МАТЕРИАЛЫ ПЕРВОЙ ВСЕРОССИЙСКОЙ ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ ПЕРЕВОДЧИКОВ БУДДИЙСКИХ ТЕКСТОВ «К РУССКОЯЗЫЧНОМУ БУДДИЙСКОМУ КАНОНУ»

Москва, 6–9 ноября 2018 г.

Москва
2020

Материалы Первой всероссийской практической конференции переводчиков буддийских текстов «К русскоязычному буддийскому канону» / отв. ред. выпуска Н. Г. Иноземцева. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2020. – 260 с.

ISBN 978-5-905792-42-7

Выпуск составили материалы одноименной конференции, состоявшейся в Институте востоковедения РАН 6–9 ноября 2018 г., посвященные общим проблемам перевода буддийских текстов, методологическим подходам к переводу, проблемам перевода буддийской терминологии с тибетского языка, санскрита и пали и другим вопросам.

© Фонд «Сохраним Тибет», 2020

Первая всероссийская практическая конференция переводчиков буддийских текстов «К русскоязычному буддийскому канону». Москва, 6–9 ноября 2018 г.

ОРГАНИЗАТОРЫ:

Фонд содействия сохранению культурных и философских традиций тибетского буддизма «Сохраним Тибет» (Москва)

Центр тибетской культуры и информации (Москва)

Институт востоковедения РАН (Москва)

Институт философии РАН (Москва)

ОРГАНИЗАЦОННЫЙ КОМИТЕТ:

В. П. Андросов (директор Института востоковедения РАН)

В. Г. Лысенко (руководитель сектора восточной философии Института философии РАН)

Р. Н. Крапивина (старший научный сотрудник Института восточных рукописей РАН)

Председатель оргкомитета – Тэло Тулку Ринпоче (почетный представитель Его Святейшества Далай-ламы в РФ, СНГ и Монголии, верховный лама Калмыкии, духовный руководитель фонда «Сохраним Тибет»)

Сопредседатели оргкомитета – А. А. Терентьев (главный редактор издательства «Нартанг»), Ю. С. Жиронкина (директор фонда «Сохраним Тибет», редактор серии «Наланда»).

Секретарь оргкомитета – Н. Г. Иноземцева (заместитель директора фонда «Сохраним Тибет»)

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 7

В. П. Андросов
К созданию языка буддийской культуры 10

ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ

Б. И. Загуменнов
Перевод и герменевтика восточных текстов 23

Р. Н. Крапивина
О стратегии текстов махаяны и вопросах перевода буддийского философского текста на тибетском языке 63

А. А. Терентьев
Некоторые подходы к переводу буддийских терминов 78

ПРОБЛЕМЫ ВЫРАЖЕНИЯ

М. Н. Кожевникова
Вера в родной язык 87

С. Ю. Куваев
О «христианской» лексике в русских переводах буддийской литературы 108

К. В. Менкенова
Проблемы перевода с тибетского языка на русский на примере современных переводов имен тридцати пяти Будд Покаяния 137

САНСКРИТ И ПАЛИ

С. Л. Бурмистров
Философская терминология в трактате Асанги «Абхидхарма-самуччая»: проблемы интерпретации 147

В. П. Иванов
Термин «бхавана» в трактате «Бхаванакрама» Камалашилы 158

В. Б. Коробов
Заметки о «трехфазной» природе реальности (trisvabhāva) в контексте «*Абхидхармасамуччаи*» Асанги. 177

А. М. Стрелков
Выявление ошибок в тибетском переводе «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантры», представленном в Ганджуре 191

ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА С ТИБЕТСКОГО

Е. И. Бузятов
Критическое издание при переводе буддийских текстов 207

И. Л. Кучин
Перевод некоторых тибетских терминов 218

А. А. Нариньяни
Топонимия тела в метафорической идиоме разговорного тибетского языка 229

МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

И. В. Берхин
Слова и смыслы 247

М. В. Елинский
О переводе на русский язык сочинения Цонкапы «Светильник, освещающий пять ступеней, – сущность учений великолепного Гухьясамаджи, царя тантр». 251

Предисловие

Буддизм – одна из традиционных религий народов России на протяжении более четырех веков, но и до этого контакты Москвы с буддийскими народами требовали умения переводить с восточных языков: переводчик с тибетского языка был уже при дворе Ивана Грозного. Российская буддология конца XIX – начала XX века была на передовых позициях в мировой науке, но ее полностью уничтожили в период репрессий, и деятельность по переводу буддийских текстов начала восстанавливаться только после войны. Лишь начиная с 1990-х годов, когда вновь стало возможным открытое изучение философского и религиозного наследия буддизма, активно начали публиковаться переводы как профессиональных востоковедов и переводчиков, так и переводчиков-любителей, не имевших должной подготовки.

За последние десятилетия были опубликованы сотни книг и материалов о буддизме, переведенных с восточных и западных языков. Уже появились попытки создания словарей, каталогов и даже методов машинного перевода с тибетского языка. Сейчас, когда с начала этого переводческого бума минуло уже четверть века, пришло время подвести некоторые итоги, обсудить накопившиеся проблемы, различия в методологических подходах к переводу, проблемы перевода буддийской терминологии.

Рассмотрению этих и других насущных вопросов была посвящена Первая Всероссийская научно-практическая конференция переводчиков буддийских текстов «К русскоязычному буддийскому канону», которая состоялась с

6 по 9 ноября 2018 года в рамках празднования 200-летия Института востоковедения.

На торжественном открытии конференции выступили члены Оргкомитета: В. П. Андросов, д.и.н., профессор, директор ИВ РАН с 2015 по 2020 г.; Тэло Тулку Ринпоче, почетный представитель Его Святейшества Далай-ламы в России, Монголии и странах СНГ, верховный лама Калмыкии, духовный руководитель фонда «Сохраним Тибет»; В. Г. Лысенко, д.ф.н., профессор, руководитель Сектора восточной философии Института философии РАН; Р. Н. Крапивина, к.и.н., старший научный сотрудник Института восточных рукописей РАН; А. А. Терентьев, к.и.н., гл. редактор издательства «Нартанг»; Ю. С. Жиронкина, директор фонда «Сохраним Тибет».

В конференции приняли участие более 100 человек, в основной части прозвучало 36 докладов, касающихся разных аспектов и проблем перевода буддийских текстов. Конференция включала четыре сессии: «Общие проблемы», «Проблемы выражения», «Санскрит и пали», «Проблемы перевода с тибетского», «Материалы и исследования». Особое внимание на конференции было уделено индо-тибетской традиции буддизма, распространенной в России.

Были прочитаны лекции по общей теории перевода («Перевод – ремесло или искусство?» – М. А. Загот, член Союза писателей России и Союза переводчиков России, доцент, старший преподаватель МГЛУ), философско-герменевтическим подходам к переводу («Философские концепции перевода: ситуативная герменевтика» – Р. В. Псху, д.ф.н., доцент кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН), основам источниковедения и текстологии («Основы источниковедения и текстологии применительно к тибетской литературе» – Р. Н. Крапивина,

к.и.н ., с.н.с. ИВР РАН (Санкт-Петербург)). Также была представлена дополнительная программа: «Применение методов математической лингвистики в решении задач перевода и создания базы знаний восточных текстов» (разработчики В. А. Данилов и А. А. Строганов).

В заключение конференции состоялся круглый стол по вопросам издания переводов буддийских текстов, в котором приняли участие специализированные издательства, публикующие буддийскую литературу: «Нартанг», «Ганга», «Ориенталия», «Шанг Шунг», «Уддияна», «Буддадхарма», «Ганден Тендар Линг», «Удумбара», фонд «Сохраним Тибет», StudyBuddhism.com – личная встреча переводчиков и издателей оказалась интересна обеим сторонам.

Материалы первой конференции легли в основу сайта «К русскоязычному буддийскому канону» (https://buddhist-translations.ru), призванного способствовать повышению научного и литературного качества и культуры переводов буддийских текстов, а также налаживанию взаимодействия действующих переводчиков как из академических, так и буддийских кругов, обмену опытом, мнениями и координации будущих работ во избежание дублирования уже сделанных переводов.

В данный сборник вошли статьи, подготовленные на основе сделанных на конференции докладов. Во время конференции велась видеозапись. Присланные авторами тексты статей могут отличаться от их докладов на видеозаписи. Отсутствие статей некоторых докладчиков связано с тем, что они не были присланы. Все тексты даются в авторской редакции – мы в них осуществили только техническую правку с максимальным сохранением стиля оригиналов.

В.П. Андросов

К созданию языка буддийской культуры

Проповеди, беседы, высказывания Щакьямуни[1] (на пали Сакьямуни) произносились, собственно говоря, на диалектах народов долины Ганга, знатоком которых являлся Будда (Просветлённый)[2]. Более того, Учитель отказывался говорить на языке учёных и жрецов брахманизма – ведийском санскрите: «Учите слова Будды на своём собственном диалекте», – сказано в «Малом разделе» Виная-питаки (Чуллавагга, 5, 33)[3]. Так первые 300–400 лет после *паринирваны* Слово Просветлённого хранилось в памяти учеников и последователей на всевозможных наречиях и лишь в I в. до н.э. представители самой массовой школы буддизма – школы старейшин (*тхера-вада*) – собрали многочисленные сказы, создали для хранения специальный монашеский язык – пали (один из индийских пракритов), изложили всё собрание на нём и записали на пальмовых листьях, соединяя отдельные произведения суровой ниткой (*сутта* или *сутра* на санскрите). Тем самым был получен первый письменный буддийский канон – *Типитака* (санскр. *Трипитака*).

В этом же веке (I в. до н.э.) стало записываться Слово

---

[1] Начиная с 2018 года в произношении и написании санскритских имён и терминов предпочитаю различать звуки/буквы «Ш» (&) и «Щ» (^).

[2] См. Андросов В. П. «Бодхи – это Просветление или пробуждение?»// Ориенталистика, 2019, 2, №1, с. 21–39. О способности Щакьямуни к языкам свидетельствуют фактически все его жизнеописания.

[3] Цит. по Дхаммапада. Пер. с пали, введение и комментарии В. Н.Топорова. М., 1960, с. 37.

Просветлённого на так называемом гибридном санскрите, т.е. санскрите со множеством заимствований форм и слов из среднеиндийских языков (пракритов). Эта форма передачи наследия практиковалась в других многочисленных школах буддизма, отколовшихся сначала от *тхера-вады*, а затем и от иных учительских традиций, коих было более 18. К наиболее ранним текстам такого рода относят чаще всего «Сутры совершенствования Мудрости» (*Праджня-парамита-сутра*), из которых древнейшей считается «Восьмитысячная сутра совершенствования Мудрости» (*Ашта-сахасрика-праджня-парамита*). Имеется в виду, что на пальмовых листах её список насчитывал 8000 строк. С этого Слова Просветлённого начинают свою историю памятники другого ответвления буддизма – Великой колесницы (Махаяны). Они тоже составлялись на языках близких к народной проповеди, но в буддийских монастырях уже было введено преподавание санскрита и монахи переписывали эти тексты уже на санскрит и в соответствии со взглядами определённой учительской традиции, школы.

В Индии некоего кодифицированного канона Махаяны составлено не было[4], текстопорождение продолжалось вплоть до XIII века – времени исхода буддийского монашества из Индостана. Однако в V–VI вв. в Индии появляются учители, распространяющие иное Слово Будды, и которые свои тексты называли иногда сутры, а чаще *тантры*. Они тоже первично создавались на народных языках, а затем некоторые из них соединялись и перерабатывались на санскрите в буддийских монастырях-университетах в огромные тек-

[4] Он появился в странах распространения, например, в Непале санскритское собрание «Девяти Дхарм», см. Андросов В.П. «Очерки изучения буддизма Древней Индии», М., 2019, с. 182–209.

стовые комплексы из коренного текста, комментариев, ритуальных служебников и прочего арсенала религии, позднее совокупно превращавшиеся в тантрические системы знаний и психотехник.

Махаянские тексты и некоторые другие со II по X век активно переводились на китайский язык, а с него на корейский и японские языки, на которых формировались национальные канонические собрания. И происходило это, как правило, под патронажем и при финансировании царских (императорских) дворов, в том числе в Тибете. С VIII века сутры и тантры переводятся на тибетский язык, на котором существует самоё объёмное Слово Просветлённого – Кангьюр (примерно 108 томов энциклопедического формата) и комментарии к нему индийцев – Тенгьюр (примерно 225 таких же томов). Эти книги стали коренными для переводов на монгольский язык, на котором в XVIII веке был создан и отпечатан свой канон.

Всё это длинное отступление от предмета сделано для того, чтобы показать необходимость перевода сохранившегося буддийского наследия на русский язык, как до этого оно переводилось на китайский, тибетский, монгольский и другие языки, а ныне на английский, немецкий, испанский, итальянский и т.д. Конечно, знание языков буддийских канонов – это замечательно, но использование этих языков возможно только в среде монахов. Да, немногочисленные буддийские монахи Бурятии и Калмыкии нередко знают тибетский и монгольский языки, в том числе языки древних текстов. Отдельные монахи могут изложить содержание и, возможно, передать и объяснить практику, сообщить ритуальные действа на бурятском и калмыцком языках. Но как только случается необходимость общаться по-русски и тем более написать по-русски, то грамотно и понятно для всех

русскоговорящих не получается совсем. Ныне во всех городах и весях страны численность русскоговорящих, интересующихся буддизмом, уже во многом превышает численность бурят, калмыков и тувинцев вместе взятых, о чём можно судить по зарегистрированным буддийским организациям и обществам России, коих число приближается к двумстам от Владивостока и Сахалина до Сочи, Калининграда и Санкт-Петербурга.

Буддизм очень симпатичная для современности религия с замечательным психологическим учением, способствующим самопознанию, нравственному и умственному возрождению из быта потребительского общества. Ныне она востребована не столько как вера (хотя жива и действенна и как религия), сколько как призыв к совершенствованию сознания, освобождению от иллюзий, от политики манипуляции умами. Однако буддизм в своём текстологическом выражении остаётся практически белым пятном на совести российских учёных. Оправданием им может служить только то, что безумная система большевизма запретила изучать буддизм, учёные и монахи отправлялись в лагеря ГУЛАГА, и даже с 60-десятых годов XX века занимались предметом одиночки, тайком, без школы (кому не повезло учиться у Ю. Н.Рериха). И вот уже в XXI веке по-прежнему нет ни школы, ни университета, ни факультета буддийских наук, ни патронажа и финансирования правительством.

Конечно, нынешняя свобода выражения учёных-буддологов явление исключительное, но без сознательной систематизации и кодификации знаний и переводов мы никогда не получим единого для России языка буддийской культуры, единого канона, который бы учёные могли интерпретировать по своему, т.е. если мы не придём к согласию относительно перевода, то останемся у разбитого корыта. Каждый будет го-

родить свой буддизм. Уже сейчас можно нередко услышать и прочитать, что в буддизме были и душа, и вечные небеса, и все учителя творили чудеса, и Дхарму называют Богом-творцом, а нирвану – раем, и т.д. и т.п. Одним словом, искажают Учение до неузнаваемости, и не только в России, но и за рубежом.

Если в древности учёные монахи преимущественно занимались текстологической работой, содержанием, интерпретацией, толкованием, писали огромные комментарии, практиковали психотехники и т.д., то теперь эта работа целиком отдана учёным Востока и Запада. Думаю, и в России иного пути нет. Но у нас уже 200 лет длится подготовительный процесс накопления знаний, каждый учёный на свой лад переводит терминологию, не соглашаясь даже с теми требованиями перевода, которые были созданы основоположниками отечественной буддологии. Огромные споры возникают даже по поводу правил транслитерации (написания по-русски) санскритских и тибетских терминов и имён, не говоря уж о том, как вольно передаются китайские, японские, корейские, монгольские имена.

В мировой науке существуют общепринятые правила транскрипции, но, произнося эти термины по-русски, мы совершенно забываем или не знаем их правильное чтение. Так, санскритское «Щ» превращается в навязываемое западноевропейское «Ш», сложные санскритские термины мы отказываемся разделять дефисом и получаем порою отдельную запись длиною в строку. Потому что в санскрите действуют правила «*сандхи*», или смычки отдельных звуков, а мы не понимаем, что русский читатель, не видя слов, не станет читать такую галиматью. Разве в задачи переводчика входит право наставлять, мол, учите санскрит, тибетский и т.д.? Не надо показывать каждому, что только вы владеете санскритом, ваша задача – помочь понять написанное и осмысленно перевести.

Не надо вашего «Я» со всеми причиндалами (его и их нет в буддизме), надо знание, значение, смысл.

Русский и санскрит – родственные языки, но разве это даёт право вставлять в перевод санскритские термины? Многие переводчики уверяют, что нельзя по-русски передать всю гамму значений ряда слов, например, «дхарма», «бодхи», «Буддха», «нирвана», и особенно из психологической лексики: «самадхи», «випащьяна», «щаматха», «дхьяна» и т.д. В общении с одним из участников Конференции спросил, как переводить «Бодхи»? К чести коллеги, он дал вменяемый ответ: «Сам я для себя окончательно не решил, как переводить бодхи. Если "коллегия" русскоязычных переводчиков после нескольких переводческих конференций решит переводить бодхи каким-то одним способом, с радостью приму это. Думаю, перевод здесь всё равно будет достаточно условен. Пока, как говорил, всё же более склоняюсь к гносеологическому аспекту – "постижение, высшее постижение". Если кратко, то рассуждение следующее: Бодхи как пробуждение – согласен тут с вами – неудачный термин. Что касается "просветления", то бодхи превосходит какую-либо модальность, в частности, визуальную, не ограничивается т.н. световой эпифанией, поэтому о свете можно говорить лишь метафорически. (В текстах по йоге, тантре, безусловно, говорится о световых явлениях, сопровождающих этапы практики, но бодхи к ним, согласитесь, не сводится.) Если подходить к вопросу филологически, то в плане семантики бодхи связано с рядом санскритских слов и выражений, в котором подчеркивается именно аспект гнозиса. Вот подобрал примеры: anubodha – "воспоминание", abodha –"неведение, тупость", atmabodha – "познание атмана", durbodha – "труднопостигаемый", buddhi – "интеллект, разум", bālāvabodhana – "наставление для простецов" и пр. Соответственно хотелось бы,

чтоб перевод бодхи как-то сочетался с этими смысловыми рядами» (Иванов В. П.).

Добавил бы к этому перечислению и термины bodha – «пробуждающий, знающий, наблюдающий, пробуждение, знание, сознание», bodhaka – «указывающий, объясняющий, обучающий», bodhamaya – «состоящий из истинного познания» и bodhitar – «тот, кто пробуждает мысль, учитель, наставник», что лишний раз доказывает, что Бодхи – это никак не пробуждение, а, скорее, некое четвёртое состояние сознания (*турия*) упанишад, получившее в буддизме своё имя и светлый путь к нему. В общем-то семантические ряды вести надо не от «бодхи», а от корня «budh», и боюсь, через семантику вы ничем не поможете себе и читателям понять и назвать по-русски, что произошло с сознанием Щакьямуни в состоянии Бодхи и как он достиг вдруг всезнания и уверенности в том, что это его рождение – последнее. Если вспомните о *дхьянах,* то забудете и о гносеологии, поскольку каждая стадия *дхьяны* есть последовательный отказ от уровней познания, и вот когда в его сознании не осталось ни субъекта, ни объекта, ни ничего, тогда и наступило Просветление.

Согласитесь, что в каждом контексте у слова должно быть одно значение, и если вы не в состоянии его перевести, значит, вы не понимаете его конкретного значения. Русский язык не уступает санскриту в сложности и многозначности, ему тоже 1000 лет, как и классическому санскриту в пору его использования буддистами. Да, в санскритских словарях на английский, немецкий, русский языки отдельные термины имеют десятки значений, и вы каждый раз должны выбрать значение, наиболее соответствующее контексту. Для уточнения всегда можно в круглых скобках указать санскритский термин.

Другая беда для русских переводчиков буддийских тек-

стов пришла с Запада, из переводов на английский. У нас началось массовое калькирование английских слов. Да, английский язык ныне довлеет в мировой буддологии. На английский переведено в разы больше текстов, чем на русский. Наши учёные тоже стремятся публиковаться по-английски. Даже Миннауки требует повышать индекс цитируемости в международных базах данных, которые тоже англоязычные. Поверьте, к идее создания буддийского канона по-русски это не имеет никакого отношения. Англоязычные переводы далеки от единообразия, несмотря на то что уже существуют фонды, поддерживающие школы перевода. Но среди лидеров этих школ нет согласия по многим вопросам, например, относительно применимости терминов христианской культуры к переводу буддийских текстов.

Так, известнейший переводчик буддийских текстов Роберт Турман в своей монументальной книге приводит фрагментарный перевод произведения Нагарджуны-тантрика (VIII в.) «Панча-крама» (Последовательность, или путь, из пяти шагов), являющийся комментарием самого раннего текста «Гухья-самаджа-тантры» (Тантры тайной общины), составленного из 12 первых глав, видимо, в конце VII в.[5] Эта работа была подвергнута тщательному анализу и критике санскритологом и тибетологом Тору Томабечи и охарактеризована как имеющая «слишком малое филологическое значение», а автор «демонстрирует тенденцию широко применять терминологию из иудео-христианской традиции» [Tomabechi 2000: 533]. «Перевод Турмана *Панча-крамы* не обеспечивает ни тибетской, ни индийской перспективы в

[5] *Thurman, Robert A. F.* Essential Tibetan Buddhism. Edison, N. J. 1997, p. 250 - 260.

отношении этого важного текста» [Там же: 541][6]. Причём Р. Турман переводил с тибетского перевода, в то время как существует санскритский текст, причём уже в двух изданиях[7]. Когда имеется санскритский оригинал, то тибетский перевод должен оказывать только вспомогательную помощь и никак наоборот.

На вопрос, как переводить, искали ответ издревле. Ответ автор данной статьи высказывал неоднократно, со временем дополняя новыми правилами. Главное в них – продолжение лучших традиций школы отечественной буддологии, наиболее ярко выраженных в творчестве Фёдора Ипполитовича Щербатского. Мною создавались словари буддийской терминологии, постоянно увеличивающиеся в объёме и количестве объясняемых терминов[8], которых насчитывается теперь

---

6 *Toru Tomabechi.* Notes on Robert Thurman's Translation of the Pañcakrama. // Journal of Indian Philosophy, 2000, №28: 531–548.

7 *Louis de la Vallée Poussin*. Pañcakrama. Études et textes tantriques. Louvain. 1896; – *Mimaki, Katsumi and Toru Tomabechi.* Pañcakrama. Sanskrit and Tibetan Texts Critically Edited with Verse Index and Facsimile Edition of the Sanskrit Manuscripts. Bibliotheca Codicum Asiaticorum 8. Tokyo, 1994. После этого опубликовано и третье издание: Pindikrama and Pancakrama 2001 – Piṇḍīkrama and Pañcakrama of Ācārya Nāgārjuna. Ed. by Prof. Ram Shankar Tripathi. CIHTS, Bibliotheca Indo-Tibetica Series – XXV. Sarnath, Varanasi.

8 *Андросов В. П.* Словарь индо-тибетского и российского буддизма. Главные имена, основные термины и доктринальные понятия. М., 2000, 197 с.; *Андросов В. П.* Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М., 2000: 640–762; *Андросов В. П.* Учение Нагарджуны о Срединности: исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика»); пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»). М., 2006: 571–770; *Андросов В. П.* Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. М., 2011, 448 с.

700. Уже трижды был издан буддийский лексикон «Дхармасангграха» (Собрание основных положений Закона), в котором параллельно на санскрите, тибетском и русском языках с пространными толкованиями даны сотни терминов, углубляющих познание буддийского Учения[9]. Написан и дважды опубликован очерк «Как переводить? Язык исследования и язык перевода»[10]. Готовится значительно расширенный и исправленный энциклопедический словарь.

Трудность поставленной на Конференции задачи заключается далеко не только в переводах с санскрита. В тибетологии царят неменьший произвол и разноголосица, как с произношением имён и терминов, так и с их написанием. В западной буддологии за основу чаще всего принимается лхасский диалект, а вот для российских буддистов и буддологов гораздо ближе и понятнее амдоский диалект, в котором происходит озвончение согласных, как и в монгольском языке. Например, одни пишут и говорят: «Бутон, Шоннупэ(а)л, Кангьюр, Тенгьюр», другие – «Будон, Шоннубал, Ганджур, Данджур». И как решить эту дилемму??? Одним словом, работы, в том числе общественной, непочатый край. Ведь существуют ещё и дальневосточные тексты.

Не будем унывать. Китайцы переводили буддийское наследие почти 1000 лет, создавали порою по три-четыре пере-

---

[9] *Андросов В. П.* «Собрание основоположений Закона» (Дхармасангграха). Издание санскритского и тибетского текстов, перевод, исследование, комментарий. // Религии мира. Ежегодник. 1999. М., 1999: 306–443; *Андросов В. П.* Буддизм Нагарджуны... М., 2000: 451–608; *Андросов В. П.* Основоположник Махаяны Нагарджуна и его труды. В 2-х томах, М., 2018. Т.1: 453–610.

[10] *Андросов В. П.* Учение Нагарджуны о Срединности... М., 2006: 23–39; *Андросов В. П.* Основоположник Махаяны Нагарджуна... Т. 2, 2018: 23–39.

вода одного текста, одной сутры, потому что за такой период прежние устаревали и язык постоянно менялся. Тибетцы переводили почти 600 лет, после традиции «старых переводов» (VIII–XI вв.) появилась новая волна, все тексты переводились по-новому. Мы все ещё пребываем в потоке «первой волны»: от Минаева И. П. и Щербатского Ф. И. до Топорова В. Н., Вертоградовой В. В., Сыркина А. Я., Рудого В. И., Шохина В. К., Кугявичуса А., Крапивиной Р. Н., Андросова В. П., Фесюна А . Г. и наших учеников. Будем работать на будущее.

ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ

Б. И. Загуменнов

Перевод и герменевтика восточных текстов

Основные темы. Мини-энциклопедия

No translation is perfect!

Еще Цицерон поставил (но не решил) вопросы, многие из которых до сих пор с жаром обсуждаются теоретиками перевода.

Шри Ганешая намах!

Namo Manjughoshaya!

I. Предыстория

1. Осенью 1965 года случайно увидел журнал «Индия» и заинтересовался йогой. В 1966 году впервые обнаружил Дхаммападу в переводе Топорова и читал Свами Вивекананду, Абхедананду и др. Это произвело огромное впечатление. В особенности идея **сверхсознания** (как высшая духовная ценность), которая не очень проявлена в западной философии и христианстве. Начал практиковать йогу. Затем начал изучать английский и санскрит и занялся переводом **ключевых текстов индуизма – Йога-сутр и «Веданта-сары» («Сущность веданты») Шри Садананды.** Затем принялся за тибетский, переводил некоторые тексты Нагарджуны, Цонкапы, Гампопы. Вместе с Ю. Жиронкиной мы редакти-

ровали и издали «Путь Бодхисаттвы» Шантидевы, а затем и несколько книг ЕСДЛ.

Кстати, знание основ индуизма и санскрита – одно из многих условий хорошего перевода текстов индо-тибетского буддизма. Ряд ошибок связан именно с незнанием индуизма. Хрестоматийно-ошибочное выражение, вошедшее, к сожалению, даже в учебники для школ, – «**четыре касты**» вместо «четыре сословия (варны)». Часто также ошибочно пишут Бхагава**т**-гита (Бхагаватгита) вместо Бхагава**д**-гита и т. п.

И вот переводил и редактировал я лет 30, и однажды наступило некое озарение и захотелось написать о переводе вообще (статья «Пойми меня!») и возникло ви́дение: число ошибок и прочих изъянов в переводах небесконечно, они повторяются, есть **типичные ошибки** во всех переводах! В чем ценность теории перевода? Можно десятки лет переводить (то есть заниматься практикой перевода) и повторять те же самые ошибки из года в год. Осознание изъянов помогает их устранить. А описание (классификация) изъянов способствует тому, чтобы и другие их устранили. Я описал основные типы ошибок и с тех пор уже почти не встречаю новых ошибок в буддийских переводах. Мне встречаются уже только «старые друзья».

1а. Я написал немало статей по основным проблемам перевода и критические заметки по некоторым изданным у нас переводам. Вероятно, больше, чем кто-либо иной. Все это было опубликовано на бумаге или на моем сайте (zagumyonnov.16mb.com или просто: Виртуальные заметки Загуменнов). Затем я прочел основные издания по истории и теории перевода. В осмысление любой темы должно входить знание истории вопроса. Когда возникает потребность в переводах в истории человечества? Согласно библейской легенде – когда Бог остановил строительство Вавилонской башни путем

«смешения языков», а до этого «был один язык и одно наречие» (Бытие, 11, 1). Действительно ли существовал когда-то единый язык? Вопрос очень неопределенный, ведь он связан с процессом антропогенеза, который длился миллионы лет. О каком времени единого языка может идти речь? О времени питекантропов, неандертальцев, кроманьонцев?! И о каком именно языке? Очевидно, что язык-речь (как система знаков и их применения) – это процесс, который начинается еще в мире животных, а словесный язык возникает у человека с появлением абстрактного мышления. Если современный тип человека (неоантроп) возник в определенном месте в Африке, то еще можно говорить о чем-то более или менее определенном для того времени-места (реконструкцией этого первобытного языка занимался в свое время А. А. Вержбовский [7]). **Историки предполагают: «...историко-генетический метод позволяет выявить прежние языковые состояния, вплоть до самых древних. Сделана даже попытка возвести многие языковые семьи к одному общему мезолитическому корню» [15а,72]. (Согласно гипотезе моногенеза), «которую разделяют многие антропологи, человек современного типа Homo sapiens появился в результате единичной мутации в одном месте Земли, скорее всего в Африке, около 100 тысяч лет тому назад. К этому же периоду относят и возникновение исходного** праязыка, **который около 30–40 тысяч лет тому назад мог распасться на отдельные диалекты, положившие начало разным языкам...» [12, 29]. (Более ясна ситуация с** письменным языком**. Но здесь мы имеем дело не с одним языком, а с уже сложившимися** языками, **т. к. письменность появилась всего несколько тысяч лет назад, когда уже существовало множество разных народов и цивилизаций.)**

1б. Известный теоретик перевода «признает, что, не-

смотря на богатую событиями историю перевода и вопреки значимости тех, кто писал об искусстве и теории перевода, **число оригинальных и существенных идей по этой проблематике весьма ограничено**. **Почти без исключения от Цицерона и Квинтилиана до наших дней положения повторяются, а рассуждения идут теми же путями**» (Steiner G. Apres Babel. Paris, 1978. P. 226). Цитата по [12, 26].

