и Кūkэй (774–835). Монахи именно этих двух школ широко использовали в своей практике мантры (магические словесные формулы) и дхарани (оберегающие заклинания).

Пик изучения санскрита, а точнее говоря, *ситтана* (санскр. сиддхам), как называлась получившая хождение на Дальнем Востоке индийская письменность для записи санскритских текстов, приходится на эпохи Нара и Хэйан, когда из-под кисти монахов выходили изумительные каллиграфически выполненные образцы письма *ситтан*.

Новая волна интереса к санскриту пришла на эпоху Токугава, когда значительно активизировалась деятельность школы *сингон*, в рамках которой в основном продолжалось изучение санскрита — составной части знаний, передававшихся непосредственно от учителя к ученику. Линейная передача знаний обеспечивала преемственность традиции, которая дошла до наших дней.

Сингонская традиция изучения санскрита восходит к знаменитому буддийскому философу Кūkэйю, овладевшему санскритом в Китае и учившемуся у кашмирского монаха Праджни. Небольшой трактат *Бондзи ситтандзимо нараби-ни сякуги* («Санскрит и *ситтан* с объяснениями их значений»), изобилующий длинными цитатами из работ знаменитых китайских паломников в Индию Сюаньцзана и И-цзина, рассказывал об индийском алфавите, толковал значение различных дхарани, разъяснял способ записи лигатур и их мистический смысл.

С того времени уровень и объем знаний о санскрите фактически оставались неизменными вплоть до эпохи Токугава.

В эпоху Токугава изучение санскрита после долгого периода «консервации» в форме элементарного уровня знаний, воспринимаемых как норма, претерпело серьезные изменения. Причем изменились и объект изучения, и само отношение к санскритским штуди-

ям как разновидности «закрытого» знания, доступного небольшому кругу буддийских монахов.

Изменения на содержательном уровне связаны, в первую очередь, с беспрецедентным для того времени уровнем владения санскритом известного сингонского монаха Дзиуна⁴⁸. Вопреки существовавшей практике «подмены» изучения санскрита как языка изучением письменности, он не только освоил язык, но и оставил после себя объемный труд в тысячу свитков *Бонгаку синрэ* («Руководство по изучению санскрита»). В него входили не только каталог всех доступных текстов и фрагментов текстов на санскрите, но и санскритско-китайские словари, грамматика санскрита, сведения по географии, истории и обычаям Индии. С точки зрения современников Дзиуна, он, безусловно, поднял изучение санскрита на новый уровень, однако с точки зрения более продолжительной исторической перспективы, он лишь вновь вернулся к тому уровню владения санскритом, который был у прошедших обучение в танском Китае монахов.

Изменение отношения к статусу изучения санскрита как «закрытого» знания можно показать на примере Кэйтё. Однако здесь нам придется сделать отступление и сказать несколько слов о «тайном» характере знания санскрита.

Конечно, это знание было востребовано очень узким кругом, в основном сингонских и тэндайских монахов. По аналогии с тем, как эзотерическое знание могло передаваться только в соответствии с воспринимающими способностями ученика посредством ритуала абхишеки, знание санскрита должно было передаваться от учителя к ученику по такому же образцу. В доказательство этого утверждения процитируем слова Кэйтё: «Что касается тех, кто проносит дхарани, если они не прошли посвящение в ачарья и исполняют дхарани как им заблагорассудится, делают ошибки в произношении, неправильно разбивают текст, то чтение дхарани не имеет эффекта [для них], а, напротив, может принести вред». В этом фрагменте термин «посвящение в ачарья» (яп. *адзяри дэндзю*) означает один из сингонских ритуалов «окропления», посредством которого происходила символическая передача учения от учителя к ученику. Этот ритуал также называют *дэмпо кандзё* («передача учения»), и в результате выполнения церемонии ученик получает звание *адзяри* (санскр. ачарья). Фактически здесь прямо указывает-

⁴⁸ Подробнее о Дзиуне см. [Watt 1984; Буддизм в Японии 1993, с. 289–292].

ся, что только посвященный получает полное знание санскрита. Значит, изучение санскрита относится к категории «тайного», «закрытого» знания, предназначенного не для всех и требующего определенной интеллектуальной и духовной подготовки ученика.

В пользу вышесказанного свидетельствует также и тот факт, что один из современников Кэйтō (он же и его наставник) Дзёгон, благодаря усилиям которого после пятисот лет забвения был возрожден еще один ритуал абхишеки — ритуал «обретения света» (*дзюммё кандзё*), настаивал, чтобы передача свода *Гики* происходила в виде передачи восемнадцати отдельных частей свода. Одна из частей была озаглавлена *Ситтан*. Принимая во внимание, что передача *Гики*, также известного как *Химицу Гики* («Тайный свод *Гики*»), являлась одной из самых секретных сингонских традиций, мы можем еще раз подтвердить, что изучение санскрита считалось частью «закрытого» знания.

