



## МОВИ ТА ЛІТЕРАТУРИ

І.П. Бондаренко

### РЬОКАН, АБО ЯПОНСЬКИЙ СКОВОРОДА

**О**ЦІНЮЮЧИ творчість одного з найвідоміших японських поетів доби Едо (1600–1868) – дзен-буддійського ченця, філософа, поета і каліграфа Рьокана (1758–1831), американський японіст-літературознавець Дональд Кін робить справедливий, проте, як на нашу думку, дещо категоричний висновок про те, що поезія Рьокана “швидше належить одній Японії, аніж усьому світові” [Кін 1978, 352].

Справді, поезія Рьокана перекладалася іноземними мовами набагато рідше, ніж поезія Сайгьо, Мацуо Басьо, Йоси Бусона, Кобаясі Ісси чи Масаоки Сікі. А українською не перекладалася взагалі. І не тому, що його вірші занадто складні для перекладу. Проблема полягала в тому, що значну кількість своїх творів він писав не японською, а китайською мовою, якою досконало володів. Зарубіжні японісти, що знайомі з літературною спадщиною Рьокана, як правило, не знають китайської мови, а зарубіжні синолози, навпаки, якщо й цікавляться китайськомовною японською літературою як одним із результатів впливу китайської культури на культуру сусідньої країни, то практично нічого не знають про Рьокана, обмежуючись дослідженням творчості таких відомих японських поетів доби Нара (710–794) і доби Хейан (794–1185), як Татібана Хіромі, Сімада Тадаомі, Сугавара Фумітокі, Кі-но Хасео, Мійосі Кійоцура, Сугавара Мітідзана та ін., які писали свої поетичні і прозові твори переважно китайською мовою.

Саме цей факт і надихнув нас на деякі міркування стосовно явища диглосії в історії Японії та України і його впливу на національні літератури цих країн, із якими ми хотіли б поділитися, перед тим як говорити безпосередньо про самого Рьокана.

Попри те що географічно Україну та Японію розділяють тисячі кілометрів, в іс-

торії наших країн, як не дивно, можна відшукати дуже багато спільного.

Це й запозичення від сусідів релігії та писемності.

Це й наявність лише в історії наших двох країн таких близьких за духом та способом життя соціальних груп, як запорозькі козаки і японські самураї (“бусі”).

Це й провідна роль у збереженні та розповсюдженні народного фольклору та національного героїчного епосу обох народів, дуже схожих між собою українських кобзарів-сліпців і японських мандрівних сліпих музик (“біва-хосі”).

Це й пережиті лише нашими народами атомні трагедії Чорнобиля, Хіросіми та Нагасакі.

Це й культ квітів.

І навіть спільний вибір найулюбленішого дерева – вишні (можливим критикам цієї тези нагадаємо, що калина – це не дерево, а кущ).

Що ж стосується наших національних літератур, то, окрім присутності в них значної кількості творів, написаних мовою сусідів – китайською і російською, є ще одна характерна риса, яка поєднує обидва наші народи: у свідомості як українців, так і японців їхня національна література, зокрема найвищі її досягнення, асоціюється насамперед із поезією, а не з прозою. В Україні – з творчістю І. Котляревського, Т. Шевченка, І. Франка, Лесі Українки, П. Тичини, М. Рильського, В. Стуса, Ліни Костенко; в Японії – з творчістю Какіномото-но Хітомаро, Ямабе-но Акахіто, Отомо-но Табіто, Отомо-но Якамоті, Сугавари Мітідзана, Сайгьо, Мацуо Басьо, Йоси Бусона, Рьокана, Кобаясі Ісси, Масаоки Сікі, Танеди Сантоки та інших.

В історії обох наших країн були тривалі періоди диглосії, що обумовило появу в їхніх національних культурах такого явища,

як іншомовна література. Щодо Японії йдеться виключно про китайськомовну літературу. Що ж стосується України, то в цьому випадку можна говорити як про російськомовну літературу XVIII–XX ст., так і про літературу, створену українськими письменниками церковнослов'янською мовою в XVI–XVII ст., зокрема маються на увазі літературні твори І. Вишенського, Г. Смотрицького, М. Смотрицького, С. Зизанія, З. Копистенського та ін.

Але якщо Китай ніколи в історії не намагався “привласнити” японську китайськомовну літературу: ні поезію “кансі” (досл.: “китайські вірші”) – Татібана Хіромі, Сімада Тадаомі, Сугавара Фумітокі, Кі-но Хасео, Мійосі Кійоцура, Сугавара Мітідзана, Ое-но Асацуна, Мінамото-но Сітаго, Фудзівара-но Акіхіра та ін., ні прозу, написану “веньяном” (яп.: “камбун”, досл.: “китайське письмо”), – Кукай (Кобо Дайсі), Еннін (Дзікаку Дайсі), Фудзівара-но Тейка (Фудзівара-но Садаіе)<sup>1</sup> та ін.; то Росія (на жаль, за мовчазної згоди самих українців) уже давно і беззастережно включила таких відомих поетів та письменників українського походження, як Ф. Прокопович, М. Херасков, В. Капніст, М. Гоголь, М. Булгаков, В. Короленко, та багатьох інших до когорти російських літераторів. Причому робилося це без урахування того факту, як ідентифікували себе самі ці письменники – росіянами чи українцями. Адже далеко не кожен із них був здатний категорично відповісти на це питання. Той же М. Гоголь, наприклад, у своєму листі до Л. Смирнової від 22 грудня 1844 р. відверто зізнався: “Я сам не знаю, яка моя душа, хохляцька чи російська”. Щоправда, Тараса Шевченка росіяни все ж таки залишили Україні, попри те що він теж, як відомо, писав деякі свої твори, зокрема щоденники та окремі поеми, російською мовою.

Зауважимо, що *диглосію* як соціолінгвістичне явище слід чітко відокремлювати від *двомовності* (або ще *білінгвізму*, *полілінгвізму*, *багатомовності* тощо). Якщо при *двомовності* (індивідуальній і національній) обидві мови функціонують як рівноправні і взаємозамінні засоби комунікації, що обслуговують усі сфери соціального та культурного життя окремого індивіда чи цілого народу, то *диглосія* – це паралельне існування в суспільстві двох мов, які застосовуються в різних функціональних сферах.

Так, характерними ознаками *диглосії*, на відміну від *двомовності*, російський лінгвіст Б.А. Успенський вважав:

а) недопустимість використання книжної мови як засобу усного спілкування;

б) відсутність кодифікації розмовної мови;

в) відсутність паралельних текстів одного і того ж змісту [Успенський 1994, 7].