Кстати, одна из важных международных конференций переводчиков состоялась более 30 лет назад: См. **BUDDHIST TRANSLATIONS. Problems and Perspectives. Edited by DOBOOM TULKU. Manohar, 1995.** И, пожалуй, все основные проблемы буддийских переводов уже тогда были обсуждены... А позже и на Всемирной конференции буддийских переводчиков в Колорадо (2014).

2. **О новом.** Всякое выступление или статья имеют смысл и ценность, когда сообщается неизвестное ранее. Новое – трех видов. 1) Во-первых, это «осознание старого»; **открытие** в уже существующем того, чего ранее не замечали или не наблюдали (закономерности психической жизни, спутники Марса). «Люди обычно не задумываются о природе известных им вещей, – отмечает А. Уайтхед. – Требуется чрезвычайно оригинальный ум, чтобы предпринять анализ очевидного» [33, 60]. 2) Новое в полном смысле: **изобретение**, создание чего-то, чего вообще еще не было (колесо, гимны Ригведы). 3) Вообще-то старое, давно известное человечеству, но новое для младенцев, школьников и т. д. («Все давно известно. Просто надо найти, где об этом прочесть!») С этими видами нового приходится иметь дело и переводчику.

3. Известная **переводческая троица**: язык оригинала, свой язык (перевода) и переводимый текст. А четвертое – это сам переводчик. **Все проблемы перевода лежат в этой сфере.**

II. Основная часть

1. УДИВИТЕЛЬНЫЙ ФАКТ. Люди мыслили тысячи лет и, осознав процессы мышления, уже в глубокой древности создали логику, или «науку о правильном мышлении». И люди занимались переводами тысячи лет, но... вплоть до XX века науки о переводе не создали! Хотя максима «познай самого себя» известна более двух тысяч лет, тем не менее существует немало областей человеческой деятельности, где активность самосознания, рефлексия проявили себя еще совершенно недостаточно. К этой области, как видим, относится и переводоведение.

Переводоведение **как наука** стало формироваться совсем недавно, всего лет 70 назад. И по этой теме написано уже очень много. НО. Все **на основе западных языков!** На восточном же «материале» почти ничего нет! Как в России, так и на Западе.

Переводят и издают очень многие, у нас сейчас просто переводческий зуд, но при этом интерес **к осмыслению проблем перевода, к теории перевода** невелик. Я как-то спросил своего старого приятеля, переводчика и редактора, издавшего множество книг по буддизму, о принципах перевода. «Никаких принципов у меня нет, – ответил он. – Просто во время перевода у меня возникает в уме пара практических правил». Почти все, что сказано нашими известными переводчиками восточных текстов о переводе, собрал в одной из своих книг Валерий Андросов. И это вместе с комментариями самого Андросова **составило всего 20 страниц!**

Осмысление переводческой деятельности, ее процессов и результатов – это работа **самосознания**. Чаще же наша деятельность вообще идет на уровне простого сознания и подсознания.

Если брать нашу тему в аспекте времени, т. е. исторически, то:

2. Этапы восприятия («рецепции») Востока Западом можно обозначить словами:

1) христианизация, весьма длительный период;

2) философизация (кантианство Щербатского и т. п.);

3) психологизация (интерпретации «через Юнга» и т. п.).

И все это явления **евроцентризма**. Он по-прежнему остается проблемой. И хотя сейчас эпоха более адекватного восприятия буддизма (прямые контакты с ламами и т. д.), тем не менее мы до сих пор встречаем **христианизацию буддийской лексики** и прочие неадекватности.

Можно еще добавить особенности восприятия индуизма и буддизма через теософию и рерихианство, которые создали свою терминологию. Не говоря уже о многочисленных «самодельных гуру» и писаках, использующих идеи буддизма и индуизма в своих эклектичных творениях.

2а. **В широком смысле** евроцентризм включает также многочисленные неоправданные **англицизмы** в лексике (и даже орфографии) и общее обозначение «**индийская философия**» в применении к буддизму, к йоге и т. д.

Все это отражается на особенностях переводов.

«В 50-е гг. XIX века в Европе начался бум буддологических исследований и переводческой деятельности. Однако для европейских исследователей этого периода буддизм выступает преимущественно как текстовый объект, обнаруживаемый в книгах... Живая буддийская традиция была за границами исследовательского интереса...

...значительное влияние на формирование образа буддизма в академической среде и у широкой публики оказали исследования, выполненные в русле британской и германской

буддологических школ. Главной особенностью этих школ... является почти исключительный интерес к палийскому буддизму тхеравады. (Супруги Рис-Дэвис, Г. Ольденбург и др.)

То, что преподносилось в этих работах в качестве "истинного", "изначального" буддизма, являлось искусственной конструкцией, выполненной филологическими методами на основе анализа текстов, без учета реальной традиции. Буддизм подавался прежде всего как этическое учение, но ему отказывалось в статусе религии.

Все формы буддизма, имевшие место на тот период времени, рассматривались как позднейшие образования. Возникновение махаяны, в частности, приписывалось влиянию христианства, а ваджраяна рассматривалась как результат контаминации с архаичными формами религии.

Подобные оценки буддизма... долгое время оставались доминирующими... произошел своего рода научный «импринтинг»: исследовательская парадигма, выстроенная впервые, приобрела нормативный характер...

Оценка буддизма ... начала меняться в буддологии, когда у исследователей появилась возможность работы в тесном сотрудничестве с носителями традиции» [25, 9–13].

3. Главная задача переводчика – <u>хороший перевод</u>. Но... Уровень перевода зависит от **множества факторов.** Некоторые из них хорошо известны, а многие неочевидны и далеки от осознавания. Но без осознания их и **<u>применения к себе</u>** (как переводчику) полноценный перевод невозможен. В этом основная проблема.

4. **Всякая** деятельность, в т. ч. и переводческая, – это динамическая система, включающая **<u>четыре элемента</u>** (скр. *анубандха-чатуштая*):

1) сам деятель (адхикарин);

2) цель (предмет, объект) деятельности;

3) методы-и-средства (достижения цели) и
4) результат.

(Эта тетралемма излагается Вьясой в комментарии к «Йога-сутрам» Патанджали и буддийских текстах и имеет прообразом структуру древних индийских медицинских сочинений. Последователь религиозно-философской системы сравнивается с **больным**, религиозное учение – с **лекарством**, учитель – с **врачом**, духовная практика – с процессом **лечения**, применением лекарства. Самсарическое состояние (уровень «притхак-джана»), т. е. болезнь, имеет причину. Для излечения болезни необходимо знать ее причину. Результат лечения – здоровье.)

Кстати, это структура и любого Учения (практикующий, его цель, путь и результат пути)...

5. Первый элемент нашей тетралеммы – **переводчик**, его квалификация и личность. Нет перевода без переводчика. Особенности его личности формируют особенности перевода. В пределе перевод может превратиться даже в «**автопортрет**» переводчика! Возможно ли устранить **отрицательно-искажающее влияние личности (ее обусловленность, the conditioning) на качество перевода**? Даже если искажения полностью устранить невозможно, следует все же устранить максимум их. В идеале же следует стремиться **к постижению оригинала (т. е. переводимого текста) таким, каков он есть «сам по себе».**

5а. Подходя более широко: переводчик – это человек, гомо сапиенс. И любая деятельность его **антропоморфна**. Перевод – это, конечно, прежде всего язык и речевая деятельность. Но человеческий язык-речь, **Слово** – это одна из трех особенностей человека, отличающая его от животных, две другие – **абстрактное мышление** и **самосознание**. Эти три

особенности актуальны (всегда присутствуют в сознательной деятельности) и взаимосвязаны, неотрывны друг от друга. Четвертая особенность обычно потенциальна – это **сверхсознание.** Но это источник высших состояний, давших начало буддизму, йоге и т. д. И еще существенное: человек – **зоон политикон (общественное животное)**. Все перечисленное составляет **социально-антропологический контекст** переводческой деятельности. Перевод – это **психологический** и во многом социально обусловленный процесс. Социальность означает, в частности, что роль даже хорошего перевода в обществе неоднозначна...

5б. В случае индо-тибетского буддизма помимо отличного владения русским языком необходимо как минимум знание английского, тибетского и санскрита. Иногда переводчик знает тибетский, но не знает основ санскрита; или знает санскрит, но не знает тибетского. И это не остается без последствий...

5в. Основные типы переводчиков:

1) **филологи** (то есть знающие языки, но незнакомые с буддизмом);

2) **буддологи**, т. е. знающие языки и знакомые с буддизмом теоретически (а некоторые при этом исповедуют христианство);

3) **буддисты** (самых разных уровней);

4) **будды** – согласно легенде, проповедь будды понималась одинаково хорошо существами самых разных уровней.

(Здесь нас встречает **проблема взаимоотношений между буддологией и буддизмом** – об этом см. мою статью «Буддизм и буддология» на сайте.)

(Перевод можно понимать в узком и самом широком смысле: например, перевод с русского на русский: взрослый переводит с языка ребенка. Ребенок – с языка взрослого; ав-

тор перелагает специальную научную статью для всеобщего понимания...)

5г. **Психология переводчика** и для переводчика (особенности восприятия, внимания и т. д. в процессе перевода), по-видимому, также совершенно не разработана или не изложена. (Здесь мы возвращаемся к пункту 5а.)

Например, наше восприятие совершается на основе прежнего опыта, хранящегося в памяти (**апперцепция**). И потому нередко мы видим воспринимаемое искаженно, замещая его чем-то сходным из прошлого опыта. Это происходит на самых разных уровнях – от абстрактных идей до простого зрительного восприятия. Так, при переводе с английского нередко ошибочно читают вместо distraction («отвлечение») – destruction («разрушение»), вместо indivisible («неделимый») – invisible («невидимый») и т. п.

5д. Аспекты личности, влияющие на особенности перевода:

1) восприятие (зрительное и слуховое);

2) внимание;

3) память (особенности работы памяти, а также «запас памяти», т. е. объем запомненного, хранимого памятью); апперцепция (психологический «бэкграунд», его влияние на восприятие и деятельность переводчика);

4) воображение и фантазия;

5) мышление и понимание; средства познания; предрассудки, предубеждения;

6) самосознание, эгоцентризм, самоидентификация (кто я?);

7) эмоции и чувства, страсти и аффекты; привязанности, пристрастия и неприязни (отвращение);

8) воля: мотивация, целеустремленность, настойчивость, терпение, усердие, энтузиазм;

9) осознавание своих действий и деятельности, самопознание;

10) жизненный опыт, возрастная психология, система привычек и установок, шаблонов;

11) язык, речь – словарный запас, грамотность, опыт письменного выражения своих мыслей; начитанность, чтение художественной литературы, языковый вкус;

12) социальная обусловленность и самоидентификация: конфессия, национальность, политическая ориентация, отношение к истории страны;

13) образование (философия, психология, логика, теория познания), знания, мировоззрение;

14) патологии;

15) критичность, самоирония и юмор, терпимость к критике недостатков;

16) интуиция, чутье, вкус;

17) эстетизм, стремление к красоте речи-языка;

18) творческий подход, инсайт, озарение, вдохновение, высшие состояния;

19) неосознаваемое в психике переводчика, в т. ч. то, что он считает «само собой разумеющимся» («два пишем, три в уме»).

5е. Обобщая, **основные факторы**, связанные с переводчиком: уровень его филологической компетентности (знание языков, опыт переводческой деятельности, редакторские способности, грамотность); знание предмета перевода (теоретическое и практическое), качества личности, связанные с переводческой деятельностью, в т. ч. страсти и ненависти; социальная обусловленность (или отсутствие ее), выражаемая словами: национальность, страна, культура, конфессия, образование, идейно-политическая ориентация, психологические и философские концепты и концепции, мировоззре-

ние в целом (основные идеи); степень самопознания (в т. ч. видение своей обусловленности); «общая образованность», положительная мотивация, языковая компетентность, понимание переводимого, знание приемов и принципов перевода, терпение, усердие, добросовестность, чувство ответственности, критическое отношение к результатом своей деятельности и т. д. Все это отражается на особенностях переводческой деятельности и на его конечном результате (т. е. тексте перевода). При всем этом особенно важна **реальная мотивация переводчика** (что им движет, чем вызван интерес к переводу данного текста).

6. Второй элемент тетралеммы (см. п. 4) – **переводимый текст**. Для понимания текста необходимо знать **ситуацию его создания (контекст)**. Ситуация, или контекст – это сам автор текста (обстоятельства его жизни, его замысел: мотивы создания текста), хронотоп (время и место создания текста), школа (тхеравада, дзен, кагью, гелуг) и т. д. (подробнее см. в моей статье «Перевод как деятельность» (на сайте)).

Понимание и **перевод частей текста зависит от понимания целого**, от понимания общего замысла автора... Так, любой текст буддизма связан с основной темой: практика с целью достижения (осуществления) освобождения, нирваны, бодхи.

6а. **КАНОН.** Любое учение (религия) опирается на тексты, созданные основателями учения. Тексты, исходящие **из прозрений** основателей, – это тексты высшего ранга. Затем идут вторичные тексты, созданные последователями, – это или комментарии, или отражения прозрений, пережитых в русле учения. Любое учение разделяется на ряд направлений, «школ». В то же время, несмотря на серьезные различия направлений, сохраняется нечто общее, что позволяет пользоваться общим названием: христианство, буддизм и т. д.

СВЯЩЕННЫЙ КАНОН и перевод. «Необходимость и вынужденность перевода – это главная филологическая коллизия в истории религиозного канона. Миссионеры, несущие учение новым народам, стояли перед дилеммой: учить ли новообращенных языку Писания или перевести для них священные книги? Здравый смысл подсказывал, что лучше учить на понятном языке – иначе, как говорил ап. Павел, люди "не назидаются". Однако не утратит ли Писание святость, не растеряет ли драгоценный смысл при переводе на простой (профанный) язык?» [23, 233].

6б. **Что такое «Слово Будды»?** «Будда учил своих учеников *Дхарме,* а после *паринирваны* они, в свою очередь, передавали ее из уст в уста и затем, гораздо позже, изложили письменно в виде священных текстов, которые получили название «**Буддхавачана**» – «слово Будды»... ...(но) Не надо думать, что вот есть просветленное сознание и прямо из него исходят слова, его выражающие. Это не происходит так просто, потому что между просветленным сознанием и его выражением посредством обычной человеческой речи находится несколько промежуточных уровней бытия и опыта. И эти уровни в основном включаются в то, что мы называем *буддхавачаной*. ... Спускаемся, однако, на уровень слов. Иные уверяют, что слова от мыслей отделить невозможно. Конечно, связь между ними очень тесна (теснее, чем между мыслями и образами); тем не менее они не вполне одно и то же. ... Слово Будды состоит их всех этих четырех моментов: мантрического празвука, архетипических образов, понятий и слов. Дхарма передается на всех этих уровнях, а не только словами. (После Пробуждения.) Будда передавал свое видение четырьмя различными способами: понятиями, символами, поступками и молчанием [29, 82–86, 92].

7. Герменевтика буддизма. Итак, для правильного перевода необходимо: 1) иметь аутентичный текст (т. е. без искажений и опечаток), 2) корректно его воспринимать, 3) правильно понимать: правильный перевод – результат правильного понимания и 4) грамотно формулировать понятое на родном языке. **Совершенство перевода зависит прежде всего от понимания переводимого.**

7а. **Понимание – это ответ на вопрос: «Что такое...?»** Вопрос хорошо известен. В определенном возрасте его начинают задавать дети. Что такое сознание, жизнь, человек, религия?.. Обычно дать на него абсолютно удовлетворительный ответ невозможно. (Хотя простые дефиниции мы всегда можем найти в словаре.) Известен парадокс: чем больше мы чем-то занимаемся, тем более вроде бы проясняются дотоле неясные аспекты, но одновременно нарастает и общая неопределенность. Студент психол. фак. на первом курсе еще что-то определенное может сказать о сознании, но по окончании факультета он уже теряет эту способность. (Диапазон суждений: от «все есть сознание» до «сознания нет вообще».) Предмет размышлений и исследований разрастается до бесконечности. «Электрон так же неисчерпаем, как и атом». Но в полном и точном определении или описании зачастую и нет необходимости, нередко даже наоборот: это нерационально. **Чрезмерный анализ** ведет к неопределенности и даже бессмысленности. Тема разрастается и грозит поглотить исследователя с головой. Это **зыбучие пески**, по ним надо двигаться вперед, не останавливаясь...

7б. И с переводом нечто подобное. Теоретики перевода признают: невозможно однозначно определить, *что* такое перевод. Существует множество определений перевода. И каким должен быть перевод: правильным, адекватным, эк-

вивалентным? Какое прилагательное выбрать? С этим тоже неопределенность.

Тем не менее, что касается предмета перевода, **существуют: 1) приемы все большего уяснения темы и 2) возможность перечислить ее существенные признаки.**

7в. О. Розенберг (сто лет назад!) предупреждал об опасности применения категорий западной философии для осмысления буддизма. Справедливость его замечаний никто не опроверг, тем не менее именно категории западной философии и применяются буддологами, более того – концепции западной психотерапии, которые в течение одного-двух веков сменяют друг друга как в калейдоскопе!

7г. Ясное понимание воспринимаемого у **вступившего на путь** (ученика) зависит, разумеется, от состояния его ума (сознания, психики). Традиционно говорят о **трех изъянах ученика-сосуда**, в том числе о «грязном сосуде», т. е. наполненном клешами. Понятно, что адекватное **восприятие** Учения (слушание) невозможно без очищения ума от клеш (скр. *читта-щуддхи*), что достигается прежде всего практикой нравственности (скр. *шила*). Ясное понимание у **вступившего на путь** (ученика) зависит, разумеется, от состояния его ума (сознания, психики). Традиционно говорят о **трех изъянах ученика-сосуда**, в т. ч. о грязном сосуде, т. е. наполненном клешами. Понятно, что адекватное **восприятие** Учения невозможно без очищения ума от клеш (читта-щуддхи), что достигается прежде всего практикой нравственности (скр. *шила*).

7д. **Существенная часть пути** отражается триадой ступеней**: слушание Учения** (скр. *шравана*, или шрутамайи), **осмысление услышанного** (манана, или чинтамайи)**, медитация** (дхьяна, или бхаванамайи) – в результате чего достигается переживание высшей реальности.

В частности принципы буддийской герменевтики – тщательное исследование, выяснение истинности текста, независимо от авторитетности автора, подобно проверке золота ювелиром и принцип «четырех опор», – описываются следующим образом:

Не на личность учителя опирайся, а на Учение.
Не на слова опирайся, а на их смысл.
Не на относительный смысл опирайся, а на высший.
Не на интеллектуальное понимание опирайся,
а на мудрость.

Другими словами, нужно опираться не на славу и статус наставника, а на сказанное им; но не просто сказанное, а на его смысл; но не на относительный смысл, а на высший; и, наконец, не на интеллектуальное понимание смысла, а на глубокий опыт и истинное постижение. Такой подход к буддийским учениям можно назвать мудрым» [14, 56–57].

7ж. Четыре фактора достоверного познания: достоверный **первоисточник** (текст), достоверный **комментарий**, достоверный (истинный, заслуживающий доверия) **учитель** и достоверный **опыт**.

«Если рассуждать об эволюции учений, то вначале появились достоверные первоисточники, затем к ним были даны достоверные комментарии. После этого появились учители, которые в ходе их ученых занятий стали знатоками этих комментариев. Это позволило им прийти к достоверному опыту.

Однако, когда речь заходит об укреплении нашей собственной убежденности в достоверности учений, рекомендуется выстроить эти элементы в обратном порядке. Другими словами, на первом месте должен стоять личный опыт того или иного рода. Возьмем, например, размышление о “четырех

печатях”, или пустотной природе явлений, или пользе альтруизма. Если у нас нет личного опыта постижения данной темы, если мы не сумели почувствовать ее “вкус” и хотя бы на мгновение осознать ее истинность, то едва ли нам хватит вдохновения, чтобы упорно продолжать практику» [14, 42–43].

7з. В целом герменевтика – разумеется, лишь один из аспектов адекватности. Ведь не одно лишь понимание важно, но сама реализация состояний, которые хотят понять (**единство теории и практики, праджни и упаи**). Но невозможно понять то, что совершенно нам незнакомо, не пережито нами (как слепой не может «понять», что такое цвет, – по известному сравнению). Это прежде всего **путь осуществления Дхармы в собственной жизни**. Теоретическое знание, понимание текстов буддизма – это один из аспектов его осуществления. Высшая реальность (скр. *парама-артха*) не может быть «понята», «познана» в обычном смысле этих слов. Она может быть лишь непосредственно **пережита.** Познание предполагает, что существует познающий и познаваемое, объект познания. Но когда сам познающий становится объектом познания, когда нет разделения на субъект и объект, то речь может идти о переживании, опыте, испытывании (скр. *анубхава*) высших состояний и об описании (и осмыслении) их постфактум. Таким образом, сами термины «знание» и «понимание» довольно ограничены.

7и. Классик буддизма Будон так говорит о средствах-ступенях постижения (освоения) Дхармы. «*Внешними условиями* являются: полагание на Учителя и обеспечение себя предметами первой необходимости. *Внутренними условиями* являются: слушать внимательно, делать анализ изучаемого предмета и представлять его совершенно ясно с помощью сутр и объяснительных трактатов, обращаясь с вопросами к тем, кто

является компетентным... нужно вести изучение до полного достижения и затем заняться глубокой медитацией. ... Тот, кто просто несет бремя слов, без понимания (их)| смысла, никогда не достигнет своей цели... Поэтому, хотя и можно много изучить, все же для достижения полного постижения |предмета| следует благоговейно слушать (объяснение) смысла... Так как тщательный анализ невозможен без полного знания (изучаемого предмета)|, то следует стремиться достичь ясного понимания его смысла» [5,86].

8. Что такое буддизм? 1) В самом общем виде это «первая мировая религия» (точнее, «**религиозно-философская система**»). Это **анатма-вада** (букв. учение об отсутствии атмана) и **ниришвара-вада** (учение, в котором не принимается идея Ишвары, т. е. бога-творца мира). Это общие характеристики, в которых проводится основное отличие буддизма от других индийских даршан. Анатма-вада (отсутствие субстанциональности явлений) – основная характеристика, ниришвара-вада – это, по сути, разновидность анатма-вады. (Джайнизм также отрицает существование бога-творца, но признает существование души (джива).)

1а) Относительно адекватные **названия** буддизма таковы: *буддизм, Учение Будды, Дхарма Будды* (скр. *буддха-дхарма*), или просто *Дхарма, даршана* (буддха-даршана), *система буддизма, религиозно-философская система* и (условно) *религия*. Но не «философская система». И не «религия» в смысле теизма.

2) Самое краткое определение буддизма мы находим в Дхаммападе (строфа 183). **Несовершение зла, достижение (вершение) добра, очищение своего ума – вот учение будд.** И далее (строфы 190–191) читаем: «**Тот... кто нашел прибежище в Будде, в Дхарме и в Сангхе, кто владеет подлинным знанием, видит <u>четыре благородные исти-</u>**

ны. Страдание, происхождение страдания и преодоление страдания, и благородный восьмеричный путь, ведущий к прекращению страдания».

3) Общее для всех направлений буддизма:

Три Драгоценности (Будда, Учение, Община); четыре истины; восьмеричный путь (излагается в Дхаммападе и в первой проповеди Будды); взаимозависимое возникновение (пратитья-самутпада); три лакшаны (три характерные особенности бытия: **все обусловленные дхармы невечны; все обусловленные дхармы страдательны; все дхармы лишены атмана (не субстанциональны)** – Дхаммапада, строфы 277–79). «**Четыре печати**» (в учении **махаяны** к этим трем лакшанам добавляется четвертое положение: нирвана – это Покой или Блаженство).

3а) Словами Далай-ламы:

> «Я упоминал, что определяющим фактом нашей жизни является то, что все мы от природы инстинктивно стремимся к счастью и не желаем страдать. Стремление к счастью является главным для всех нас. На вопрос "почему?" мы, пожалуй, можем просто ответить: "Так устроена жизнь".

Но хотя всем нам присуще это естественное устремление и хотя мы всеми силами стремимся к счастью, другой определяющий факт состоит в том, что нам снова и снова приходится претерпевать боль и сталкиваться со страданиями разного рода. Почему же так происходит? Почему, несмотря на наше глубинное желание стать счастливыми, мы постоянно сталкиваемся с болью и страданием?

С буддийской точки зрения причина заключается в том, что в нашем способе восприятия и взаимоотношениях с ми-

ром или с самими собой скрывается существенный изъян. Коренится он в том, что буддизм обозначает как “четыре ошибочных воззрения”. Первое из них: явления и события, которые на самом деле являются непостоянными и преходящими, мы считаем вечными, постоянными и неизменными. Второе: явления и события, которые на самом деле порождают неудовлетворенность и страдание, мы считаем подлинными источниками удовольствия и счастья. Третье ошибочное воззрение заключается в том, что мы нередко считаем чистым и желанным то, что в действительности является загрязненным. И четвертое ошибочное воззрение сводится к нашей тенденции приписывать подлинное существование явлениям и событиям, которые на самом деле лишены самостоятельного существования.

Эти коренные изъяны в нашем мировоззрении ведут к ошибочному типу взаимоотношений с миром и самими собой, что, в свою очередь, ведет к запутанности, мучениям и страданиям. Взяв за основу эту динамику, буддизм формулирует так называемые “Четыре печати”, ряд аксиом, которые являются общими для всех школ буддийской мысли. Четыре печати таковы:

1. Все составные явления непостоянны.
2. Все загрязненные явления суть страдание.
3. Все явления лишены самобытия.
4. Нирвана – истинный покой [14, 30–31]».

4) Словами Будды Шакьямуни:

«Глава о Пути.

273. Лучший из путей – восьмеричный, лучшая из истин – четыре слова; лучшая из дхамм – уничтожение страстей; лучший из двуногих – тот, кто прозорлив.

274. Вот путь, и нет другого для очищения зрения. Следуйте по нему. Все иное – наваждение Мары.

275. Следуя по нему, вы положите конец страданию. Этот путь был провозглашен мною, когда я узнал, как удалять тернии.

276. Вы сами должны сделать усилие. Татхагаты – единственные учителя. Те, кто следует этим путем и самоуглублен, освободятся от оков Мары.

277. “Все санкхары преходящи”. Когда мудро смотрят на это, тогда испытывают отвращение к злу. Вот путь к очищению.

278. “Все санкхары горестны”. Когда мудро смотрят на это, тогда испытывают отвращение к злу. Вот путь к очищению.

279. “Все дхаммы лишены души”. Когда мудро смотрят на это, тогда испытывают отвращение к злу. Вот путь к очищению.

280. Кто не встает, когда время вставать; кто исполнен лени, несмотря на молодость и силу; у кого решимость и мысль подавлены, тот, беспечный и ленивый, не найдет пути к мудрости.

281. Внимательный к слову, вполне смиривший свой ум, пусть он не делает ничего дурного телом, пусть он очистит эти три пути действия, пусть он достигнет тропы, указанной мудрецами.

282. Истинно: из размышления рождается мудрость; из отсутствия размышления – уничтожение мудрости. Зная этот двойной путь к жизни и к уничтожению жизни, пусть он сделает так, чтобы мудрость увеличивалась.

283. Вырубите лес, а не одно дерево. Из леса рождается страх. Вырубив и лес, и чащу, вы, о бхикшу, станете свободными.

284. Пока у мужчины не искоренено желание к женщинам – пусть даже самое малое, – до тех пор его ум на привязи подобно теленку, сосущему молоко у матери.

285. Вырви свое желание, как вырывают рукой осенний лотос. Следуй по пути спокойствия к Нирване, указанной Сугатой.

286. “Здесь я буду жить во время дождей, здесь – зимой и летом” – так рассуждает глупец. Он не думает об опасности.

287. Такого человека, помешавшегося на детях и скоте, исполненного желаний, похищает смерть, как наводнение – спящую деревню.

288. Ни дети, ни отец, ни даже родственники не могут быть защитой тому, кого схватила смерть. У родных не найти защиты.

289. Зная эту истину, пусть мудрец, внутренне сдержанный, быстро очистит себе путь, ведущий к Нирване» [15,105–107].

5) Основы буддизма в кратком изложении в Дхаммападе таковы:

(строфа)183. Неделание зла, вершение добра, очищение своего ума – вот учение пробужденных (т. е. будд).

277. «Все санкхары (обусловленные дхармы) преходящи». Когда мудро смотрят на это, тогда освобождаются от страдания. Вот путь к очищению.

278. «Все санкхары исполнены страдания». Когда мудро смотрят на это, тогда освобождаются от страдания. Вот путь к очищению.

279. «Все дхармы лишены атмана». Когда мудро смотрят на это, тогда освобождаются от страдания. Вот путь к очищению.

P. S. «Тогда освобождаются от страдания» – Топоров (1960) почему-то перевел: «Тогда испытывают отвращение к злу». Откуда он взял «отвращение» – неизвестно. (В оригинале: «Атха ниббиндати дуккхе».)

6) В целом буддизм (а также йога, веданта и т. д.) представляет собой **Путь**, состоящий их трех основных стадий: **нравственность, концентрация, мудрость** (скр. *шила, самадхи, праджня*). Таковы основные разделы практики. Мораль, или нравственность – основа любой религии, поскольку нормы поведения живых существ (ограничение насилия и т. д.) – это вообще необходимое условие самой жизни, а на более высоком уровне мораль результируется в очищении психики (скр. *читта-шуддхи*).

7) Путь излагается также в виде пяти стадий, включающих 37 факторов Пробуждения (бодхи).

8) Но путь и страдание не существуют вообще, это путь и страдание **живого существа** (тиб. *семс. чан*), как уже сказано выше. Существо – это совокупность **пяти скандх**. Пять скандх включают все **обусловленные** дхармы. Если берется известный «полный» список из 75 дхарм, то это 72 дхармы. Остальные три необусловленные (= нирвана). Все существующее – это **дхармы**.

9) На популярном уровне основы буддизма изображаются и излагаются в виде танки «Колесо самсары».