Трудно сказать, какой именно аспект в изучении санскрита имел статус «секретного» знания. Во всяком случае, в большинстве источников, связанных с деятельностью Дзёгона, одного из самых авторитетных знатоков *ситтана* эпохи Токугава, указывают, что он изучал санскрит самостоятельно и жаловался на недостаток материалов по этой теме [МДД, т. 3, с. 1145]. На этом основании можно предположить, что на первых порах неопиту не требовался наставник, по крайней мере до тех пор, пока он оставался на начальном этапе знакомства с санскритом. По-видимому, передача знаний непосредственно от учителя к ученику происходила позже, когда ученик уже имел некоторую подготовку. Скорее всего, «секретные» знания касались либо правильного произношения дхараны⁴⁹, либо правильного написания (или каллиграфии) биджакшары⁵⁰. Наше предположение косвенно подтверждает тот факт, что в колофоне свода *Гики*, переписанного Кэйтō и хранившегося в храме Хōдзандзи в местечке Икома, в основном перечислены разные дхараны или санскритские тексты в китайской транскрипции⁵¹.

Вернемся вновь к санскритским изысканиям Кэйтō. Японский исследователь Такакусу Дзюндзиро писал, что возрождение *сит-*

⁴⁹ Попутно заметим, что Кэйтō во «Введении» большое внимание уделяет тому, что в разных храмах передаются разные варианты произношения.

⁵⁰ Биджакшара (санскр.) — досл. «семья-слог», магический слог, символически воплощающий божества из пантеона эзотерического буддизма.

⁵¹ Колофон приведен в т. 9 «Собрания сочинений Кэйтō» [Кэйтō дзэнсю 1927, с. 451–521].

*тангаку*⁵² в эпоху Токугава произошло благодаря усилиям пяти сингонских монахов — Дзёгона, Дзиуна, Дондзяку (1647–1742), Дзякугона (1702–1771) и Кэйтё [Сисо ёмихон 1982, с. 164]. Правда, справедливости ради уточним, что очень авторитетный словарь по буддизму Мотидзуки в главке об истории изучения санскрита в Японии перечисляет всех вышеназванных персонажей, кроме Кэйтё. Возможно, это связано с тем, что в отличие от других четырех монахов, чьи труды о санскрите хорошо известны, кисти Кэйтё не принадлежит отдельное сочинение на эту тему. Его вклад в «изучение санскрита» ограничивается только «Введением» к *Вадзисёрансё*, в котором говорится об индийской классификации звуков, о письменности *ситтан*, о санскритском алфавите.

Как и большинство его предшественников, Кэйтё не знал санскрита — мы уже отмечали, что в сознании носителей иероглифической культуры знание письменности было тождественно знанию языка, — но умел писать и читать, т.е. владел письменностью *ситтан*. В тексте «Введения» даже приведены некоторые лигатуры, начертанные его рукой.

Обратимся непосредственно к тексту «Введения». Рассуждая о санскритском слове «дхарма» (в японской транскрипции *тарамэ*), Кэйтё пишет: «Если добавлять к нему [разные] окончания и читать получившиеся слова женского рода, то по канонам Тёдзи они будут звучать как *тароби*, *тарамэй*, *таробо*...» Бесспорно, что в данном фрагменте речь идет о падежном склонении существительного — ученый фиксирует изменение окончания слова, однако никак не объясняет его. Это неудивительно, в японском языке изменение по падежам предполагает присоединение к существительному различных показателей, а не изменение самого слова. Интересно другое — что означает термин «женский род» 女聲 (яп. *дзёсэй*). Как видно из перевода, мы предположили, что Кэйтё относит слово «дхарма» к женскому роду. Упоминание о «мужских» и «женских» звуках встречалось еще в сочинениях Сюань-цзана, который с их помощью, как считает Р. ван Гулик, пытался передать на китайском языке характерное для санскрита представление о категории рода. Поэтому мы и переводим этот термин как «женский род». Однако существует и другая традиция, восходящая к японскому средневековому ученому Сэнгаку, который все слоги, оканчивающиеся на *-а*,

⁵² *Ситтангаку* 悉曇学 — досл. «наука о письменности *ситтан*», однако в этот термин обычно вкладывают более широкое значение: «изучение санскрита».

