

УДК 091, 801.73

DOI: 10.17223/1998863X/36/19

В.А. Матвеев

О ДУШЕ СЛОВ: ГЕРМЕНЕВТИКА КАК СПОСОБ ЯПОНСКОГО МИРОПОНИМАНИЯ

Рассматривается понятие «котодама» и его роль в понимании японцами действительности. На основании этимологического и текстуального анализа делается вывод об имевшей место быть онтологической неразличенности между словом и действием – смыслом и референцией. Благодаря этому язык японской философии не знает тех преград, которые стояли перед языком философии Запада, полном терминологической перегруженности и предрассудков, оказывающих прямое влияние на истолкование и осмысление. Предполагается, что философская герменевтика является не столько основным методом интерпретации языковой ситуации, сколько способом мышления в целом.

Ключевые слова: герменевтика, интерпретация, японская философия, философия языка, котодама.

Дописьменную культуру Японии принято считать культурой анимизма¹: древние обитатели японских островов мыслили мир преисполненным *тама* – «духовной [силой]», вызывающей трепетный страх и благоговение. Как бы данная сила себя ни проявляла – будь то дерево, гора или человек – это становилось воплощением божественного (относящегося к *ками*) и удостаивалось особого отношения.

Эта идея отразилась позднее в культивировании японского языка путем почитания наделенной магической силой поэзии *вака*, что было одним из четырех основных структурных элементов становления древнеяпонской мысли и самоидентификации японцев [2. С. 457]. Остальными тремя элементами являлись поклонение *ками*, императорская линия, хроники «Кодзики» и «Нихонги».

Особенностью *вака* является то, что они писались на чистом японском языке с запретом на использование любых китайских слов или грамматических конструкций, с одной стороны, потому что в них заведомо отсутствует *некая сила* [3. С. 297], которая позволяет сознанию *кокоро* достичь единения с миром или слушателем, а с другой – чтобы показать нечто исконно японское в среде, где начинают доминировать попытки уподобления Китаю. Эта сила получила имя *котодама*², что дословно значит «душа слов», т.е. слова

¹ В то же время есть точка зрения, согласно которой ряд поверий и культов вообще не связаны с анимизмом, а материал «Кодзики», «Нихонги» и «Манъёсю» не дает оснований видеть его тотального господства в культуре [1. С. 24]. Мы не будем пытаться опровергнуть тот или иной взгляд, так как это не относится к дальнейшему исследованию. Однако мы считаем необходимым сказать, что именно понятие анимизма, т.е. очеловечивания природных объектов, позволяет нам распространить культурный подход на нечеловеческие существа и рассматривать организацию японского космоса в его исходном единстве, где различие происходит на уровне формы, а не на уровне содержания.

² Мы пока нарочно не приводим иероглифические написания, так как речь идет о звуковом облике слова, существовавшем еще до заимствования китайской письменности.

и дела имеют душу *тама*; а «слово так же реально существует, как и событие» [4. С. 43]. Это вера в то, что в своём звуковом облиции язык кроет духовную силу, раскрывающую вещи *моно* и способную влиять на ход всех событий в мире¹.

Более того, по словам филолога Ватанабэ Сёити, наличие (existence) в языке *котодама* делает язык «живым» [5]. К такому выводу он пришел в своей работе о природе японского языка, сравнивая его с немецким, считая его (в отличие от французского и других «мертвых» романских языков) тоже «живущим языком», оперируя смыслом, который закладывал в это определение Фихте². Это «наличие» придает языку особые осязаемые измерения, которые не выдерживают перевода и делают японский язык непостижимым для понимания.

Как мы сказали выше, слово *котодама* образовано путем корнесложения слов *кото* и *тама*, которые мы каждое в отдельности рассмотрим ниже, опираясь на труд Р.Э. Миллера. Благодаря его глубокому этимологическому анализу слова *кото* (или *кōтō*³ в старояпонской форме), сделанному на фонетическом уровне [5. С. 262–264], мы знаем, что оно фонетически восходит к старояпонской глагольной основе *катар-* (яп. говорить, излагать) и имеет с ним такую же связь, как слова *говорить* и *говор* или *tell* и *tale*. Но это совершенно не объясняет, как связано (и связано ли вообще) слово *кōтō* в значениях *слово*, *речь*, *язык* со своими омофоном *кōтō* в значениях *дело*, *поступок*, *событие* и связан ли это этот омофон также с глаголом *катар-*. Отвечая на этот вопрос, Миллер ссылается на древнеяпонских писцов, которые верили в единство этих слов и неоднократно демонстрировали это убеждение путем написания обоих вариантов *кōтō*, выбирая для записи одни и те же китайские идеограммы: когда подразумевалась *речь* 言, неоднократно использовался иероглиф *событие* 事, а когда подразумевалось *событие* 事, на письме изображалась *речь* 言, образуя, таким образом, биномы 言霊 и 事霊.