10) **Буддизм можно понимать также и как Учение о дхармах.** Дже Гампопа говорит в первых строках своего важнейшего сочинения «Украшение Освобождения»: «В целом все явления (дхармы) относятся или к самсаре, или к Нирване. При этом сущность самсары – пустотность (шуньята), форма (проявления) – заблуждение, а характеристика – “то, что проявляется как страдание”. Сущность

Нирваны – пустотность, форма (проявления) – исчерпанность и исчезновение заблуждений, а характеристика – избавление от всякого страдания» [11, 41].

11) Важно также понимание деления буддизма на направления, или яны (букв. «колесницы»); особенно деление на хинаяну (тхераваду) и махаяну; практика махаяны (букв. «Великая Колесница») включает **обет бодхисаттвы (бодхичитту)**; **шесть парамит**, **четыре безмерных** качества (добросердечие, сострадание, сорадование, равностность) и **семичленную молитву** (последняя присутствует, по крайней мере, уже в «Бодхичарья-аватаре» Шантидевы, одном из самых важных произведений буддизма).

12) **«Введения» в буддизм.** Во всякой развитой религии, религиозно-философской и научной системе существуют «катехизисы» или «введения», кратко излагающие основы Учения. Такие введения – признак зрелости всей системы, показатель того, что практика Учения шла исторически довольно долго, что учение было осознано и продумана методика изложения и преподавания его основных тем. Поэтому чтение признанных введений существенно для понимания как отдельных аспектов буддизма, так и буддизма в целом. Некоторые введения: 1. Saddhatissa. An introduction to Buddhism. Bangkok 2529. (Русский перевод – на моем сайте.) 2. Лама Оле Нидал. Каким все является. М., 2009. 3. Тралег Кьябдон. Сущность буддизма. Н. Новгород, 2007.

13) **Апофатический подход.** Уяснение того, **чем что-то является**, возможно через уяснение, чем оно **не** является. Буддизм – это не атеизм, не философия, не религия, не психология, не этика, не отрицание «я»...

14) Весьма важно для понимания буддизма чтение **жизнеописаний Будды,** а также великих учителей буддизма: Нагарджуны, Тилопы, Наропы, Марпы, Миларепы, махасид-

дхов и др. (Вообще в любой религиозно-философской системе жизнеописание ее основателя обычно парадигмально, существенно для ее понимания.) Достижение нирваны «освобождения» не означает, что достигший пребывает где-то вне этого мира. Сиддхартха Гаутама, реализовав пробуждение, всю оставшуюся часть жизни посвятил проповеди своего учения среди людей. (Конечно, почитатели учителя нередко приписывают учителю много чудесного, не случавшегося в действительности, но это не отменяет достоверности основных фактов его жизни.)

15) Будда-дхарма, йога Патанджали и т. д. – это религиозно-философские системы, суть которых – **переход (путь) от обыденного (самсара) к высшему уровню** (скр. *парама-артха*), **который сверхрационален, «за пределами мысли и речи»** (скр. *аванманасагочарам*). Это путь реализации (realization), т. е. понимания (постижения) и (практического) осуществления в собственной жизни. Как хорошо сказано: «**Йога познается через йогу** (йогена його джнятавйо), и йога ведет к йоге...» (Йога-сутры, III, 6, комментарий).

Все, без исключения, наставления, дарованные Бхагаваном, представляют собой методы достижения Пробуждения (Просветления) для ученика и являются ничем иным, как последовательными этапами этого Пути.

16) «Часто возникает вопрос: является ли буддизм религией, философией, психологической системой или чисто нравственным учением? Ответ можно было бы сформулировать приблизительно так: как переживание и путь практического осуществления буддизм есть **религия**; как мыслительная, понятийная формулировка этого переживания – **философия**; как результат системы самонаблюдения – **психология**; а из всего этого вытекает норма поведения,

которую мы называем этикой (при рассмотрении ее изнутри) или моралью (при рассмотрении извне)» [18, 8].

17) «Я определяю термин “религия”, – говорит Сангхаракшита, – как “достижение внутреннего состояния психологической и духовной целостности и взаимодействие в этом состоянии с другими людьми и высшей реальностью”. Религия есть также полный свод всех учений и методов, способствующих достижению данной цели. Буддизм соответствует такому определению, возможно, более точно, чем любое другое учение... ... буддизм означает “путь к Просветлению”» [29,16].

О принципах перевода

9. Дефиниции. Слово «перевод» имеет два значения: 1) *процесс перевода* («переведение») и 2) *текст как результат процесса перевода*. «Переводом, – пишет Бархударов, – называется процесс преобразования речевого произведения на одном языке в речевое произведение на другом языке при сохранении неизменного плана содержания, то есть значения» [3, 11]. Или перевод – это «замена текстового материала на одном языке эквивалентным текстовым материалом на другом языке» (Дж. К. Катфорд). Еще одно определение: «Переводом называется возможность более или менее адекватной замены слов одного языка словами другого. Непременным условием этого является близкая (а желательно и вполне точная) понятийная соотнесенность этих слов в обоих языках, одинаковая (или аналогичная) предметная и стилистическая соотнесенность. Невозможность удовлетворить эти условия затрудняет перевод и заставляет обращаться к заимствованию лексических единиц» [32, 41]. (Следует

заметить, что «возможность» никак не может являться самим переводом, т. е. слово «возможность» здесь совершенно лишнее.)

Перевод как процесс включает два аспекта: психическую деятельность **переводчика** и преобразование **переводимого текста** (оригинала) в текст на другом языке. Два неизбежных этапа при этом: 1) **восприятие-и-понимание** переводимого и 2) поиск и применение языковых средств для передачи понятого на другом (родном) языке. На восприятие и понимание текста влияет множество факторов: пристрастное (положительное или отрицательное) или беспристрастное отношение к переводимому тексту, неосознаваемые предубеждения, степень внимания и совершенство восприятия, уровень образованности, жизненный опыт и т. д. – короче, вся сумма нашей **обусловленности**. В идеале все негативные факторы обусловленности должны быть устранены (нейтрализованы) для того, чтобы адекватно постичь содержание (смысл) переводимого.

При любом преобразовании **неизбежны потери.**

Наибольшие трудности в переводе возникают тогда, когда сама ситуация (реалии), описываемая в оригинале, отсутствует в опыте социума, к которому принадлежит переводчик, или, точнее, в его собственном опыте. Однако любой язык способен описывать не только известные, но и новые ситуации, неограниченное количество новых ситуаций (иначе вообще никакой прогресс был бы невозможен).

Любое речевое произведение (т. е. текст) предполагает как необходимое условие своего существования *экстралингвистические моменты*: 1) **предмет** (тема) сообщения – о чем говорится; 2) **ситуация**, обстановка, в которой происходит коммуникация; 3) **участники** речевого акта, т. е. «отправитель» (говорящий или пишущий) и «получатель» (слушаю-

щий иди читающий текст), каждый из которых обладает еще **опытом** нелингвистическим (знания об окружающем мире) и лингвистическим (знание языка). Само понимание (раскрытие, «дешифровка») значения текста во многом зависит от этих трех экстралингвистических моментов (а не только от языковых компонентов текста). Они снимают многозначность.

Обычно объем экстралингвистической информации у носителя языка оригинала и переводчика не совпадает: многое из того, что известно и понятно читателям текста оригинала, оказывается неизвестным и непонятным для читателей или слушателей текста перевода.

«Когда мы общаемся при помощи языка... мы всегда предполагаем у нашего собеседника наличие понятий об окружающем нас мире, о трехмерном пространстве, о временн**ы**х, причинно-следственных и прочих отношениях и т. д., то есть знаний о самой объективной действительности» [3, 35].

9а. Перевод – это (в идеале) оптимально точная передача смысла, переводимого на другом языке. Но **точность** не тождественна **буквализму**, который свойственен неопытным переводчикам. Буквализм может искажать смысл до противоположности. Уже «...у Цицерона мы впервые встречаем... противопоставление вольного перевода буквальному. ...(это) первичные и основополагающие категории теории перевода. В этих категориях отражены две противопоставленные стратегии переводческой деятельности. На протяжении более двух тысячелетий переводчики, писатели, критики, лингвисты и философы... спорят о том, какой перевод можно считать вольным, а какой буквальным, какой перевод предпочтительней, существуют ли промежуточные виды перевода...» [12, 65].

Другими словами, издревле существовало два основных вида перевода: **дословный** (слово в слово) и **смысло-**

вой. Дословный письменный перевод – первый по времени. Священные тексты (Библию) старались переводить дословно. Но хорошо известно, что абсолютно дословно перевести невозможно. Начинающие и неопытные переводчики обычно склоняются к дословному переводу. Но «*Подстрочный перевод никогда не может быть верен. Каждый язык имеет свои обороты, свои условленные риторические фигуры, свои усвоенные выражения, которые не могут быть переведены на другой язык соответствующими словами. Возьмем и первые фразы: Comment vous portez-vous; How do you do. Попробуйте перевести их слово в слово на русский язык*» [27а, 496–97].

Добавим сюда и парадоксальную мысль В. фон Гумбольдта: «Чем больше перевод стремится походить на оригинал, тем больше он в конечном итоге отличается от него».

9б. Что такое хороший перевод? Это значит: удовлетворительный (удовлетворяющий), верный, точный, правильный, адекватный, аутентичный, эквивалентный, полноценный (понятия, частично перекрывающие друг друга), в котором правильно переданы содержание и форма, «дух и буква» оригинала. **В идеале перевод должен восприниматься читателем и играть ту же роль, что и оригинал в стране его возникновения**. Или лучше сказать так: «**Главный и фактически единственный фактор оценки перевода – соответствие той цели, для которой он был осуществлен**».

Абсолютной точности перевода достичь невозможно, речь может идти лишь о подобии оригиналу, о приблизительной точности. Это же можно сказать и об (абсолютной) адекватности, эквивалентности и т. д. Абсолютной точности нет вообще! Но в ней и нет необходимости. Однако необходима **оптимальная точность**, достаточная для того, чтобы перевод решал предназначенную ему задачу.

Текст перевода должен **легко произноситься**, соответ-

ствовать ритмике дыхания (для этого при работе над текстом перевода – проговаривать его вслух).

9в. Для получения хорошего перевода следует максимально устранить его изъяны, или недостатки: ошибки, искажения, неточности и т. д. **Типичные ошибки** – это христианизация, англицизмы, буквализм и множество других, о которых здесь уже упоминалось. (Их полная сводка – в работе «**Типичные ошибки**» (на моем сайте).)

9г. **Причины ошибок очевидны:** отсутствие перечисленных выше качеств переводчика, разные виды обусловленности – в т. ч. неприязнь или пристрастие к каким-то избранным им формам переводческой деятельности или даже к каким-то вариантам перевода того или иного термина.

10. Спорные термины. Некоторые ключевые термины оригинала передаются по-разному и будут дискуссионными неопределенно долгое время: «клеши» (омрачения, аффекты), «парама-артха (высшая реальность, «абсолют»); Просветление (Пробуждение), сознание (ум) и многие другие. Принципиально проблемно – высшее Я, которое вызывает споры о том, принимается ли идея атмана (!) в буддизме. Возможно, слово «атман» здесь следует перевести как «(высшая) природа», а не атман, или Я. (См. русский перевод Уттара-тантры – [22, 164].)

11. Перевод как результат (как «окончательный» текст). В любом случае, каков бы ни был оригинал и его реалии, перевод следует выполнить НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ. Что бы ни переводилось, оно должно быть сказано по-русски. Никакие особенности оригинала не оправдывают грехов против русского языка. Переводчик должен постоянно задавать себе простой вопрос: **а говорят ли так по-русски**? Очень многих дефектов: искусственных, надуманных выражений удалось бы избежать, если бы мы представляли, что

проговариваем текст нашего перевода собеседнику (читателю), сидящему рядом. «*Сходство перевода с подлинником достигается живостью и естественностью языка. Наравне с оригинальными писателями переводчик должен избегать словаря, не свойственного ему в обиходе, и литературного притворства, заключающегося в стилизации. Подобно оригиналу перевод должен производить впечатление жизни, а не словесности*» (Б. Пастернак) [21, 374].

Это требование – выражаться по-русски – звучит вроде бы даже нелепо и кажется излишним, словно мы ломимся в открытые ворота и напоминаем, что дважды два четыре. Но, увы, абстрактная очевидность и **конкретное исполнение** – вещи порой совершенно разные. В действительности совсем не редкость – смесь «французского с нижегородским», на которой, кстати, сам переводчик не говорит – так он только пишет. Основная причина очевидна – он поддался гипнозу языка оригинала и невольно копирует (в той или иной степени) его грамматику и даже орфографию.

Например, в английском языке масса слов – никто не знает почему – пишется с большой буквы, и переводчик также начинает писать с большой названия национальностей, дней недели и т. д. – т. е. он даже и писать по-русски начинает так, как раньше не писал.

Некоторые буддисты, даже долгое время занимающиеся переводами и редактированием, бравируют тем, что совсем перестали читать художественную литературу. Но откуда же у нас возьмется хороший русский язык, если мы не видим и не слышим его? Для мастерства в любом деле необходимо, во-первых, **восприятие**, а во-вторых, **самостоятельное действие** и **упражнение**. Так, например, занимающийся всерьез философией читает произведения философов-классиков и самостоятельно размышляет. В случае же переводчика – это

чтение первоклассных писателей, мастеров словесности и регулярное изложение **самостоятельных** мыслей. (Некоторые интеллектуалы удивляют тем, что не высказали ни одной самостоятельной мысли – странным образом они всю жизнь лишь приспосабливаются и пишут умные комментарии.)

Работа над **текстом перевода** включает множество аспектов: **фонетику** (произношение, в т. ч. ударение), **графику** (в т. ч. транслитерацию и транскрипцию), **орфографию** (в т. ч. написание буддийской лексики с большой или маленькой буквы – некоторые пишут слово «сансара» с большой буквы!); **лексику**, включая *терминологию*, **грамматику; стилистику**, **семантику** и степень логичности. И на каждом уровне могут возникнуть ошибки, неясности и проблемы. Например, пишут *идам* вместо *йидам;* говорят «четыре касты» вместо «четыре сословия» (варны) (в Индии), «животные и птицы»; «*Биография* Будды» (вместо «жизнь Будды»); не понимают различия между ошибкой и недостатком (изъяном), говоря о «трех ошибках сосуда» (как сосуд может ошибаться?).

И, похоже, эти и подобные **типичные ошибки** будут еще долго продуцироваться даже эрудированными коллегами...

Выбор слова (лексики) вообще и **терминов** в частности (а также правильный **выбор стиля)** – это известные темы, требующие особого внимания.

(Один из надежных приемов контроля качества перевода – работа вдвоем: один читает перевод вслух, его товарищ в это время смотрит оригинал.)

11а. **<u>Название текста</u>** (книги или статьи) должно быть очень **кратким и удобным для произношения.** (А содержание может быть расшифровано в **подзаголовке**.) Обязательно следует давать название оригинала на языке

оригинала (в т. ч. в транслитерации) и **приводить основные термины в оригинале.**

11б. **Вместе с переводом желательно публиковать и текст оригинала**. Хотя бы в латинской транслитерации. Это, конечно, затруднительно в случае больших объемов, но не составляет труда в случае кратких текстов. Между тем современные академические издания редко следуют этому образцу. Получается, что издания переводов XIX века в Индии стоят по своему качеству на порядок выше.

11в. Еще несколько факторов качества перевода: редактор (обязательно) и корректор, внешнее оформление издания, условия (требования) издательства, продажа, критические отзывы коллег и читателей. Судьба перевода может зависеть и от идейно-духовной ситуации в социуме. (Вспомним попытки официально осудить экстремизм Бхагавад-гиты.)

После самого перевода следующее по важности место занимает **редактирование** текста перевода, которое должен выполнять уже не только сам переводчик, а редактор «со стороны». И завершающий этап работы над текстом – труд **корректора**.

12. Хороший перевод не означает еще безусловного блага. Если перевод просто лежит на полке – польза его лишь потенциальна. Перевод должен попасть к тем, для кого он предназначен. А иногда задача в том, чтобы текст как раз не попал в руки тех, для кого он не предназначен. Что сейчас почти невозможно...

13. Время и перевод: 1. Стареет и меняется язык народа, и, соответственно, язык перевода требует корректировки. Так, перевод Бхагавад-гиты на русский середины XIX века еще терпим. Но на языке конца XVIII века уже никуда не годится и имеет только «историческую ценность». 2. Выявляются ошибки и неправильности в понимании ориги-

нала, и потому приходится подправлять его перевод. 3. «Дух времени». Влияние ситуаций, возникших и существующих во время перевода. Новое значение слов. Например, свастика. Древний (даже первобытный) символ. Но появилась нацистская свастика и... 4. Цейтнот: необходимость сдать перевод к сроку; спешка почти неизбежно снижает качество работы.

Как известно, ОРИГИНАЛ ВЕЧНО ЮН, а **перевод стареет**. Стареет его язык вместе с историческим изменением языка общества, в котором живет переводчик, и устаревают **понимание и истолкование** переводимого (а любой перевод есть результат понимания и истолкования). Но *«перевод должен быть современен... разговаривать с современным читателем современным языком, а не надуманными словами... Каждая эпоха требует новых переводов... [Но] есть современные "модные" переводы. Мода – преходящее явление. Само понятие "мода" заключает в себе смысл недолгой временности. Поэтому непреходящее искусство классики всегда будет противопоставлено такому понятию. Мода не есть современность. Мода – это обращение к людям, лишенным подлинного ощущения красоты»* [21, 373].

Перевод любого, даже самого древнего, текста ориентирован на **современного читателя**. Это очевидно. Не для читателей же прошлого мы переводим. Но что такое **современность**? Современность не есть вот это неуловимое мгновение, которое тут же поглощается прошлым. Она – некоторый отрезок времени: три, пять, десять лет. Таким образом, современное – это фактически **ближайшее будущее**. Это прежде всего. Но современность сформирована прошлым, и прошлое присутствует в современности. Невозможно сделать хороший современный перевод, не будучи знакомым с реалиями нашей истории, **с лексикой и понятиями прошлых эпох**, продолжающих жить в современном языке.

Устаревает понимание оригинала и устаревает язык перевода. Процесс устаревания языка можно замедлить тем, что мы выбираем слова, выражения и понятия, которые будут в ходу максимально долгое время, избегая слов, может быть и эффектных, но ориентированных на сиюминутность. Нейтральная лексика, вероятно, наиболее долговечна. Но это не значит, что мы должны употреблять лишь слова «общего значения», бесцветные и невыразительные.

14. «Говоря о мастерстве переводчика, нужно лишний раз подчеркнуть, что и ему наравне с писателем принадлежит честь быть создателем родного языка; а вместе с тем и полная ответственность за его чистоту и богатство. Пусть же эта честь и ответственность будут стимулом и вместе с тем тормозом в работе переводчика с реалиями» [21, 456].

15. Контекст переводчика (в качестве резюме).

1) Высшая **Реальность** (скр. парамартха).

1а) Автор оригинала как личность и носитель своей культуры-традиции.

2) **Текст оригинала**, отражающий Реальность и реалии.

3) **Переводчик** как субъект перевода, личность, носитель своей культуры, знающий (владеющий) **язык оригинала** и **язык перевода** (чаще всего это родной язык).

4) **Перевод как психологический процесс**.

5) Текст перевода как **результат процесса перевода:**

5а) текст после редактора и корректора;

5б) изданный вариант текста;

5в) отзывы и критика от читателей.

16. САЙТ. Более подробно о проблемах перевода и интерпретации текстов и терминов, **о типичных ошибках**, а также переводы классических индуистских и буддийских текстов и критику изданных переводов и т. д. см.

на сайте «**Виртуальные заметки Загуменнов**» (http://zagumyonnov.16mb.com) в разделах «Восток», «Путь», «О науке», «О переводе».

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамович А. В., Лазаревич Э. А. Практикум по литературному редактированию. МГУ, 1974.
2. Англо-русский и русско-английский словарь «ложных друзей переводчика». М., 1969.
3. Бархударов Л. С. Язык и перевод. М., 1975.
4. Белянин В. П. Психолингвистика. М., 2005.
5. Будон Ринчендуб. История буддизма. СПб., 1999.
6. Былинский К. И., Розенталь Д. Э. Литературное редактирование. М., 1957.
7. Вержбовский А. А. Основы всеобщей этимологической грамматики языков Земли. Минск, 1969.
8. Галь Н. Я. Слово живое и мертвое. М., 1979, 1989.
9. Гамбопа. Драгоценные четки для Высшего Пути. СПб., 2003.
10. Гампопа. Драгоценное украшение освобождения. СПб., 2001.
11. Гампопа Сенам Ринчен. Драгоценное украшение Освобождения. СПб., 2018.
12. Гарбовский Н. К. Теория перевода. МГУ, 2007.
13. Голуб И. Стилистика русского языка. М., 2003.
14. Далай-лама. Преобразование ума. М., 2015.
15. Дхаммапада. Пер. В. Н.Топорова. М., 1960.
15а. История первобытного общества. «Наука». М., 1983.
16. Комиссаров В. Н. Общая теория перевода. М., 2000.

17. Комиссаров В. Н. Лингвистика перевода. М., 2008, 2015.
18. Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма... СПб., 1993.
19. Лепехов С.Ю. и др. Герменевтика буддизма. Улан-Удэ, 2006.
20. Лихачев Д. С. Текстология: краткий очерк. М., 2006.
21. Мастерство перевода. Сборник шестой, 1969. М., 1970.
22. Майтрея. Уттаратантра с комм. Асанги. М., 2017.
23. Мечковская Н. Б. Язык и религия. М., 1998.
24. Нелюбин Л. Л. Толковый переводоведческий словарь. М., 2006.
25. Нестеркин С.П. Личность в буддизме махаяны. Улан-Удэ, 2011.
26. Оле Нидал. Каким все является. М., 2009.
27. Основные понятия переводоведения. Ред. Раренко М. Б. М., 2010.
27а. Пушкин А. С. Полное собр. сочинений в десяти томах. Т. 7. М., 1958.
28. Розенталь Д.Э. Справочник по пунктуации. М., 1984.
29. Сангхаракшита. БУДДИЗМ. Основы пути. СПб., 1998.
30. Сдобников В. В., Петрова О. В. Теория перевода. М., «Восток – Запад», 2006.
31. Современный русский литературный язык. Под ред. П. А. Леканта. М., 2012.
32. Суперанская А. В. (и др.). Общая терминология. М., 2009.
33. Тралег Кьябдон. Сущность буддизма. Н. Новгород, 2007.
34. Уайтхед А. Н. Избр. работы по философии. М., 1990.
35. Чуковский К. И. Высокое искусство. Принципы худож. перевода. СПб., 2008.
36. Федоров А. В. Введение в теорию перевода. М., 1953.
37. Шантидева. Путь бодхисаттвы (Бодхичарья-аватара). М., 2012.

38. Швейцер А. Д. Теория перевода. М., 2018.
39. Шереминская Л. Г. Настольная книга переводчика. Ростов/Дон, 2008.
40. BUDDHIST TRANSLATIONS. Problems and Perspectives. Edited by DOBOOM TULKU. Manohar 1995.
41. Saddhatissa. An introduction to Buddhism. Bangkok, 2529.

* * *

ДОПОЛНЕНИЯ

1. Возможно, теория перевода и понимание перевода как социально-духовного явления, как феномена общественной жизни едва ли может обрести какую-либо «законченную» и систематическую форму. Как не может обрести законченную форму никакая теория сознания, личности или общества. Поскольку личность и общество – явления незавершенные и незамкнутые. Тем не менее существуют личности зрелые и незрелые, и если что-то пока неразвито и хаотично, это еще не означает, что оно таким и должно оставаться...

2. Существуют две основные позиции при переводе: приблизить читателя к автору оригинала и его эпохе или же приблизить оригинал к современности. Но легко заметить, что в любом переводе неизбежно происходит и то, и другое, разница лишь в том, *что* преобладает. Естественно, что при переводе эпоса, фольклора, мифов необходимо передать в словах и концептах древнюю эпоху или современную этнографику, в которой эти мифы создавались и бытуют. Но при переводе, например, буддийских текстов, предназначенных для духовной практики, важнейшим будет точная передача смысла и интенций (намерений, замыслов, мотивировки автора), а не

реалий или архаики, вообще специфики национальной или культурной среды тех регионов, где эти тексты создавались. Отражение этих реалий (горы, яки, чанг) неизбежно, но они не играют никакой существенной роли в содержании текста, который предназначен в сути своей для общечеловеческой практики.

3. **Перевод должен быть интересен**. Вряд ли будет интересен перевод, не интересный для самого переводчика. Его эмоциональность, «энергетика», увлеченность, уважение к оригиналу, аккуратность, отсутствие небрежности (признак уважения к тексту и предмету текста), тщательность проработки (признак добросовестной работы) вызовут интерес и серьезное отношение у читателя.

4. Самоочевидно, что язык, терминология и стиль перевода (или статьи-исследования) прежде всего зависят от того, *что* переводится. Существует множество стилей – научный, деловой и т. д., и ясно, чем определяется стиль в каждом случае. Потому совершенно необходимо давать себе полный отчет и постоянно держать в памяти, **что** же именно мы переводим, **какого рода** текст или произведение. Эта установка очень важна: сознательно и бессознательно она будет определять **выбор лексики и вообще дух всего перевода**. Между тем, что касается восточных, в частности, буддийских текстов, у многих переводчиков и исследователей не всегда, вероятно, присутствует правильная установка или понимание. Очень часто буддизм, адвайта-веданту и т. д. воспринимают (и называют) не как религию, а как философию, а отсюда – абстрактно-сциентистский стиль переводов, что означает несоответствие между языком перевода и его предметом, т. е. искажение, ложную интерпретацию. И нередко научные переводы и интерпретации вызывают эффект, **противоположный** тому, который предполагался автором религиозного

или религиозно-философского текста. То есть скорее отвращают от духовной практики, чем вдохновляют.

5. **Лексика в переводах**. Учитывать **коннотации** вводимых терминов и слов. Слово обозначает «понятие». Но отражает не только понятие, а еще тянет с собой разные представления из окружающей жизни или ассоциации из возникших недавно ситуаций. Возьмем, например, «Синюю летопись». В издании Ю. Рериха это было, помнится, «Blue Annals», но если перевести сейчас «Голубые анналы», то это прозвучит неблагозвучно и двусмысленно.

6. **Переводимость**. Если что-то создано на каком-то языке, то оно неизбежно может быть воссоздано (переведено) и на другом. Что и доказано на практике тысячами переводов известных текстов. Основа переводимости – общая для всех людей реальность. Но при этом, конечно, нет абсолютной точности, и обычно веками сохраняются многочисленные неточности и ошибки в переводе.

7. «Все положения теории перевода должны выводиться из переводческой практики и обязательно сопровождаться примерами из оригиналов и их переводов».

8. Все теории перевода неудовлетворительны.

9. Хороший и выразительный язык – важнейшее условие верности и точности перевода.

10. Наивно думать, что произведение переведено, если передан один лишь грубый смысл, но не передано обаяние.

11. Творчество – всегда исключение, всегда осуществление невозможного.

12. Переводчик свою работу начинает порой как комментатор и критик, ибо, прежде чем перевести произведение, надо понять его.

Р. Н. Крапивина

О стратегии текстов махаяны и вопросах перевода буддийского философского текста на тибетском языке

Общие положения и особые позиции

Несмотря на то что последователи индо-тибетского буддизма во время жизни Будды Шакьямуни и много позже не знали термина «антропоцен» (= эпоха человека), названия геологической эпохи, в которой, согласно данным современной науки геологии, мы живем, все они помещали человека в центр устного и письменного буддийского текста в продолжении всего времени существования Учения Будды, вплоть до сегодняшнего дня. Такого внимания к человеку требовали и вопросы выживания человека, и сомнения в устойчивости человеческого прогресса, и наблюдение за поведением человека.

Учение Махаяны, по-прежнему в форме и устных и письменных текстов, демонстрирует гигантский мыслительный диапазон, широкий и глубокий в отношении объекта («все живые существа») и субъекта («четыре безмерных» мысли или состояния: равенство, сострадание, любовь и радость). Весь этот диапазон в обычном языке выражается словами «как всем существам сделать лучше». При этом в качестве примечания стоит заметить, что учение, условно называемое «хинаяна», не хуже, а уже махаяны в силу задачи: «как себе сделать лучше».

Итак, общая стратегия текстов махаяны обращена к человеку с его уникальным «программным обеспечением» в виде тела и ума, которое надо использовать, проживая человеческую жизнь, изменяя в лучшую сторону качество жизни за счет достижимости другого мышления, другого поведения и, возможно, другого тела.

Практически в любом сообществе поведение является более очевидным, чем мышление, но связь поведения и мышления неразрывна. Исходя из этого утверждения, можно порождать понимание того, что для прогрессивного развития человека необходимы правильное поведение и правильное управление им. Последнее, по сути, это ум с правильной настройкой мозга и психики.

В буддийском философском тексте правильная настройка мозга и психики сопрягается с целым рядом терминов со значением взаимозависимых понятий: перерождение, четыре истины святого, добродетели и знание, понимание и его развитие и т. д.

В текстах махаяны указываются сто восемь опорных понятий этого ряда, состоящих из двух групп: пятьдесят три понятия представляют «загрязненную (аффективную) тенденцию ума» (kun nyon phyogs); пятьдесят пять понятий представляют «очищенную (от аффектов) тенденцию развития ума» (rnam byang phyogs).

Несмотря на очевидность поведения, в этой стратегии «двух тенденций» главная роль отводится уму, управляющему (или не управляющему) поведением.

Отсюда в текстах махаяны начинается «стратегическое» отношение к «мирским дхармам» (chos brgyad), стратегия выбора и выгоды развития, преодоления извечных «препятствий» (sgrib pa) человека к новому качеству мышления и поведения. Препятствия – это инстинктивное стремление

к краткосрочной выгоде, привычки-стереотипы, изменения в культурной среде. Первое – это биологическая схема зависимости от жесткой конкуренции за ресурсы выживания; второе – механизмы, с которыми мозг настраивается на окружающий мир. Мыслительные привычки – это схемы мышления, схемы мнений и поведения в обществе. Они связаны с инстинктами и личным культурным опытом. Третье – изменения в культурной среде важны, потому что привычки и мышление обретают смысл под влиянием культурной среды.

В текстах учения махаяны имеются полноценные разъяснения о настройке мозга и психики. Стратегия «двух тенденций» содержит вопросы, связанные со слабыми сторонами мышления и поведения (кто мы такие) и с сильными сторонами человеческой природы (как нам жить).