Функції китайської мови в Японії VI–IX ст. повністю відповідали зазначеним критеріям *диглосії*: практично вся офіційно-ділова документація, буддійська література, науково-філософські трактати, а також значна частина літературних творів писалися китайською мовою, тоді як японська мова використовувалася переважно в синтоїстських богослужіннях і повсякденному побуті.

З появою першого історико-міфологічного літопису “Записи давніх діянь” (“*Кодзікі*”, 712 р.) і поетичної антології “Збірка міріад листків” (“*Ман-йосю*”, середина VIII ст.) в Японії зароджується власне японська національна література, тобто література, написана японською мовою, а китайськомовна література (особливо після припинення офіційних контактів із Китаєм у 894 р.) поступово відходить на другий план. Проте китайськомовна література в Японії існувала ще досить довгий час – до початку доби Мейдзі (1868–1912 рр.), а чудове знання китайської мови, як і раніше, залишалося для японців головною ознакою освіченості та шляхетності аж до кінця XIX ст. Для того щоб переконатися в цьому, слід навести уривок із передмови до “Російсько-японського словника” (насправді японсько-російського), створеного першим консулом Росії в Японії Й.А. Гошкевичем (1815–1875) “при пособі японця Тацибана но Коосай”, що вийшов друком 1857 р. у Санкт-Петербурзі. Ось що пише про це укладач зазначеного словника, котрий на власні очі спостерігав мовну ситуацію в середині XIX ст. у цій країні під час перебування на посаді консула Росії в японському місті Хакодате, що на Хоккайдо: “Сучасна японська мова складається з двох різнорідних елементів: давнього японського та китайського. Перший зберігся у більшій чи меншій чистоті у вустах простого народу; вчені при дворі Кінрі (духовного імператора) сповнені благородного



Великий Будда (Камакура)

прагнення підтримувати та опрацювати його під назвою мови Ямато. Проте взагалі по всій державі китайська мова у великому використанні; будь-яка людина, що претендує на освіченість, соромиться використовувати вислови своєї рідної звучної мови, замінюючи їх невизначеними китайськими звуками. І не можна сказати, щоб причиною цього була бідність природної мови: навпаки, дуже мало можна відшукати навіть абстрактних понять, для вираження яких не існувало б у ній вже готових слів; а завдяки її гнучкості й можливості з'єднувати одні слова з іншими творення й складання нових слів не викликає жодних труднощів. Але як у народі в цілому, так і у свідомості окремого індивіда живе визнання переваги над собою свого вчителя й до такої міри придушує відчуття народної гідності, що йому видається неможливим і висловлюватися, і думати інакше. Своя мова не підкоряється йому, здається занадто вже простою для висловлювання високих понять. Так уся Європа довгий час вважала латинську мову незамінною для наукових творів; так Корея, Маньчжурія та Японія донині сповнені поваги до мови китайської" [Гошкевич 1857, I].

Чи не нагадує описана Й.А. Гошкевичем мовна ситуація в Японії середини XIX ст. ситуацію в Україні ще якихось п'ятнадцять-двадцять років тому?

Дещо складнішою, але загалом схожою була ситуація в Україні у XVII–XIX ст., коли функції мови, що обслуговувала сфе-

ру релігії, науки, освіти, культуру та літературу, виконувала спочатку церковнослов'янська, а згодом російська мови. Українська ж мова внаслідок цілої низки історичних та політичних причин довгий час залишалася мовою виключно побутового спілкування і була кодифікована лише на межі XIX–XX ст. Проте в процесі свого розвитку російська мова теж зіткнулася з проблемами, які дещо пізніше очікували на українську мову.

Так, дуже цікаву характеристику мовної ситуації в Росії кінця XVII ст. (а в тогочасній Україні вона була аналогічною) можна зустріти у німця Генріха Лудольфа, який у передмові до своєї "Російської граматики" ("Grammatica Russica", 1696 р.) писав: "Для росіян знання слов'янської (церковнослов'янської. – І.Б.) мови є необхідним, оскільки не лише Св. Біблія та інші книги, за якими здійснюється богослужіння, існують тільки слов'янською мовою, а й неможливо ні писати, ні розмірковувати з будь-яких питань науки та освіти, не користуючись слов'янською мовою... Проте так само як ніхто з росіян не може писати чи розмірковувати з наукових питань, не користуючись слов'янською мовою, так і навпаки – у домашніх та інтимних розмовах нікому не можна обійтися засобами лише слов'янської мови, оскільки назви переважної більшості звичайних речей, що використовуються в повсякденному житті, не зустрічаються в тих книгах, за якими вчать слов'янської мови. Так у них і кажуть, що розмовляти треба російською, а писати слов'янською" [Лудольф 1937, 47].

Справді, мовна ситуація в Росії і на теренах України в XVII–XVIII ст. була надзвичайно строкатою: панувала страхітлива мішанина мов, говорів, стилів. Навіть російська літературна мова цього періоду, яку вже з другої половини XVIII ст. почали активно кодифікувати тогочасні російські філологи, за оцінкою фахівців, густо рясніла "лексичними, морфологічними, фразеологічними

та стилістичними елементами простонародної і церковно книжної мови, застарілими діалектизмами, грубими вульгаризмами, незрозумілими архаїзмами, похмурими канцеляризмами і незграбними варваризмами” [Макеєва 1961, 6].

Чому ж за схожих історичних умов та мовних ситуацій оцінки і ставлення японців до власної китайськомовної літератури й українців до російськомовної літератури, створеної письменниками українського походження (як, до речі, і самих китайців та росіян до цього феномену в літературній спадщині їхніх сусідів), були й залишаються такими протилежними? Суть проблеми, як на нашу думку, полягає не лише у великодержавному ставленні Росії та росіян до своїх історичних сусідів, а й у певній політизації мовного питання в самій Україні, де російська мова за радянських часів розглядалась як “мова міжнаціонального спілкування братських народів”, а зараз, навпаки, часто визначається як “колонізаторська мова”. Саме тому разом із водою з ванни виплескується й дитина – російськомовна українська література. Якщо ж, відкинувши історичні образи, ми станемо на позиції не двомовності, а диглосії (не озираючись при цьому на реакцію “старшого брата”), то, можливо, як у тому відомому анекдоті, зможемо нарешті поділити з Росією російськомовну літературу вже не “по-братськи, а порівну”. Час, у свою чергу, допоможе розставити все по своїх місцях, і ми сподіваємося, що така точка зору буде визнана у світі, як, до речі, уже зараз багатьма зарубіжними істориками переосмислюється історія Київської Русі.