На основании вышесказанного мы можем прийти к напрашивающемуся выводу, что двойственность слова *кōтō* стала результатом поздней семантической дифференциации изначально единого этимона. Однако Миллер считает более реальной ситуацию независимого сосуществования слова *кōтō* (яп. слово, речь, язык), родственного основе *катар* (яп. говорить, излагать) и слова *кōтō* (яп. дело, поступок, событие), восходящего к среднекорейскому *кōс* (кор. дело) [5. С. 264].

Семантический выбор вышеуказанных иероглифов для записи *кōтō* связан с тем, как мы склонны полагать, что древнеяпонских писцов интересовала этимология не в современном лингвистическом смысле как поиск истоков слова и его формы, а как поиск изначального смысла слова и его истинного

¹ Помимо представления о «душе слов», в Японии также существовала вера в «душу числа» – представление о мистической силе цифр, которые описывают основу мироздания и позволяют истолковывать суть событий и текстов.

² Под «мертвыми» и «живыми» языками Фихте соответственно подразумевал «чужие» и «собственные» языки народов, т.е. языки, которые меняются под влиянием других языков, и языки, которые изменяются естественно в ходе собственной истории [6].

³ Диерезис здесь не подразумевает умлаута гласного, а указывает на неявное фонетическое различие между гласными первого и второго типа, но главное – он в нашей работе указывает на употребление не идеограммы, соответствующей старояпонской фонограммы.

значения, что соответствует исконному древнегреческому пониманию этимологии. Поэтому мы предполагаем, что для японцев того времени оба варианта *kōtō* действительно были одним и тем же: слова восходили к поступкам, а поступки – к словам. Появилось же данное убеждение благодаря концепции *котодама*. Но в то же время этимологическая реализация данной концепции с помощью различных идеогамм позволила *котодама* стать частью японской традиции.

Теперь нам необходимо разобраться с тем, что в Древней Японии мыслилось под словом *тама* 霊. Традиционно эта морфема переводится как «дух», «душа». Но мы должны обратить внимание на то, что древнеяпонская культура различала *три* образа духовного. Это уже упомянутое нами в самом начале сверхъестественное, но имманентное миру бытие, известное как *тама*, а также *ми* и *камй*.

Из этих троих концептов *ми* кажется наиболее архаичным и заложившим основание древнейшего слоя концепций мистического, божественного и магического [5. С. 266]. На данный момент этот концепт не имеет однозначности и уже в «Кодзики» и других составляющих старояпонского корпуса текстов фигурирует лишь как окончание теонимов. Помимо *ми* ту же функцию выполнял суффикс *ицу*, обозначая духов, наделенных магической силой, и выполняя функцию гонорифического титула, и префикс *ми*, отсылающий непосредственно к анимистическим духам [1. С. 25].

Тама в указанной троице занимает второе место по значимости, но уже в тех же примерах старояпонской письменности употребление *тама* сходит на нет, а впоследствии практически полностью вытесняется наиболее известным понятием *камй* [7. С. 73].

Одной из ключевых особенностей *тама*, на которую необходимо обратить внимание, является ее изначальная способность «отделить» себя от человека или объекта, которому она присуща. То есть *тама* не обязательно является чем-то, помещенным во что-то, а, напротив, это вполне независимая бестелесная субстанция. Во многом это связано с тем, что для японцев понятие о-дух-отворенности и наличие *тама* никак не соотносятся с понятием дух-ания, которое помимо прочего не является признаком жизни. Поэтому наличие *тама* тоже не является необходимым условием жизни, и она может отсутствовать в теле [7. С. 84]. Несмотря на зафиксированные в японских текстах трепет и страх, которые внушало наличие *тама*, следует понимать, что это был скорее всего именно почтительный страх, так как до проникновения в Японию буддизма, если у чего-то, в том числе и у *тама*, и была какая-то чудотворная сила, то она скорее была направленной во благо, чем во зло, – в большинстве случаев по отношению к «плохому» используется еще одно понятие «духа», а именно *моно*.

Маловероятно, что древние японцы были хорошо знакомы с довольно сложной системой взаимоотношений между духами в китайской культуре, но мы знаем, что понятие *камй* принято соотносить с китайским *шэнь* 神, которое является общим термином для целого ряда божеств, духов и сверхъестественных сил, поэтому очевидно, что в процессе семантической

идентификации *камй* вобрало в себя многие аспекты *шэнь*¹ [5. С. 267]. Возможно, это объясняет, почему понятие *камй* с такой легкостью вытеснило предшествующее *тама* – первое является более многогранным.