В учении махаяны такие вопросы породили и продолжают порождать «сознание, обращенное к пробуждению» (byang chub tu sems bskyed pa), «путь» (lam) как знание возможности развития сознания, обращенного к пробуждению, «понимание» (shes rab) как воспитание «когнитов» (blo) – актов ума, динамически связанных систем, поддерживающих рабочую память, рациональную обработку информации, эмоции и т. д. и, наконец, дальнейший выбор.

Таково было интеллектуальное достижение последователей махаяны, таково было их особое «понимание» (shes rab kyi pha rol tu phyin pa), «выход за пределы» обыденного понимания, «мудрость», закрепившаяся в биологии, физиологии и психике человека. Понимание уникальным образом выражалось в наиболее зрелом способе мышления и поведения последователей махаяны.

Эта общая стратегия, заложенная в текстах махаяны, открывает другие, не менее важные стратегические линии

учения махаяны, его изучения и перевода буддийского философского текста.

Например, выражение «приход Будды в мир» связано с двумя типами «подводимых» (‘dul bya / vineya) – обычными и необычными.

Для того чтобы подводимые обычного типа могли быть подведены к «истине», «приходит в мир Будда», рождается в семье и т. д. Мир знает такого Будду под именем Сиддхартха. Он встречается с такими явлениями, как старость, болезнь, смерть, монашество. Это изложение жизни Будды, описанное в «Лалитавистаре» и в сутрах раздела Виная, имело целью показать подводимым способ порождения «отречения» (nges ‘byung / niḥsaraṇa), показать «обычным подводимым», как можно стать Буддой и какие для этого требуются действия («двенадцать деяний Будды»).

Если исследовать «обычных подводимых» с позиции воззрения, то они, как правило, придерживаются воззрения вайбхашиков и частично воззрения саутрантиков. Им посвящена система изложения Учения «Двенадцать деяний Будды», их позиция маркирована в текстах махаяны выражением «приход Будды в мир».

Этот пример неявной стратегии текстов махаяны имеет продолжение в отношении «необычных подводимых», виджнянавадинов и мадхьямиков, также имеющих целью достижение пробуждения согласно традиции Сутр.

Но кроме достижения пробуждения согласно традиции Сутр есть способ достижения пробуждения согласно традиции Тантр. Соответственно «учету» традиции Тантр есть и стратегия рассмотрения «подводимых» – с ведущей линией поведения «бесстрастия», с ведущей линией поведения «единства метода и понимания» и с ведущей линией поведения «со страстью». Эта троичная классификация

«подводимых» имеет в основе их «природу», но не является жесткой, ибо цель ее также состоит в освобождении от страданий сансары. В известном прекрасном примере о враче и больном заключена суть стратегии развития самой «природы» человека.

Этот краткий экскурс в замыслы текстов махаяны показывает и аспекты изучения текстов махаяны – источниковедения, текстологии, герменевтики и, конечно, работы переводчика.

В общем, сообщение посвящено переводу буддийского философского текста на тибетском языке. В какой-то степени его можно рассматривать и как косвенный комментарий к конференциям по буддологии и тибетологии.

При чтении переводов буддийских текстов с восточных языков на русский часто складывается впечатление, что заметной чертой современной переводческой культуры в России является убежденность переводчиков в их способности понимать все, что касается культуры, религии и истории этих стран.

Тем не менее при этом остается главный вопрос для переводчика, который, вероятно, можно сформулировать: «В чем заключается задача переводчика?» Кумараджива сравнивал перевод с пережевыванием пищи с целью накормить другого, кто сам не может что-то прожевать, поэтому пища должна быть дана ему пережеванной, хотя пища при этом будет беднее по вкусу и калорийности.

Современный переводчик Вальтер Бенжамин полагал, что задача переводчика состоит в «нахождении того, что ведет к результату на языке перевода, который создает “эхо оригинала”».

Возможно ли рассматривать перевод как «непережеван-

ную», полноценную «пищу», как воссоздание текста в новом виде на другом языке?!

Переводы как факты культуры были всегда и в западной, и в восточной культурах, хотя роль переводчика оценивалась по-разному. Тибетцы, например, считали своих переводчиков-лоцзава культурными героями и прославляли их в отличие от западной и русской культур, где роль переводчика по большей части считалась вторичной, о творческом подходе практически не было речи, процесс перевода практически считался механическим.

Возвращаясь к буддологии, ученый англоязычного мира Пол Гриффитс даже ввел термин «буддийский гибридный английский», потому что, как он полагает, «...перевод часто не лучший способ осуществления герменевтической задачи... когда переводчик озабочен передать текст средствами перевода безотносительно того, понят или нет им текст».

Можно ли говорить об «объективном» переводе и исследовании философского буддийского текста, когда переводчик нередко вынужден прибегать к преуменьшению или преувеличению тех или иных буддийских идей, а иногда просто не знает их.

При этом, будучи вовлеченным в интеллектуальную историю тибетской цивилизации, переводчик, вероятно, имеет право тем или иным способом – стиль, терминология и т. д. – подчеркивать важную идею текста ради выразительности ее в современной ему ситуации. Например, определяя текст Абхисамаяаланкара как «текст сознания», мне хотелось подчеркнуть феномен сознания и задачу развития сознания вообще с точки зрения XXI века в отличие от исходной задачи буддийского философского текста в IV–V вв. – формирования понятий «путь», «будда» и т. д., также в отличие от «тибетского проекта» XIV–XV вв. – освоения новых перспектив

гносеологии – или от задачи «тибето-монгольского проекта» XVI–XVIII вв. – освоения буддийского учения в целом «от яйца» (ab ovo).

В связи с представлением текста Абхисамаяаланкара как «текста сознания» переводчик, вероятно, даже имеет право подчеркивать характеристики идеи развития сознания – долговременность такого развития, умение различать тенденции работы сознания, умение и настойчивость в акцентировании благой тенденции и средств, приводящих к такому выбору. Все эти и другие темы подробно излагаются в тексте Абхисамаяаланкара, а перевод определяет и подчеркивает их значимость.

Продолжая речь о вопросах перевода в целом, обратимся к характеру перевода, который, во-первых, может быть буквальным или интерпретирующим.

Обращаясь к переводам Ф. И. Щербатского – классика востоковедной науки и полагаясь на Д. С. Рюегга, о переводах Ф. И. Щербатского можно говорить как об интерпретационных, хотя Рюегг и отмечает, что Ф. И. Щербатской полагал идеальным «двойной перевод» – один буквальный филологический, другой – интерпретационный философский, но этот идеальный «двойной перевод», по сути, остался в идеале.

Перевод по «тибетскому методу», с санскрита на тибетский, можно назвать буквальным или «один в один», но с большими исключениями, потому что язык санскрит и этимология санскритских слов не всегда и не сразу поддавались такому переводу (Будда, мандала, Бхагаван).

Продолжая далее речь о характере перевода, можно вспомнить вопрос, связанный с переводом текста Абхисамаяаланкара на русский язык, заданный А. В. Парибком на одной из конференций на философском факультете СПбГУ: «И что, если прочесть русский перевод, можно достичь пробужде-

ния?» Не касаясь эмоций, по сути, это был замечательный вопрос о том, приведет ли чтение перевода к неконцептуальному знанию. Действительно, можно говорить о концептуальном и неконцептуальном характере перевода. Это интересная постановка вопроса.

В западной буддологии К. Липман называет язык концептуального перевода «языком второго уровня», в котором есть только имя и знак.

О языке неконцептуального перевода К. Липман говорит как об «аутентичном», языке «из первых рук», при этом ссылаясь на феноменолога Мерло-Понти: «... язык философа, который заново осознает изначальный опыт, предшествующий всем традициям».

В данной аудитории без особых утверждений понятно, что развить не-концептуальное знание – это цель и позиция философского буддизма. Как внести или ввести это «состояние» в перевод? Ответ может быть коротким – «через веру» или длинным – «через изучение и овладение методами буддийской гносеологии и методологии в целом, двигаясь от концептуальных методов познания к неконцептуальным, соответственно уровню сознания и объекту познания».

Всем буддологам известны «четыре опоры» (тиб. *rton-pa bzhi*; скр. *catuḥpratisaraṇa*) буддийской герменевтики: опираться 1) на доктрины, не на личности; 2) внутри доктрин – на значение, не на слово; 3) внутри значений – на определенное, не на то, что требует интерпретации; 4) опираться на не-концептуальное знание, не на концептуальное. Вся эта герменевтическая система также представлена в Абхисамаяаланкаре и многих других текстах махаяны как «путь».

Возвращаясь далее к характеру перевода, можно сказать о «традиционном» характере перевода буддийского фило-

софского текста с тибетского языка или даже о «неотрадиционализме».

Критика метода перевода последователей неотрадиционализма заключается в том, что такие последователи «наивно используют устное объяснение современных тибетских ученых вместо хорошо обоснованного научного подхода к изучению значения санскритского оригинала тибетского термина».

Если говорить об изучении и переводе текста индийского происхождения на санскрите, то, вероятно, лучший научный метод – это максимальная близость к грамматике текста, но и это не всегда спасает от ошибок.

Если говорить о переводе текста созданного, то есть написанного в Тибете, на тибетском языке, и о понимании индийского текста в тибетской ученой традиции, то здесь невозможно ограничиться только заботой о санскритской филологии, важно размышлять о значениях и развитии именно тибетской технической терминологии и о позиции, которую занимает текст в истории тибетской литературы и в истории тибетского образования.

Когда текст изучается и переводится как часть буддизма в Тибете, то невозможно избежать устного комментария, который сам по себе является «текстом», т. е. передачей знания в традиции, и это для тибетологии первично, потому что тибетская ученая традиция исходит из индийской традиции, из истории передачи знания и в конечном итоге сохраняет обе традиции.

В данной аудитории нет необходимости сообщать исторический экскурс касательно сочинения Абхисамаяаланкара, излагать то, что этот текст является комментарием к сутрам Праджняпарамиты и т. д., поэтому обратимся к рабочим фактам перевода буддийского философского текста.

Несомненно, что при переводе и исследовании такого текста необходимо знание «языка Дхармы» (chos skad), на котором зафиксирован, иногда неоднократно, тибетский текст. Далее, необходимо знание языка, на котором такой текст обсуждается в ученой тибетской среде вот уже в течение более тысячи лет (phal skad), – разговорный, но со специальной технической терминологией, язык. Даже язык фольклора – «историй» (rnam thar) и язык писем (эпистолярное искусство) имеют большое значение в передаче Учения и необходимы для переводческой работы, имеющей множество «граней».

Несомненно, что при переводе буддийского философского текста, например, Абхисамаяаланкара, психологические факторы взаимодействия с текстом и с традицией имеют большое значение.

Несомненно, что при переводе буддийского философского текста знание истории страны, истории культуры страны, культурных контактов и т. д. имеет большое значение.

Что же еще требуется для работы над подобного рода текстом? С одной стороны, есть факт, что переводчик всегда переводит на два языка – общий стандартный литературный русский язык, что одновременно требует и его формирования (!) и особый технический язык. Если вдумываться в историческую ситуацию, например, создания текста Абхисамаяаланкара, то история об Арья Асанге, о святом Асанге, говорит нам, что он тоже был переводчиком с языка Майтреи, а стал им, когда «прошел» двенадцать лет отшельничества и смог «увидеть» Майтрею.

С другой стороны, для «современного» переводчика такого текста, как, например, Абхисамаяаланкара при передаче знания, заключенного в содержании и структуре, главной задачей оказывается «перевести» (!) обыденный взгляд на

«вещи и явления» на язык более близкий к пониманию того, «как вещи и явления» существуют «на самом деле», сформировать «научный» ответ на вопрос о том, как вещи и явления существуют! Поэтому устный комментарий чрезвычайно важен, именно в нем, в явной и неявной форме, содержится научный ответ на главный философский вопрос текста: удостоверяется или не удостоверяется (тиб. *grub ma grub*) существование любой вещи и явления как самостоятельное и независимое существование.

Эти вопросы и ответы всегда присутствуют в системе знания буддийского философского текста Праджняпарамиты – буддийской системе постановки научного мышления, развиваемой вплоть до «правильного воззрения», а поскольку традиция устного комментария это и есть та самая «постановка» мышления в виде мощной педагогической традиции, то разобраться в системе «вопрос – ответ» по этому предмету, т. е. развить понимание, усвоить и понять взаимозависимое существование «вещей и явлений» и т. д., можно легче, быстрее и эффективнее через устную традицию. Когда поставлено мышление как основа развития сознания, когда создан «субъект познания» (тиб. *yul can*), понимаемый как инструмент познания, как серия специальных познавательных актов, тогда происходит развитие «понимания» (тиб. *shes rab*) при настойчивости, вплоть до совершенства. Именно этот «инструмент» годится для работы познания «объекта» (тиб. *yul*) – пустоты вещей и явлений от самостоятельного и независимого существования. Если не создан переводчиком такой «инструмент», нет у переводчика такого сознания, нет и «реальности», т. е. концептуального понимания пустоты, нет и «перевода» в такую «реальность».

Поскольку, например, Абхисамаяаланкара – это «текст сознания», постольку перевод и интерпретация текста свя-

заны с общей методологией буддизма, т. е. с методами осуществления целей буддизма. Если переводчик сам сумел в той или иной степени интегрировать эти «идеи», если сумел интегрировать их в свой перевод, если перевод достигает читателя или слушателя, как в идеале и должно быть, тогда состоится диалог между текстом (sic!) и читателем (не между переводчиком и читателем). Это и есть коммуникативная функция перевода, это и есть диалог двух культур.

При этом, если обратить внимание на структурные особенности текста Абхисамаяаланкара, то увидим и «простое» линейное расположение задач текста (этапы пути) и «непростое», не-линейное, «закольцованное» расположение задач – «главы» и их «предметы» (I–VIII главы). Важно не только знать структуру, но и уметь «смотреть» на текст с этой позиции. Если главы и предметы расположить по «группам», то окажется, что I, II, III главы о типах всезнания, т. е. о видах менталитета святых, являются объектом «пути». Главы IV, V, VI, VII – методы овладения всезнанием, т. е. методы формирования этих типов менталитета святых, являются «субъектом», познавательным инструментарием. VIII глава – «результат», всезнание как результат взаимодействия объекта и субъекта – будет представлять отдельную «группу» с формами пробужденности и деятельности пробужденного, Будды. Так в тексте Абхисамаяаланкара раскрываются вопросы и ответы о системе знания, о структуре и содержании текста, о логике развития сознания и энергии, поддерживающей мыслительную деятельность и поведенческую структуру в течение «пути», обо всем комплексе развития знания буддийского философского текста. Так представлено функционирование научно организованного процесса обучения и изучения текста, а также решения задач буддийской философии, так становятся понятными все «грани» инстру-

мента познания, «заточенного» на постижение особого объекта – «пустоты». Наконец, возникает финальная ситуация познания, выраженная словами текста – «как чистая вода льется в чистую воду», т. е. сознание как познавательный инструмент соответствует объекту.

Так на основе изучения текстов махаяны, и в том числе Абхисамаяаланкара, происходит работа с интеллектуальным наследием тибетской цивилизации, что приводит к следующим выводам:

1. Для обсуждения и решения вопросов и задач перевода и интерпретации буддийского философского текста необходим полный перевод текста с использованием комментариев. При этом начальным фокусом может быть «философия», «религия», «интеллектуальная история» и т. д. Все эти «идеи» могут быть доступны, когда текст переведен на русский язык и исследователь понимает, о чем текст.

2. Необходимо время для осмысления, потому что, чтобы полностью понять глубокую и величественную мысль, требуется не меньше времени, чем для того, чтобы ее породить.

3. Необходимо «контекстуализировать» текст: знать традицию, корпус источников, куда он входит и т. д.

4. Перевод должен соответствовать значению текста, который, по сути, передается в других терминах, отличных от оригинала. Термины лучше создавать на основе перевода с тибетского языка, чем заимствовать из санскрита или из западной философии. Если термин найден, его использование следует развивать в разных контекстах (особо о термине «аффект»!).

5. Должна быть цель перевода. Поэтому, если говорить об интерпретации в широком смысле, что означает и коммуникативную функцию, о доступе к «материалу» в письменной или устной форме, с демократической открытостью или с

узконаправленным профессионализмом, то, говоря языком текста, необходимо учитывать не только «понимание», но и «метод», ориентир на аудиторию, и тогда не возникает речь о «конвертитах», ибо все мы в определенной степени «конвертиты». Переводчик переводит текст для того, чтобы «перевести» себя и других по пути подчинения ума пониманию текста и освобождению от когнитивных ошибок. Это не только характеристика личности переводчика, но и залог успешности перевода.

6. Вероятно, первым критерием перевода следует считать то, что перевод послужит основой для понимания определенной буддийской традиции, для понимания разных аспектов исследования, в том числе и философии, а философия трудна на любом языке, в том числе в переводе с тибетского на русский.

7. Форма перевода желательно буквальная, но не в «экстремальном» виде, а с учетом внимания к языку, к контексту, к концепциям. Ясный, точный, коммуникативный перевод невозможен без понимания слов и даже слогов-силлабов, т. к. тибетский язык моносиллабический. Использование грамматических частиц в тибетском языке может иметь множество вариантов, например, частицы Genetive составляют набор значений от шести до девятнадцати (пример перевода названия текста: «Украшение из постижений»). Passive в тибетском языке не всегда возможен в переводе: «вода кипит» только в русском языке и не «кипит» «самостоятельно» в тибетском языке.

Надо также учитывать, что перевод с тибетского осуществляется не только на русский язык, но и на язык русской культуры, при этом тибетская терминология часто непереводима идиомами русской культуры, особенно это касается буддийской философии. Даже изложение буддизма через так

называемые «истории», намтары, не всем и не всегда может быть понятно.

Стандарты русской гуманитарной академической науки, парадигмы науки также не всегда соответствуют языку и содержанию буддийского философского текста, имеет место и невежество. Но при этом язык науки, парадигмы науки меняются, и поэтому, вероятно, время от времени нужна ревизия переводов.

Перевод с тибетского (как и перевод с санскрита) не может быть «оригиналом», но перевод с тибетского с учетом устной традиции, устного комментирования носителем знания, полученного им во многих аспектах слушания, размышления, освоения, диспута и т. д. – перевод с использованием всех доступных и для нас средств, полезен и в письменном, и в устном переводе. При этом даже «деревянный» перевод осуществляет важную функцию, передает то, что текст в оригинале нам говорит.

Ситуация перевода с тибетского на русский ныне отличается от предшествующего времени. Есть реальная ценность в буквальном переводе, когда анализ и интерпретация более успешны на основе буквального перевода с пояснениями из устной традиции, а иначе и буквальный перевод может привести к неясности и заблуждениям.

В заключение могу высказать личное мнение о том, что для переводчика очень важной чертой является умение развивать и удерживать сосредоточение, а также то, что для понимания буддизма нужно знать столь много, что бывает достаточным осуществить перевод только одного текста.

А. А. Терентьев

Некоторые подходы к переводу буддийских терминов

0. Термины: 1) что это такое, 2) как их переводить и 3) всегда ли надо это делать.

1. Термин в нашем случае – это «ключ, вводящий в текстовую ситуацию» (В. И. Рудой). Поэтому его перевод может не иметь отношения к обычному словарному значению.

2. Подходов к принципам перевода много.

2.1. Буддийская герменевтика говорит о четырех принципах опоры понимания (pratisaraṇa/rton pa): опираться не на учителя, а на учение; не на слова, а на смысл (artha/don); причем не на буквальный смысл (neyārtha/drang don), а на высший (nītārtha/ nges don), опираясь при этом не на [обычное дискурсивное] сознание (vijñāna/rnam shes), а на [недискурсивное] Знание (jñāna/ye shes).

2.2. Мы же в Европе используем разные герменевтические модели, но, если не касаться герменевтики, часто говорим о двух основных способах перевода: этимологическом (как обычно делали тибетцы) и семантическом (как чаще делали китайцы).

2.3. Рассматривая этот вопрос несколько подробнее, Д. Рюэгг (On Translating Buddhist Texts: A Survey and Some Reflections, 2017) выделяет четыре подхода к переводу:

2.3.1. Sylvain Lévi (1863–1935) в своем переводе Махаяна-сутра-аламкары предложил жесткую систему однозначных переводов ключевых терминов (например, дхарма=Idéal;

saṃjñā=Connotation и т. п.), что позволяло сохранять точность перевода, но зачастую выглядело по меньшей мере странно.

2.3.2. Ф.И. Щербатской (1866–1942) полагал, что в идеале желательно было бы делать два параллельных перевода философского текста: один буквальный, второй «философский» (как он и сделал с Самтанантарасиддхи Дхармакирти). Однако в основном он придерживался второго варианта – пытаясь (как это делали когда-то китайцы, в частности Сюаньцзан (602–664)) переводить термины семантически – находить наиболее близкие слова из словаря европейской философии.

2.3.3. S. Schayer (1899–1941) в 1935 г. написал, что необходимо сохранять техническую терминологию исходного языка, но снабжая ее пояснениями в примечаниях, – иначе перевод будет чреват серьезными недоразумениями. (Щербатской саркастически называл такой подход «методом не-перевода».)

2.3.4. И наконец, с поздних переводов La Vallée Poussin (1869–1938) Рюэгг регистрирует начало «эклектического» стиля, которым пользуется сейчас большинство переводчиков. Он называет такой, не основанный на какой-то определенной теории, подход «прагматическим».

2.3.5. А В. И. Рудой использовал еще один метод перевода ключевых терминов, пятый – «метод слабой маркировки» (устное сообщение). То есть в разных контекстах для одного и того же санскритского термина он использовал разные русские эквиваленты, из пересечения семантических полей которых и возникало поле значений переводимого термина. Этот метод требует, конечно, тщательного составления индексов, чтобы переводимый термин мог быть однозначно отождествлен при чтении перевода.

3.1. Уровни «прагматичности» (см. 2.3.4.) подхода к переводу могут быть разными. Все ли надо переводить? Объясняя, для чего он часто вставляет после перевода в скобках санскритские или тибетские слова, Рюэгг пишет (Two Prolegomena... p. 13):

«...в отсутствие устоявшегося и точного философского словника для оригинальных санскритских и тибетских текстов современный читатель может почувствовать себя несколько дезориентированным в зыбучих песках нефиксированных и текучих терминологий наших целевых языков, где настоящие контуры и детали философского ландшафта стираются и терминологические маркировочные камни исходного языка совершенно теряются из вида». Это очень важное замечание.

3.2. Здесь видится еще одна непростая проблема: необходимость осознания переводчиком конфликта культурно-философских контекстов исходного и целевого языков. Например, переведя термин citta/sems как «ум» или «сознание», необходимо помнить о неполном совпадении семантических полей этих терминов в санскрите и тибетском, с одной стороны, и в европейских языках – с другой; необходимо сознательно отслеживать и решать возникающие из-за этого проблемы. Нередко наблюдается противоположное: например, переводчик, написав слово «сознание» вместо citta/sems, использует его в переводе именно со всем комплексом значений читты, игнорируя тот факт, что в языке перевода семантическое поле термина несколько иное (например, европейская традиция разделяет сознание, подсознание, бессознательное и т.п., а термин «читта» (который, строго говоря, скорее соответствует «психическому», чем «сознанию») все это охватывает разом, зато отделяет от читты – «факторы сознания» (чайтасика). Если не учиты-

вать такие вещи, в переводе возникают ложные, ошибочные смыслы.

3.3. Переводить ли заголовки? На Всемирной конференции буддийских переводчиков в Колорадо (2014) было принято решение, по крайней мере, обязательно приводить оригинальные названия переводимых текстов.

3.4. Все ли надо переводить в ритуальных текстах? Думаю, что здесь важнее общий дух текста и мнемонически важный ритм, нежели дословный перевод всех деталей, которые и так должны быть известны практикующему из комментариев.

4. И наконец, хочу возразить против некоторых переводов терминов, все прочнее входящих в язык перевода буддийских текстов из-за калькирования английских эквивалентов.

4.1. Во-первых «концептуальное» – так многие даже вполне компетентные переводчики ничтоже сумняшеся, следуя англоязычным авторам, употребляющим слово «conceptual», переводят целый ряд санскритских и тибетских слов, имеющих смысл «рассудочное, дискурсивное, мыслительное, выраженное в словах, не-интуитивное» и т.п. Но основной смысл слова «концептуальное» в русском языке совсем другой:

Толковый словарь Ожегова: «Имеющий серьезную самостоятельную концепцию. Книга глубоко концептуальна».

Академический словарь синонимов предлагает такие эквиваленты:

- мировоззренческий (6)
- смысловой (4)
- философический (14)
- философский (15)

Современный толковый словарь русского языка Ефремовой: «прил. 1. Соотн. с сущ. концепция, связанный с ним. 2. Основанный на общем понятии концепции; системный».

И так далее.

А исходное понимание понятия «концепт» существенно глубже – см., например, соответствующую статью С. Неретиной в «Новой философской энциклопедии»: «Термин “концепт” введен в философию Абеляром в связи с анализом проблемы универсалий, потребовавшим расщепления языка и речи... Концепт в отличие от формы “схватывания” в понятии (intellectus), которое связано с формами рассудка, есть производное возвышенного духа (ума), который способен творчески воспроизводить или собирать (concipere) смыслы и помыслы как универсальное, представляющее собой связь вещей и речей, и который включает в себя рассудок как свою часть. Концепт как высказывающая речь, т. о., не тождествен понятию.

Многие (в т. ч. современные) исследователи не заметили введения нового термина для обозначения смысла высказывания, потому в большинстве философских словарей и энциклопедий концепт отождествляется с понятием. Между тем концепт и понятие необходимо четко различать друг от друга».

То есть мы видим, что смысл слова «концептуальный» гораздо глубже, чем просто «рассудочный, вербальный», и это надо знать – иначе читатель, знающий подлинное значение этого слова, оказывается в западне узости кругозора переводчика.

4.2. О ряде других распространенных ошибок достаточно много пишет Б.И. Загуменнов, повторяться не буду.

Литература

Неретина С. Концепт // «Новая философская энциклопедия» – https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH28261615260566fbd37028

Словарь синонимов – https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_synonims/65110

Толковый словарь Ожегова – https://dic.academic.ru/contents.nsf/ogegova/

David Seyfort Ruegg. Two Prolegomena to Madhyamaka philosophy: Studies in Indian and Tibetan Madhymaka Thought. Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Univ. Wien, 2003.

ПРОБЛЕМЫ ВЫРАЖЕНИЯ

М. Н. Кожевникова

Вера в родной язык

Миссия переводчика

Если свести мои понимания деятельности переводчика в тезисы, то ключевым тезисом будет следующий. «Заповедь переводчика» (если определять таковую, как это делается для врачей, учителей) – переводить!

Такая миссия переводчика подразумевает веру в родной язык. Это значит, что, начиная переводить, я верю, что понятое в другом языке смогу высказать на собственном языке, с которым нахожусь в укорененных отношениях. В этом смысле понятое в другом языке – это гость: приглашенный к себе домой чужеземец. В переводческом кредо это имеет следствием позицию: «Я – перевожу [все]»[1]. И эта позиция полностью следует примеру тибетских лоцзав, действовавших иначе, нежели последователи традиции Тхеравады, которые сохранили опору на оригинал – непереведенные палийские тексты, и иначе, нежели китайские переводчики, работавшие после Сюаньцзана, которые предпочли наполнить китайские буддийские тексты санскритскими заимствованиями терминов, имен-эпитетов и названий.

В предложенной метафоре то, что относится к чужеземцу, сама встреча с ним, конечно, означает нашу способность сначала воспринять чужое. Это подразумевает прежде всего

---

[1] Все – то есть и Будду – «Пробужденный», и карму – «действенность (действия)»; и мандалу – «священный круг», и йидам – «святое божество», и ушнишу – «теменной выступ», и пр.

знание чужого языка – и не только языка повседневности, но и языка концепций, языка культуры. Такое узнавание обязано состояться. Но одно это событие в метафоре равно путешествию, посещению чужих стран: так, мы можем только изучать Дхарму в других культурах, на иностранных языках. Перевод означает приглашение в гости и прибытие гостя в нашу отчизну.

И тут возникает «куча проблем»: чтобы устроить дорогого гостя, каков он есть, с его потребностями, склонностями и привычками, устроить не просто сносно, но удобно, а в идеале счастливо, потребуется решать массу конкретных вопросов. За границей нас кормили и размещали другие (расшифровывая метафору: то была опора на возможности самого языка оригинала, на сам текст и комментарии), а здесь сам гость уже зависит только от нас. И если мы ничем не обладаем как хозяева у себя на родине, тогда куда и как мы пригласим гостя?! Так, чужеземцу, исходя из его особенностей, мы устраиваем жилище, пропитание и развлечение из всего у нас имеющегося. Это значит, исходя из того, *что* есть понятое, и стараясь учитывать, *каково* оно (по сфере употребления, форме выражения и т. д.), мы размещаем его в синтаксических измерениях, лексических, стилистических пространствах, напитываем богатыми контекстными и ассоциативными связями и так устраиваем в рамках своего языка, концепций, культуры.

«Устроить удобно» – будет означать итоговое хорошее «самочувствие», то есть языковое богатство и удобочитаемость переводного текста. А под идеалом «счастливо» я подразумеваю долгую и плодоносную судьбу перевода (или отдельных переводческих решений – терминов и т. д., или всего текста) в отечественной культуре, вклад в подлинное создание в ней буддийского культурного слоя.

Вызовы, проблемы и подоплека отступления

Как мы видим на примере бытования переводов сегодня в жизни российских буддистов, работа переводчиков вовсе не обязательно следует очерченной модели. И понятно, что следовать ей, при всем желании, трудно, поскольку требуется принять определенные вызовы и решить проблемы. Но за отступлением переводчиков перед вызовами и отказом решать проблемы, кроме того, стоят также те или иные позиции и понимания.

Например, приверженность ряда буддийских групп и работающих с ними переводчиков оставлять целиком ритуальные, молитвенные тексты для использования непереведенными в их русской транслитерации, с переводом в жанре «подстрочника», конечно, базируется на твердой позиции, сводящейся обычно к нескольким тезисам. Первый: это сакральный язык, освященный его использованием великими духовными подвижниками. Второй: это тексты, в которых не все может быть полностью переведено. Третий: эти тексты распеваются-рецитируются на традиционные мелодии, что добавляет практике красоту и энергию.