называл «мужскими звуками», а слоги, оканчивающиеся на прочие гласные, — «женскими». Если проанализировать все случаи употребления этих терминов в тексте «Введения», а встречаются они не один раз, то получается, что Кэйтю̄ вкладывает в эти термины тот же смысл, что и Сэнгаку. Складывается впечатление, что ученый только подчеркивает факт изменения окончания слова и никак не соотносит само слово с категорией рода. Но так ли это? Чтобы ответить на этот вопрос, вновь обратимся к тексту «Введения». Приведем небольшой отрывок:

«В санскрите слово *дэйба* означает Небо. Если к *ба* дописать черту, [означающую гласный] *и*, то получится *дэйби*⁵³. Когда говорят о Небе как о мужском начале, то говорят *дэйба*. А если как о женском — то *дэйби*. Это наименование в соответствии с разделением на мужское и женское начала. Такие значения есть во всем. В японском языке в слове *ама*, означающем Небо, — мужской звук, а в *амэ* — женский».

Очевидно, что в данном случае речь идет о категории рода. Правда, возникает еще одна неясность — теперь уже в связи с японским языком. Почему Кэйтю̄ распределяет *ама* и *амэ* как слова мужского и женского рода — неизвестно, поскольку реальных оснований в языке для этого нет. Все дело в том, что Кэйтю̄ все особенности санскрита поясняет примерами из японского языка, и в этом случае, наверное, для пущей убедительности он попытался объяснить японскому читателю столь непонятное ему явление на материале родного языка. Значит, с одной стороны женские и мужские звуки означают разные окончания слова, с другой — маркируют категорию рода⁵⁴. Возможно, что для ученого категория рода каким-то образом связывалась с разными окончаниями слов.

Вернемся вновь к слову «дхарма». Если предположить, что в этом отрывке «женский» звук означает категорию рода, то можно говорить, что Кэйтю̄ совершает фактическую ошибку, в санскрите слово «дхарма» относится к среднему роду. Если считать, что речь идет только об изменении окончания существительного, то никакого комментария о причинах подобного изменения нет. Следовательно, нам остается только сделать вывод о том, что «многозначность» понятий «мужские» и «женские» звуки, нечеткость и непо-

⁵³ *Дэйба* (санскр. deva) — бог; *дэйби* (санскр. devi) — богиня.

⁵⁴ Еще в одном пассаже (л. 13б) оговаривается, что «мужские звуки» 男聲 — это согласные, однако вторым членом пары выступают не «женские звуки», а совсем иной термин.

следовательность в их использовании свидетельствуют о том, что Кэйтё не знал санскрита и не понимал специфики его грамматического строя.

Незнание санскритской грамматики было присуще почти всем «специалистам по санскриту» — их компетенция ограничивалась только умением читать и писать. А у кого, собственно, они могли учиться языку, если не было ни прямых контактов с Индией, ни живых носителей языка? Как можно было освоить грамматику санскрита, если не существовало доступных учебников по грамматике? Времена, когда японские монахи учились в Китае живому языку, давно ушли в прошлое. В течение долгого времени изучение санскрита в Японии предполагало не развитие и углубление знаний, а их консервацию и передачу из поколения в поколение одного и того же объема знаний. Сфера применения языка и число его носителей были столь малы, что иных требований к «знатокам санскрита» и не предъявляли.

Думается, важную роль сыграло и то, что для японцев единственным распространенным иностранным языком был китайский, который при хорошем знании иероглифики не представлял особой трудности. Здесь опять проявлялось типичное для Дальнего Востока отождествление языка и письменности. Только в эпоху Токугава стали раздаваться голоса о необходимости изучения современного разговорного китайского как иностранного языка, принципиально отличного от родного. Огё Сорай, подчеркивая различия между японским и китайским языками, настойчиво требовал отказаться от порочного метода чтения китайских текстов с помощью специальной разметки, менявшей строй китайской фразы в соответствии с нормами японского языка. Сорай приписывал авторство такой разметки Киби-но Макиби (693–775), долгое время учившемуся в Китае. По словам Сорай, «заменяя одни иероглифы другими, меняя порядок слов, смешивая слова и вновь соединяя их вместе, то, что мы считали до сих пор тарабарщиной (речь о чужом, китайском языке. — *К.М.*), мы начинаем воспринимать как наши собственные слова, и тогда древняя литература, записи, ритуалы и музыка перестают быть для нас китайскими» (цит. по [Minear 1976, p. 13]). И ущерб от этого, полагал Сорай, больше, чем тогда, когда это считали «тарабарщиной» [Minear 1976, p. 14].