Резюмируя все вышеупомянутое, мы можем сказать, что *котодама* – это душа *тама*, помещённая в слово *кото*, из которого она тем не менее может быть с легкостью извлечена как самостоятельно, так и с чьей-нибудь помощью. В последнем случае ритуальные манипуляции с только что извлеченной *тама* принимали в Японии вид *кōtōagэ* 言擧, что дословно значит «поднятие (осуществление) слов».

Под *котагэ* понимается сам процесс вербализации и приведения *тама* в жизнь, в том числе и обращение к богам. Исходя из древних поверий о том, что судьба контролируется высказанными словами, к *котагэ* старались не прибегать, и данный процесс был в определенной мере табуирован. Но в то же время в «Манъёсю» можно встретить и более «бытовые» случаи использования *котагэ*, в виде простых ритуалов произнесения названий *кото* (вещей), которые должны произойти, например напутствия и или желания. Хорошим примером может выступить 972-й стих «Манъёсю»:

Пусть будет войск
Несметное число,
Ты храбрецом себя покажешь, знаю,
И всех без лишних слов
Сумеешь победить!

На наш взгляд, подобная «одухотворяющая сила языка» явно прослеживается и в ряде японских поговорок, например, «слухи рожают тени [того, о чем разговор] (яп. *уваса-о сурэба кагэ га сасу*, 噂をすれば影かさす²); «высказанное – осуществляется» (яп. *кути кара дэрэба сэкэн* 口から出れば世間); «ложь, сказанная одним, – истина для других» (яп. *хитори усо-о цутаурэба бандзин дзицу о цуту* – 人虚を伝うれば万人実を伝う); «проклиная – копаешь могилу обоим» (яп. *хито-о нороваба ана фуцацу* 人を呪わば穴二つ). Данные примеры достаточно ярко описывают «осуществляющую» силу языка с помощью *котагэ* 言擧 и страх перед ним самим³.

Основываясь на этом, в определенных контекстах мы можем утверждать, что *котодама* является практикой аффирмации, будучи фактом взаимоотношения сознания, которое создает сущее и вселенную⁴. Лучше всего это про-

¹ Следует отметить, что китайская культура тоже имела дифференциацию понятия «душа», описываемую, в частности, словами по хунь 魂 и по 魄. Первое понятие, собственно, выступает во многих контекстах эквивалентом японскому *тама* и *тамасий* и представляет собой ту часть духовного облика человека, которая покидает тело после смерти. Но в то же время в старояпонских источниках нет эквивалента по 魄. Скорее всего это связано с тем, что по понималась как «часть духовного облика, которая не покидает тело и остается с человеком после погребения», а связанная со смертью тематика избегалась в Японии на всех уровнях культуры [5. С. 267].

² См.: Дзицуё: котовадза сё:дзитэн 「実用ことわざ小事典」 (Краткий практический словарь японских поговорок) [8].

³ О других функциях языка, проявляющихся в поговорках см.: The Nature of Japanese Speech According to Japanese Proverbs [9]

⁴ Полагая *котодама* проявлением искренности человеческого сердца, сам язык становится преисполненным искренности *макото*, т.е. становится способным быть понятым. Таким образом, истина-искренность *макото* является основным принципом, создающим слову *кото* (言) условие

является путем использования в *макуракотоба*¹ 枕詞 (изголовье-слово) в качестве магической формулы-начала, активизирующей душу слов *котодама* [16] для воплощения слова в реальность. *Макуракотоба* занимали важное место в круге магических операций раннего общества Ямато. В своем значении они восходили к хвалебным словам и молитвословиям *норито* 祝詞, т.е. вели свое происхождение от сакральных формул. Данные слова использовались в ритуальных космологических загадках и не подразумевали возможности отгадывания, «реализуя металингвистическую функцию языка, ориентированную на проверку того, пользуются ли все участники речевого акта одним и тем же культурно-языковым кодом» [16]. То есть мы можем понимать *котодама* как своеобразную способность и функцию языка описывать общество², устанавливать и нормировать социолнгвистические связи в нем³.

Чтобы описать использование *котодама*, мы приведем два из трех стихов «Манъёсю», где это слово используется⁴. Сам же источник выбран не случайно, так как есть основания полагать, что *котодама* есть «основная концепция «Манъёсю» [17. С. 36]:

事霊	<i>kotodama no</i>	Здесь, у перекрестка множества дорог,
八十衢	<i>yaswo no timata ni</i>	Где решает дело сила слов,
夕占問	<i>yupuke twopu</i>	Я гадаю нынче ввечеру.
占正謂	<i>ura masa-ni noru</i>	«Ты, гаданье, правду изреки,
妹相依	<i>imo pa api-yora-mu</i> ⁵	Встречусь ли с возлюбленной моей?» ⁶

(M2506)

В данном стихе описано древнеяпонское вечернее гадание *юкэ*. Гадание заключалось в том, что человек выходил в ранние вечерние часы на более-менее людную дорогу и ждал, пока не услышит первые слова прохожих.