Другой случай – принцип сохранения отдельных слов санскрита и/или тибетского внутри перевода тоже часто заявляется как исходящий из определенной позиции: эти буддийские понятия не могут и не должны быть переведены на язык, представляющий иные культурные и понятийные основания, – их требуется оставить на языке оригинала.

Рассмотрю эти позиции. По существу, это кредо герметичности – закрытости: защищать сохранность текста. И можно понять это кредо как заботу тех, кто вложил немало сил и лет учебы в знакомство с учением Будды и способен

оценивать вызовы его сложности, тонкости и разработанности, отраженных в языке текстов.

Но каковы следствия позиции герметичности? Для буддистов-пользователей такой текст делается собственной броней-укрытием от «этого западного современного» мира, то есть от близких и тем более неблизких соотечественников, не посвященных в «священный язык». Послания буддийского учения таким образом теряют свой «всеобщий характер» – при этом вовсе не по причине их содержания (ведь по большей части речь идет не о сложных своими мыслительными построениями философских трактатах), но из-за текста, из-за языка. Точнее, из-за переводческой позиции герметичности.

Контрпримером для нас может служить подход Далай-ламы Тензина Гьяцо. Он широко известен тем, что обращается к современному миру на его языке и говорит обо всех сложных темах, включая тонкие философские вопросы, максимально открыто, преодолевая культурные «барьеры» и «пропасти».

Кроме того, нужно разоблачить саму идею «сохранения» в позициях переводчиков, составляющую подоплеку для кредо герметичности. «Сохранение» языка не сберегает духовного содержания, заключенного в нем, но, напротив, ведет к его потере – потере смыслов. Зерно, чтобы сберечь свое содержание, должно прорасти, хранить его – значит высушить или сгноить. Все слова языка мы, не останавливаясь на них, употребляем по их назначению. Язык – лишь посредник, и он не должен и не имеет права обретать значимость самого духовного опыта. Основная же работа с буддийским текстом для человека должна состоять в том, чтобы «лично понять» и дальше осуществить в своем духовном опыте смысл, почерпнутый в словах.

Но каковы вызовы? Не берусь составить их полный спи-

сок, но помимо упомянутого, если заострить, что сложилось в моем видении, из общих вызовов надо упомянуть вызов необходимой осознанности: помнить о своих продуманных принципах и следовать им (в особенности в устном переводе), и вызов требующегося нон-конформизма: следовать своим продуманным решениям, когда надо идти против авторитетов (ранее изданных работ «старших товарищей» – авторитетных переводчиков) или «против течения» (расхожих версий переводов, терминов, популярных в сообществах в интернете).

В связи с последним поставлю вопрос: «Кто кем обусловлен: переводчик (или шире – создатель текста) должен считать себя обусловленным существующим языком масс или массы, потребители текстов обусловлены языком перевода (в целом – создаваемых текстов)? И это вопрос о культуре: «Перевод следует уровню культуры или создает его?» Как это нам известно из истории цивилизации, значение текстов всегда состояло в том, чтобы создавать культуру. Сегодня, в эпоху информационного бума – переполнения мира текстами и также нового феномена коллективных текстов, складываемых интерактивными формами обращения с текстом (пример – Википедия), возможно, в глазах многих роль (и ответственность) создателей текста уменьшилась. Однако для области буддийских переводов результатом такого впечатления и понимания оказывается уменьшение интереса к качеству отдельного перевода и, соответственно, падение этого качества.

Теперь, если принимать вызовы, предъявляемые так понимаемой миссией переводчика, нам придется справляться с целым рядом трудностей. Поделюсь тем, что я вижу как наиболее трудные области переводческих проблем.

Отсутствие понятийных соответствий и «готовых слов»

Ясно, что в данном случае речь идет прежде всего про лексику слоя терминологии. Мы обнаруживаем, что эту терминологию нам самим требуется создавать.

Помню свою растерянность, когда я столкнулась с этой трудностью перед лицом слова «скандха» в 1990 г. Тогда только что созданное Андреем Терентьевым, с благословения тибетцев, первое в России буддийское издательство «Нартанг» начинало свои издания, и пилотной публикацией стала маленькая работа «Буддизм Тибета» Его Св. Далай-ламы Тензина Гьяцо. Для меня это был первый опыт издаваемого перевода (до этого я делала переводы только для личного пользования) – и на примере слова «скандха» сразу стали понятны масштабы проблем переводческого дела.

Хотя к тому времени, как казалось, я была хорошо знакома[2] с понятием «скандха» (тиб. *phung po*), по крайней мере, по работе О. О. Розенберга, из русского языка для этого понятия в моей голове наготове не было ничего. Обложившись словарями (парой словарей санскрита: Monier Williams и В.А. Кочергиной, в дополнение к ним парой тибетских – С.Ч. Даса и Ю.Н. Рериха, русскими словарями – этимологическим и синонимов), я провела в размышлениях сколько-то дней. И, может быть, через неделю или две вызрел перевод – термин «совокупности»: психофизические совокупности (элементов). С 1990 г. этот перевод прижился, я сама не испытывала потребности его переработать, и, похоже, он уже

[2] Это уже много позднее, когда у меня стали появляться философские вопросы, я переоценила уровень своего понимания и непонимания скандх и тогда взялась искать дополнительную информацию в абидармистских комментариях в тхеравадинской и махаянской традициях.

укоренился в слое русского буддийского языка. (В связи с этой историей кажется удивительным, что до сего дня появляются в чьих-то, видимо, неопытных переводах «агрегаты» – нелепая калька английского перевода aggregates, сделанная еще и без учета значения этого уже бытующего заимствования в техническом русском языке.)

Потом другим подобным вызовом был термин «клеша» (тиб. *nyon mongs*), который долгие годы оставался нетронутым многими переводчиками, например, тандемом Кугявичуса – Терентьева в их работе над Ламримом Чже Цонкапы и даже в первых двух его переизданиях. Из версий переводов термина, когда его начали переводить, я помню «скверны» и «яды» (скорее перевод не термина, а его аллегории). Я тоже их вначале использовала (это осталось запечатлено в ряде ранних переводов, в частности, в стихах Ламрима – например: «Водою Будды не смывают скверны/страдания существ рукой не устраняют...), пока не набралась решимости выработать новый термин (преодолев внутреннюю проблему конформности).

В приходе к новому переводу термина помогли и изыскания в словарях (в которых меня всегда волнует в таких случаях этимология целого слова, его составных корней, его и их контексты, группа однокоренных слов – все это прежде всего в тибетском, который для меня базовый как язык перевода, в санскрите и в русском), но помимо того мне помог разговор с выдающимся советским, эстонским индологом, буддологом, семиотиком Линнардом Мяллем. В начале 1990-х в Дхарамсале в ответ на мой вопрос о санскритской этимологии слова Линнард как-то образно описал «клеши» как отмеченные не только и не именно грязью (что выражалось в «сквернах»), но мутностью. Итогом моего поиска перевода стало слово «омрачения».

Термин «бодхичитта» (тиб. *byang chub sems*) я переводила в 1990-е как «просветленный помысел», хотя и не вполне была удовлетворена этим, так как отдавала себе отчет в необходимости различать разные уровни психики: бодхичитта – это фундаментальный уровень, как виджняна, а «помысел» – уровень психических «надстроек» (читтасика), – я писала об этом в статье[3], опубликованной в 1997 г. В итоге к концу 1990-х я пришла к термину «дух Пробуждения».

Еще более сложным термином является «прапаньча» (тиб. *spros pa*), в работе над которым я обязана продвижением своего понимания одной консультации об этимологии этого санскритского слова у выдающегося российского индолога, лингвиста Андрея Парибка. Для перевода я использовала несколько версий в 1990-е и в начале 2000-х, пока не выработала термин (умственное, мыслительное) «распродуцирование». В этом неологизме я свела смыслы распространения (имеющего тенденцию к бесконечному разбеганию-рассеиванию, с неизбежной энтропией, в данном случае энтропией в ментальной области) и активной деятельности ума, продуцирующей свои построения мысли. Перекресток этих смыслов, с моей точки зрения, воплощает сгусток буддийского понимания тщеты и даже опасности обыденной мыслительной деятельности как таковой.

Новая жизнь слов

Как вариант решения проблемы отсутствия соответствий я вижу и возможность «реанимации» уже устаревших или ограниченно, узко используемых слов русского языка в новом значении. Для меня таким случаем было решение переводить тибетский термин *mtshan sngags*, интерпретирующий перевод

---

[3] Кожевникова. «К вопросу о переводе термина Бодхичитта»// Буддизм России, №27.

«мантры» (букв. *mtshan* – «имени», *sngags* – «речь, заклинание»), как «на́говор имени» и *sngags* как «на́говор» (и еще другой расширительный вариант, введенный мною в контексте «Сутры сердца» – «речь» (наговор-речь Запредельной мудрости – Великоведения речь! Непревзойденная речь!). Другой пример – перевод нисарана (тиб. *nhes 'byung*) как Отрешение. Здесь я решала проблему передачи смысла «ухода», включающего как определяющий элемент разочарованность, который утрачивается в переводе «отречение». Как я это многократно замечала по опыту общения с русскими буддистами, они не могут пробиться к смыслу этого буддийского принципа именно из-за значения «отречения», которое включает в себя элемент «преодоления себя», «наступания на горло» своим желаниям, что прямо противоположно разочарованности – потере интереса, желания (к круговороту – сансаре).

О неологизмах

Не буду разворачивать здесь апологию в их защиту, но кратко поделюсь своим пониманием. Первое, следует заметить для самих себя: «Почему вообще требуется апология?» И ответ во многом восходит к проблеме конформности. Обоснование права на словотворчество (как и на творчество вообще) базируется на принципе отношений с культурой. Но зачем неологизмы нужны? Чтобы закрывать «белые пятна», для которых нет иных языковых решений: 1) когда нет понятийных соответствий. (Перед подобной проблемой оказывались и тибетцы в свое время. Такие слова, как, например, *ting nge 'dzin* перевод «самадхи», которое потребовалось создать, сложенное из корней: ting – «полностью», *ting nge* – «ясно», *'dzin* – «держать»); 2) когда параллели есть, но соответствующее русское слово слишком нагружено ненужными культурными и т. д. корреляциями; 3) когда

соответствия есть, но требуется особо выделить слово как значимый термин, чтобы оно не воспринималось наравне с обыденно употребимыми (для меня таким случаем был перевод того же самадхи, *ting nge ‘dzin*, – так, я пробовала ввести неологизм «средоточение», не удовлетворяясь, в общем, соответствующим «сосредоточением» из-за его широкого обыденного употребления); и др. случаи.

В принципе неологизмы, творимые из родных языковых корней, всегда ложились в фундамент новых культурных слоев в языке – так, когда в Россию пришло христианство, язык начал обрастать новым плодородным слоем, за счет чьего-то словотворчества, и в обиход пришли слова: «спасибо», «благодарить», «священнодействие», «добродетель» и многие другие. Значит, претендуя создавать слой буддийской русской культуры, мы можем учесть эту роль неологизмов.

Эпитеты как термины или имена

Этот случай (по большей части имеющий демонстрационные и восхваляющие функции) для самого языка оригинальных текстов, то есть санскрита и тибетского, означал расцвечивание их яркими красками. И я, полностью следуя за индийцами, тибетцами, провожу ту линию в переводе: Будда – «Пробужденный»; Татхагата – «Так-ушедшие» или «В-таковости-ушедшие»; Бодхисаттва, тиб. *byang chub sems dpa’* – «Герой Пробуждения»; Бхагаван, тиб. *bcom ldan ‘das* (в тибетском вместо буквального перевода установился эквивалент эпитета) – Блаженный, Победитель, Победоносный; Сугата, тиб. *bde bzhin bshegs pa* – Благопрошедший, также: «Во-благе-ушедший»; «Ушедший-в-блаженстве»; Архат, тиб. *dgra bcom pa* – «Покоритель-врагов-(омрачений)»; Шравака, тиб. *nyen thos* – «Слушатели», Пратьекабудда, тиб. *rang sang rhyas* – «Индивидуально-Пробужденные»; Мара, тиб. *bdud* – «Князь зла»; Махаяна, тиб. *theg chen* – «Великая традиция»;

Майтрея, тиб. *byams pa* – Любящий; Авалокитешвара, тиб. *spyan ras gzigs* – «Сострадательнозрящий»; иштадевата, тиб. *йидам* – «святые божества» и т. д.

Что невозможно для русского языка?

Поскольку здесь затронут вопрос о сложности (или, как бывает, можно услышать, невозможности) перевода понятий, фундированных в буддийских концепциях, в основном философских, хочу привести для нашего всеобщего воодушевления размышление великого российского переводчика, филолога и философа В. В. Бибихина, осуществившего запредельную по трудности работу – перевод Хайдеггера:

«Перевод Хайдеггера, строго говоря, невозможен[4]. Без всякого преувеличения каждое слово, каждая частица своего родного языка услышаны им заново во всем размахе их современного и исторического звучания. (...) Совершенно неожиданно на помощь приходит русский язык – не своей гибкостью, способностью к приспособлению, имитации, а своим пока еще никем почти не разведанным философским запасом. (...) Русский язык, так сказать, не хуже немецкого для мысли. Иногда в русском появляется даже то, чего Хайдеггеру в его немецком как будто бы не хватает. Например, у Хайдеггера пустота, как сказали бы на философском жаргоне, продуктивна в качестве вмещающей открытости; эта неожиданная сторона пустоты особенно ясно показана в поздней работе “Искусство и пространство”. Русский язык подсказывает: пустота – это нечто отпущенное на простор и потому способное в себя впустить. В немецком das Leere этого нет. Еще.

[4] Хайдеггер провел все свое философское исследование вместе с пошаговым переоткрытием понятий, присутствующих в обыденном (не философском) языке, посредством восхождения к их этимологии, прослеживания их родственных связей, и так создал свой особенный и очень сложный по установленным в нем содержаниям философский язык.

В работе “Путь к языку” Хайдеггер называет существом речи указывание и опять не находит в немецком языке слова, которое прямо свидетельствовало бы об этом; но в русском оно есть (“сказ”)».

И дальше Бибихин замечает, что в случае разработки языка у самого Хайдеггера была «долгая, более чем шестидесятилетняя работа продумывания родного слова», «а почти вся громадная задача философского обживания русского языка остается еще делом будущего»[5].

Перевод тантрических текстов

Я говорю здесь в основном о трудностях, возникающих при «устройстве гостя» в родном языке, не касаясь вообще трудностей изучения, понимания текстов. Поэтому то, что видится мне в данном случае ключевой трудностью, – это образный язык йогических тантрических текстов. Нам приходится совмещать строгость передачи смыслов с задачей сохранения этой образности. В частности, поэтому я вижу необходимым переводить имена тантрических персонажей, ведь иначе они остаются обезличенными, чопорными (то есть закрытыми, не позволяющими близких, простых, свободных отношений с собой) господами с иностранными фамилиями: Лочана, Сарва Ниварана Вискхамбини, Тара, Расаваджра, Махабала, Вигхнантакрит и др.

Я перевожу все имена, давая санскрит лишь при первом введении[6] для информации в скобках: Круг време-

---

[5] Бибихин В.В. Дело Хайдеггера // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. С. 12–13.

[6] Таков принцип. В действительности же все-таки я принимаю во внима-

ни (Калачакра); Свод тайн (Гухьясамаджа); Спасита (Тара); Всеблаг (Самантабхадра); Конеглавый (Хаягрива); Сострадательнозрящий (Авалокитешвара); Красноречивый (Манджушри); Ваджрорукий (Ваджрапани); Целедостигший (Амогхасиддхи); Драгоценносущий (Ратнасамбхава); Безмерный-свет (Амитабха); Всесиятельный (Вайрочана); Сокрушитель-Царя-смерти (Ямантака); Владыка-мира (Локешвара); Ваджриня-формы (Рупаваджра); Неподвижный (Ачала); Синий-Владыка (Ниладанда); Ваджриня-вкуса (Расаваджра), Всеочищающий-зло (Сарваниварана-вискхамбини), Кладущий-препятствующим-конец (Вигхнантакрит), Великомощный (Махабала); Всеблаг/ Зрящая (Лочана)/ Моя (Мамаки).

Еще один непростой момент: в *переводе* приходится принимать во внимание те тантрические смыслы, в которых присутствует сексуальная ориентированность тантры. И в этом случае оказывается особенно важным то, что даже на уровне сутры оказывалось значимым вызовом: род слова в русском языке.

ние конформность читателей и слушателей и потому местами вставляю санскрит для психологической поддержки их доверия, их открытости к тексту (книги и звучащей лекции). Я понимаю, что люди если и решатся отступить от колеи, то смогут делать это только маленькими шагами, нуждаясь в периодической опоре на «твердую», знакомую почву. Хотя конформность, в целом присущая живым существам как механизм выживания в среде в условиях риска, не имеет таких уж оснований в нашем обсуждаемом случае: ведь все эти «привычные» слова перевода и возникли-то вот только что – чаще не больше, чем 20–25 лет назад. А с точки зрения становления буддийского языка в новой культуре (если посмотреть на то, как это происходило в Тибете, Китае, Японии и т. д.) эти 20–25 лет пустяк. И, если мы думаем о судьбе буддизма в России надолго, на будущее, тогда не станем цепляться за первые попавшиеся варианты.

Приведу пример. В случае концепции «метода и мудрости» метод (бодхичитта) обязан быть мужского рода, ведь с ним ассоциирована метафора «отца». (Мы можем вспомнить притчу, приведенную Чже Цонкапой про семью, мечущуюся возле выгребной ямы, в которую упал их ребенок, – в составе семьи были мать, отец и родственница.) Эта метафора становится зримыми образами в тантре – божествами в паре «отец – мать». Но по законам русского языка заимствованный термин «бодхичитта» понимается всеми как имеющий женский род, и люди говорят: «Она, драгоценная бодхичитта». Для сравнения, я учитываю род и перевожу в тексте молитвы: «Пусть драгоценный дух Пробуждения/ не зародившийся – зародится. / А зародившийся – не угасает, / а возрастает сильней и сильней!»

Мудрость в сутре не только сравнивается с матерью, но буквально таковой и называется: Праджняпарамита, весь раздел канона, все книги – это тиб. *юм*, букв. «мать». Соответственно в русском должен быть женский род, поэтому, например, перевод, «совершенное знание» окажется неадекватным (Мать – оно, драгоценное совершенное знание). Я перевожу: «Пусть драгоценная мудрость пустотности / не зародившаяся – зародится. / А зародившаяся – не угасает, / а возрастает сильней и сильней!»

Тем более нелепым выглядит несоответствие рода в тантре, в которой персонифицируется все, что было понятиями, концепциями в сутре. Так, мне довелось однажды редактировать перевод с английского, в котором встретились слова «знак действия». Я была литературным, то есть вторым по очереди, редактором, и первый – научный редактор – не заметил эти слова. Смысл текста в том месте показался мне мутным, и я взялась докапываться до истины. Выяснилось то, чего никак нельзя было ожидать! Подразумевалась живая

женщина – карма мудра! (У меня рабочий вариант перевода сейчас – «Печать действия» или «Действующая печать».)

Еще один термин, создающий такую трудность, – «падма», букв. «лотос». Поскольку в тантре этот цветок принципиально символизирует женский половой орган, то я в русском переводе произвела словосочетание «лотосовая лиле́я», активно использовав сходство белых лотосов с нашими речными лилиями. Мужской символ я оформила грамматическим мужским родом: ваджр. Для перевода санскр. гханта (тиб. *dril bu*) – колокола в функции атрибута, символизирующего *пустоту* и женское начало, я вводила неологизм женского рода – «колокольча» или версии – «колокол-чаша», «колокольная чаша» (подчеркивая чашу, содержащую пустоту, как сущностную составляющую этого символа).

В связи с йогическим содержанием тантрических текстов сделаю критическое замечание в отношении перевода «супруг», «супруга» применительно к божествам в паре ябюм. Понятия «супруг, супружество» относятся к институту брака (какая бы форма его ни была: венчание, регистрация в ЗАГСе, гражданский брак). В английских переводах встречается «partner», и так в переводах с английского появляются «партнер» и «партнерша», это больше ассоциируется с сексуальными отношениями мужчин и женщин. Но мы-то описываем созерцаемое божество и различаем с обыденно воспринимаемым это измерение «чистого видения». Я перевожу, по контексту, «Отец», «Мать», «спутник», «спутница», «божества мужского и женского рода».

В целом же в переводе текстов тантры, думается, нам нужно вдохновиться на больший языковой «разгул» – «вольности», в конструктивном смысле. Когда оригинальные тексты полны ярких образов, горячих тем – страсти, смерти, блаженства, наслаждения вкусами, суховатый язык перевода может

препятствовать непосредственному переживанию практикующих. Русский текст должен поддерживать цели текста.

О версифицированном переводе

Проблемы версифицированного, то есть ритмизированного перевода текстов стихотворной формы (поэтического по форме), требуется обсуждать отдельно, так как такой перевод не является предметом общего интереса. В подавляющем большинстве буддийские тексты, созданные их авторами в стихах на санскрите и в тибетском, переводятся суровой прозой на русский язык (да и на другие языки тоже).

И это можно понять. С одной стороны, можно счесть саму задачу версифицированного перевода не столь значимой, потому что оригинальные тексты, пусть и написанные в форме стихов, редко были подлинной поэзией (даже текст Шантидевы, очень эмоциональный и яркий, все-таки не именно поэзия), но целью такой формы была прежде всего мнемоническая пригодность (сравнительная с прозой легкость для запоминания). Заметим, что эти цели остаются актуальными и для современных практикующих, ведь необходимость смотреть в книгу лишает их возможности полностью погружаться в процесс своей практики, будь это развитие благих установок, эмоций, постижений или созерцание с визуализацией.

А, с другой стороны, трудности, встречающие переводчиков, желающих делать версифицированный перевод, возрастают на порядок. И в особенности это относится к русскому языку с его длинными словами, ударениями и требованием согласовывать словоформы по их падежам, числам, родам. (Сравнительно с нами переводчики-англичане, например,

просто могли бы счесть свою работу по верификации за отдых.) Когда эти трудности накладываются на все остальные общие проблемы перевода буддийского текста и на специфичные жанровые проблемы (жанров молитв, трактатов, сценариев йогических практик и т. д.), переводческая работа из-за трудоемкости замедляется чрезвычайно. (Это так, конечно, если иметь в виду в буквальном смысле слова перевод, то есть точный, строгий перевод, а не вольный поэтический пересказ или авторский аналог оригинального текста.)

И тем не менее в России существуют буддийские переводчики, принимавшие вызовы и делавшие такую работу. По крайней мере, из того, что сразу приходит на память, несколько примеров: прекрасные работы Сергея Нестеркина, Александра Нариньяни, Александра Зорина (в своих академических переводах продолжающего российские традиции поэтических востоковедческих переводов), а также Андрея Матвеева. Публиковал свои опыты и Андрей Терентьев. И, наверное, есть еще ряд переводчиков, работающих над стихотворными переводами. Для нас – тех, кто вкладывает силы в версифицированный перевод, является поддержкой отношение (и удивительно глубокое понимание сути вопроса), высказанное Его Св. Далай-ламой в его предисловии к книге «Буддийские медитации: тексты практик и руководств» в 2005 г.: «Я был счастлив узнать, что Маргарита Кожевникова подготовила эту книгу общераспространенных текстов буддийских медитаций и молитв, переведенных на русский язык ради блага тех, чьим родным языком он является. Если иметь в виду сильные поэтические и музыкальные традиции России, в особенности правильно, что она приложила специальные усилия к тому, чтобы привести перевод этих тибетских текстов в ритмическую форму, что само по себе послужит их легкому повторению и распеву».

Мой опыт поэтического перевода начался в конце 1980-х с работы над цитатами из Ламрима (тогда я их делала на основе перевода Кугявичуса, и та работа осложнялась еще «коллективным сотрудничеством» с Алюсом и с Андреем Терентьевым: оба проявляли индивидуальные поэтические вкусы и брались переписывать стихи, в итоге многие строфы вошли в издание с нанесенным им этим переписыванием уроном). В 1990 г. для книги «Буддизм Тибета», включавшей нобелевскую речь Далай-ламы, я сделала перевод двух стихов: авторства самого Далай-ламы («Где бы ни встретился мне человек/ пусть чужестранец он, мне незнакомый,/ радуюсь: «Близкого я повстречал! / Он из семьи человеческой нашей...») и любимой им строфы из Шантидевы: «Покуда длится пространство, / пока живые живут, / пусть в мире и я пребуду/ страданий рассеивать тьму!» Позже были сделаны переводы разных текстов практик, начиная с Прибежища (ставшего довольно широко употребимым в Петербурге: «К Будде, Учению, высшей Общине / иду как к Прибежищу до Пробуждения. / Пусть совершеньем даянья и всех запредельных [деяний] / стану я Буддой на благо всех в мире существ!»), включая молитвы благопожеланий (из Шантидевы и т.д., и молитву о долгой жизни Его Св. Далай-ламы: «Источник блага и счастья из края заснеженных гор...») и восьмистишие Геше Лангри Тангпы по тренировке ума («Пусть с неизменной любовью всегда/ буду ко всем существам относиться...»), и «Ритуал почитания Учителя» (сделанный мною на основе работы А. Терентьева).

Сразу признаюсь, что в своих ритмизированных переводах я ставлю весьма умеренные цели относительно поэтической красоты стиха, что, в частности, могло быть оправдано тем, что имеется в оригинале: ведь в тибетском тексте при отсутствии ударений нет подлинного ритма, тем более риф-

мы, есть только «отбивка» длины строки одним количеством слогов. (Хотя в тибетском тексте Шантидевы я натолкнулась на довольно свободное варьирование этой длины: переход от обычного размера строки в 7 или 9 слогов к другим разным размерам свыше 10 слогов: 11 и больше. И, судя по переводу Wallace, что-то похожее было в санскритском оригинале.)

Но главное – у меня «умеренная поэтическая красота» обусловлена маниакальным стремлением сохранить перевод строгим, буквальным. При этом все-таки удается добиваться поэтической формы за счет ряда средств: варьирования порядка слов и частиц; более широкого, чем в прозаическом переводе, подбора лексики (когда речь не идет о терминах); включения дополняющих синонимов, раскрывающих смысл одного переводимого тибетского слова двумя русскими. Помимо ритма (соблюдаемого мною с уровнем обязательности, соответствующим, конечно, не XIX веку, а поэзии нашего времени) я еще где-то (в особенности в Шантидеве в последнее время) оформляю текст рифмами, тоже, правда, не связывая себя священными обязательствами формы (в конкурсе сонетов и т. д. эти переводы точно не смогут участвовать). И также я формирую фонетическую ткань строф, отказываясь от случайных звуковых нагромождений, предпочитая «дышащую», более распевную фонетику и внося в звучание местами аллитерации, созвучия, акцентуированные толчки и подобное и – внутри строк – точные и неточные рифмы.

В молитвах, которые предназначены для распева, я работаю над более тщательной ритмизацией, проверяя результат в напеве в собственной практике. (С годами многие переводы в силу этого претерпели изменения и прошли переиздание.)

В переводе «Четырех сотен строф» Арьядевы, который, с комментарием Рендавы, был сдан в издательство фонда

«Сохраним Тибет» несколько лет назад, я постаралась воспроизвести афористичную чеканность автора, и, так как русский, без сомнений, намного более многословный и длиннословный язык, для этих целей я выбрала решение переводить тибетские четырехстрочные строфы русскими шестистрочными. Зато размер внутри строф, несмотря на невероятное давление плотного терминологического философского текста, я могла удержать ненарушенным.

В случае Шантидевы (а помимо многих отдельных строф из Бодхичарья-аватары, в частности, из 10-й главы в Ламриме и других изданиях, к настоящему времени я закончила полный перевод первых семи глав, опубликован на сайте Центра Арьядевы – группы ФПМТ в СПб.) из-за большой живости, эмоциональности оригинального текста я намеренно предпочла строгой форме (как в переводе Арьядевы) форму с большими вольностями – с отступлениями от унификации в размере (следуя тут еще и примеру упомянутой вольности оригинала). Зато здесь я билась за выразительность текста и за более естественный язык и, вводя рифмы, добивалась благозвучия, позволяющего декламацию и провоцирующего читателя к запоминанию.

Что может оказаться интересным в более широком смысле – то, что опыт в области версифицированного перевода спровоцировал, подтолкнул меня на некоторые решения, находки, перешедшие затем и в другие тексты. Например, это стяженные формы терминов: самосуть (вместо «собственная сущность»); великоблаженство; исконнознание («исконное знание» – джняна); первосознание (вместо «первичное сознание» – виджняна) и т. д.

Заключение

Поскольку темой конференции было заявлено движение «к русскоязычному буддийскому Канону», хочу высказаться о том, *что* видится жизненно важным для такого движения. Думаю, важно осознать, что сами основания дела перевода – это 1) рациональность; 2) всеобщее. Понятно, что первое и второе связаны по своей сути. Язык – вот что воплощает и первое, и второе.

Исходя из такого понимания, простые практические выводы таковы:

1) всем переводчикам (включая и устных) требуется опираться на рациональность (разумность) – то есть *продумывать* собственный лексикон (необязательно вырабатывать каждому новые версии, но обязательно «перетряхнуть» все термины, самостоятельно их продумав, вместо того чтобы просто использовать «ходовые» версии);

2) нужно «перетирать», «обкатывать» разные продуманные предлагаемые версии дискуссиями, так обнаруживая в разночтениях и разнотолках всеобщее (дебатировать, конечно аргументированно, предлагая обоснования, исходя из всего объема смыслов понятия, русской филологии, герменевтики).

С. Ю. Куваев

О «христианской» лексике в русских переводах буддийской литературы

Общим местом в научной и научно-популярной литературе о буддизме является констатация некоей необыкновенной приспособляемости буддизма, благодаря которой он с относительной легкостью проникал и врастал в самые разные культуры. Тезис этот с удовольствием повторяют современные западные буддисты, которым в этом видится свидетельство универсальности буддийского учения.

Первым этапом адаптации буддизма к новой культуре является перевод его текстов на местный язык. Между тем за два века таких переводов на западные (в т. ч. и русский) языки единой терминологии переводов так и не сложилось. В отличие от большинства случаев формирования такой терминологии в азиатских языках этот процесс не контролировался какой-либо вышестоящей инстанцией (государственной или религиозной), не говоря о том, что до середины XX в. эти переводы выполнялись не буддистами, а христианами и атеистами.