Отметим, что и грамматика родного японского языка стала объектом специального изучения только во второй половине XVIII в. Поэтому незнание санскритской грамматики было не свидетельст-

вом некомпетентности Кэйтё, а нормой. Большинство «знатоков санскрита», владея навыками чтения и письма, видели свое предназначение в передаче этих навыков следующим поколениям и потому не стремились расширить свои языковые познания. Кэйтё был не исключением, а подтверждением общего правила. Более того, все сведения о санскрите во «Введении» носили вторичный характер и были заимствованы из других источников. Японский исследователь Акабори Матадзирё доказал, что вся приведенная Кэйтё информация была почерпнута из сочинения Дзёгона *Ситтан саммицусё* («Заметки о трех тайнах *ситтана*») [Хисамацу 1927, с. 171]. Автор трактата Дзёгон, основатель храма Рэйунди в Эдо, считался одним из наиболее известных сингонских монахов токугавского времени и признанным авторитетом в области санскрита. Его перу принадлежат несколько работ по санскриту, включая и знаменитые «Заметки о трех тайнах санскрита». По своему масштабу и охвату это сочинение сопоставимо с грандиозным трудом знаменитого тэндайского монаха Аннэна (841–902) *Ситтандзё* («Сокровищница *ситтана*»), в котором по указу императора Сэйва (858–876) был собран и обобщен весь корпус знаний о санскрите, снабженный комментариями и рассуждениями Аннэна.

В трактате Дзёгона в систематизированном виде были представлены сведения о письменности *ситтан*. В сочинении говорилось о происхождении письма, о начертании и произношении букв, о написании и правильном произношении лигатур, рассматривались законы фонетических изменений, был приведен каталог всех санскритских текстов и т.д. Смысл этого трактата, однако, заключался не столько в описании санскрита и его письменности, сколько в утверждении неразрывной связи, существующей между эзотерическим буддизмом и санскритом.

Хотя в содержательном плане это сочинение очень напоминало труд Аннэна, некоторые пассажи Дзёгона свидетельствуют о том, что он пытался выявить грамматические правила санскрита на материале исследованных им санскритских текстов [Van Gulik 1980, p. 133]. Возможно, это обстоятельство объясняет появление некоторых замечаний Кэйтё о грамматическом строе санскрита (порядок слов, склонение по родам, изменение окончания слова как признак перехода из одной части речи в другую).

Дзёгон и Кэйтё хорошо знали друг друга и были близкими друзьями. В *Эндзюан Кэйтё адзари Гёдзицу* («Правдивая биография ачарья Кэйтё по прозвищу „Обитель совершенства и исполне-

ния желаний“»), составленной учеником Кэйтō Андō Тамэакира в 5-м году Эмпō (1677), говорится, что Какугэн (т.е. Дзёгон) проводил для Кэйтō церемонию *анрō кандзё* (ритуал «окропления», который практиковался в храме Андзёдзи) [Хисамацу 1927, с. 55]. Несмотря на то что Дзёгон был старше Кэйтō всего на один год, монахов связывали не только дружеские узы, но и отношения наставника и ученика. Хорошо известно, например, что когда Кэйтō было предложено место настоятеля храма Мёхōдзи, он отказался и порекомендовал Дзёгона, пребывавшего тогда в храме Энмэйдзи [Хисамацу 1927, с. 59].

Конкретные и очень убедительные примеры того, что Кэйтō вставлял в свои трактаты целые куски, слово в слово повторяющие тексты Дзёгона, можно найти в «Биографии Кэйтō», составленной Хисамацу Сэнъити [Хисамацу 1927, с. 368–369].

Собственно говоря, ничего нового в изучение санскрита Кэйтō не привнес, мы не найдем у него ни оригинальных идей, ни новых интерпретаций. Напротив, приведенное в его «Введении» краткое резюме о санскрите представляет собой типичный образчик текста, написанного в этом жанре. Иначе говоря, это был репрезентативный текст, воспроизводившийся на протяжении истории множество раз. Точно такой же набор сведений мы найдем в многочисленных трактатах по санскриту, написанных в разное время разными авторами. Это своего рода «вечный» или, точнее, вневременной текст, всегда неизменный и самодостаточный. Такой текст мог появиться в любой отрезок времени после возникновения традиции изучения санскрита в Японии. Несколько упрощая, можно сказать, что подобно каноническим текстам, корпус знаний передавался из поколения в поколение без особых изменений. Конечно, речь идет не о форме, а о содержании знаний.

Тем не менее «санскритские штудии» Кэйтō заслуживают самого пристального внимания исследователей.

Мы уже отмечали, что в отличие от других экспертов по санскриту у Кэйтō нет работ, посвященных непосредственно его изучению. Большинство тех, кого традиционно именовали «специалистами по санскриту», писали либо собственные трактаты, либо комментарии к сочинениям своих предшественников, изучавших санскрит. В крайнем случае они копировали труды, снискавшие себе славу классических. Кэйтō пошел совершенно иным путем: он вставил сведения о санскрите (точнее, о письменности *ситтан*) в сочинение, посвященное проблемам орфографии японской слого-

вой азбуки. Тем самым «знание», изначально предназначенное для узкого круга посвященных монахов, стало доступным более широкой аудитории. Как уже было сказано, трактат *Вадзисёрансё* был напечатан при жизни Кэйтё и вызвал полемику со стороны приверженцев орфографии Фудзивара Тэйка. В сущности, это означает, что после выхода книги «санскритские штудии» моментально стали частью дискурса о языке и утратили статус «закрытого» знания.