возможности стать поступком кото (事). Вследствие такого подхода к рассмотрению данного феномена мы склонны утверждать о наличии представления об отсутствии границы между физическим миром и миром идей, полагая их различными уровнями одной и той же реальности [10, 11, 12, 13, 14], в которой отношение является предпосылкой к существованию, а их связь – отношением истины макото [15. С. 120–121].

¹ Данный прием появился в X в., а прежде назывался окосикотоба 序詞 (начинающим словом), т.е. словом, вызывающим возникновение чего-либо.

² Концепция котодама в свое время использовалась не только в контексте исключительности японского языка, но и для осознания японцами себя как нации, потому что сутью своей котодама уходит в корни японской национальной идентичности.

³ На понимании котодама как специальной особенности образного языка и поэзии в свое время настаивал [2. С. 493] конфуцианский мыслитель и исследователь природы японского языка Фудзитани Мицунэ 富士谷御杖 (1768–1823). Он считал, что в древности коммуникативная сила котодама была известна всем и образный язык использовался во всех типах социальных отношений, в особенности между правителем и подданными.

⁴ Внимания заслуживает тот факт, что при иероглифической записи слова котодама в приведенных примерах было использовано слово кото в значении «поступок».

⁵ Приведенная транскрипция соответствует используемой в «Оксфордском корпусе старояпонских текстов» [19].

⁶ Здесь и далее перевод сделан по изданиям «Манъёсю (собрание мириад листьев)» [18] и «Манъёсю: Дзэн якуто: гэмбун цуки「万葉集 全訳注原文付」 (Манъёсю. Оригинал и комментарии)» [20].

Первые услышанные слова трактовались как предсказание. Во второй строке место проведения гадания переведено просто как «перекресток множества дорог», но начинающее вторую строку слово *ясё* этимологически связано с словами алтайской языковой семьи, означающими «тайное, сокрытое», что объясняет время проведения гадания и поиск «силы слов» в их бестелесности [5. С. 269].

Второй отрывок может послужить также иллюстрацией к использованию *макуракотоба*:

志貴嶋	<i>sikwisima no</i>	О, прекрасная страна
倭國者	<i>yamato no kuni pa</i>	На простертых островах!
事靈之	<i>kotodama no</i>	То Ямато, где слова силой дивною полны
所佐國叙	<i>tasukuru kuni zo</i>	И приносят счастье всем.
眞福在与具	<i>ma-saki-ku ari-koso</i>	Будь же счастлив ты в пути!

(M3254)

В данном стихе примером *макуракотоба* является поэтический эпитет для Ямато – Сикисима (志貴嶋), который был переведен как «простертые острова», но «простертые» не соответствует идеографической записи (志貴¹), в то время как фонетическая форма *напоминает* японский корень *сик-*, который значит «разбросанный, размещенный на удалении друг от друга». То есть фонетический облик слова воспринимается как «разбросанные», несмотря на то, что грамматически старояпонское *сикй* не может быть девербализовано от *сик-*, значащего «разбрасывать» [5. С. 270]. Возможность понять скрытый смысл становится реальной только при ознакомлении с другими сопутствующими стихами и предположением² всей языковой ситуации³, а это, в свою очередь, возможно благодаря *котодама*.

Немного возвращаясь назад, мы напомним, что сам культ *котодама* уходит глубоко в древность, но, возможно, он был забыт и вновь реставрирован как социолингвистический феномен во времена визита первого японского посольства в танский Китай в начале XIII века. Это было связано с опытом понимания иностранного языка, который был совершенно непонятен фонетически, но обретал смысл на письме [5. С. 281–285]. Это ожидаемо порождало вопросы о том, *чем* китайский язык отличается от японского, *почему* это так и *в чем* причина этого различия. Ответ очень прост: только в японском языке присутствует *котодама*. Более того, это не только *те в чем* и *почему*, о которых задумывались японцы, но и само объяснение природы этого различия, так как *котодама* изначально является исключительной особенностью японского языка, данной ему с целью стать тем, благодаря чему вообще возможно понимание. В данной связи вспоминаются слова Мартина Хайдеггера

¹ В других стихах для записи эпитета Сикисима используются такие варианты, как 磯城, 式, 之奇.