Одной из особенностей переводов буддийских текстов на русский и другие западные языки является использование в них лексики христианского происхождения. Несмотря на то что использование инорелигиозной по происхождению лексики при переводе буддийских текстов было в Азии обычным

делом (при этом чем богаче была литературная традиция культуры-реципиента, тем меньше вводилось заимствований и неологизмов), сегодня употребление в буддийских переводах «христианских» слов многими переводчиками-буддистами признается если и не однозначно неприемлемым, то, по крайней мере, проблематичным. Что касается переводов на русский язык, то этому вопросу в последние годы было посвящено несколько специальных публикаций Б. И. Загуменнова. В них он рекомендует вовсе отказаться от использования генетически христианской лексики, за исключением той, что имеет общелексическое, а не только христианское значение, – да и ту лучше не использовать из-за излишних ассоциаций с христианством, которые, по его мнению, ведут к неточности, а то и явным искажениям в восприятии буддийского учения.

В последующем обзоре практики употребления «христианских» терминов в описаниях буддизма и переводах буддийских текстов на русский язык в XVII–XX вв. сознательно не затрагиваются переводы, выполненные российскими учеными-буддологами (которые, по крайней мере декларативно, должны были выполнять их с религиозно-нейтральных «объективных» позиций), и рассматриваются только тексты и переводы, создававшиеся верующими – христианами и буддистами, чьи религиозные взгляды напрямую отражались в их работах. Предметом исследования будут соображения о применимости «христианской» лексики к буддийским понятиям. В заключение мне хотелось бы охарактеризовать практику употребления буддийских терминов к христианским понятиям в современном монгольском языке в свете текущего распространения христианства в Монголии.

Появление текстов на русском языке, описывающих буддийские реалии, относится к XVII в. – времени активных дипломатических контактов Русского царства с калмыками,

джунгарами и монголами. Несмотря на то что тибетский буддизм, который они исповедовали, был практически сразу идентифицирован русскими как «язычество», его упоминания носили в известной мере нейтральный характер. До тех пор, пока у русского царя не появились подданные-буддисты и буддизм, тем самым, не превратился из фактора внешней политики в фактор политики внутренней (и, следовательно, не возникла необходимость найти ему точное место в православной картине мира), лексика в этих описаниях использовалась, за редкими исключениями, «оригинальная» – особенно в отношении буддийского духовенства. Так, в документах Посольского приказа фигурируют термины «лама» (также «лаба»), «ланца», «манзеи» (то есть «банди»), «гичюл»[1] («гецул»), «шанзаба», «геген», «кутухта» и т. д.

Более сложной была ситуация с упоминанием принадлежностей религиозного быта и деталей вероучения. Так, хотя буддийские храмы чаще всего назывались «капищами», однако изредка применялись к ним и исламское обозначение «мечеть», и христианское «монастырь». Но если статуи божеств («бурханы») именовались «болванами» и «идолами», то слово «Будда» (по-монгольски также «бурхан») переводилось как «бог».

Б. И. Загуменнов утверждает в своей статье «Гирлянда изъянов: типичные ошибки переводчика» (2004), что в XIX в. «христианизация» буддийских текстов при переводе их на русский язык господствовала. С этим утверждением можно согласиться, только если сознавать, что «языческая» лексика (капище, идол, жрец, кумирня и т. п.) – это принад-

[1] Статейный список приема в Селенгинской приказной избе полномочным послом Ф. А. Головиным посланца от монгольского Ундур-гегена Балдана-уйдзина / РГАДА, ф. Сношения России с Китаем, оп. 1, кн. 13, лл. 155 об.-178 об. Список XVII в.

лежность именно христианской картины мира. На самом деле доминирующей тенденцией и при переводах, и в текстах, описывающих буддийские реалии, начиная с самого начала появления таких текстов на русском языке (XVII в. и по начало XX в.), было употребление лексики, принятой в православии для описания язычества. Так, буддийские монахи назывались «*жрецами*», храмы – «*капищами*», статуи – «*болванами*» и «*идолами*». Эта практика вполне соответствовала тому месту, которое православные отводили буддизму в системе своих религиозных координат, – месту ниже всех инославных и нехристианских религий, в том числе ислама. Буддизму даже отказывали в статусе «веры» – то есть воззрения, хотя бы номинально аналогичного православию, называя его «*ламайским суеверием*», «*далай-ламским лжеверием*» и т. п.

Таким образом, в Российской империи употребление по отношению к буддизму «языческой» лексики было не только вопросом адекватности перевода – это был вопрос определения статуса буддизма в государстве, государственной религией которого было православие. Целью же Русской православной церкви была тотальная христианизация всего инородческого населения империи. Буддизм, который в XVIII в. представлялся как церковным, так и научным деятелям разновидностью язычества, хоть и не лишенной «*некоторого нравоучения*» (Паллас), виделся одной из первейших целей этой христианизации.

Между тем государственные интересы Российской империи зачастую не совпадали с задачами православных миссий. Текущие внутренне- и внешнеполитические соображения относительно калмыков и бурят заставляли губернские и царскую администрации относиться к их религии лояльнее, чем того бы хотелось православному миссионерству. Помимо самого акта легитимации статуса буддийского духовенства со

стороны верховной власти (1741 и 1764 гг.) это отношение проявлялось и в языке документов, которые оформляли эту легитимацию.

Указ о признании буддизма у бурят от 1741 г. не сохранился, однако характерно, что в 1723 г. в переводе реляции Лоренца Ланга, будущего иркутского вице-губернатора и вероятного инициатора подписания этого указа, «лама» объясняется как «*идольской поп*»[2], а не «жрец». В начале XIX в. в штатных расписаниях калмыцких полков находившиеся при них гелонги уже вполне официально именовались «попами», а гецулы «диаконами». В Положении о ламайском духовенстве в Восточной Сибири (1853) используются такие термины, как «*богослужение*», «*духовные требы*», «*вера*», «*приход*» и «*прихожане*» (§21), «*духовный сан*» (§30), «*образа*» и «*предметы церковные*» (§55) – термины, которые сегодня ассоциируются у россиян почти исключительно с православием. Что характерно, «языческая» лексика в Положении отсутствует.

Достоверным могло бы показаться предположение, что употребление «христианской» лексики применительно к буддийским реалиям происходило из-за недостатка знаний о них. Однако тексты конца XVIII – середины XIX в. дают обратную картину: описания буддизма и переводы, наиболее насыщенные христианской терминологией, создавали не те авторы, которые знали о буддизме лишь понаслышке, а те,

---

[2] Реляция агента Л. Ланга в Коллегию иностранных дел о провозглашении императором Инь Чжена, о маньчжурском посольстве в Джунгарию и др./л. 45/ Перевод с реляции к его императорскому величеству агента Лоренца Ланга из Селенгинского от 13 июня, полученной в Санкт-Петербурге 26 ноября 1723 года. – АВПР, ф. Сношения России с Китаем, 1723 г., д. № 3, лл. 45–47 об. Перевод с немецкого языка.

которые непосредственно контактировали с буддистами, в некоторых случаях в течение долгих лет.

Например, в 1811 г. были опубликованы мемуары Ф. Ефремова, который в 1780 г. месяц провел в тибетском Лехе. В своем описании тибетского буддизма он упоминает не только привычные для христианского слуха «богобоязливость» (117), «благословение» (125), «святотатство» (122), «священник» (118), «прегрешения» (120) и «службы для спасения души усопшего» (121), но и даже «крещение» (118). Личного духовного наставника Ефремов называет «духовником» (120) – словом, которое, вероятно, является наиболее близким русским смысловым аналогом тибетского «лама», а обряд пховы – «некоторым родом панихиды» (121).

Гораздо дольше Ефремова, бывшего в Тибете в буквальном смысле «проездом», пришлось прожить среди буддистов Иакинфу (Бичурину), который в начале XIX в. провел более 10 лет в Пекине, а также поучаствовал в двух длительных экспедициях в Забайкалье. В 1841 г. в журнале «Русский вестник» было опубликовано два текста, посвященных буддизму: это записка об основах буддийской веры и ритуалистики, написанная в 1829 г. пандито-хамбо-ламой Ишжамсуевым в переводе Бичурина, и статья самого Бичурина «Буддийская мифология». Обе эти публикации были переполнены христианской лексикой. Так, в переводе записки хамбо-ламы фигурируют «священное писание», «заповеди», «грехи» (435), «священный сан», «вознесся на небо» (о Будде), «закон», «вера», «спасение душ», «молебствия», «поминовение усопших душ», «прегрешения», «богомолье» (436), «страждущие», «престол Божий», «прощение грехов», «молитва» (437), «*служба*», «*грехопадение*» (438), «*падшая сила*» – о демонах, «согрешение», «исповедание

грехов», «*исповедание веры*», «*молитва*» – то есть мантра (439). Дацаны в переводе в основном именуются «*кумирнями*», однако один раз употреблено и слово «*храм*» (440).

Как известно, Бичурин был православным монахом лишь формально и даже подозревался в скрываемом атеизме. Будучи ревностным поклонником всего «азиатского», он неоднократно порицался в публицистике за свои восточные симпатии и попытки сравнения азиатских реалий с европейскими, выставлявшие последние в невыгодном свете. Если принять это во внимание, то обильное употребление Иакинфом «православной» лексики в отношении объектов буддийского быта и вероучения не кажется удивительным, равно как и совершенное отсутствие в его работе какого бы то ни было обличительного посыла.

Не менее яркий пример насыщенной христианской лексикой книги о буддизме, написанной христианским миссионером, долгие годы прожившим среди буддистов, это «Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири» (1858) – сочинение Нила (Исаковича), архиепископа Ярославского. Она стала первым сравнительно популярным описанием тибетского буддизма, доступным широкой российской публике, которое было востребовано в том числе и среди миссионеров.

В отличие от упомянутой работы Иакинфа, в труде Нила присутствует подобающий православному миссионеру общий критический тон, но, несмотря на это, и широчайший христианский лексикон при описании буддийского учения и быта. В некоторых ее пассажах эта лексика используется настолько плотно, что может создаться впечатление, будто Нил внезапно завел речь о православии. Вот некоторые из этих слов и выражений: «богослужение» (122), «*праведность*» (353), «*благочестие*» (196), «*набожность*» (79) и «*богохуль-*

ство» (158), «*пост*» и «*постники*» (173), «*паства*» (182) и «*богомольцы*» (175), «*венчальный обряд*» (130), «*исповедовать грехи*» (88), «*мытарства*» – о бардо (210), «*кощунство над людьми духовного сана*» (158), «*целомудрие*» (177), «*епитимья*» (325), «*запрещение*» и «*отлучение*» (326) – о последствиях нарушения монашеских обетов, «*освящение*» предметов (327), «*пономарь*» – о дуганчи (333).

Слово «архат» Нил переводит как «*праведник*» (158), участников абхишеки, тантрического посвящения, называет «*духовным отцом*» (173) и «*духовными детьми*» (183), а само такое посвящение – «*таинством*» (180). Лама-даянчи для него «*подвижник*» (174) и «*пустынник*» (159), который занимается «*духовным подвигом*» (345).

Садхана у Нила – это «*чин*» (122), текст «Итгэл [явуулхын ес]» он именует «*символом* [веры]» (340). Мантру Авалокитешвары «Ом мани падме хум» он называет «*заповедными словами*» (298), а перевод другой мантры – поднесения мандалы («Ом сарва татхагата идам гуру...») – начинает, хоть и явно ошибочно, со слов «*Всесвятый Господи*» (293). Титул Амитабхи (*дээдийн дээд*) переводит православным эпитетом Бога «*Всевышний*» (21), а эпитет Авалокитешвары «владыка сострадания» (*нигүүлсэхүйн эзэн*) – «*милостивый господин*» (115). Более того, «*Богами*» с прописной буквы Нил именует будд, бодхисаттв и йидамов.

Одной из причин появления христианской лексики в труде епископа Нила могло стать его сотрудничество с бурятским выкрестом Николаем Доржеевым, бывшим гелонгом, который был его главным информатором и консультантом при написании книги, а также плодовитым и талантливым переводчиком христианской литературы (в том числе литургической) на монгольский язык [см. Нил 1858:193].

Столь явственное лексическое «оправославливание» буд-

дизма в работах и переводах православных авторов, в том числе не просто знатоков христианского учения, но еще и миссионеров, хорошо знакомых не только с бытом буддистов, но и с буддийской литературой, может показаться удивительным, если не учитывать того, что в середине XIX в. задача четкого их разграничения в глазах российской публики еще не стояла – подразумевалось, что она и так прекрасно осознает непреодолимую пропасть между ними. Активное использование христианской лексики, таким образом, было призвано помочь ей составить понятие о незнакомой религии при помощи знакомых ей понятий.

Кроме того, для российского читателя середины XIX в. термины вроде *«пономарь», «пустынник», «епитимья», «запрещение»* (равно как и другие подобные термины, названные Б. Загуменновым «узкоспецифическими» и «экзотическими» [2011:108]) были хорошо знакомы и обыденны (в отличие, например, от современных «невоцерковленных» православных или тем более нехристиан), а потому необязательно должны были восприниматься как некая отличительная и особая принадлежность православия. Например, то же слово «дьякон», которое, по словам Загуменнова, может попасть в перевод буддийского текста «только по случайному недоразумению» [Загуменнов 2011:108], использовалось русскими авторами начала XIX в. в отношении монахов-гецулов слишком часто для того, чтобы это словоупотребление можно было назвать случайным. Для носителей православной культуры в этот период слово «диакон» значило не «помощник при богослужении *в православной церкви*», а «помощник в богослужении *вообще*». Таким образом, «христианизированными» переводы и описания видятся скорее в ретроспективе.

В связи с этим весьма показательно, что обилие христи-

анской лексики в книге епископа Нила было осмыслено как проблематичное не православным верующим, а человеком, который, будучи в юности ревностным христианином, впоследствии пришел к атеизму (хотя и неафишируемому). Речь идет о литературном критике Н. А. Добролюбове, который сразу же после выхода работы Нила Ярославского опубликовал объединенную рецензию на нее и на книгу В. П. Васильева «Буддизм, его догматы, история и литература» (1858). В своей рецензии Добролюбов аккуратно воспроизвел большую часть «христианских» терминов, примененных Нилом к буддизму, так, чтобы аналогии между ними были видны особенно явно, и добавил таковых от себя: убаши – «*послушники*», хувараки и банди – «*причетники*», гелонги – «*священники*», даянчи-созерцатели – «*анахореты*». Ширету, по словам Добролюбова, «*походит на наших архиереев*». В заключение, продемонстрировав таким образом чрезвычайную похожесть двух религий, он резюмирует: «*Нельзя не сознаться, что и в догматах, и в нравственном учении, и в самих обрядах он [буддизм] имеет много сходного с христианским учением... Но это обстоятельство не должно нисколько смущать нас, напротив, мы должны радоваться этому в том убеждении, что на более подготовленной почве легче и скорее может подняться семя истинного слова Божия...*» Последнее предложение было написано Добролюбовым, разумеется, для цензуры, да и сам очерк, в котором сначала утверждается, что буддизм имеет исключительно «земное», «человеческое» происхождение и является лишь плодом невежества древних людей относительно законов природы, а затем он тщательно уподобляется православию, на самом деле являлся завуалированной критикой именно последнего, так как открытое порицание православия грозило в Российской империи уголовным наказанием. Итак, именно атеист, который не воспринимал более православную

культуру как «свою», рассчитывал на то, чтобы процитированная им лексика, которую епископ Нил, очевидно, воспринимал как «общерелигиозную», была расценена читателями в качестве именно христианских маркеров.

Проф. В. П. Васильев, который в отличие от Добролюбова был искренним христианином и, как и Нил, занимал в своих посвященных буддизму работах четкую антибуддийскую позицию, тоже не отказывался от использования наряду со словом «ламайство» слова «духовенство», со словами «капище» и «кумирня» – терминов «храм» и «монастырь», и т. п. Тем не менее он считал, что существование столь явных аналогий между двумя религиями нуждается в объяснении: «*Почему христианство и буддизм создали особого рода монастырскую жизнь, которой не встречаем в других религиях, почему они имеют некоторые сходные легенды, почему есть общие термины (спасение), почему есть сходство даже в костюмах?*» [Васильев 1873:106.] Вероятным ответом на этот вопрос он считал популярную в Европе с XVII в. гипотезу о том, что буддизм испытал на себе влияние либо несторианской, либо более поздней – католической – проповеди. Тем самым под употребление «христианской» лексики подводилась своеобразная научная база. Вообще, именно за Васильевым признается первенство в постановке вопроса, насколько корректно использовать христианскую терминологию применительно к буддизму.

Резкий перелом в этом вопросе произошел в конце 1870-х гг., когда православная церковь в свете сравнительно скромных успехов на ниве миссионерства среди бурят, стала агитировать за отмену государственного регулирования жизни буддийского бурятского духовенства, которое, по ее мнению, получило благодаря этому ряд излишних привилегий и даже своего рода иммунитет против православной пропо-

веди. Целый ряд публицистов, от мирян до священников, во главе с епископом Иркутским и Нерчинским Вениамином (Благонравовым) предлагал ликвидировать должность пандито-хамбо-ламы и всю систему штатных лам, лишив дацаны льгот и земель, а также отгородить их от доступа мирян. Существующая система, обеспечивающая буддизму известное покровительство со стороны государства, строилась на признании того факта, что буддизм – это вера бурят и выполняет ту же роль, что и православие у русских. Риторика православных активистов строилась на том, что, во-первых, буддизм распространился у бурят уже после вхождения в русское подданство, а значит, не является их исконной религией, а во-вторых, что устройство жизни и функции буддийского духовенства кардинально разнятся от функций духовенства православного, схожей роли в жизни бурят не играет. Из этого должен был следовать вывод, что покровительства государства буддизм не заслуживает ни в коей мере. Эта позиция ярчайшим образом отражается в отношении, с которым православные авторы начали отзываться о «христианской» терминологии применительно к буддизму.

Так, епископ Вениамин в своем очерке «О ламском идолопоклонническом суеверии в Восточной Сибири» (1882), критикуя Положение о ламайском духовенстве в Восточной Сибири, неодобрительно отмечает, что в этом законодательном акте применительно к буддийским изображениям употребляется термин «*образа*», а принадлежности буддийского культа в целом именуются «*церковными предметами*» [Вениамин 1882:3]. Считает неуместным он и имеющуюся в нем формулировку «*духовный сан*» в отношении буддийских «*жрецов*» [Вениамин 1882:3], называя их в лучшем случае «*служителями*». Вынесенное в заглавие документа слово «*духовенство*» применительно к «ламам» он считает оши-

бочным, утверждая, что это «*отдельная аскетическая секта*» [Вениамин 1882:30]. Вениамин в отличие от своего предшественника на кафедре Нила уже не использует термин «*богослужение*», но только «*идолослужение*», не говорит о буддийской «вере», но только о «*лжеверии*» или «*лжеучении*».

Бывший миссионер епископ Селенгинский Мелетий (Якимов) с возмущением писал: «*Нам случалось встречать в сочинениях ученых о буддизме даже странное смешение христианского учения с буддийским. Перелицовка буддизма на православные обычаи простирается до того, что иные ученые дацаны именуют монастырями, а хутухт архипастырями. Кое общение свету ко тьме, Христу с велиаром?*» [Норбоев 1886:73]. Примечательно при этом, что в переводе космогонического сочинения Сумба-Хамбо Еше Пелджора, осуществленном миссионером Алексеем Норбоевым, используются исключительно нейтральные и «оригинальные» (монгольские) термины (в отличие, например, от переводов на ту же тему Иакинфа).

Анонимный рецензент «Очерков быта буддийских монастырей» А. М. Позднеева сетовал в 1888 г. на страницах журнала «Русский вестник» на то, что «*у почтенного профессора некоторые выражения, когда их применяют к языческому культу, режут ухо: "благовест" (почему не просто звон?), "церковная утварь", "иконописание"*». [Обзор книги Позднеева 1888:281.]

Характерно, впрочем, что имеющиеся в позднеевских переводах с монгольского текстов «Итгэл» (skyabs 'dro sems bskyed) и другие слова «*святость*», «*страсти*», «*одушевленные существа*», «*милостыня*», «*верую*», «*собор*», «*грехи*» [Позднеев 1883:311-313] и пр. не покоробили слуха православного публициста – как и «монастыри» и «духовенство» – термины, казалось бы, тоже «языческому культу» не

подобающие. «Резало слух» уподобление буддизма именно и конкретно православию, а не, например, христианству в целом.

При этом необходимо отметить, что церковных авторов заботила именно «внешняя» схожесть религий, выявляемая единством терминов (так как и вопрос о бурятских ламах был именно вопросом о статусе). Что касается общей лексики в описании вероучения или религиозной практики, то в этих вопросах сходство не воспринималось так болезненно.

Эта ситуация не изменилась и на рубеже XIX–XX вв., когда в связи с растущей популярностью теософии новую силу получили идеи о коренном сходстве буддизма и христианства, возникшие в середине XIX в., и о теоретическом принятии буддизма в качестве «религии будущего» Европы.

Надо сказать, что основоположники теософии, выдававшие ее за «эзотерический буддизм» – Е. П. Блаватская и Г. С. Олькотт, – относились к христианству и современным им церковным структурам довольно прохладно. Это отношение находило отражение и в используемой ими лексике, при помощи которой они стремились отграничить от него проповедуемое ими учение. Например, в русском переводе «Буддийского катехизиса» Олькотта (1887) лексика, которая хоть в малейшей степени могла бы отсылать к христианским реалиям (и учения, и церковного быта), отсутствует полностью (кроме самого названия), как и в английском оригинале. Точно такое же отношение, кстати, наблюдается и в собственных работах переводчицы Блаватской и продолжательницы ее дела Е. И. Рерих: в своих «Основах буддизма» (1926) она делает специальный акцент на том, что в буддизме, оказывается, не было «монастырей» и «монахов» (бхикшу она переводит как общинники), не было «посвящений» и «храмов». И теософы, и Рерих критиковали христианскую церковь,

«слепую веру» и охотно подчеркивали соответствие своих учений современной науке.

Православные апологеты, однако, в начале XX в., хотя и избегали использования «христианской» терминологии по отношению к тибето-монгольскому буддизму, борьба с которым представлялась им насущной задачей, охотно использовали ее применительно к буддизму тхеравады, а точнее – к «раннему» буддизму. К нему они испытывали даже определенную степень симпатии в отличие от «совершенно извращенного» тибетского буддизма, видя в нем искреннюю и благородную попытку человеческого самосовершенствования в обход Бога (закономерно, по их мнению, заканчивающуюся «ничем» – нирваной). Таковы, например, работы иером. Гурия «Буддизм и христианство в их учении о спасении» (1904) и двухтомник В. Кожевникова «Буддизм в сравнении с христианством», где присутствуют не только «монастыри», «кельи», «монахи» с «монахинями», «монашеское житие», но даже «иноки» и «инокини», «иноческий устав», «исповедники», «сестры» и «братья». Не использует он разве что слово «церковь», употребляя вместо него термин «санга».

Подытоживая обзор практики употребления «христианских» терминов в XVII – начале XX в., можно сказать, что пока вопрос пересмотра статуса буддизма в России ради более успешной деятельности православных миссий среди бурят и калмыков не стоял на повестке дня, православные публицисты не видели ничего зазорного в использовании лексики, которую сегодня многие идентифицируют как «христианскую», в своих переводах и описаниях буддизма. Частичный отказ от этого использования, касающийся лексики, описывающей социально-религиозные статусы и учреждения, во второй половине XIX в. был продиктован

отнюдь не соображениями доктринального несоответствия, а политической конъюнктурой.

Однако сегодня многие современные буддисты-переводчики оказываются большими христианами, чем христиане позапрошлого века, прозревая христианскую специфику в тех словах, которые казались не просто рядовым мирянам, но миссионерам и апологетам вполне применимыми к буддизму, с которым они были достаточно знакомы.

Иногда создается впечатление, что современные переводчики-буддисты специально избегают употребления слов, которые используются в православном быту, заменяя их аналогами иноязычного происхождения или семантическими кальками. Например, никогда не приходилось встречать слово «обряд» – вместо этого используется «ритуал». Не «вера», а «доверие»; не «исповедь» или «покаяние», а «признание»; не «грех», а «ошибочные действия» или неологизм «недобродетели» (существующий только в буддийских переводах, очевидно, калька с английского nonvirtue). «Молитва» или «молю» заменяются на «просьба» и «прошу», не «молитвослов» (prayer book), а «сборник молитв». Иногда это избегание доходит до того, что противоречит смыслу: например, божества сидят на «троне» (throne), но не на «престоле», хотя трон обычно предполагает наличие спинки и подлокотников, которых нет на буддийских изображениях, а вот престолы в православных храмах, напротив, внешне весьма похожи на сиденья будд. Иногда оно приводит к искажению привычного словоупотребления: например, relics переводится не как «мощи» (словарное значение), а как «реликвии», хотя это слово в русском языке обозначает памятные рукотворные вещи. Слово teachings в значении «наставления перед широкой аудиторией» переводится не как «проповедь», а как «учения», хотя при таком значении

слово «учение» во множественном числе не употребляется. Очень редко используется слово «верующие» – это или просто «буддисты», или «практикующие». Там, где в тибетских молитвах стоит слово ming – «имя» (то есть молящемуся предполагается назваться), нынешние переводчики не ставят «имярек» – хотя это слово максимально точно подходит по смыслу и специфике употребления; единственный его «грех» в том, что сегодня оно используется только в православных молитвословах.

Можно было бы объяснить перечисленные случаи одним лишь слепым следованием английским текстам (т. к. сегодня большинство переводов делается именно с английского), в переводах с которых эти слова чаще всего и встречаются, если бы не их систематический характер. С чем же связано это старательное избегание? Представляется, что вот с чем.

Среди современных буддистов, как известно, популярна риторика, чрезвычайно сходная с заявлениями европейских теософов и «буддофилов» рубежа XIX–XX вв. о том, что буддизм – не религия, а скорее наука, что он основывается не на вере, а на опыте, и т. п.

Как и теософы позапрошлого века, современные западные буддисты-конвертиты – это в большинстве своем люди, к моменту обращения в буддизм уже порвавшие с христианской традицией, разочаровавшись в ней, либо же вообще никогда в ней не состоявшие из-за мнения о ее ложности. Таким образом, они становятся буддистами, заранее испытывая ту или иную степень неприязни к христианству, а их буддийская индоктринация лишь укрепляет эту неприязнь. В связи с этим совсем неудивительно нежелание таких буддистов видеть в буддийских текстах лексику религии, которую они отвергли.

Именно эта неприязнь к христианству (и его терминологии), а не разнообразные соображения о ее «некоррект-

ности» (сопровождаемые акцентированием доктринальных различий) видятся основной причиной избегания ее использования в переводах. В результате такие переводчики, стараясь обосновать свою неприязнь, нагружают «христианские» термины большей христианской спецификой, чем это делают даже сами христиане. Ведь чтобы почуять в тех или иных словах, по выражению Б. Г. Загуменнова [2008], «небуддийский душок» (точнее, конечно, христианский душок), нужно иметь на этот «душок» особо настроенный нюх. Нюх, которого нет, например, у ученых-атеистов или «этнических» буддистов, которые в отличие от буддистов-конвертитов этот «душок» чуют гораздо реже и куда спокойнее относятся к «христианским» словам в буддийском контексте.

Приведем только один пример этого избирательного «нюха» у Б. Г. Загуменного относительно, в частности, слова «душа». Толковый словарь Ожегова характеризует значение этого слова так: «Внутренний, психический мир человека, его сознание», а также: «В религиозных представлениях: сверхъестественное, нематериальное бессмертное начало в человеке, продолжающее жить после его смерти». Загуменнов утверждает, что для переводов терминов «читта» или «манас» не годится ни первое, «бытовое, общелексическое» значение (хотя так ли уж оно плохо?), ни второе, «религиозное», т. к. душа в христианстве считается сотворенной Богом. При этом он предлагает использовать вместо «души» термин «психика», которая «уже давно изучается психологией» и «достаточно адекватно отражает то, что именуется в буддизме «читта» или «манас». Однако при этом его вовсе не смущает то, что наука психология считает психику продуктом деятельности мозга, которая возникает вместе с ним и вместе с ним бесследно исчезает. Неужели же это представление западной науки ближе к буддийской «чит-

те», чем христианская «душа», разве вносит оно меньшую сумятицу?

Или, например, он считает термин «спасение» характерно христианским, а его использование в буддийских переводах – христианизацией. Однако таковым его не считали, например, специалист по миссионерской деятельности среди буддистов и знаток буддизма иером. Гурий (Степанов), автор книги «Буддизм и христианство в их учении о спасении» (1908), и иером. Мефодий, миссионер среди калмыков и знаток монгольского языка, который название монгольского трактата «Тонилохуйн чимэг» (1902) перевел как «Украшение спасения» – глагол «тонилох» действительно дословно так и переводится: «спасаться, избавляться» (в этой шастре имеется в виду спасение от страданий самсары). Единственный недостаток «спасения», таким образом, только в том, что это слово используют и христиане тоже. Подобных примеров «христианства в глазах смотрящего» можно привести множество.

Теперь хотелось бы рассмотреть то, как к возможности перевода буддийских терминов при помощи инорелигиозной по происхождению лексики относятся монгольские буддисты. Почему в свете затронутой темы полезно рассмотреть именно монгольскую переводческую практику? Потому что, во-первых, русские впервые познакомились с буддизмом именно в ходе контактов с монгольскими народами – халхасами, джунгарами, калмыками и бурятами, а во-вторых, потому что именно монгольский язык – это один из двух языков, на который тибетский канон был уже однажды успешно переведен.

Сначала обратим внимание на наличие в монгольском буддийском лексиконе изначально инорелигиозной лексики, буддийский смысл которой был присвоен переводчиками. Как

известно, существенная часть современного монгольского буддийского тезауруса сформировалась еще до проникновения к монголам тибетского буддизма благодаря контактам с уйгурами. При этом вся новая лексика, что не была транскрибирована с санскрита, представляла собой слова, заимствованные из различных небуддийских религиозных традиций. Все эти слова обозначают важнейшие для буддизма понятия.

Так, например, слово «ном» (Дхарма), как считается, вошло в монгольский язык благодаря контактам с христианами-несторианами и происходит от греческого νομός – «закон, обычай, порядок». Разумеется, в момент заимствования оно обязано было нести христианские коннотации.