Кроме того, трактат *Вадзисёрансё* был посвящен японскому алфавиту, который был создан по санскритскому образцу. Поэтому Кэйтё прекрасно осознавал, что он носит вторичный, производный характер. Однако, как и большинство его предшественников, ученый старался объяснить санскрит, его письменность и его алфавит сквозь призму японского языка. Приведем только один показательный пример. Речь пойдет о термине *тэнкаку* 点畫 — «гласный звук». Изначально бином *тэнкаку* означает «точки и черты», т.е. графические элементы, которые составляют иероглиф. Однако Кэйтё (и все его многочисленные предшественники) именно этим термином обозначал гласные в индийском письме, поскольку в санскрите гласные (кроме краткого *a*) при добавлении к согласным записывались с помощью диакритических знаков — не очень характерного для японской письменности явления⁵⁵. В глазах японцев подобная практика написания воспринималась как «иностранная» и непонятная, и они старались освоить ее на основе своего иероглифического письма. Они попытались уподобить диакритические знаки хорошо знакомым чертам иероглифа, добавление диакритических знаков — добавлению черт иероглифа. Тем более что носители иероглифической культуры прекрасно знали, что некоторые элементы иероглифов могут выступать в роли фонетиков, передавая определенное чтение иероглифа. Этот простой пример позволяет нам понять логику японских (да и китайских) санскритологов. Они прибегли к стандартной ментальной операции объяснения непонятого/чужого с помощью понятного/своего.

Этот пример носит типичный характер. И Кэйтё, и его предшественники анализировали *ситтан* (или, шире, санскрит) в свете японского письма (иероглифического и слогового). Собственно говоря, никакого иного подхода и быть не могло, так как норма-

⁵⁵ Справедливости ради отметим, что в японском письме есть диакритические знаки для обозначения озвончения или оглушения.

тивным для Дальнего Востока воспринималось именно иероглифическое письмо.

В результате возникал «эффект обратного отражения», когда санскритский алфавит анализировался с помощью японского *годзюона*, а не наоборот, как того требует природа генетической связи двух алфавитов. Ведь первичным был санскритский алфавит, а не японский. Возможно, именно по этой причине нам так трудно определить, что воспроизводит приведенная во «Введении» таблица, — то ли это *годзюон*, то ли санскритский алфавит в том виде, как его себе представлял Кэйтё? Мы стараемся придерживаться логики исторической преемственности, а Кэйтё, теоретически признавая эту преемственность, все-таки первичным считает свой родной алфавит, который он использует как инструмент для анализа санскритского алфавита.

Подобная стратегия, видимо, была типичной для большинства знатоков *ситтана*, не имевших контактов с живым языком и его носителями. Передававшийся в стенах буддийских монастырей санскрит фактически был таким, каким его видели японцы с позиций своего языка, ведь даже графика индийского письма сиддхам воспринималась сквозь призму иероглифического письма.

Однако это только одна сторона проблемы. Интересно задаться и другим вопросом: с какой целью Кэйтё включил в свое сочинение по орфографии длинные пассажи, посвященные санскриту?

Мы уже не раз писали, что в своих филологических изысканиях японский ученый продемонстрировал новаторский для своего времени «объективный» подход к письменным источникам и для реконструкции исторической орфографии призывал использовать все доступные памятники вне зависимости от их идеологической направленности. Сконцентрировав особое внимание на принципах построения и структуре японского алфавита *годзюон* — повторим еще раз, что именно эта форма организации алфавита была сознательно выбрана объектом научного изучения, — Кэйтё попытался рассмотреть его в более широком лингвистическом контексте. Он прекрасно знал, что японская таблица *годзюона* была создана по модели санскритского алфавита, и потому анализировал ее в сопоставлении с санскритским прототипом. Таким образом, санскрит оказывался удобным инструментальным средством исследования. В некотором роде в этой своей функции санскрит заменил китайский язык, длительное время считавшийся единственным достойным материалом для сравнения. Все попытки выявления особенно-

стей японского языка, до сих пор в основном сводившиеся к специфике письменности, проводились в сопоставлении с китайским языком, который воспринимался больше как источник общей иероглифической письменности, чем как самостоятельный иностранный язык⁵⁶. Любое рассуждение о письменности непременно включало в себя упоминание о кунном (т.е. японском) и онном (т.е. китайском) чтениях иероглифов.

Кэйтё предложил еще один образец, сопоставление с которым оказалось весьма продуктивным не только для установления исторической орфографии, но и для уяснения закономерностей грамматических изменений. Это был новый, чисто утилитарный подход к санскриту, который, как нам кажется, шел вразрез с традицией «санскритских штудий» тэндайской и сингонской школ.