² В данном случае под «предположением» мы в определенной мере понимаем предвзятости, которые являются условием для понимания [21]. Дело в том, что лишь неудавшаяся попытка считать сказанное истинным приводит к стремлению «понять» его. Таким образом, завершенность содержит в себе не только формальный момент, гласящий, что сказанное в совершенстве выражает мнение, но также, что сказанное есть истина [22].

³ Обращаем здесь внимание на поговорки «[Слушай] разговор с начала» (яп. ханаси ва мото кара 話は元から) и «сказанное – [лишь] половина [смысла]» (яп. ханаси хамбун 話半分).

о том, что язык «покоится на метафизическом различении чувственного и нечувственного, поскольку строение языка несут на себе основные элементы звук и письмо, с одной стороны, и значение и смысл – с другой» [23. С. 281]. Именно рассмотрение языка через призму концепции *котодама*, по нашему предположению, позволяет снять это метафизическое различение¹.

Таким образом, мы можем говорить о своеобразном герменевтическом круге, который образует концепция *котодама*, и философской герменевтике, которая присутствовала во взаимосвязи древнеяпонского понимания языка и понимающего его человека. Широкая распространенность концепции *котодама* и активное использование *макуракотоба* (и некоторых других приемов) как предпосылки к интерпретации позволяют нам говорить о понимании письменного или устного языка не как о способе познания, а скорее, как о способе существования человека.

Однако, подводя своеобразный итог рассмотрению концепции *котодама* в древности, мы считаем необходимым сделать одно важнейшее замечание. Исходя из коллокаций слова *котодама* в «Манъёсю», очевидным становится то, что оно встречается не в контекстах, описывающих людей, а в контекстах, посвященных различным географическим ориентирам: в наших случаях это были простертые острова и перекресток. Тем не менее мы помним, что язык – это феномен человеческого бытия, который людьми и используется, поэтому сила *котодама* может быть использована и воспринята только по отношению к носителям этого языка. Можем ли мы считать человека недостающим звеном или искать какую-либо связь, которая поможет нам с «места» перейти к «человеку»? Мы склонны полагать, что такой связи нет, а японская культура древности предстает перед нами как *безличностно ориентированная культура*, где человек имел вторичный и посреднический характер по отношению к слову, которое управляло вещами. Обе эти концепции слова и вещи напрямую связываются с местом их актуализации, не придавая реального значения человеку, что впоследствии отразилось на ранних социолингвистических представлениях древнего общества, где особую роль играла география: как сам рельеф, так и отношение земли к каким-либо культовым обрядам.

Скорее всего, данные представления основываются на следах сохранившейся с эпохи Дзёмон горизонтальной космологии, т.е. *географической* куль-

¹ Своеобразное возрождение традиции котодама мы можем наблюдать в эпоху Токугава, когда, с одной стороны, влияние имела секта Сингон, увязывая котодама с изучением санскрита и мантр, а с другой – появляются представители Школы национальных наук, создавшие оригинальные концепции данного феномена культуры. Этот процесс во многом находился под влиянием интеллектуальных заимствований из цинского Китая, где процветали спекулятивные филологические построения о единстве звуковой формы слова инь 陰 (яп. ин) и его семантического содержания ян 陽 (яп. ё). В частности, один из первых интерпретаторов котодама нативист Накамура Кодо 中村孝道 (нач. XIX в.) создал метафизико-фонетическую таблицу, в которой положение знака-фонемы позволяло установить его метафизическое значение и, соответственно, действительность влияния на тот или иной аспект мироздания [3. С. 249]. Схожие идеи были и у его младшего современника Ямагути Сидо 山口志道 (1765–1842): «На основе интерпретации знаков азбуки катакана, которые он отождествлял с символическим графическим отображением космогонических процессов, описанных в «Кодзики» и «Нихон сёки», он создал интегрированную и внутренне не противоречивую холистическую систему, позволяющую при условии принятия ее постулатов истолковать широкий круг явлений различного порядка – начиная с метафизического и кончая физиологическим; он считал, что каждому знаку каны соответствует изначальный неизменный смысл, который и есть котодама» [3. С. 277].

тово-обрядной разметке, а не *вертикальной*, привнесенной шаманизмом. Это привело к закреплению определённых территорий за конкретными *духами*, а не за конкретными *родами* и наделению этих территорий особым священным статусом, который приравнивался к статусу святилищ¹.

Вряд ли кто-то будет оспаривать тот факт, что концепция *котодама* своими корнями уходит в древнейшие периоды японской цивилизации и занимает центральное место на различных стадиях ее древности, благодаря чему мы можем воспроизвести социолингвистическую картину представлений древних японцев об окружающем мире и связях в нем.