Не так давно в Японії вийшла друком цікава книга першого посла Японії в Україні (1995–1999 рр.) пана Юдзі Курокави під назвою “Моногтарі Україна-но рексі” (“Сказання про історію України”, Токіо, 2002. – 250 с.). Цікаво, що продавалася вона в суперобкладинці, на якій великими літерами написано: “Чи не є насправді історія Росії та СРСР історією України?” А це вже прямий сигнал до переосмислення традиційної радянської історії як для японських, так і інших зарубіжних істориків.

Усе це стосується не лише російськомовних українських письменників, а й учених, художників, композиторів. Навіть

іноземці у цьому відношенні уважніші і прозорливіші від нас, українців, які так легко поступаються власною історією та здобутками своєї культури. Наведемо лише один, але дуже характерний приклад. У інтерв’ю щотижневику “Дзеркало тижня” (№ 20 /495/, 22 травня 2004 р.) радник із питань культури посольства Республіки Франції в Україні Олів’є Гіом зазначає: “Для мене Малевич завжди був російським художником. І, тільки приїхавши в Україну, я зрозумів, що він – український художник. Виходячи з цього, краще розумієш його творчість, – адже деякі його особливості ґрунтуються на українській народній культурі. Наприклад, його селяни без облич пережукуються з українськими народними іграшками. Його колірна гама – яскраві, насичені жовтий, оранжевий, синій. Безумовно, свого часу він вважався найбільш авангардним художником. І водночас він дуже органічно вписується в народну культуру”. Від себе додамо: саме в українську народну культуру.

А вже згаданий нами посол Японії в Україні Юдзі Курокава в передмові до своєї книги “Сказання про історію України” з приводу незнання іноземцями ні справжньої історії нашої країни, ні культурних здобутків українського народу зазначає: “Задумуючись над тим, звідки взялося таке неповне уявлення про Україну, я дедалі більше впевнювався: причина цього криється в тому, що до здобуття незалежності 1991 року упродовж кількох століть Україна перебувала в тіні Росії та СРСР. Ніхто не сумнівається в багатій історії Росії. Ніхто не скаже, що в Росії Достоевського, Гоголя і Чайковського немає культури. Ніхто не назве відсталою країну, яка запустила супутника. Але ж столиця Київської Русі – це столиця сучасної України! А Гоголь – справжній українець, нащадок козаків. І дід Чайковського козацького роду, та й сам композитор щороку надовго зупинявся у маєтку своєї молодшої сестри в Кам’яниці й на основі тамтешніх народних пісень написав не тільки “Анданте кантабіле”, але також інші музичні твори. Кажуть, що й предки Достоевського мають українське коріння. Українцем був і Сергій Корольов, що зіграв головну роль у запуску першого штучного супутника. Вже з цього зрозуміло, що Україна має свою історію, культуру й науку, але всі її досягнення в цих галузях

приписувалися Росії та СРСР” [Дзюб 2004, 39–40].

Закінчити свій короткий історико-лінгвістичний дискурс ми хотіли б цитатою з книги великого німецького лінгвіста Вільгельма фон Гумбольдта (1767–1835) “Про відмінності побудови людських мов і її вплив на духовний розвиток людства”, у якій він наголошує: “Якщо через якісь побічні причини народ, що володіє досконалою мовою, порине в духовну відсталість та кваліть, то вирватися з цього стану за допомогою власної мови йому буде значно легше” [Гумбольдт 1984, 159].

Чи не нас з вами мав на увазі відомий учений? Японці, до речі, це вчасно зрозуміли й перестали врешті-решт віддавати перевагу китайській мові в усіх галузях культурного та суспільного життя. А чи зрозуміємо це ми, українці?

Проте повернімося до літератури і підсумуймо. Що стосується Японії, то для японців китайськомовна література – це величезна частка японської національної літератури, яку японці не відкидають, якою не нехтують як іншомовною (а тому іноземною), а яку досліджують і якою пишуться. Що стосується України, то хочемо ми цього чи ні, але протягом кількох століть російська мова була для українців такою ж мовою науки, культури та літератури, як колись для японців – китайська. І якщо ми станемо на ті ж позиції, що й японці, погодившись із тим, що в Україні, як і в колишній Японії, довгий час існував (і продовжує існувати донині) такий феномен, як “українська російськомовна література”, то питання на кшталт: російськими чи українськими письменниками є Гоголь, Короленко, Булгаков, Віктор Некрасов, харківський поет Чивіліхін, одесити Багрицький, Ахматова або ж нинішній Курков, як і багато інших талановитих письменників і поетів українського походження, – відпадуть самі по собі. І тоді російським літературознавцям залишиться тішити себе Пушкіним, Тургенєвим, Достоевським, Толстим, Чеховим, Горьким, Єсеніним – тобто справді російськими письменниками як за мовою їхніх творів, так і за походженням. І погодьтеся, що для світової слави російської літератури навіть цих кількох прізвищ, не кажучи вже про десятки інших, цілком вистачить.

Безумовно, виголошена нами позиція є суб’єктивною і спірною. Але, враховуючи японський історичний та культурний досвід, зокрема прагматичне ставлення японців до власної іншомовної літератури, ця точка зору, на наше глибоке переконання, має раціональне зерно.

Життєвий і творчий шлях Рьокана багато в чому нагадує життя і творчість відомого українського поета-філософа Григорія Сковороди (1722–1794). Не тільки тому, що він, як і Сковорода, писав свої вірші переважно не рідною мовою. А тому, що Рьокан теж був мандрівним поетом-філософом і також виступав проти схоластичних догм традиційного буддизму, вбачаючи сенс життя в самопізнанні людини, цінуючи та оспівуючи найпростіші людські почуття: радість і журбу, втіху і смуток, дружбу і самотність, любов до рідної природи і батьківського краю, уміння співчувати іншим тощо:

\*\*\*

Простягши ноги, –  
О! Яка вірада! –  
Дрімаю в курені  
Під крєкїт жаб,  
Що долинає з поля Оямада?<sup>2</sup>

\*\*\*

Яскравий місяць,  
Свіжий вітерець...  
Давай удвох до ранку танцювати,  
Забувши старість  
І близький кінець!

\*\*\*

Довіку не забудуться мені  
Нічні розмови наші  
До світання  
Під спалахи багаття  
В курені.

\*\*\*

Кому мені розповісти про сум  
Цієї осені,  
Що вже відходить?  
Вечір...