Монгольское «суварга» (ступа) – это заимствование из уйгурского, где это слово обозначало до прихода буддизма тенгрианский надгробный памятник. Слово «багш», которым на монгольский переводили санскритское «гуру» и затем тибетское «лама», скорее всего, происходит от китайского po ši – «ученый-книжник» [Tóth 2008:23].

Брахма и Индра были отождествлены согдийцами с зороастрийскими божествами Зурваном и Ахура-Маздой и попали через уйгурский в монгольский язык в форме Эсруа и Хурмаст. Слово «шимну» (мара) восходит к согдийской форме имени Аримана. Монгольское «нисванис» (клеша) происходит от зороастрийского согдийского термина «nizβānē» – «порочная страсть» [Aalto 1970:250; Erdem 2014:72]. И даже слово «бурхан» – по-монгольски «будда» – согласно одной из гипотез, может иметь манихейское происхождение – у иранских манихеев этот титул носил пророк Мани.

В буддийский лексикон монголов попали и собственно монгольские слова – например, «эрлэг» (яма), «тэнгэр» (дэва), а также «буг» и «чөтгөр» (рода вредоносных духов),

несмотря на то что тенгрианские представления о природе этих существ, конечно же, не были идентичны буддийским.

Говоря об использовании исходно христианских терминов в буддийском контексте, нужно сказать, что отношение монголов-буддистов к православию было не в пример лояльнее, чем оценка буддизма православными. Судя по всему, монголы не видели непроницаемой стены между буддизмом и христианством; иногда это отношение доходило даже до некой степени отождествления. Например, в 1688 г. посланник Богдо-гэгэна I Занабазара Балдан-банди говорил послу Головину, что *«у них де, мунгал, с русскими людьми вера едина и во единаго бога веруют, которой пребывает на небе»*. Сам Занабазар не считал неуместным требование к русскому послу И. Р. Качанову о поклоне и принятии от него благословения перед тем, как начинать дипломатические переговоры [Статейный список 1872: 262–263]. Вполне в духе Балдана-банди высказывался и пятый бурятский хамбо-лама Гаван Ешижамсуев, описывая Будду как Бога-творца вселенной, а разные веры как частично следующие его заповедям [Записка 1841:434]. В свете этих высказываний «христианские» выражения, которые использовал в своем «Символе веры» Бидия Дандарон, уже не кажутся его собственными нововведениями.

Похоже, что представления о непротиворечивости, сопоставимости буддизма и христианства сохранялись среди верующих как минимум до начала XX в. Известно, например, что и буряты, и калмыки даже молились некоторым православным святым, особенно Николаю Чудотворцу, который прямо отождествлялся с Белым Старцем. В этом смысле очень иллюстративно небольшое сочинение «Разговор православного с ламаитом» (1900), составленное настоятелем Кавказского миссионерского монастыря иером. Мефодием

в форме пособия для миссионера в калмыцкой среде, весьма точно отражающего эти представления.

В этом сочинении буддист, зайдя в православный храм помолиться, утверждает в ответ на вопрос о том, зачем ему это нужно, что «*ваша вера и наша вера одно и то же*», и объясняет свое мнение так: «*Очень просто: у вас есть Бог и у нас бурхан, <...> у вас есть ангелы и у нас тенгрии, у вас есть диаволы и у нас ассурии, у вас есть иконы и у нас шутены, у вас есть святые и у нас бодисатвы, у вас есть праздники и у нас хуралы, у вас есть посты и у нас мацаки, у вас есть церкви и у нас хурулы или сумэ, <...> у вас есть духовенство и у нас хувараки*». – «*Это тебе только кажется, на самом же деле между ламаизмом и православием великая разница*» [Мефодий 1900:3–4], – отвечает ему православный и разъясняет, в чем она состоит.

Зафиксировано, что и во второй половине XX в. калмыки называли по-русски гелюнгов «попами», хурулы – «церквями», танки – «иконами». Если говорить о современных примерах, то весьма показательно, например, издание двуязычного (русско-бурятского) цитатника Пандито-хамболамы Аюшеева, в котором встречаются такие образцы перевода: Лама санаартан – «монахи» (8), сүнэс – «душа» (9), буддын сүзэгчэн, мүргөлчэн («буддийские верующие») – «буддисты» (9), үнэн нангин шүтөөчэн и лама санаартан – «священнослужители» (12), үхэлы эдзэн – «ангел смерти» (о Яме) (20). Надо сказать, что и в современной Монголии привычным является использование буддийских терминов применительно к реалиям православной церкви в светской публицистике: «патриарх» – хамба / их хамба, «настоятель» – ширээт лам, «священник» – [хар] лам, «духовенство» – санваартнууд (от самвара), «рай» – диваажин (bde ba can), «ад» – там (от тамас).

Современные христианские миссионеры в Монголии активно пользуются монгольскими буддийскими терминами, которые не просто обозначают понятия буддийского учения, но и происходят из буддийского гибридного санскрита, являясь в большинстве своем ранними заимствованиями через согдийско-уйгурское посредство. Среди таких «христианизированных» слов «Бурхан» – в значении «Бог» (предпол. от «будда»), «святой» – ариун (от «арья»), «покаяние» – наманчлал (от «намо»), «добродетель» – буян (от санскр. пунья), «страсть» – хилэнц (клеша), «вера» (в смысле «религия») – шажин (от шасана), «монастырь» – хийд (кхета) и даже «апостол» – архад. Встречается и использование в христианском смысле собственно монгольских слов: «душа» – сэтгэл (ум, sems), реже сүнс (обычно им переводят «дух»); «грех» – нүгэл (sdig pa); «заповедь» – зарлиг (используемое в значении «Речь» [Будды]), «ангел» – сахиусан (о дхармапалах, букв. «хранитель»), «бес, черт» – чөтгөр, «эрлэг» – дьявол и др. Кстати, практически такая же лексика использовалась и в переводах христианских текстов на монгольские языки в XIX в. православными миссионерами, и никакого когнитивного диссонанса среди обращаемых буддистов (среди которых были не только миряне, но и гецулы, и гелонги) она не вызывала.

Немалая часть изначально буддийского лексикона вошла в современный монгольский язык в расширительном или переносном значении. Например, слово «сансар» (сансара) стало обозначать «космос», «махбод» (махабхута) стало означать просто «элемент», «составляющая часть», «цадиг» (джатака) и «намтар» – «[светская] биография», шүлэг (шлока) – «поэзия» и т. д.

Нельзя не заметить, что монгольские христиане заимствовали из буддизма лексику лишь собственно монголь-

скую и санскритскую (вошедшую в монгольский язык до степени неразличения), но не тибетскую, за исключением разве что «диваажин» (рай; т. к. альтернативы этому слову в монгольском просто нет). Соответственно и сегодняшним буддистам-переводчикам на русский в первую очередь кажутся особенно «экзотично-христианскими» именно заимствования из греческого («акафист», «псалом», «иерей», «церковь», те же «ангел» и «дьявол» и т. п.) и лишь затем слова со славянскими корнями («спасение», «покаяние», «божество» и т. п.).

Едва ли кому-нибудь придет в голову обвинять современных монгольских христиан или православных проповедников XIX в. в создании некоего «буддохристианства» из-за использования ими в переводах буддийской лексики, подобно тому, как Б. Загуменнов видит «христобуддизм» в попытках заимствования слов из христианского лексикона, изменяя их смысл в соответствии с буддийским учением. Вместе с этим его опасения по поводу возможного неверного толкования этих слов в буддийском контексте вполне понятны. В результате деградации традиционной системы буддийского образования, которая предполагала доступ к текстам только с санкции квалифицированного наставника в сопровождении его устных разъяснений, сегодня с текстами любой сложности может без каких-либо ограничений ознакомиться каждый желающий, и никакого механизма, который был бы направлен на предотвращение искаженного понимания, нет. У тех же монгольских протестантов эта проблема не стоит, так как знакомство с «буддизированной» Библией обычно сопровождается интенсивной катехизацией, которая и пресекает возможные лжетолкования на корню. Устойчивый рост числа христиан-протестантов в Монголии свидетельствует о действенности этой тактики.

Однако поскольку эта проблема касается вообще всей буддийской терминологии, а не только той, что имеет инорелигиозное происхождение, то и решаться она должна, очевидно, комплексно, а не фрагментарно. Такое решение буддийской переводческой традицией уже выработано и состоит в составлении специализированных тезаурусов (вроде «Источника мудрецов» Джанджа-хухухты Ролбийдоржа) и многоязычных терминологических словарей. Разумеется, сегодня не существует институций, которые могли бы обязать переводчиков пользоваться ими и контролировали бы этот процесс, однако, как представляется, многие начинающие переводчики буддийской литературы с удовольствием избавили бы себя от необходимости создания собственных систем перевода буддийских терминов.

Как явствует из приведенного обзора практики употребления «христианских» терминов применительно к буддизму самими как христианами, так и «этническими» буддистами, специфически христианские коннотации этих терминов стали распознаваться, или, вернее, присваиваться им не сразу, но в результате изменения социально-политических взаимоотношений буддизма и православия в XVIII–XX вв. До второй половины XIX в. большая часть терминологии, которую сегодня большинство носителей русского языка назвало бы специфически христианской (православной), относительно свободно применялась к буддийским реалиям, составляя тезаурус для описания не столько христианства как такового, сколько религии вообще. Попытки жестко разграничить «буддийский» и «христианский» языки были связаны с намерением православных публицистов и миссионеров представить буддизм как нечто совершенно чуждое русской, православной религиозности и, соответственно, лишить буддизм той части симпатий в среде российского

общества, которая основывалась на признании некоего сходства буддизма и христианства.

Сознательное избегание некоторыми современными переводчиками слов, несущих, как им кажется, какие-то специфически христианские смыслы и коннотации, ориентировано на ту часть аудитории, которая испытывает к христианству в той или иной степени осознаваемую неприязнь. Представляется, что такой подход, пользующийся, безусловно, известным спросом в современном российском обществе, ведет к маргинализации буддизма в русской культуре, а вернее, закрепляет ее. Между тем максимально широкое освоение уже имеющейся в русском языке религиозной лексики посредством присвоения ей буддийских смыслов, как это уже не раз происходило в истории проникновения буддизма в инокультурные и иноязычные среды, могло бы способствовать обратному процессу. Вероятно, смена поколений в российском буддизме, а именно появление достаточно широкого слоя буддистов-неофитов, обратившихся в буддизм в условиях существования развитой буддийской инфраструктуры, которая снижает необходимость ведения внешней и внутренней полемики с христианством, приведет к более спокойному отношению к пласту «христианской» лексики русского языка и, как следствие, к его более полному и целесообразному использованию в процессе инкорпорации буддизма в российскую культуру.

Литература

Aalto P. On the Role of Central Asia in the Spread of Indian Cultural Influence // India's Contribution To World

Thought And Culture. – Madras: Vivecananda Rock Memorial Committee, 1970. P. 249–262.

Erdem M. Soğdca, türkçedeki soğdca kelimeler ve bunlarin türkçeye uyumlari [Согдийские и тюрко-согдийские слова, а также их адаптация в турецком языке] // Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi [Тюркологический журнал факультета языкознания, истории и географии Университета Анкары], № 21/1, 2014. P. 65–90.

Tóth E. Mongol-Tibeti nyelvi kölcsönhatások [Монголо-тибетские языковые влияния]: диссертация... доктора философии [Место защиты: Будапештский университет]. – Будапешт, 2008.

Васильев В. П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. – СПб.: Типография В. С. Балашева, 1873.

Вашкевич В. Ламаиты в Восточной Сибири. – СПб.: Типография Министерства внутренних дел, 1885.

Вениамин, еп. О ламском идолопоклонническом суеверии в Восточной Сибири. – Иркутск: Типография Н. Н. Синицына, 1882.

Добролюбов Н. А. Буддизм, его догматы, история и литература // Собрание сочинений Н. А. Добролюбова. СПб.: Просвещение. С. 186–208.

Загуменнов Б. И. Обзор литературы. Буддисты буддистам и христиане о буддистах // Буддизм в России. № 41, 2008. С. 152–158.

Загуменнов Б. И. О буддийской терминологии в современной России. 2010.

Загуменнов Б. И. «Гирлянда изъянов», или типичные ошибки в переводах буддийских текстов. // Первые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение. Материалы

научной конференции. – СПб., Изд-во СПбГУ, 2004. С. 28–34.

Загуменнов Б. И. Лексика буддийская и христианская: способ разграничения (а также вообще о видах лексики в буддийских текстах) // Зографский сборник. Вып. 2. СПб.: Издательство МАЭ РАН, 2011. С. 106–114.

Записка, составленная Бандидою Хамбою 3 августа 1829 года, главным ламою Банди Суи Хамси Ширетуй Дан-Зан-Гаваном Иши Жамшуев // «Русский вестник», Т. 3. – СПб.: Тип. Н. Греча, 1841. С. 434–439.

Кузьмин С. Л. Теократическая государственность и буддийская церковь Монголии в начале XX века. – М.: Тов-во научных изданий КМК, 2016.

Мефодий, иером. Разговор православного с ламаитом. – Ставрополь-Кавказский: Типо-литография Т. М. Тимофеева, 1900.

Мефодий, иером. Буддийское мировоззрение или ламаизм и обличение его. – СПб.: Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1902.

Минаев И. П. Буддизм. Исследования и материалы. Т. 1. – СПб.: Типография Императорской академии наук, 1887.

Нил, архиеп. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. – СПб.: Типография Григория Трусова, 1858.

Норбоев А. Буддийская космогония / Труды православных миссий Иркутской епархии. Т. 4. – Иркутск, Типография Н. Н. Синицына, 1886. С. 72–84.

Обзор книги Позднеева / «Русский вестник», СПб.: Типография тов-ва «Общественная польза», 1888. Т. 194. № 2, февраль. – С. 279–281.

Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей в

связи с отношением сего последнего к народу. – СПб.: Типография Императорской академии наук, 1884.

Статейный список Ф. А. Головина // Русско-китайские отношения в XVII в. Материалы и документы. Т. 2. 1686–1691. – М.: Наука, 1972.

Хамба лама. Сэдьхэл санааны бододжонууд. Мысли наедине. – Улаан-Үдэ: Бэлиг, 2015.

К. В. Менкенова

Проблемы перевода с тибетского языка на русский на примере современных переводов имен тридцати пяти Будд Покаяния

В современном обществе на территории Российской Федерации постоянно растет интерес к буддийскому учению. Соответственно возрастает количество публикуемых переводов, осуществляемых как востоковедами-переводчиками, имеющими профессиональную подготовку, так и переводчиками-любителями. Отсутствие единой терминологической базы весьма затрудняет работу переводчиков философско-религиозного наследия буддизма с тибетского языка на русский и зачастую вызывает некоторые недопонимания и недочеты, и прежде всего семантические разночтения одного и того же термина. Хотя мы можем говорить о том, что работа переводчика – это в некоторой степени творческий процесс, который допускает небольшой коэффициент вариативности и интерпретативности того или иного термина, но при этом требует максимальной точности. Перед переводчиками постоянно стоит довольно сложная задача подбора наиболее точного эквивалента лексики того языка, в рамках которого производится перевод, с учетом этнокультурных различий и недостатком специфических терминов. В этих условиях переводчик зачастую вынужден создавать определенный ряд

неологизмов для того, чтобы наиболее точно донести смысл сообщения до аудитории.

В данной работе использованы образцы переводов, подобранных для сопоставительного анализа. Выборка образцов перевода производилась, исходя из опыта работы со студенческой молодежью, который показывает, что большинство современных молодых людей в поисках информации не особо затрудняет себя походами в библиотеку, а получает большинство информации простым запросом в интернете. Следует отметить, что представленный материал является неполным, поскольку существует еще множество вариантов перевода имен 35 Будд Покаяния на русский язык, здесь рассматриваются только те варианты переводов, которые являлись на момент исследования наиболее популярными в глобальных сетях.

Предметом исследования в данной работе являются проблемы перевода с тибетского языка на русский, рассматриваемые на примере современных переводов имен тридцати пяти Будд Покаяния, которые представлены весьма широким спектром вариаций интерпретаций. Многие наши современники, следуя примеру великих переводчиков прошлого, делают попытки перевести имена будд, бодхисаттв, архатов с санскрита и тибетского языка на русский, что является весьма сложной задачей. В рассмотренных переводах имен 35 Будд Покаяния привлекают внимание несколько вариантов перевода.

Варианты переводов имен 35 Будд Покаяния с намеренной ориентацией на архаичную и старославянскую лексику и в современной интерпретации приведены в сравнительной таблице. Например, имя одного из Будд покаяния *Виранандина (тиб. dpa'*-нтов *bo dgyes*) в издании 2017 года Буддийского центра «Ганден Тендар Линг» переведено как *Радостный Витязь.* Также встречаются такие варианты перевода, как «Всецело Объятый Блаженством» (из книги

«Абсолютное исцеление. Духовное целительство в тибетском ламаизме», 2015), «Радостный Герой» (Сборник ежедневных молитв и практик для преобразования ума, 2017), «Радостно Счастливый» (интернет-источник abhidharma.ru, 2002) и «Достославно Блаженный» (Исповедь бодхисаттвы в нравственных падениях: простирания перед 35 буддами, интернет-источник, 2014). Как синонимичные можно рассматривать варианты перевода «Радостный витязь» и «Радостный Герой», однако слово «витязь» является в современном русском языке устаревшим и малоупотребительным. Более того, слово «витязь» не используется при переводах применительно к древнеиндийской культуре. При этом в тибетском тексте слово «герой» или «витязь» не обнаружено. Слово «блаженный» также представляется некорректным при переводе имени Будды. В Толковом словаре С. И. Ожегова это слово имеет два основных значения: в высшей степени счастливый (например, блаженное состояние) и не совсем нормальный [первонач. юродивый] (разг.). Причем в современном русском языке второй вариант использования слова «блаженный» (в негативном аспекте) является более распространенным. С точки зрения тибетского языка более точным из приведенных в сравнительной таблице представляется вариант «Всецело Объятый Блаженством». Очевидно, что подобная семантическая разница в вариантах перевода способна привести любого читателя в замешательство.

Аналогичная ситуация возникает при сравнительном анализе вариантов перевода имени Будды Вирасены (*тиб.* dpa'-bo'i-sde). В издании 2017 года Буддийского центра «Ганден Тендар Линг» его имя переведено как «Воиноводитель». Также встречаются такие варианты перевода, как «Предводитель Воинов» (два источника – «Абсолютное исцеление. Духовное целительство в тибетском ламаизме», 2015, и

Исповедь бодхисаттвы в нравственных падениях: простирания перед 35 буддами, интернет-источник, 2014), «Армия Героев» (Сборник ежедневных молитв и практик для преобразования ума, 2017) и «Из Племени Героев» (интернет-источник abhidharma.ru, 2002). Интерес вызывает перевод имени Будды Вирасены как «Армия Героев». Во-первых, слово «армия» является собирательным и не может быть использовано по отношению к одному лицу, во-вторых, в тексте на тибетском языке слово «армия» отсутствует. Примечательным является перевод имени Будды Вирасены как Воиноводителя. Слово «воиноводитель» в толковых словарях не обнаружено и является, судя по всему, авторским неологизмом. В ряде случаев, при отсутствии адекватных вариантов перевода на русский язык, использование неологизмов является необходимым, но в данном случае использование неологизма представляется необоснованным. Наиболее удачным представляется вариант перевода – «Предводитель Воинов».

Таким образом, в современной переводческой практике существуют разнообразные вариации и интерпретации переводов одного и того же имени или термина, в зависимости как от субъективных, так и объективных факторов.

К числу субъективных факторов, влияющих на точность перевода, можно отнести внутренние установки, убеждения, степень владения языком как оригинала, так и русским языком. Примерами явного субъективизма при переводе являются такие неологизмы, как: «Отвагодатель» (Шурадатта), вышеупомянутый «Воиноводитель» (Вирасена) и псевдоархаизмы («драгой», «драгославный», «безгорестно-славный», «превзошедши-славный», «целезрящий» и др.).

К числу объективных факторов следует отнести изначальную многозначность терминов на языке оригинала и отсутствие равнозначного термина в русском языке. Форма

употребления специальной лексики (включая термины) зависит от степени их освоения в русском языке. «Если слово обозначает явление окружающей нас действительности, регулярно употребляется, участвует в словообразовании, оно лексически освоено». Если санскритское или тибетское слово освоено, т. е. «вошло в русский язык», оно уже не требует перевода, к примеру, такие как: карма, лама, цог, бодхисаттва, бодхичитта.

Стоит отметить, что хотя многие варианты переводов одного и того же термина вызывают некоторые сомнения в своей точности, но само их существование является наглядным подтверждением того, что интерес к переводам буддийских текстов постоянно возрастает и все больше переводчиков предпринимают попытки подобрать максимально точный эквивалент для того, чтобы донести до своей аудитории всю глубину сокровенного Учения.

Также необходимо обратить внимание на то, что многообразие письменных вариантов перевода одного и того же термина расширяет возможности устных переводчиков, которые работают с разнообразной подготовленной и неподготовленной аудиторией, что периодически вынуждает их прибегать к адаптации перевода и использовать разные варианты одного и того же термина в зависимости от уровня слушателей. В этом ключе наличие нескольких вариантов перевода является несомненным подспорьем, хотя зачастую вызывает определенные недопонимания и разночтения как среди переводчиков, так и среди аудитории.

Также в рамках устных переводов хотелось бы обратить внимание на проблему работы с многогранными тибетскими диалектами и говорами в связи с тем, что сейчас функционирует довольно большое количество буддийских центров, которые активно приглашают разных учителей, дарующих

наставления на всевозможных тибетских диалектах и говорах, что также вызывает определенные сложности во время перевода как синхронного, так и последовательного. По этому поводу хотелось бы внести следующие *предложения*:

1) Проводить подобные конференции переводчиков с тибетского языка на русский для обмена опытом на регулярной основе, т. е. ежегодно.

2) Организовать и проводить курсы повышения квалификации для переводчиков-любителей для усовершенствования навыков как письменного, так и устного перевода, а также для ознакомления с особенностями работы с тибетскими диалектами.

3) Проводить открытые мастер-классы по преподаванию тибетского языка.

Список источников

Абсолютное исцеление. Духовное целительство в тибетском буддизме. Лама Сопа Ринпоче. Ориенталия. С. 297–298.

Покаяние перед Тридцатью пятью буддами. М.: Буддийский центр «Ганден Тендар Линг» С. 14–15, 144–145.

Сборник ежедневных молитв и практик для преобразования ума. СПб., Центр «Четыре Благородные Истины», 2017. С. 74–75.

Исповедь перед 35 буддами. 2002 http://abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/TK/IB/0001.pdf (*дата обращения 20.07.2018 г.*).

Исповедь бодхисаттвы в нравственных падениях: простирания перед Тридцатью Пятью Буддами https://sravastifriends.org/2014/08/04/35-buddhas/(*дата обращения 21.07.2018 г.*).

Приложение. Сравнительная таблица переводов имен 35 Будд Покаяния на русский язык

	1. Имена Будд	2. Транслитерация имен Будд (тиб. яз.)	3. Абсолютное исцеление. Духовное целительство в тибетском буддизме/Лама Сопа Ринпоче [М.: Ориенталия, 2015. С. 297–298	4. Покаяние перед Тридцатью пятью буддами. М.: Буддийский центр «Ганден Тендар Линг», 2017. С. 14–15, 144–145	5. Сборник ежедневных молитв и практик для преобразования ума. СПб., июль 2017. С. 74–75	6. Исповедь перед 35 буддами. 2002 http://abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/TK/IB/0001.pdf	7. Исповедь бодхисаттвы в нравственных падениях: простирания перед Тридцатью Пятью Буддами https://sravastifriends.org/2014/08/04/35-buddhas/
1	Шакьямуни	shakya thub-pa	Основатель, Бхагаван, Татхагата, Архат, полностью просветленный гуру Будда Шакьямуни	Наставник, Блаженный, татхагата, Всесовершенный Будда, славный Победоносец Шакьямуни /Мудрец из Шакьев	Учитель, Бхагаван, Сиятельный Победитель Шакьямуни, Татхагата, Архат, истинно-совершенный Будда	Будда Шакьямуни – Истинно совершенный Будда, Архат, Татхагата	Основатель, Запредельный Уничтожитель, Так-Ушедший, Уничтожитель Врагов, Полностью Просветленный, Достославный Победитель из числа Шакьев
2	Ваджрагарбха / Ваджрапрамардин	rdo-rje snying-po rab-tu ‘joms-pa རྡོ་རྗེ་སྙིང་པོ་རབ་ཏུ་འཇོམས་པ	Великий Победитель, Уничтожающий Ваджрной Сущностью	Сокрушитель Нерушимой Сущностью	Ваджрагарбхапрамардин – Сокрушающий Сущностью Ваджры	Ваджрагарбха – Всецело Побеждающий Сущностью Ваджры	Великий Уничтожитель, Уничтожающий Сущностью Ваджры
3	Ратнарчис	rin-chen ‘od-‘phro རིན་ཆེན་འོད་འཕྲོ	Сияющая Драгоценность	Лучезарная Драгоценность	Ратнарчиш – Лучезарная Драгоценность	Ратнарчис – Испускающий Лучи Света	Самоцвет, Излучающий Свет
4	Нагешварада	klu-dbang-gi rgyal-po ཀླུ་དབང་གི་རྒྱལ་པོ	Владыка, Повелевающий Духами Нагов	Властный Царь Наг	Нагешвараджа – Царь-Владыка Нагов	Нагешвараджа – Властелин Нагов	Царь, Наделенный Властью над Нагами

5	Вирасена	dpa’-bo’i-sde དཔའ་བོའི་སྡེ	Предводитель воинов	Воиноводитель	Вирасена – Армия Героев	Вирасена – из Племени Героев	Предводитель Воинов
6	Виранан-дин	dpa’-bo dgyes དཔའ་བཀྲིས	Всецело Объятый Блаженством	Радостный Витязь	Виранандин – Радостный Герой	Виранадин – Радостно Счастливый	Достославный Блаженный
7	Ратнагни	rin-chen-me རིན་ཆེན་མེ	Драгоценность Пламени	Драгоценное Пламя	Рагнагни – Драгоценный Огонь	Рагнагни – Драгоценное Пламя	Самоцветный Огонь
8	Ратначан-драпрабха	rin-chen zla-‘od རིན་ཆེན་ཟླ་འོད	Драгоценность Лунного Света	Драгоценный Лунный Свет	Ратна-Чандра-прабха – Драгоценный Лунный Свет	Ратначан-драпрабха – Драгоценный Лунный Свет	Самоцветный Лунный Свет
9	Амогхадар-шин/Амог-хадаршан	mt’on-ba don-yod མཐོང་བ་དོན་ཡོད	Совершенное Ви-дение, Дарующий Достижения	Целезрящий	Амогхадар-шан – Осмыс-ленный Взгляд	Амогхадар-шин – Непо-грешимо-Зря-щий	Чье Чистое Видение При-носит Достижения
10	Ратначан-дра	rin-chen zla-ba རིན་ཆེན་ཟླ་བ	Драгоценность-Луна	Драгоценная Луна	Ратна-чандра – Драгоценная Луна	Ратначанда – Драгоценная Луна	Самоцветная Луна
	Прим. и т. д.		Прим. Слово ཏེ་བཞིན་གཤེགས་པ «Татхагата» опущено во всех именах будд, за исключением Буд-ды Шакьямуни и Будды Шайлен-драраджи.				Прим. Слово «Так-Ушедший» опущено.

САНСКРИТ И ПАЛИ

С. Л. Бурмистров

Философская терминология в трактате Асанги «Абхидхарма-самуччая»: проблемы интерпретации

Перевод философского трактата – всегда, очевидно, перевод интерпретирующий, так как в большинстве случаев используемым в нем терминам дается свое, своеобразное толкование, так что смысл даже относительно устоявшегося термина в новой философской работе (особенно вводящей принципиально новые положения в философскую систему) существенно меняется. Это, однако, не означает полного разрыва с предшествующей традицией, и смысл термина даже в новой системе всегда отчасти совпадает с прежними его смыслами. Примером может служить история таких понятий европейской философской мысли, как трансценденция и экзистенция.

Буддийская философская система йогачара интересна в этом отношении тем, что ряд базовых терминов буддийской философии подвергается в ней такой реинтерпретации, которая фактически позволяет говорить о йогачаре как о своеобразном промежуточном звене (или, во всяком случае, одном из промежуточных звеньев) между буддийской философией и, несомненно, ортодоксальной философской системой монистической веданты (advaita-vedānta) Шанкары (788–820). Как оригинальная система йогачара формируется в IV веке в трудах Асанги и Васубандху, и «Компендиум Абхидхармы» (Abhidharma-samuccaya) Асанги представляет

ее базовые идеи, помещая их в контекст понятий и концепций классической Абхидхармы. Ряд понятий, используемых в этом трактате, требует специального анализа, который мог бы позволить переводчикам подобрать наиболее адекватные ему слова в русском языке и избежать вероятного в противном случае смешения с понятиями других индийских философских систем.

Одним из таких терминов является manas. Словарное его значение – «дух, разум, замысел, желание», однако в философском тексте это слово приобретает специфическую для данной системы смысловую окраску. В йогачаре под словом manas может подразумеваться либо умозрительное сознание (manovijñāna), либо загрязненное умозрение (kliṣṭa-manovijñāna). Сознание всегда направлено на некоторый объект (в европейской философии на этом сосредоточил свое внимание Э. Гуссерль), и объектом умозрительного сознания являются дхармы, так что в йогачаре (и в буддизме вообще) manovijnāna отвечает за познание элементарных состояний того психофизического комплекса (nāmarūpa), который мы обычно называем личностью. В адвайта-веданте же manas – это компонент эмпирического сознания (четко отличающегося от абсолютного Сознания – cit или caitanya), который отвечает за формирование представлений о предметах и их понятий, так что этот термин здесь можно перевести как «объективирующий интеллект». В этой системе manas всегда функционирует в связке с buddhi, или интенциональным интеллектом, ответственным за формирование отношения к воспринимаемому и познаваемому предмету и за построение стратегий поведения по отношению к нему. В йогачаре же manas работает в связке с vijñāna, где второй компонент обеспечивает сведение воедино данных органов

чувств, а первый формирует представление и общее понятие о познаваемом предмете.