Тут же хотелось бы отметить, что вопрос о *котодама* не является пережитком древности, исчерпавшим себя в эпоху Токугава. Современную интерпретацию *котодама* мы можем прочесть и в наши дни в трудах у испытавшего влияние Виттгенштейна и англо-американской аналитической философии языка в целом Омори Сёдзо 大森蔵 (1921–1997), который, сопротивляясь принятому с древних времени искушению мистифицировать язык, пытался обнаружить *котодама* в обыденной неясности и осмысленности или бессмысленности речи. Наиболее полно его идеи отражены в работе «Эссе о душе языка» [24. С. 115–167]. Но в отличие от своих предшественников в своих философствованиях он уже не пытается обнаружить у слов наличие какой-либо мистической силы, но в то же время напоминает о той силе, которой обладает слово, чтобы управлять людьми, а тем самым – и событиями в мире. Таким образом, побуждая людей к действиям, язык на самом деле способен изменять действительность.

Подводя итог нашему обзору концепции *котодама*, можем ли мы сказать, что подобная неразличенность слов и поступков приводит к языковой прозрачности бытия? Можем ли мы понимать язык как метафизический акт, благодаря которому осуществляется постоянное становление бытия-в-мире и нашего присутствия в нем? Мы склонны полагать, что снятие онтологического различия слов и поступков, выражаемое *кото*, говорит о том, что язык японской философии не знает тех преград, которые стояли перед языком философии, сформированным под влиянием грамматических структур греческого и латинского языков и вызванных этим онтологических импликаций и предрассудков [25. С. 92–93], оказывающих прямое влияние на истолкование и осмысление. Иная структура предикации и возможность истолкования не только глагола в качестве действия, но существительного и слова вообще в корне меняет процесс понимания. Мы обнаруживаем понимание не в осмыслении суждения, а в философской герменевтике – в единстве высказанного и предполагаемого, «поскольку они взаимно зовут друг друга и мысль осваивается в этой перекличке...» [23. С. 278].

Литература

1. Ермакова Л.М. Культы и верования в раннем периоде японской культуры // Синто: путь японских богов. СПб.: Гиперион, 2002. Т. 1. 704 с.

¹ Для более детального понимания того, на каких основаниях священными становились те или иные места, см. раздел «От священной территории к храмовой постройке» в работе Ермаковой «Культы и верования в раннем периоде японской культуры» [1].

2. Heisig J.W., Kasulis T.P. and Maraldo J.C. Japanese Philosophie: a Sourcebook. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011.
3. Мецзяков А.Н. Боги, святилища, обряды Японии: энциклопедия Синто. 2010. 310 с.
4. Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. М.: Наука, 1979. 368 с.
5. Miller R.A. The "Spirit" of the Japanese Language // The Journal of Japanese Studies. 1977. Vol. 3, no. 2. P. 251–298.
6. Фихте И.Г. Речи к немецкой нации. СПб.: Наука, 2009. 352 с.
7. Накорчевский А.А. Синто. СПб.: Азбука-классика, 2003. 448 с.
8. Дзицүё: котовадза сёдзитэн 「実用ことわざ小事典」 (Краткий практический словарь японских поговорок). Токио: Нагаокасётэн, 1995.
9. Fisher J.L., and Teigo Yoshida. "The Nature of Speech According to Japanese Proverbs." // The Journal of American Folklore. 1968. Vol. 81, no. 319. P. 34–43.
10. Вацудзи Тэцуро. Дзоку нихон сэйсинси кэнкю: 「続日本精神史研究」 (Исследование японской интеллектуальной традиции) // Вацудзи тэцуро дзэнсю: 「和辻哲郎全集」 (Полное собрание сочинений Вацудзи Тэцуро). Токио: Иванами сётэн, 1931. P. 273–551.
11. Хиромацу Ватару. Кототэки сэкайкан э но дзэнсё: 「事的世界観への前哨」 (Осознавая мир через кото). Токио: Чикума Сёбо, 2007.
12. Хиромацу Ватару. Сэкай но кё:до: сюкантэки сондзай ко:дзо: 「世界の共同主観的存在構造」 (Онтологическая структура всеобщей субъективности мира). Токио: Коданся гакудзюцу бунко, 1991.
13. Уэда Сидзутэру. Котоба то симписюги 「言葉と神秘主義」 (Язык и мистицизм) // Уэда Сидзутэру сю: 「上田閑照集」 (Антология Уэды Сидзутэру). Токио: Иванами сётэн, 2001–2003. P. 288–303.
14. Кимура Бин. Дзикан то дзико 「時間と自己」 (Время и самость) // Кимура бин тэсаку-сю: 「木村敏著作集」 (Кимура Бин. Избранное). Токио: Ко:бундо, 1982. P. 129–268.
15. Матвеевко В.А. Структура понятия истины в смысловом контексте японской культуры // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2015. № 4. С. 119–127.
16. Ермакова Л.М. «Душа слова», «сердце» и «имена вещей» в раннеяпонской словесности // Эстетика бытия и эстетика текста в культурах средневекового Востока. М.: Восточная литература, 1995. 288 с.
17. Кожевников В.В. Еще один взгляд на «Маньёсю» // Известия Восточного института. 2002. №5. С. 34–48.
18. Маньёсю (собрание мириад листьев). М.: Наука, 1971–1972. Т. 1–3.
19. Man'yōshū. The Oxford Corpus of Old Japanese [online]. Available at: < <http://vsarpj.orinst.ox.ac.uk/corpus/ojcorpus.html#MYS> > [Accessed 6/02/16].
20. Маньё:сю:. Дзэн якутто: гэмбун цуки 「万葉集 全訳注原文付」 (Маньёсю. Оригинал и комментарии). Токио: Коданся, 1978.
21. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
22. Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. М.: Канон, 2011. 144 с.
23. Хайдеггер М. Из диалога между японцем и спрашивающим // Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
24. О:мори Сё:дзо:. Котодама рон. Котоба то «моно-кото» 「ことだま論—言葉と〈ものこと〉」 [Эссе о душе языка: вещи и слова] // Омори Сёдзо тэсакусю: 「大森荘蔵著作集」 [Собрание сочинений Омори Сёдзо]. Токио: Иванами сётэн, 1998.
25. Гадамер Х.-Г. Язык метафизики // Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. Минск: ПроPILE, 2007. 240 с.