Додому кошик лободи несучу...

\*\*\*

На світі цїм  
Людей я не цурався,  
Але щасливим був  
Лише тоді,  
Коли на самотині опинявся<sup>3</sup>.

Згадаймо, що відповів Сковорода на пропозицію білгородського єпископа Йосипа Миткевича прийняти духовний сан і стати

ченцем: “Невже ви бажаєте, щоб я збільшив кількість фарисеїв? Їжте жирно, пийте солодко, одягайтеся м’яко і ченцойте! Але для мене суть чернецтва – у житті несутяжному, у задоволенні малим, у помірності, у відмові від усього зайвого, щоб придбати найнеобхідніше; у зреченні від усіяких примх, аби зберегти себе самого в цілості; у загнuzданні самолюбства... у пошукуванні слави божої, а не людської” [Ковалинський 1961, 498].

Ті ж самі слова міг би сказати і японський поет-чернець Рьокан, який теж неодноразово отримував подібні пропозиції обійняти ту чи іншу офіційну посаду при буддйських храмах, але завжди відмовлявся, віддаючи перевагу життю ченця-самітника в горах:

\*\*\*

**Струмочком,  
Непомітним серед моху  
Могутніх гір,  
Я теж через життя  
Течу собі, старіючи потроху.**

Його, як і Сквороду, вважали “божевільним мудрецем”, що до кінця своїх днів дивився на білий світ очима дитини. Більш того, поселившись у гірській хижці, яка скоріше нагадувала курінь, ніж постійну оселю, він до самозабуття любив бавитися з сільськими дітьми: грати з ними в жмурки і м’яч, збирати першу весняну зелень, запускати повітряного змія та займатися іншими дитячими забавками:

\*\*\*

**Гей, дітлахи!  
Фіалки запашні  
Побачите, –  
Ходімо в Іякіко!<sup>4</sup> –  
Там найгарніші квіти навесні!**

\*\*\*

**Як весело мені,  
Обранцю долі,  
Збирати першу зелень молоду  
Пліч-о-пліч з дітьми  
У веснянім полі!<sup>5</sup>**

Навіть стиль життя японця Рьокана багато в чому нагадував стиль життя і поведінки українського філософа та поета, про якого його перший біограф М. Ковалинський писав: “Одягався він пристойно, але просто; їжа його складалася із зелені, плодів та молочних страв, а вживав він її вже після заходу сонця; м’яса та риби взагалі не споживав, але не через забобони, а

з власних внутрішніх переконань; на сон відводив із свого часу не більше чотирьох годин на добу; вставав до світанку і, якщо дозволяла погода, завжди ходив пішки за місто чи в сади прогулятися на свіжому повітрі; був завжди веселий, бадьорий, рухливий, стриманий, добродушний, з усього задоволений, до всіх добрий, усім готовий послужити, балакучий, якщо його не примушували до цього, завжди з усього виводив мораль, шанобливий до всіх людей без різниці їхнього стану, навідувався до хворих, розважав сумних, ділився останнім зі злиденними, обирав і любив друзів за їхнім серцем, мав набожність без забобонів, ученість без чванства, ввічливість без лестощів” [Ковалинський 1961, 497].

Рьокан, як і Скворода, теж шукав Бога (Будду) у людській душі і був глибоко переконаний у тому, що пізнання природи – це і є пізнання самого Бога (Будди). Як і в тому, що людина, котра діє всупереч природі, ніколи не зможе бути щасливою. Нездарма перший японський лауреат Нобелівської премії з літератури Кавабата Ясунарі (1899–1972) у традиційній нобелівській лекції, яку він назвав “Красою Японії народжений” (1968 р.), процитував один із найвідоміших віршів саме Рьокана:

\*\*\*

**Що я залишу людям після себе  
На цій землі?  
Весною – вишень цвіт,  
Улітку – спів зозулі в синіх горах  
І золото кленове – восени.**

Завдяки творчим зусиллям Рьокана, а також таланту його сучасників – відомих поетів доби Едо (1600–1868 рр.): Камо Мабуті (1697–1769), Таясу Мунетаке (1715–1771), Одзави Роана (Харунака) (1723–1801), Мотоорі Норінагі (1730–1801) та ін. – провідними естетичними принципами японської поезії у XVIII–XIX ст. знову стають “макото” (“правдивість”, “щирість”) і “ма-токоро” (“щиросердність”), які були головними ще для поетів VII–VIII ст. – авторів першої японської поетичної антології “Ман-йо-сю” (“Збірка міриад листків”, середина VIII ст.): Какіномото-но Хітомаро (друга пол. VII – поч. VIII ст.), Ямабе-но Акахіто (перша пол. VIII ст.), Отомо-но Табіто (665–731), Отомо-но Якамоті (718(?)–785) та ін. Пізніше у японському літературознавстві ці естетичні принципи

японської класичної поезії об'єднуються під терміном “*мейдзьотьоку*” (名状直 – “простота” (безпосередність) опису”, “прямодушність (відвертість) описання”).

Серед численних японських поетичних антологій Рьокан найбільше цінував саме “*Ман-йо-сю*”, яку старанно вивчав у юні роки, досконало знав і поетику якої вважав неперевершеною, намагаючись у всьому наслідувати давніх майстрів: їхні стилістичні засоби, художні прийоми, поетичні образи і навіть мову, за що, до речі, його часто критикували. Правда, робили це не співвітчизники поета, а переважно зарубіжні фахівці. Так, відомий дослідник японської класичної літератури Дональд Кін у своїй книзі “Японська література XVII–XIX століть” із цього приводу зазначає: “У наш час Рьокан відомий своєю відвертістю і щирістю, які особливо помітні в його віршах про дітей та польові квіти; а втім, він використовував ідіоматику, свідомо запозичену з “*Ман-йо-сю*”, не гребуючи найзаявленішими *макура-котоба* (досл.: “слово-узголів'я” – застарілі епітети, що кочували з одного вірша до іншого, своєрідні реліктові залишки давнього японського фольклору та синтоїстської міфології. – І.Б.) й архаїзмами, – тобто застосовував манеру письма, яка не личить поетові, що полюбає простоту... Пристрасть Рьокана до “*Ман-йо-сю*” не виключала можливості написання окремих віршів у стилі “*Кокін-сю*”. Проте поезія Рьокана насичена архаїзмами, у тому числі *макура-котоба* (наприклад, *асібікі-но* (досл.: “слабконогі”. – І.Б.) стосовно гір і т.п.). Викликає здивування, чому Рьокан використовував подібні мовні засоби в поезії, призначеній для передачі особистих переживань. Безумовно, справа не в тому, що він прагнув бути схожим на професійного поета... Іноді Рьокану вдавалося застосовувати застарілі слова природно, у контексті власної фрази, але чому він усе ж таки використовував поетичні засоби тисячолітньої давнини? Можливо, він відчував необхідність опертися у своїх віршах на коріння японської поетичної традиції; можливо, він навіть приписував *макура-котоба* певні магичні властивості... Рьокана зазвичай звеличують за щирість та глибину почуттів, проте почуття

в подібних віршах не надто глибокі, а навіть архаїзмами асоціації, попри те що їх високо цінують японські дослідники, майже недоступні іноземцям” [Кін 1978, 350–351].