Ведь до Кэйтё знание санскрита, точнее, письменности *ситтан*, ценилось лишь как средство активации мистической силы дхарани и мантр. В этом смысле можно говорить, что и для буддийских монахов изучение санскрита было не самоцелью, а также имело вполне функциональный, подчиненный характер, необходимый для достижения определенных духовных целей. Японские буддийские монахи не воспринимали санскрит как язык буддийского канона, эта роль традиционно отводилась китайскому языку. Хотя Кэйтё вывел изучение санскрита из чисто религиозного буддийского контекста, однако он по-прежнему воспринимал санскрит как функциональное средство, только на сей раз использованное в более прагматических целях.

Не вызывает никакого сомнения, что возрождение интереса к санскриту в контексте сравнительного лингвистического анализа было связано с тем, что китайский язык не имел ни алфавита, ни слогового письма. А именно эти два аспекта японского письма, долгое время занимавшие умы японских ученых, в эпоху Токугава благодаря интересу к *Маньёсю* оказались в зоне повышенного внимания.

Кэйтё сделал изучение санскрита частью более широкого поля филологического дискурса. В этом пространстве санскрит стал выполнять новую роль лингвистической парадигмы, необходимой для сравнительного языкового изучения. При этом нужно уточнить, что одновременно с этим и сам японский язык иногда играл

⁵⁶ Ведь японцы сравнительно рано стали пользоваться специальной разметкой, позволяющей читать китайскую фразу в соответствии с японской грамматикой.

роль парадигмы, необходимой для объяснения особенностей санскрита, ведь японские монахи не имели никакого иного средства, позволявшего им как-то разъяснить и освоить столь далекий и чужой языковой материал. Вспомним, например, логику размышления, благодаря которой японцы называли гласные термином *тэнкаку!* Получается, что по отношению друг к другу оба языка выполняли сходные функции. В зависимости от поставленных целей роль парадигмы отводилась то одному языку, то другому. Однако если традиционно именно японский язык использовался как образец для сравнения, то Кэйтё поменял акценты, отдав роль парадигмы санскриту.

Конечно, после Кэйтё изучение санскрита по-прежнему оставалось прерогативой буддийских монахов, передававших знание о нем из поколения в поколение. Те сегменты знания санскрита, которые традиционно считались «закрытыми», как и ранее, оставались доступными только для круга прошедших ритуалы инициации, *ситтангаку* («наука о письменности сиддхам»), как и прежде, была частью обязательного образования монахов. Однако новый реформаторский взгляд на изучение санскрита был сформирован внутри мира буддийского сообщества. Сингонский монах Дзиун, родившийся через 17 лет после смерти Кэйтё, оказался тем человеком, который поднял изучение санскрита на принципиально новый уровень. Санскрит вновь, как и в самом начале своего распространения в Японии, стал восприниматься как иностранный язык со своими грамматическими особенностями. Пришло понимание того, что для овладения языком необходимо иметь навыки умелого применения его грамматических правил.

Благодаря тому, что Кэйтё включил в светский по своему значению трактат большие фрагменты текста о санскрите, «санскритские штудии» оказались частью более широкого филологического дискурса периода Токугава. Они вышли за пределы мира буддийской учености и поменяли своего адресата. Если носителями знания все еще оставались буддийские монахи, то потребителем стала более широкая аудитория, интересующаяся филологией. Конечно, здесь важен не количественный состав (вполне допустимо, что и филологическая аудитория по масштабам была соразмерна с миром владеющих санскритом монахов), а то, что знание перешло из категории «закрытого» в «открытое». Новый утилитарный подход к санскриту как к архетипу, используемому в целях сравнительного анализа, шел вразрез с устоявшейся практикой. Благодаря

усилиям Кэйтō «санскритские штудии» утратили статус привилегированного знания буддийских монахов. «Владение санскритом» перешло из категории «сакрального знания» в категорию «профанной» эрудиции. Уже сам факт, что Кэйтō включил длинные пассажи о санскрите в «светское» произведение, предназначенное для лингвистов, говорит о том, что «санскритские штудии» вышли за рамки эзотерического знания. Их переход в область открытого знания является, на наш взгляд, проявлением общей для токугавского времени тенденции отказа от «секретных традиций» и эзотерического способа передачи знания. Исследователь биографии Кэйтō Хисамацу Сэнъити убедительно доказывает, что ученый выступал против господствовавшего принципа непосредственной линейной передачи знания в избранном кругу посвященных [Хисамацу 1927, с. 252–262]. По мнению Кэйтō, наука, в первую очередь филологическая, носит характер публичного, открытого знания. Именно по этой причине он сознательно включил скрытые цитаты из работ по санскриту в свой труд по исторической орфографии, тем самым положив символическое начало принципиально новому этапу в изучении санскрита в Японии.