Matveenko Valentin A. – Far Eastern Federal University (Vladivostok, Russian Federation). DOI: 10.17223/1998863X/36/19

ON THE SPIRIT OF WORDS: HERMENEUTICS AS A WAY OF JAPANESE WELTANSCHAUUNG

Keywords: Hermeneutics, Interpretation, Japanese Philosophy, Philosophy of Language, Kotodama

The article deals with the Japanese philosophical concept of *kotodama*, and its role in comprehensive of reality. Starting with analysis of both *koto* and *tama*, which are parts of *kotodama* compound, I describe the place of *tama* conception in spiritual structure of Ancient Japan cosmos, comparing it with well known conception of *kami*. As a result, we understand that *kotodama* is a spirit of word, which

can be taken out through the process of *kotoage*, which is clarified as well. Finally, observing the collocations of word *kotodama* in the *Man'yōshū* songs, I conclude that this conception is mentioned only in “geographical” context, but in “personal” one, and I can assume that on the early stage of its history Japan was impersonal oriented culture. Looking through a number of *kotodama* theories by different thinkers, I feature *kotodama*’s central place is Japanese understanding of reality and its sociolinguistical relation. During the analysis of the second part of compound – *koto* – I explicate the idea of ontological nondistinction that lies behind differences between subjective name and objective thing, and between sense and reference. To support this assumption some examples of proverbs, usage of *kotodama* conception and *makurakotoba* in *Man'yōshū* are provided. Basing on the idea of the true essence of things, which exists in their empirical givenness and in language, and truth is a fundamental principle, which enables a word to become a deed, I continue with the thesis on the philosophical hermeneutics which took the central part in interpretation not only of any text, but of speech as well. To summarize the review of *kotodama* concept, can I say that this lack of distinction between words and actions leads to linguistic transparency of being? Can we understand the language as a metaphysical act, thanks to which is possible persistent formation of being-in-the-world and our presence in it? We tend to believe that the emancipation from the ontological distinction of words and actions, expressed by *koto*, says that the language of Japanese philosophy does not know such formidable obstacles, which stood in front of the philosophical language, formed under the influence of the grammatical structures of the Greek and Latin languages and their ontological implications and superstitions. Such difference has a direct impact on the interpretation and understanding. The possibility of interpretation not only a verb as an action, but a noun and any word at all, fundamentally changes the process of understanding. I conclude that Japanese way of understanding is not a comprehension of judgment, but a philosophical hermeneutics – the unity of the said and intended, because “they call upon each other, and the meaning occurs in this roll...”