Як приклад використання подібних реліктових слів у поезії Рьокана Дональд Кін наводить три вірші поета, що починаються саме такими архаїчними *макура-котоба*, значення яких було не завжди зрозумілим навіть сучасникам поета. При перекладі відповідних японських віршів іноземною мовою ці застарілі епітети зазвичай не перекладаються:

\*\*\*

Під місяцем,  
Що ледь осяяв світ,  
Із сутінків вечірніх  
Проступає  
В селі гірському сливи білоцвіт.

\*\*\*

У сутінках вечірніх  
На узгір'ї,  
Де місяць кинув темну тінь від гір,  
Груш диких білоцвіт  
Ледь-ледь узрів я.

\*\*\*

Душа тремтить від радості,  
Як знову  
Помічу раптом зграйку пташечок,  
Що бавляться  
На сонці весняному.

У перших двох випадках поет починає свої вірші вже згаданим епітетом “*асібікі-но*” (досл.: “слабконогі” (про гори)), а в третьому – “*мурагімо-но*” (досл.: “внутрішні органи” (про душу, серце)). З приводу останнього з наведених віршів Рьокана Д. Кін заявляє: “Сумніви викликає вже перший рядок, *макура-котоба* до слова *кокоро* (“душа” або “серце”), що буквально означає “внутрішні органи”. Ще більше розчарує зміст вірша-*вака*, у якому взагалі сказано лише таке: “Я з радістю дивлюся на пташечок, що бавляться”. Саме це почуття – цілком правдиве, проте навряд щоб цей вірш запам'ятався читачеві” [Кін 1978, 351].

Напевно, відчуваючи зайву категоричність подібної оцінки, Д. Кін змушений зауважити, що серед японських фахівців існують прямо протилежні думки щодо цього вірша. Так, відомий поет і літературознавець ХХ ст. Сайто Мокіті у своїй праці “Критичні біографії поетів нової доби”<sup>76</sup>

про цей вірш Рьокана, зокрема, пише: “Можна назвати цей твір вершиною поезії Рьокана. Безумовно, необхідним тут є і *макура-котоба* – слово *мурагімо*; якби автор спробував замінити його словом, що несе смислове навантаження, вірш був би переобтяжений. Коли поет каже про “зграйку пташенят, що бавляться”, він тим самим за допомогою скупих зображальних засобів малює зриму картину, а звучання слів “на сонці весняному” (*яп.*: 春の日に – “**харуно хі-ні**”. – *І.Б.*) свідчить про істинно неординарний талант... Вникаючи глибше у цей вірш, ми відчуємо і ритм, і елегічну співучість, що так властиві класичній буддійській поезії та гімнам (*васан*)” [Сайто Мокіті 1949, 187–188].

Проводячи паралелі між Рьоканом та Сковородою, зауважимо, що вірші останнього також містили значну кількість застарілої лексики, зокрема церковнослов'янizmів і старослов'янizmів. Так, у текстах лише перших восьми віршів відомого поетичного циклу Г. Сковороди “Сад божественных пѣсней, прозябший из зерен священнаго писанія” ми нарахували понад три десятки церковнослов'янських і старослов'янських слів, таких як, наприклад: *вонми* (*внимати*), *выспрь*, *градъ*, *даждь* (*дати*), *драгый*, *елень*, *еси* (*быти*), *закровъ*, *имамы* (*имѣти*), *купина*, *купно*, *лобызай* (*лобзати*), *мя* (*я*), *нарокъ*, *огнь*, *персть*, *се*, *сей*, *снійде* (*снити*), *сраспи* (*сраспинати(ся)*), *стеязя*, *супостатъ*, *обык* (*обыкати*), *очес* (*око*), *предтеча*, *треблаженна*, *ходатай*, *цельба*, *языци*, *яко* та ін.

Однак причини, що зумовлювали використання обома поетами такого роду лексичних одиниць, були різними. Якщо Рьокан свідомо й умисно залучав архаїчні епітети *макура-котоба* до текстів своїх віршів, дотримуючись традиційних канонів японської класичної поезики і стилізуючи таким чином з тією чи іншою метою мову власних поетичних творів, то Сковорода писав свої вірші тією літературною мовою, яку застосовувала переважна більшість поетів Російської імперії XVIII ст. і яка, як уже зазначалося, являла собою “страхітливому мішанину мов, говорів, стилів”, що густо рясніла різноманітними “лексичними, морфологічними, фразеологічними та стилістичними елементами протонародної і церковнокнижної мови” [Макеєва 1961, 6].

Підкреслимо в цьому зв'язку, що значний вплив на тогочасну російську літературну (книжну) мову, особливо на зламі XVII–XVIII ст., мала українська мова. І не лише на книжну мову, з чим погоджується чимало російських та зарубіжних мовознавців, а й на російське розмовне мовлення тієї історичної доби, що російське мовознавство з тих чи інших причин замовчує. Історичним поясненням цього мовного факту було активне переселення з України на запрошення Петра I видатних представників українського духовенства, культури та науки спочатку до Москви, а згодом до Санкт-Петербурга за відсутності в Росії власних наукових кадрів. Варто назвати хоча б такі відомі імена, як Симеон Полоцький, Феофан Прокопович, Епіфаній Славинецький, Арсеній Сагановський, Інокентій Гізель, Іоаникій Галятовський, Лазар Баранович, Дмитро Ростовський, Стефан Яворський, Гаврило Бужинський та ін. Звичайно, що така широка “експансія” української духовної та культурної еліти до Московії не могла не вплинути і на російську культуру, і на російську мову, як у її писемному, так і розмовному варіантах.