О тексте «Введения» к *Вадзисёрансё*

Первый *маки Вадзисёрансё* объединяет два введения — сначала на китайском (л. 1–5) и затем на японском (л. 1–31) языке — и озаглавлен *Хэйдзё* 并序 (кит. *бинсюй*, «Введения», досл. «Объединенные вместе предисловия/введения»). При этом только китайскому предисловию предшествует заголовок «Введение» (序 *дзё*), японский же текст начинается без заглавия на новой странице с отступом сверху на один знак в первой строке и имеет новую пагинацию. Иногда эту часть сочинения в научной литературе именуют «Общими замечаниями», или, точнее, «Вводными замечаниями» (総論 *сёрон*). Этот текст подробно развивает многие теоретические положения тогдашней науки о языке, едва намеченные в китайском введении, поэтому он представляет большой интерес для исследователей, являясь важным источником по реконструкции лингвистических представлений.

В японском «Введении» текст написан смешанным письмом — иероглификой и слоговой азбукой *хирагана*, в одной из таблиц используется *катакана*. В тексте также встречаются знаки индийской

письменности сиддхам. Приблизительный объем текста — около 11 тыс. знаков.

Первое ксилографическое издание было осуществлено в 8-м году Гэнроку (1695 г.) киотским издателем Накагава Кихэй совместно с эдоским издателем Накагава Горобэй; в 4-м году Гэмбун (1739 г.) с оригинальных досок было напечатано издание Сибукава Сэйэмон⁵⁷. В 34-м году Мэйдзи (1901 г.) текст, подготовленный на основе этих двух изданий исследователем Акабори Матадзирō (1868–1943), был напечатан типографским способом в *Гогаку сōсэ* («Библиотека по лингвистике»).

Первое ксилографическое издание 1695 г. размещено на сайте японского Университета Васэда⁵⁸. В нем пять частей-*маки*: первый *маки* — 36 л., второй — 42 л., третий — 42 л., четвертый — 58 л., пятый *маки* — 50 л. Размер листа по высоте — 23 см; на листе восемь строк текста, в каждой строке по 21 знаку.

Японское «Введение» (л. 1а–31б) состоит из восьми тематических разделов, каждый раздел начинается с небольшого отступа вниз от горизонтальной черты в начале строки. В русском переводе начало этих разделов отмечено тремя звездочками. «Введение» содержит несколько таблиц, представляющих собой разные системы организации японского алфавита.

Русский перевод выполнен на основе текста из тома 7 собрания сочинений Кэйтō, выпущенного издательством «Асахи симбунся» в 1927 г. В подготовке этого издания принимали участие такие видные филологи и лингвисты, как Симмура Идзуру (1876–1967), Сасаки Нобуцуна (1872–1963), Хасимото Синкити (1882–1945), Такэда Юкити (1886–1958), Хисамацу Сэнъити (1894–1976), при общем руководстве филолога и лингвиста Уэда Кадзутоси (1894–1976). Также было учтено новое издание полного собрания сочинений Кэйтō, выпущенное издательством «Иванами» в 1973–1976 гг. под общей редакцией Хисамацу Сэнъити при участии Цукисима Хироси (1925–2011) и др. Существенных расхождений в тексте «Введения» к *Вадзисэрансэ* в этих двух версиях собрания сочинений Кэйтō нет.

В переводе в угловых скобках даны комментарии к тексту, которые обычно приписываются самому Кэйтō, в круглых — буквальные переводы, в квадратных — дополнения переводчика.

⁵⁷ Экземпляр этого ксилографа хранится в собрании РГБ. Подробнее см. [Корнички 1999, с. 47].

⁵⁸ http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/ho02/ho02_00103/index.html

* * *

Небольшой по объему текст, считающийся в японской филологии одним из важнейших источников по истории науки о языке, представляет немалую трудность для перевода. Во-первых, он был написан буддийским монахом, принадлежащим к школе *сингон*, относящейся к эзотерическому буддизму. Во-вторых, в отечественном японоведении крайне мало работ, посвященных истории японской науки о языке. Поэтому публикуемый перевод — первый опыт адекватного понимания взглядов японского буддийского ученого на проблемы японской письменности, на соотношение между иероглифами и слоговой азбукой, на структуру японского алфавита. Наверное, многие неясные места в переводе с течением времени будут уточняться, а неизбежные нарекания как со стороны буддологов, так и со стороны лингвистов вызовут к жизни появление новых исследований в этой области.

Выражаем огромную благодарность Университету Васэда, любезно предоставившему разрешение на факсимильное воспроизведение текста «Введения» хранящегося в библиотеке Университета ксилографического издания *Вадзисэрансэ*.