References

1. Ermakova, L.M. (2002) Kul'ty i verovaniya v rannem periode yaponskoy kul'tury [Cults and beliefs in the early Japanese culture]. In: Ermakova, E.M. & Komorovsky, G.E. (eds) *Sinto: put' yaponskikh bogov* [Shinto: The Way of the Japanese gods]. Vol. 1. St. Petersburg: Giperion.
2. Heisig, J.W., Kasulis, T.P. & Maraldo, J.C. (2011) *Japanese Philosophie: a Sourcebook*. Honolulu: University of Hawai.
3. Meshcheryakov, A.N. (2010) *Bogi, svyatilishcha, obryady Yaponii: entsiklopediya Sinto* [Gods, temples, rituals Japan: Encyclopedia of Shinto]. Moscow: Russian State University for the Humanities.
4. Grigorieva, T.P. (1979) *Yaponskaya khudozhestvennaya traditsiya* [Japanese artistic tradition]. Moscow: Nauka.
5. Miller, R.A. (1977) The “Spirit” of the Japanese Language. *The Journal of Japanese Studies*. 3(2). pp. 251–298.
6. Fichte, I.G. (2009) *Rechi k nemetskoy natsii* [Speeches to the German Nation]. TRANlated from German by A. Ivanenko. St. Petersburg: Nauka.
7. Nakorchevskiy, A.A. (2003) *Sinto* [Shinto]. St. Petersburg: Azbuka-klassika.
8. Anon. (1995) *Dzitsue: kotovadza se:dziten* [A Concise Practical Dictionary of Japanese proverbs]. Tokio: Nagaokaseten. (In Japan).
9. Fisher, J.L. & Yoshida, T. (1968) “The Nature of Speech According to Japanese Proverbs”. *The Journal of American Folklore*. 81(319). pp. 34–43.
10. Tetsuro, V. (1931) *Vatsudzi tetsuro dzensyu* [Complete Works]. Tokyo: Ivanami seten. pp. 273–551.
11. Wataru, H. (2007) *Kototeki sekaykan e no dzense* [Getting aware of the world through the koto]. Tokyo: Chikuma Sebo.
12. Wataru, H. (1991) *Sekay no ke:do: syukanteki sondzay ko:dzo*: [Ontological structure of universal subjectivity of the world]. Tokyo: Ko:dansya gakudzyutsu bunko.
13. Sidzuteru, U. (2001–2003) *Kotoba to simpisyugi* [Language and mysticism]. In: *Ueda Sidzuteru syu*: [Anthology Ueda Sidzuteru]. Tokyo: Ivanami seten. pp. 288–303.
14. Bin, K. (1982) *Kimura bin tesakusyū*: [Selected Works]. Tokyo: Ko:bundo. pp. 129–268.
15. Matveenkov, V.A. (2015) *Struktura ponyatiya istiny v smyslovom kontekste yaponskoy kul'tury* [The structure of the concept of truth in the semantic context of Japanese culture]. *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoy Sibiri i na Dal'nem Vostoke – Humanities Research in the Russian Far East*. 4. pp. 119–127.

16. Ermakova, L.M. (1995) "Dusha slova", "serdtse" i "imena veshchey" v ranneyaponskoy slovesnosti ["The soul of the word", the "heart" and "the names of things" in early Japan literature]. In: Braginsky, V.I. (ed.) *Estetika bytiya i estetika teksta v kul'turakh srednevekovogo Vostoka* [Aesthetics of life and aesthetics of the text in the medieval East cultures]. Moscow: Vostochnaya literatura.
17. Kozhevnikov, V.V. (2002) Eshche odin vzglyad na "Man'esyū" [Another look at "Man'yō-shū"]. *Izvestiya Vostochnogo instituta*. 5. pp. 34–48.
18. Konrad, N.I. (ed.) (1971–1972) *Man'yōshū* [Man'yōshū. Collection of Ten Thousand Leaves]. Translated from Japanese by A. Gluskina. Vol. 1–3. Moscow: Nauka.
19. *Man'yōshū*. The Oxford Corpus of Old Japanese. [Online]. Available at:
< <http://vsarpj.orinst.ox.ac.uk/corpus/ojcorpus.html#MYS> >. (Accessed: 6th February 2016).
20. Anon. (1978) *Man'e:syū: Dzen yakutyū: gembun tsuki* [Man'yōshū: Original text and comments]. Tokyo: Kodansha.
21. Gadamer, H.-G. (1988) *Istina i metod* [Truth and Method]. Moscow: Progress.
22. Betty, E. (2011) *Germenevtika kak obshchaya metodologiya nauk o dukhe* [Hermeneutics as the general methodology of the human sciences]. Translated from German by E. Borisov. Moscow: Kanon.
23. Heidegger, M. (1993) *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Translated from German by V.V. Bibikhin. Moscow: Respublika.
24. Sedzo, O. (1998) *Omori Sedzo tesakusyu* [Collected Works by Omori Sedzo]. Tokyo: Ivanami seten.
25. Gadamer H.-G. (2007) *Puti Khaydeggera: issledovaniya pozdnego tvorchestva* [The Ways of Heidegger: The studies of the late works]. Translated from Germany by A. Lavrukhin. Minsk: Propilei.