Досить красномовним у цьому відношенні є той факт, що в “Новому лексиконі славено-японському” (1736–1738 рр.) – першому і єдиному на сьогодні церковнослов'янсько-японському словнику, створеному на основі відомого “Лексикона трезязычного, сиречь речений славенских, еллиногреческих и латинских сокровища, из различных древних и новых книг собранного и по славенскому алфавиту в чин расположенного” (1704 р.) Федора Полікарпова талановитим японським юнаком Гондзою, який випадково потрапив до Росії і після кількох років навчання в Петербурзькій семінарії викладав у 1736–1739 рр. рідну мову в Школі японської мови при Російській академії наук, – серед додатково включеної до реєстру цього словника російської розмовної лексики також трапляється чимало українizmів лексичного, фонетичного та морфологічного характеру, наприклад: *бандура*, *блискъ*, *батогъ*, *бориць*, *братоубивство*, *брашно*, *брехливый*, *брешию*, *вага*, *важу*, *вблизу*, *вел(ь)ми*, *вечеря*, *вечеряю*, *возсіяваю*, *волю*, *вишроту*, *гной*, *горелка*, *громада*, *дира*, *дму*, *дмуся*, *добродіє*, *долу*, *дорослий*, *друкарья*, *друкаръ*, *друкую*, *дубецъ*, *дужій*,



*єжа, жену, житный, жито, змій, змія, зобаю (дзьобаю), кажу, камара (комора), користуюся, косоокій, кривда, крыюся, купую, курыво, куря (курча), лаю, лечба (лічба), махаю, мыюся, наджидаю, надымаюся, наймитъ, наймую, наказую, натягаю, недобре, непотребный, непотребно, око, орю, осіяваю, погано, подружіє, потрібный, потрібно, сумневаюся, привабляю, пытаюся, пыха, руда (кров), самоубиство, свара, скрын(ь)ка, смакъ, смачный, снедаю, сорочка, спочиваю, спочиваніє, стегно, стрый (дядько), стрья (тітка), ткаля, уражаю, уряжаюся, хворьи, цыть, шибя, щирьи, ярина [див.: Мураяма Сігіро 1985].*

Певна річ, разом із безперечними запозиченнями з української мови серед наведених прикладів трапляються як старослов'янські, так і церковнослов'янські елементи, українське походження яких справедливо й аргументовано може заперечуватися фахівцями. Але для нас у цьому випадку одним із головних критеріїв віднесення такого роду слів до українізмів були ті обставини, що всі вони не лише входили до складу тогочасної української мови, а й збереглися в ній донині, тоді як із російської ця лексика згодом або повністю зникла, або ж зазнала суттєвих морфологічних змін, або почала сприйматися як архаїзми. Таким чином, наведені приклади зайвий раз підтверджують висновок, зроблений свого часу відомим російським мовознавцем акад. В.В. Виноградовим про історичну мовну переорієнтацію Росії після закінчення періоду царювання імператриці Єлизавети II (1709–1761). Як відомо, ключовим компонентом цієї переорієнтації було рішення усунення з російської мови саме українізмів, навіть попри те, що значна їхня кількість мала очевидне старослов'янське чи церковнослов'янське коріння.

Цілком зрозуміло, що всі ці складні мовні процеси, які відбувалися на теренах Російській імперії протягом усього XVIII ст., не могли не відбитися на мові як поетичних, так і прозових творів Г. Сковороди.

Рьокан, на відміну від православного Сковороди, був дзен-буддистом. Але якщо уважно придивитися до головних принципів, на яких ґрунтується філософська система Г. Сковороди, насамперед його філософія “мудрості життя в істині”, то можна помітити разючу схожість окремих її посту-

латів з основними засадами саме дзен-буддизму. Зокрема, перегукується з дзен-буддизмом концепція українського філософа про “дві натури”, згідно з якою навколишній світ складається з видимої і невидимої, зовнішньої та внутрішньої натури, “із тварі і Бога”. А вчення про “дві натури”, у свою чергу, пов'язується з концепцією про “три світи” і, відповідно, три сфери буття:

а) “великий світ”, що є макрокосмосом, тобто сферою існування всього суцього;

б) “малий світ”, який є мікрокосмосом, пов'язаним із життям кожного індивіда;

в) “символічний світ”, який уособлюють Бог і Святе Писання (Біблія).

Ще один філософський постулат Г. Сковороди, а саме його концепція “внутрішньої людини”, є спробою філософа довести, що єдина можливість подолати шлях від “видимої натури” до “натури невидимої” (тобто знайти шлях до Бога) лежить через пізнання індивідом власної внутрішньої суті, через пізнання самого себе, оскільки структура будови нашого “внутрішнього (малого) світу” схожа зі структурою “світу великого”. А тому метою людини, котра прагне щастя, має бути пошук і розкриття в самій собі “божественної суті”, того “Божого дару”, що закладається Всевишнім у кожную людську душу в мить її зародження. Лише це здатне зробити людей і суспільство, у якому вони живуть, по-справжньому щасливими, а стосунки між людьми в суспільстві – гармонійними.

Нагадаємо в цьому зв'язку, що головними філософськими засадами японського дзен-буддизму є положення про те, що:

1. В основі Всесвіту лежить “таємнича суть”, яка є тотожною первинній природі Будди і присутня повсюди у всьому і завжди.

2. Проникнення до цієї таємничої суті Всесвіту – це своєрідний стрибок у “вищу позасвідомість”, завдяки чому усувається дуалізм світу (порів. тезу Г. Сковороди про “два світи”, “видиму і невидиму натури”). У процесі пізнання істини “індивідуальність щезає в безодні вічності і реальний світ, що оточує нас, перетворюється на абстракцію... Але ця абстракція не є простим логічним узагальненням чи апатичним станом байдужості, а є проникненням до серця самої природи, яка є основою, насиченою тією ж життєвістю, що й душа

будь-якої людини” (порів. тезу Г. Сквороди про “пізнання індивідом власної внутрішньої суті”) [Masaharu Anesaki 1963, 213].

Головною метою дзен-буддизму як віри і культу його засновники Ейсай (1141–1215) (секта *Ріндзай*) і Доген (1200–1253) (секта *Сото*) вважали “осягнення тасмничої суті людської природи”. А оскільки японський дзен-буддизм не відкинув, а, навпаки, органічно включив до своєї філософської системи певні постулати попередніх буддійських шкіл, зокрема концепцію школи *Сінгон*, заснованої Кукаем (Кобо Дайсі, 774–835), про два аспекти існування Всесвіту (*яп.*: 本地垂迹説 – “хон-дзі-суйдзяку”): *емпіричного*, що дається нам через наші відчуття та почуття й ототожнюється з синтоїстськими богами “камі”, та *абсолютного*, що втілюється в образі Будди, – також концепцію школи *Тендай* (засновник Сайтьо, 767–822), відповідно до якої в душі кожної людини від миті її народження “закладена одвічна частка природи самого Будди” (реалізація цієї частки дозволяє людині ще за життя досягнути ступеня досконалості Будди), – то будь-які сумніви стосовно схожості окремих положень філософської концепції Г. Сквороди про світоустрій і призначення людини з основними постулатами дзен-буддизму відповідають.