Summary

“Introduction” to the *Wajishoransho*
 (“Correction of the Disarray in Our Writing”)
 of Monk Keichū — Research and Translation

The Tokugawa period in Japan was “a Great Epoch of Philology” when efforts of scholars of different modes and trends of thought were concentrated in the sphere of language studies (in the broad sense). The period from the 17th to mid-19th centuries witnessed an unprecedented boom in language and literary studies — its scale was comparable to the processes that took place in Europe where knowledge of ancient (and sometimes contemporary) languages of Middle and Far East reached the level of the Renaissance epoch knowledge of Greek and Latin. The only difference was that, in Japan, the interest was chiefly directed to its native, old Japanese language.

The revived interest in the early literary sources in its turn stimulated the rise of interest in the writing system. On the one hand, it was motivated by the fact that the poetic anthology *Man'yōshū* (“Collection of Ten Thousand Leaves”), the main focus of scholastic attention, was compiled before the invention of the Japanese syllabic alphabet and was written with the help of the *manyōgana* — a special system of writing which used Chinese hieroglyphs either as phonetics or as ideograms. On the other hand, due to phonetic changes in Japanese, the syllabic alphabet created in the 9th century had several syllables with the same reading (and different ways of writing). First attempts to bring order to orthography were made by the prominent poet and philologist Fujiwara Teika (1162–1241). The practical need to regulate *kana* usage was caused by the fact that, by then, the *kana* reflected the pronunciation of the 8th–9th centuries. The arbitrarily elaborated *Teika kanazukai* combining principles of historic and phonetic orthography had been formed by the 14th century and was practiced until the 17th century, when discussion among scholars trying to bring order to the chaotic rules of *kana* usage livened up once more.

One of the prominent scholars of Japanese philology, who produced a number of writings on *kana* orthography, was the Shingon monk

Keichū (1640–1701), known for his literary as well as linguistics achievements. Together with the poet Shimokōbe Chōryū (1624–1686), he was involved in the grand project of writing commentaries on the *Man'yōshū*. As a result of this undertaking, the famous *Man'yōshū dai-shoki* (“Modest records about the *Man'yōshū*”) have appeared, which enabled its author to gain a reputation of a “National Studies” movement scholar (which is, strictly speaking, not fair, as Keichū belonged primarily to the Buddhist scholastic tradition). His philological research method was distinguished by critical and objective treatment of original sources seen as repositories of words useful for the reconstruction of their initial meanings, ancient pronunciation and written forms. Working on this project Keichū made use of numerous sources of various ideological content: his bibliography covered nearly 500 items, among which were 250 Japanese, 180 Chinese and 80 Buddhist writings. Keichū was fully aware that in the course of time language undergoes changes; for instance, investigating orthography of Japanese native words he employed early texts no later than the 10th century when the *kana* still reflected the actual pronunciation and there was a discrepancy between reading and writing.

Later, the primarily auxiliary materials used for commenting on the *Man'yōshū* were used as the basis of his *kana* orthography studies: in his view, the normative orthography was the orthography of early sources whose “antiquity” guaranteed them a classical or canonical status. The scholar likened ancient Japanese sources to the Confucian canon or Buddhist classical texts. Certainly, attention to *kana* problems was dictated by the practical task of bringing order to the chaotic and inconsistent rules of its usage — Keichū faced those difficulties during his research on the *Man'yōshū*. At the same time, focusing on *kana* orthography Keichū made Japanese native script the object of scholastic discourse. The publication in 1695 of his work *Wajishōranshō* (“Correction of the disarray in our writing”, 1693) did not remain unnoticed — the same year, the Edo Confucian scholar Tachibana Shigekazu wrote the *Wajikokintsurei zensho* (“Complete collection of old and modern examples of *kana* usage”) which was a polemical and strongly critical response to Keichū. Thus, irrespective of Keichū’s personal and scholastic intentions, the problem of native script became a topic of intellectual discourse on Japanese national and cultural identity.

The preface to the *Wajishōranshō* (“Correction of the disarray in our writing”) is considered to be one of the most important texts on classical Japanese philology — it is mentioned in all Japanese encyclopedias and

dictionaries, citations from it are included in all research works on Japanese language studies. It deals with such general topics as the origin and structure of the Japanese alphabet, its correlation with its prototype — the Sanskrit alphabet, the principle of its phonetic organization, the concept of the written symbol as a unity of sound, meaning and written form.

The book consists of two parts: the first one being the research that allows the reader to get insight into the intellectual landscape of the Tokugawa epoch, covers the biography of the Singon monk Keichū and clarifies the importance of his treatise on *kana* orthography, *Wajishōranshō*, as the source on the history of traditional Japanese language studies as well as on the history of Sanskrit Studies in Japan. The second part contains a translation of the Japanese language introduction to the *Wajishōranshō* supplied with comments and a facsimile of the text.

The book is supplied by Appendix which contain an article on the origin of the Siddham (Jap. *Shittan*) script.