Рьокан, справжнє ім’я якого було Ямамото Ейдзо, народився наприкінці 1758 р. в невеличкому рибальському селі Ідзумодзакі, що в провінції Етіго (нині преф. Ніігата), у родині старости цього села, місцевого синтоїстського священика, який через звинувачення в заколоті, спрямованому на реставрацію в країні імператорської влади, у 1795 р. покінчив життя самогубством, утопившись у р. Кацура. Мати майбутнього поета, філософа і чудового каліграфа була родом з о. Садо, що в Японському морі, і, окрім Рьокана, народила ще трьох хлопчиків і трьох дівчаток. Оскільки родина Рьокана була досить заможною, усі діти змогли отримати гарну на той час освіту. Сам Рьокан до вісімнадцяти років навчався в конфуціанській школі м. Дзідзодо, де, окрім китайської мови, вивчав китайську класичну літературу, а також філософсько-релігійні трактати Конфуція (551–479 рр. до н.е.), Лао-цзи (570–490 рр. до н.е.) та інших відомих китайських і японських філософів, зокрема Кукая (Кобо Дайсі),

Сайтьо, Ейсая, Догена. Попри те що він, як старший син, мав змінити свого батька на посаді синтоїстського священика і старости села, Рьокан умовляє батька відпустити його до монастиря Косьо-дзі, що знаходився в сусідньому селі Амадзе і належав до дзен-буддійської секти Сото, заснованої Догеном. Разом зі своїм новим учителем Кокусеном юнак подорожує до м. Тамасіма, що на узбережжі Внутрішнього Японського моря, і після повернення з цієї подорожі в 1779 р. остаточно вирішує прийняти постриг і стати дзен-буддійським ченцем у храмі Енцу-дзі. Саме Кокусен дав молодому хлопцеві нове ім’я Рьокан (*яп.*: 良寛), що означало “гарний” і “великодушний”. У храмі Енцу-дзі Рьокан провів майже дванадцять років. Після смерті вчителя в 1791 р. він протягом шести років подорожує по країні, зупиняючись на короткий час у відомих і маловідомих гірських храмах, ретельно вивчає у храмових бібліотеках давні рукописні буддійські трактати, знову вирушає в дорогу, просить милостиню, ночує де доведеться:

\*\*\*

**Бій барабанів, флейти звук високий  
Доносяться з села...**

**А серед гір  
Лиш сосен шум  
Бентежить часом спокій.**

\*\*\*

**Блукав по світу  
В пошуках удачі,  
Під дахом, просто неба ночував...**

**Та в снах  
Щоночі край свій рідний бачив.**

Дізнавшись про смерть батька, Рьокан у 1795 р. повертається до свого рідного села Ідзумодзакі, поблизу якого на узбережжі Японського моря, в місцевості під назвою Гомото, він випадково натрапив на покинуту кимось хижку, де й поселився. Згодом Рьокан перебирається на гору Кугамі, що в кількох кілометрах від Ідзумодзакі, на якій знаходився храм Кокудзьо буддійської секти Сінгон, зведений ще за давніх часів. Поблизу цього храму, поруч із джерелом та стежкою, що вела до села, він будує собі крихітну домівку із хмизу і трави, яку назвав “Того-ан” (*досл.*: “пять мірок рису”) і в якій прожив майже 20 років:

\*\*\*

**До ранку хмиз**

**Палю у курені,  
Рятуючись від холоду  
У горах,**

**Що дошкуляє кожну ніч мені.**

Збираючи милостиню по селах, Рьокан полюбляв розмовляти з простими селянами, не цурався випити з ними sake, а то й затриматися на кілька днів у того чи іншого гостинного господаря. Один із таких господарів і приятелів Рьокана на ім'я Кера Йосісіге пізніше згадував: "Учитель був сповнений божественного розуму, який, здавалося, бив струменем іскор. Його постань і обличчя були схожі на постань і обличчя святого. Він був великим, рослим, худим і охайним, мав високий ніс, а очі його нагадували очі птаха. Сором'язливий і незграбний, із постійною усмішкою на вустах, він ніби розливав довкола себе неймовірну чистоту, величезну радість і глибоке співчуття. Казали, що зустріч із ним схожа на несподіваний прихід весни похмурої зимової днини... Учитель гостював у мене довгий час. Усі члени родини якимось природним чином умиротворялися, і ця атмосфера спокою й умиротворення панувала в оселі ще довгий час після його від'їзду. Розмовляючи з ним, ти відчував, як очищається твоя душа. Учитель не навчав сутрам, не радив, як краще жити. Він підкидав хмиз до жаровні, сидів у позі медитуючого у вітальні, ніколи не торкався у своїх бесідах ні поезії, ні моралі. Добрий і простий, він однією своєю добродією змінював людей на краще... Коли він перебував у своїй хижці в горах, здавалося, що до нього злітаються всі польові і гірські пташки. Особливо його любили синички та снігурі. Вони мостилися йому на голову, сідали на руки, коли він писав, на пензлик. Можливо, саме в цьому була таємниця краси його каліграфії" [Ryokan 1994, 7–8].

З літами, особливо взимку, Рьокану стає все важче підніматися на гору Кугамі до своєї гірської оселі "Того-ан", де він прожив стільки років. На початку зими 1816 р. він назавжди покидає свою трав'яну хижку і переселяється на узгір'я, придбавши крихітну хатинку поблизу синтоїстського храму Отоко:

\*\*\*

**Кому мені  
Свою печаль старечу  
Повідати?**

**Забувши взять ціпок,  
Плетусь на захід сонця в тихий вечір...<sup>7</sup>**

Згодом, відгукнувшись на наполегливі запрошення свого давнього приятеля Кімури Мотомона, заможного землевласника із села Сіма-дзакі, він перебирається жити до його маєтку. Саме тут у 69-літньому віці він вперше знайомиться з молодою черницею Тейсін, якій на той час виповнилося лише 27 років і яка за п'ять років до цього, розлучившись зі своїм чоловіком, пішла служити до монастиря. Із дитинства закохана в поезію, красуня Тейсін була в захваті від знайомства з Рьоканом, якого обожнювала і щиро кохала до кінця його днів. Вона стала для поета кращим другом і вірною турботливою служницею.

Улітку 1830 р. Рьокан захворів на дизентерію. Стан його здоров'я поступово погіршувався. Біля хворого постійно чергували його рідний брат Юсі і Тейсін, змінюючи одне одного.

Дивлячись через вікно на пізню осінь і усвідомлюючи близьку смерть, Рьокан якось прошепотів один зі своїх кращих віршів-хайку:

\*\*\*

**Перевертом –  
І ниць, і горілиць –  
Осіньні листя падає на землю.**

Згодом у своєму щоденнику Тейсін запише: "Увесь час я поруч із ним. Стежу за його станом і вдень і вночі. Розуміючи неминучість смерті, я переповнена печаллю" [Ryokan 1994, 13].

Одного разу, коли Тейсін довгий час не було, а потім вона нарешті з'явилася, Рьокан промовив:

\*\*\*

**Коли? Коли?  
Та, на яку чекаю,  
До мене прийде?  
І вона прийшла!  
Побачивши, вже інших мрій не маю...**

6-го дня 1-го місяця 1831 р. Рьокана не стало:

\*\*\*

**З чим порівняти в світі цим життя?  
З луною,  
Що, крізь гори прокотившись,  
Зникає в небі  
Й кане в небуття.**  
Рьокан не канув у небуття і після своєї

смерті залишив людям у спадок не лише “вишневий цвіт”, “спів зозулі” і “кленове золото”. Він залишив чудову поезію, яка продовжує чарувати людей своєю ширістю, майстерністю і глибиною почуттів. Його творчий спадок нараховує велику кількість китайськомовних віршів, близько 1300 *танка*, кілька сотень *хайку* і 90 *тьока* (“довгих пісень”). Проте за життя Рьокан, як і Сковорода,

жодного разу не видав друком своїх віршів<sup>8</sup>. Лише через кілька років після його смерті Тейсін зібрала докупи все, що зі слів поета записувала сама і що знайшла у його численних друзів та знайомих, яким він щедро роздавав власні вірші, каліграфічні написи тощо, і видала книгу поетичних творів Рьокана під назвою “Роса на лотосі” (蓮の露 – “*Хатісу-но цую*”).

<sup>1</sup> Передусім мається на увазі твір “*Мейгецу-кі*” (“*Записки під місяцем уповні*”, або “*Записки під ясним місяцем*”) цього відомого японського поета, укладача поетичної антології “*Сін-кокін-вака-сю*”, написаний у формі щоденника.

<sup>2</sup> *Оямада* (яп.: 小山田) – назва місцевості.

<sup>3</sup> Не виключено, що цей вірш був написаний Рьоканом не стільки під впливом дзен-буддизму, скільки конфуціанства, яке в Японії XVII–XVIII ст. поступово починає займати панівні позиції, зокрема в культурі та освіті. Рьокан як високоосвічена людина, яка до того ж чудово володіла китайською мовою, безумовно, був знайомий з одним із найвідоміших конфуціанських трактатів “*Учення про середину*” (кит.: “Чжун-юн”), що входив до складу так званого “*Чотирикнижжя*” (“*Луньюй*”, “*Велике вчення*”, “*Учення про середину*”, “*Мен-цзи*”). Одним із головних постулатів “*Учення про середину*” була теза про те, що “Шлях починається з Неба. Людина, яка усвідомлює істинну суть, уже не в змозі від неї відмовитися. А тому шляхетний муж (кит.: “цзюньцзи”) має насамперед цінувати самотність” [цит. за кн.: Григорьева 183, 126].

<sup>4</sup> *Іякіко* – назва місцевості.

<sup>5</sup> Порів. вірш на таку ж тему імператора Нінтоку (313–399) з історико-міфологічного літопису “*Кодзікі*” (“*Записи давніх діянь*”, 712 р.):

*Як весело  
З красунею із Кібі  
Зривати першу зелень молоду  
В полях, засіяних  
На схилах та узгір'ї!*

<sup>6</sup> Нова доба (яп.: 近世 – “кінсей”) – назва історичного періоду, що тривав із початку XVII ст. до середини XIX ст.

<sup>7</sup> Західний напрямок у буддизмі має символічне значення, пов'язане зі смертю людини.

<sup>8</sup> Лише 1798 р. уперше вийшла друком невеличка збірка творів Г. Сковороди під назвою “*Нарцис, або Пізнай самого себе*” (без зазначення імені автора). Пізніше в журналах Москви і Петербурга час від часу друкувалися окремі твори поета. І тільки в 1894 р. до річниці з дня його смерті у Харкові за редакцією проф. Д. Багалія вийшла друком перша об'ємна збірка творів відомого українського поета і філософа з його докладною біографією.

## ЛІТЕРАТУРА

- Кин Д. *Японская литература XVII–XIX столетий*. Москва, 1978.
- Успенский Б.А. *Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.)*. Москва, 1994.
- Гошкевич Й.А. *Русско-японский словарь*. Санкт-Петербург, 1857.
- Лудольф Г. *Русская грамматика*. Оксфорд, 1696 / Пер. и ком. Б.А. Ларина. Ленинград, 1937.
- Макеева В.Н. *История создания “Российской грамматики” Ломоносова М.В.* Москва – Ленинград, 1961.
- Дзюб І. Юдзі Курокава. Чи була історія Росії та СССР історією України? Українська історія з погляду японського дипломата // *Всесвіт*, 2004. № 11–12.
- Гумбольдт В. *Избранные труды по языкознанию*. Москва, 1984.
- Григорьева Т.П. *Японская литература XX века*. Москва, 1983.
- Ковалинский М. *Жизнь Григория Сковороды*. Писана 1794 года в древнем вкусе // Г. Сковорода. Твори в двох томах. Т. 2. Київ, 1961.
- Сайто Мокіті. *Кінсей хайдзін хьоден* 「近世俳人評伝」. Токио, 1949.
- Мураяма Сітіро. *Новый лексикон славено-японский*. Токио, 1985. (村山 七郎 『新スラブ・日本語辞典』. – 東京: ナウカ. 1985).
- Masaharu Anesaki. *History of Japanese Religion*. Vermont – Tokyo, 1963.
- Ryokan. *Recueil de l'ermitage au toit de chaume*. Paris, 1994.