Другой фундаментальный терминологический комплекс – это понятия vastu, viṣaya и ālambana, которые обозначают соответственно предмет, существующий вне субъекта и независимо от него; объект чувственного познания и объект умозрительного познания, который отличается от viṣaya тем, что надстраивается над всем комплексом чувственных данных и включает в себя не только их, но и собственные построения пораженного неведением и омраченного аффектами сознания, которое по причине своей аффицированности примысливает к объекту то, чего в viṣaya и тем более в vastu нет.

Уже в первых строках «Компендиума Абхидхармы» Асанга использует термин vastu для обозначения того, что в брахманистских системах понимается как единая бессмертная и перерождающаяся душа, а в буддизме – как множество мгновенно-существующих дхарм. Без колебаний Асанга называет его «атман» – разумеется, имея в виду, что он на самом деле является комплексом элементарных психофизических состояний, каждое из которых мгновенно, и в этом комплексе нет ничего, что можно было бы считать онтологическим «центром» эмпирической личности. «Почему [существует] только пять групп? Потому что [существует] только пять форм, [в которых] проявляет себя [тот] предмет (vastu, gzhi), [который называется] Я (ātman, bdag): Я как тело во всех его аспектах (saparigrahadehātmavastu, bdag gi gzhi lus yongs su gzung ba dang bcas pa brjod pa); Я как субъект опыта (upabhogātmavastu, bdag gi gzhi longs spyod brjod pa); Я как субъект, выражающий [себя во внутренней речи] (abhilāpātmavastu, bdag gi gzhi tha snyad brjod pa); Я как то, что формируется [посредством] всех [своих] благих и неблагих деяний (sarvadharmā-dharmābhisaṃskārātmavastu, bdag

gi gzhi chos dang chos ma yin pa mngon par ‘du byed pa brjod pa); Я как опора всего перечисленного» [Asanga, Sthiramati, p. 16]. Атман назван у Асанги vastu, видимо, неслучайно, ибо и тело во всех своих аспектах (объем, который оно занимает, другие его свойства, совершаемые им действия – или, точнее, действия, которые становятся наблюдаемыми благодаря телесным движениям, и проч.), и субъект опыта, и другие три аспекта вполне реальны. Но из этого еще не следует ни то, что атман есть нечто постоянное во времени (тем более бессмертное), ни то, что он имеет какой бы то ни было божественный характер. Существование такого Я в буддийской философии можно описать посредством известного парадокса о корабле Тесея: если во время плавания на корабле заменить сначала одну доску, потом другую, за ней третью и т. д., так что в конце концов не останется в нем ни одной детали, с которой он вышел из точки отправления, то придет ли в порт назначения тот же самый корабль или же другой?

Следует обратить особое внимание на эту пятичленную классификацию аспектов понятия ātman как vastu. Объектом опыта может быть, во-первых, физическое тело, и Стхирамати в своем комментарии «Абхидхарма-самуччая-бхашья» поясняет, что под vastu в данном случае понимается тело как комплекс материальных дхарм [Asanga, Sthiramati, p. 17]. Это важная оговорка, показывающая, что сама телесность понимается как неотъемлемая часть того индивидуального потока (saṃtāna) дхарм, который мы привычно называем личностью, – часть, естественно, обусловленная кармически. Далее, эмпирическим объектом может быть, во-вторых, Я как субъект опыта, и Стхирамати поясняет, что речь идет здесь о других группах (skandha) – группах ощущений, понятий и представлений, формирующих факторов и сознания, ибо именно они ответственны за формирование опыта и сохра-

нение его в индивидуальном сознании. Третий аспект – это субъект, выражающий себя посредством внутренней речи (abhilāpa). Термин abhilāpa обозначает, строго говоря, все те формы деятельности сознания, которые имеют языковой характер и представляют собой описание человеком самому себе всего, что с ним происходит и происходило ранее, его намерения, желания и т. п. Этот аспект имеет прямое отношение к одному из фундаментальных понятий буддизма махаяны – понятию эпистемологического препятствия (jñeya-āvaraṇa), так как именно язык и языковые структуры являются той опорой, благодаря которой непросветленное сознание, побуждаемое аффектами, начинает воспринимать слова как отражения какой-то реальности, тогда как на самом деле они суть не более чем условные метки, присваиваемые каким-то предметам или множествам предметов исключительно по общественному соглашению. Асанга говорит об этом Я как о vastu, то есть объекте, который может быть воспринят эмпирически, ибо «языковое Я» существует объективно и для изменения его недостаточно только перестройки языка его описания – необходимы целенаправленные усилия для изменения тех концептуальных структур, которые непросветленный человек воспринимает как часть своего Я и к которым он аффективно привязан. Четвертый аспект связан с Я как результатом формирования индивидуального потока дхарм, характеризующегося определенными свойствами, которые обусловлены ранее накопленной кармой. Изменить эти свойства в этой жизни невозможно: класс живых существ, в котором родился индивид, не может быть изменен никаким способом; особенности телесности (пол, цвет кожи, врожденные заболевания и т. п.) тоже не поддаются коррекции – в лучшем случае можно отчасти смягчить неблагоприятные проявления этой телесности; социальные обстоятельства

тоже довольно трудно изменить, но, хотя они и более «податливы», направлять усилия на их изменение – значит, с точки зрения буддизма отвлекать силы от основной цели – обретения просветления и, вместо того чтобы радикально лечить основную «болезнь» – всеобщее страдание (duḥkha), прибегать к паллиативам. Наконец, пятый аспект – Я как опора всего перечисленного представляет собой тот ментальный конструкт, который воспринимается как некое «ядро» личности, с которым связаны и телесность, и опыт, и внутренняя речь, описывающая и концептуализирующая этот опыт, и формирующие факторы, определяющие особенности личности в ее нынешнем рождении. Все это объекты, на которые может быть направлено внимание, но за которыми при этом вовсе не обязательно стоит какой-то реальный предмет (viṣaya), существующий независимо от того, кто как его воспринимает и анализирует. Собственно, ātman не может быть viṣaya по определению, так как атмана не существует, но он может быть vastu, так как человек, сконструировав соответствующее понятие и сформировав в воображении свой образ, в силу присущих непросветленному сознанию аффектов привязывается к этому Я, и дальнейшие действия его определяются уже этой привязанностью.

Над эмпирическим объектом, однако, надстраивается объект концептуальный (ālambana) – результат переработки сознанием объектов эмпирических, их обобщения, классификации и других интеллектуальных операций. «Что такое концептуальный объект? Концептуальный объект [как] условие следует рассматривать как объект, [относящийся к] ограниченной области (paricchinnaviṣayālambana), объект, [относящийся к] неограниченной области (aparicchinnaviṣayālambana), объект, [относящийся к] области, [характеризующейся] однообразием (acitrīkāraviṣayālambana), объект, [отно-

сящийся к] области, [характеризующейся] разнообразием (sacitrīkāraviṣayālambana), объект, [относящийся к] области реальных вещей (savastukaviṣayālambana), объект, [относящийся к] области нереальных вещей (avastukaviṣayālambana), реальный объект (vastvālambana), ментально сконструированный объект (parikalpitālambana), искаженный объект (viparyastālambana), неискаженный объект (aviparyastālambana), противодействующий объект (savyāghātālambana), непротиводействующий объект (avyāghātālambana)» [Asanga, Sthiramati, p. 264]. Все это объекты второго порядка, точнее говоря, объекты не органов чувств уже, а именно сознания, и Стхирамати вполне ясно указывает на это в своем комментарии. Ālambana, понимаемая как объект именно сознания, а не органов чувств, может поэтому относиться к разным областям пространства, то есть быть ограниченным определенной областью и восприниматься первоначально чувствами, или же не быть как-либо пространственно определенным. В первом случае перед нами чувственный объект (viṣaya), результат восприятия которого стал, в свою очередь, объектом (ālambana) сознания, на что прямо указывает Стхирамати (paricchinnaviṣayālaṃbanataḥ pañcānāṃ vijñānakāyānāmālaṃbanam, pratiniyataviṣayatvāt pañcānāṃ vijñānakāyānām) [Asanga, Sthiramati, p. 265], во втором же ālambana представляет собой дхармы и воспринимается, соответственно, только умозрением (у Стхирамати: aparicchinnaviṣayālaṃbanataḥ manovijñānasyālaṃbanam sarvad harmaviṣayatvānmanovijñānasya) [Asanga, Sthiramati, p. 265]. Аналогично и объект, относящийся к однообразной области (acitrīkāraviṣayālambana), познается, согласно комментарию, умозрительным сознанием и представляет собой все то, что еще не стало объектом непосредственного представления или познания в понятиях (acitrīkāraviṣayālaṃbanato

‘vyutpannasaṃjñānāṃ manovijñānasyālaṃbanam), – в отличие от объектов, относящихся к областям, которые характеризуются разнообразием [Asanga, Sthiramati, p. 265]. Объяснить это можно тем, что, вероятно, речь идет у Стхирамати о предметах, которые еще только могут появиться в будущем и пока не познаны; и если это так, крайне маловероятно, чтобы под «будущим» комментатор имел в виду то же, что понимается под этим словом в нашей культуре, поскольку все анализируемое рассуждение и в «Абхидхарма-самуччае», и в «Абхидхарма-самуччая-бхашье» вращается вокруг закона взаимозависимого возникновения, речь может идти лишь о состояниях, которые возникнут в результате собственных действий индивида, формирующих карму.

Еще один оттенок значения термина «концептуальный объект» становится виден из определения умозрительного сознания (manas), данного Асангой в разделе трактата, где дается определение группы дхарм сознания. Во-первых, Асанга различает разум (citta), загрязненное умозрительное сознание (manas) и собственно сознание (vijñāna). «Что такое разум? – пишет Асанга. – Это сознание-сокровищница, [вмещающее] все семена и заключающее в себе кармически обусловленные диспозиции групп, элементов и опор [сознания]. Оно [называется] также сознанием созревания (vipākavijñāna) [или] схватывающим сознанием (ādānavijñāna), так как содержит диспозиции» [Asanga, Sthiramati, p. 86], Стхирамати же поясняет слова Асанги так: «[Разум называется] диспозицией (vāsanā) по отношению к группам и проч., [так как в нем] созревают их семена; [вмещающим] все семена – [по причине] связанности с семенами возникновения этих групп и проч.; в нем сохраняются дхармы семян, сущность [которых состоит в] порождении [представления о неизменном] Я (ātmagrāha), – [потому он

именуется] сознанием-сокровищницей; [по причине сконструированности] первого, [то есть представления о неизменном Я] – сознанием созревания; [по причине] нового возникновения Я в оковах связи [с новой жизнью] – схватывающим сознанием. Оно же, далее, называется разумом (citta) [по причине] накопления (cittatva) [в нем] всех диспозиций и дхарм» [Asanga, Sthiramati, p. 87]. Уже здесь видно, что сознание-сокровищница представляет собой далеко не пассивное вместилище аффектов и кармически обусловленных диспозиций, но некоторое активное начало – причина (hetu) всех остальных форм сознания – загрязненного умозрительного сознания и всех форм эмпирического сознания.

Далее же Асанга пишет: «Что такое умозрительное сознание? Это объект (ālambana) сознания-сокровищницы, [представляющий собой] постоянное ментальное конструирование (manyanātmaka) и пораженный четырьмя аффектами – убеждением в [существовании неизменного] Я (ātmadṛṣṭi), [аффективной] привязанностью к [представлению о] Я (ātmasneha), привязанностью к своему статусу (asmimāna) и неведением (avidyā). Оно [также присутствует] везде – в благих, неблагих и нейтральных [состояниях эмпирического сознания], за исключением состояний того, кто вступил на путь [к просветлению], достижения угасания (nirodhasamāpatti) и состояния просветленного (aśaikṣabhūmi); среди шести [видов] сознания оно – то, которое угасает в тот же момент» [Asanga, Sthiramati, p. 98]. Эти аффекты и отвечают за возникновение и существование того, что мы называем эмпирическим миром. То, что мы наблюдаем как самостоятельно существующие предметы, в йогачаре понимается как результат нашей прошлой кармы, и в этом смысле такие предметы существуют независимо от эмпирического сознания того живого существа, которое их

воспринимает; они, таким образом, выступают как viṣaya по отношению к его сознанию. Образ же предмета, который эмпирическое сознание образует в результате акта познания, есть ālambana по отношению к нему; теперь, когда познавательный акт завершен, сознание может оперировать получившиеся в ходе познания образом (или даже понятием) предмета, не обращаясь к предмету самому по себе. Таким образом, вся Вселенная оказывается заключена в сознании, только некоторые части ее (и их большинство) даны сознанию эмпирическому (то есть обычному сознанию обычной личности, познающему внешние по отношению к нему предметы) как нечто независимое, существующее самостоятельно, а другие – как часть самого этого эмпирического сознания. Если развить эту мысль в соответствии с принципами йогачаринской эпистемологии, можно сказать, что вещи, которых я не воспринимаю сейчас, не существуют вообще – мое сознание-сокровищница не сформировало их; вещи, воспринятые ранее или воспринимаемые в настоящий момент, – это все, что уже породили семена и кармически обусловленные диспозиции моего сознания-сокровищницы, и эти вещи исчерпывают содержание моего эмпирического сознания; в то же время в моей ālaya-vijñāna хранятся такие bīja и vāsanā, которым еще предстоит результировать, и только когда это случится, я восприму как существующие какие-то другие вещи, которые и будут порождениями семян и диспозиций; нельзя о вещи, никогда никем не познававшейся и не воспринимавшейся (чувствами или разумом-manas'ом), сказать, что она существует и все, что мы полагаем существующим, возникает одновременно с началом познавательного акта, результатом которого и является познание этого «существующего», или, еще точнее, вещь и ее восприятие понимаются как явления неразрывные, как две стороны одной медали. Говоря проще и

грубее, вещи появляются, едва мы посмотрим на них, и исчезают, когда взгляд наш падает на что-то другое, а еще точнее, наш взгляд, сознание видимого предмета и сам этот предмет возникают одновременно, когда прорастет соответствующее семя в сознании-сокровищнице, и исчезают одновременно, когда прорастет другое семя, отрицающее действие первого.

Таким образом, само понятие объекта, как оно сформировалось в европейской философии, может быть пригодно для перевода санскритских терминов viṣaya, vastu и ālambana в йогачаринских трактатах, только если мы примем во внимание базовое представление йогачары о наблюдаемой непросветленным сознанием реальности как о порождении изначально заложенных в индивидуальном сознании-сокровищнице аффектов и возникших за время прошлых существований поведенческих и мыслительных предрасположенностей, обусловленных прошлой кармой. Все это требует учета также и особенностей терминологии других религиозно-философских систем Древней Индии, так как в них соответствующие слова отсылают уже к совершенно другой терминологической сетке, опирающейся на другие базовые философские постулаты.

В. П. Иванов

Термин «бхавана» в трактате «Бхаванакрама» Камалашилы

Одна из сложностей перевода с санскрита буддийских трактатов да и вообще санскритских философских текстов возникает в зоне вычленения так называемых «единиц перевода» – транслем. Иногда таковыми могут выступать предложение, фраза или отдельное словосочетание, передача общего смысла которых, собственно, и реализует перевод.

В зоне функционирования терминов санскритских шастр, с очевидностью, такого рода задача решается с трудом. Термины формируют единую семантическую систему с другими терминами данного трактата, а также с терминами иных санскритских философских сочинений. Чтобы не разрушать эту систему, санскритские термины обычно стремятся передавать однотипно и подыскивать максимально близкие им варианты в языке-реципиенте. В санскритском тексте термин семантически насыщен и помимо своего конкретизируемого контекстом основного смысла несет заряды иных – неявных, коннотативных значений, порой вполне сознательно «архивируемых» в нем автором санскритского текста. Терять их при переводе, безусловно, досадно.

Помимо этого существует проблема передачи особых пластов смысла, кодируемых санскритским автором иногда даже на уровне самого звучания слова и ассоциативных цепочек, рождаемых им. Дело в том, что санскритская ученость вообще, и буддийская ученость в частности, подразумевает

включенность в общеиндийскую культурную матрицу, для которой, как известно, было свойственно такое явление, как фоноцентризм[1]. Это связано с той сакральной ролью, которая в Индии с древности отводится речи и звуку (последнее проявляется в ритуально-мантрической практике вед, а также в индуистской и буддийской тантре). У авторов буддийских философских сочинений, за исключением буддийских сочинений по тантре, возможно, чуть менее проявлено то, что можно условно назвать «сакральными языковыми играми», – особое явление, которое в индийской культуре, пожалуй, в самом ярком своем выражении мы находим у шайвитских тантриков Кашмира. В их текстах словоформа, помимо своего общеязыкового значения, уже через свой звуковой состав может транслировать дополнительный смысл, особый пласт сакрального тантрического знания – алхимию звука *матрики* (mātṛkā) – звуковой матрицы этого мира[2]. Например, термин icchā, помимо своего значения «универсальная воля, желание», у кашмирских авторов своим начальным элементом -i- подразумевает также и «заряд» универсальной энергии воли, намерения – icchā-śakti, который в «свернутом» виде представлен также в биджа мантрах, содержащих тот же звуковой элемент -i- (hriṃ, kliṃ и прочих). Сакральный заряд и соответствующую интерпретацию имеют -a-, -u- и другие санскритские звуки. В частности, anuttara – термин, кодирующий в системе кашмирского монистического шиваизма «высшее» божественное начало, вселенскую основу, своим начальным элементом -a- транслирует энергию всепроявляющего первозвука -a-. Стоит отметить, что символизм звука

---

[1] О «фоноцентризме» см.: [Лысенко 2014, 9 ff.].

[2] Подробнее см., например, [Иванов 2014: 136–137].

-а- широко используется в буддийском його-тантрическом праксисе[3].

Читающий текст на санскрите перемещается в поле действия силы того, что можно назвать «санскритской речевой саморефлексией», которая генерирует особую, подчас выводящую за пределы непосредственно сказываемого, трудную для передачи в переводе семантическую насыщенность текста: при выражении того или иного смысла санскритский автор перемещает фокус внимания воспринимающего текст с уровня предложения или словоформы на уровень отдельных морфем и даже фонем и, соответственно, на уровень смыслов восходящих к глубокой индоарийской архаике семантической системы санскритских звуков и корней.

Безусловно, передача всей гаммы смыслов средствами иного языка становится в таких обстоятельствах невыполнимой задачей и обрекает переводчика на труд написания

---

[3] Звук -а- (его символическая трактовка и медитативное применение) – важный элемент многих практик ваджраяны. (В Ати-йоге (Дзогчене) он – центральный элемент практики.) Также, например, во многих садханах встречается *сарвабхаутика* мантра из «Хеваджра-тантры»: ...akāromukhaṃ sarvadharmāṇām ādyanutpannatvāt... «Звук 'а' – главный среди дхарм (также – «дверь во все дхармы») в силу [их] изначального невозникновения» (Śrīhevajramahātantrarājā 2.1). Интересно отметить, что эта мантра восходит к тексту «Двадцатипятитысячной Праджняпарамита-сутры», в которой как эта фраза, так и следующие в тексте: ...repho mukhaḥ sarvadharmāṇāṃ rajo 'pagatatvāt / pakāro mukhaḥ sarvadharmāṇāṃ paramārthanirdeśāt и т. д., характеризуя сакральность речи, также, по предположению Ричарда Саломона, представляли собой мнемотехнический прием по запоминанию «алфавита» Кхароштхи (a, ra, pa, ca, na, la, da, ba...). (См.: [Salomon 1990]). Алфавитная последовательность кхароштхи отличается от брахми и связанных с ним систем письма. Первые пять слогов (a, ra, pa, ca, na) входят в известную мантру Манджушри – бодхисаттвы *праджняпарамиты* – высшей мудрости всех будд.

объемных комментариев, оформляемых в виде ссылочного аппарата к условным эквивалентам в языке перевода, или вынуждает вовсе отказываться от перевода слова и создавать в русском языке неологизмы наподобие «кармический», «атмановость», «буддовость», «дхармовость» и прочих.

Примером одного из терминов, трудно поддающихся передаче средствами русского языка, может служить рассматриваемый в настоящей публикации санскритский термин *бхавана* (bhāvanā). Это один из ключевых терминов известного буддийского трактата «Бхаванакрама». Изучение его семантического спектра дает возможность выявить его глубинные смысловые слои, а наблюдение за его функционированием в тексте может также способствовать решению других востоковедных задач, в частности – сложного вопроса генезиса этого памятника.

«Бхаванакрама»[4] – текст конца VIII в. н. э., созданный индийским учителем Камалашилой – один из важных письменных источников махаяны, который, как полагают иссле-

---

[4] На санскрите сохранилась лишь первая и третья части «Бхаванакрамы». Все три части существуют только в тибетском переводе. Первичное краткое описание уникальной рукописи третьей «Бхаванакрамы», хранящейся в коллекции ИВР РАН, дано в каталоге Н. Д. Миронова (рукопись номер Ms. Ind. VII, 23). (См.: [Миронов 1914: 330, 332].) В дальнейшем ее исследованием занимался отечественный буддолог Е. Е. Обермиллер (см. его пионерскую статью [Obermiller 1935]), но преждевременная смерть, увы, помешала ему закончить работу. Впервые санскритский текст первой «Бхаванакрамы» был опубликован итальянским исследователем Дж. Туччи в 1958 г. (См.: [Tucci 1958].) Его же критическое издание третьей «Бхаванакрамы» 1971 г. (см.: [Tucci 1971]) базируется на факсимильном издании рукописи ИВР РАН, осуществленном в 1963 г. (см.: [Камалашила 1963]). Подробнее о тексте «Бхаванакрамы» и о происхождении рукописи третьей «Бхаванакрамы» см., например: [Иванов 2018].

дователи, во многом сформировал традицию классической буддийской медитации в Тибете[5]. Этот трактат считается первым санскритским текстом, созданным в Стране снегов. Он связан с известным событием в религиозной жизни Тибета – диспутом в монастыре Самье и победой в нем, как указывает тибетская историография, индийской партии, которая в лице своего представителя Камалашилы отстаивала версию так называемого «постепенного пути» (тиб. *rim gyis pa*) в практике Дхармы. Последняя одержала верх над китайской теорией «моментального пробуждения» (тиб. *cig car ba*), которую отстаивал китайский буддийский монах (хэшан) предположительно традиции северного Чань по имени Мохэянь (санскритское имя Махаяна)[6]. Сам текст – руководство по правильному постепенному продвижению по буддийскому пути махаяны, трактуемое на основании мадхьямаковского учения о пустоте.

Текст имеет довольно странную структуру: тибетская традиция видит этот текст как единую композицию, состоящую из трех частей – трех, так сказать, эссе. Однако в колофонах санскритских рукописей не говорится о частях (*бхага*, *патала* и т. п.) «Бхаванакрамы». Помимо этого в текстах присутствуют повторения тематические, а также и буквальные повторения целых текстовых блоков – иными словами, композиция текста необычна для санскритской шастры. Все это может свидетельствовать о том, что изначально эти три текста, формирующие «Бхаванакраму», не воспринимались

---

[5] См.: [Taniguchi 1992: 304].

[6] Поздние тибетские историографические сочинения разряда чойджун (chos 'byung) «История буддийской Дхармы» утверждают, что в диспуте победил Камалашила. Современные исследователи, базируясь на найденных текстах в Дуньхуане, склонны полагать, что событийная канва могла быть несколько иной. Подробнее см., например: [Гарри 2003: 49].

как одно произведение. Некоторые исследователи поэтому склонны считать, что три части «Бхаванакрамы» – это связанные между собой единым авторством разные тексты. Так, японский исследователь Ф. Танигучи[7] полагает, что первая «Бхаванакрама» была составлена Камалашилой ранее, до его прибытия в Тибет. Другие же тексты, возможно, составлялись им на основе первой «Бхаванакрамы» уже в Тибете. Объединены же в одно произведение они были позднее тибетской традицией. Последняя трактует композиционные особенности «Бхаванакрамы» как единый замысел. Так, тибетские чойджуны указывают, что после событий диспута в Самье цэнпо Тисонг Децэн попросил Камалашилу записать основы практики Дхармы на основании известного буддийского тройного метода постижения – через изучение (слушание), анализ и медитативное постижение. Считается, что этой триаде и соответствуют смысловые акценты трех частей текста.

В этой ситуации неопределенности интертекстуальные лексико-семантические факторы (такие, как частотность употребления тех или иных словоформ, единство смысловых блоков) могут служить косвенным свидетельством в пользу той или иной версии происхождения произведения. Так, как представляется, явный акцент, который Камалашила делает на использовании термина *бхавана* во всех частях своего сочинения – в ущерб иным терминам, участвующим в описании процедур буддийской психопрактики, – не случаен и может свидетельствовать в пользу изначального замысла «Бхаванакрамы» как сочинения композиционно-единого, полностью составленного на территории Тибета, хотя, возможно, и недооформленного самим автором (что неуди-

---

[7] См.: [Taniguchi 1992].

вительно, учитывая известный факт, отраженный в тибетских источниках, преждевременной смерти Камалашилы в Тибете[8]).

Как отмечает исследователь Мартин Адам[9], очевидно к концу VIII века, нужно говорить о двух традициях медитации в Тибете. Первая представлена влиятельным на тот момент учением китайской партии, проповедовавшей метод обретения пробуждения через недискурсивное (*нирвикальпа*) созерцание – дхьяну. Вторая же была представлена партией, возглавляемой Шантаракшитой (учителем Камалашилы), которая отстаивала метод постепенного «взращивания» буддийских совершенств парамит и постепенного развития практики, в которой равное внимание уделяется как методу, так и мудрости – в противовес осуждаемой в тексте «Бхаванакрамы» позиции оппонентов, что метод совершенств, помимо развития праджни, не важен, в то время как недискурсивная созерцательная практика праджняпарамиты – «высшей мудрости» – есть единственный путь, ведущий к пробуждению. Во всех трех частях «Бхаванакрамы» доминирует тема *бхаваны* как основного метода практики, и, что важно, всячески выделяется, лексически подчеркиваются именно термин *бхавана* и формы с этим словом однокоренные: bhāvayati bhāvayet, bhāvanīya, bhāvayitavya и др. Термин же «дхьяна», являющийся маркерным как раз для позиции противоположной стороны – китайской школы дхьяны Чань, фигурирует реже, однокоренные со словом «дхьяна» глагольные формы, описывающие медитативное действие или побуждение к оному, в тексте практически не представлены.

---

[8] Будон утверждает, что после диспута в Самье Камалашила был убит сторонниками китайского хэшана. См.: [Budon 1932: 196].

[9] См.: [Adam 2006: 71 ff.].

Например, оптативная форма 3 л. ед. ч. – dhyāyet («да созерцает») – встречается только один раз, да и то исключительно в узком контексте, где обсуждается особый род созерцания-дхьяны и где без этой глагольной формы обойтись трудно.

Таким образом, лексический материал всех частей «Бхаванакрамы» свидетельствует о том, что смысловой акцент всего трактата изначально делался именно на практике бхаваны, что может служить косвенным доводом в пользу того, что все части «Бхаванакрамы» были созданы тогда, когда Камалашила прибыл в Тибет, и после того, как была актуализирована повестка диспута в монастыре Самье, – как на то, собственно, и указывает тибетская историография. Таким образом, предположение Танигучи о том, что первая «Бхаванакрама» была создана Камалашилой в Индии, до его прибытия в Тибет, представляется менее вероятным.

Теперь же обратимся к самому слову-термину *бхавана*. Тибетское название текста «Бхаванакрамы» – Гом-па'и рим-па (bsGom-pa'i rim-pa) – часто передают как «Последовательность медитаций», «Стадии медитации». Термин *бхавана*, таким образом, часто переводят как «медитация». Если в переводах следовать языку оригинала – санскриту, то тогда прежде всего возникают такие варианты перевода слова *бхавана*, как «развитие», «практика», и т.п. Термин *бхавана* относится к вокабуляру древних буддийских терминов, участвующих в описании психопрактик – методов развития парамит и пр. Исследователь Гленн Уоллис возводит этот термин к сельскохозяйственной деятельности[10], то есть *бхавана* – это постепенное возделывание, подготовка почвы, взращивание, создание условий для появления плода. Поэтому представляется удачным встречающийся в рус-

[10] См.: [Wallis 2009: 6].

скоязычной литературе такой перевод термина bhāvanā, как «культивирование». Культивирование чего-либо подразумевает комплекс должным образом осуществленных действий с учетом обстоятельств места и времени, способствующих проявлению некоего результата, что подразумевает и технологию, и этапы. Именно таковым и предстает путь буддийской практики, представленный в тексте «Бхаванакрама». Трактат по своей направленности является текстом дидактическим, предназначенным, как говорит сам Камалашила в начале третьей «Бхаванакрамы», «для тех, кто вступает на путь изучения сутр махаяны» [11]. Камалашила, апеллируя к многочисленным авторитетным пассажам из махаянских сутр, обсуждает многообразные аспекты буддийского пути практики Дхармы. В трактате цитируется несколько десятков махаянских источников. Поэтому неудивительно, что терминологический инструментарий трактата богат и включает множество других терминов, относящихся к буддийскому йогическому дискурсу, – таких, как упомянутая дхьяна, а также самадхи, шаматха, випашьяна, и др.

В контексте описания практики шаматхи, випашьяны и их единства (юганадха) – основной темы трактата – фигурирует термин *бхавана*. Именно при правильном «развитии, культивировании» верного, гармоничного сочетания двух условий – практик шаматхи и випашьяны, которые уподобляются двум быкам, тянущим плуг – становится возможной реализация, проявление плода махаянского духовного делания – обретения пробуждения-бодхи. Именно при описании шаматхи и випашьяны больше всего употреблений существительного *бхавана* и его глагольных, причастных коррелятов (упомянутые bhāvayet, bhāvanīya и др.).

---

[11] mahāyānasūtrāntanayapravṛttānāṃ saṃkṣepato bhāvanākramaḥ kathyate

Этимологически слово *бхавана* – это именное образование от каузативной основы корня bhū «быть» с аффиксом значения процессуальногости. (Это тот же аффикс, что и в таких словах/терминах, как «созерцание» дхьяна (dhyāna), «сосредоточение» самадхана (samādhāna), и прочих.) Буквальное значение «бхаваны», таким образом, – «давать возможность быть, приводить к бытию, вводить в бытие, проявлять и т. п.».

Значение «вводить в бытие, проявлять» генерирует такие значения этого слова, как общелитературные санскритские значения – «фантазия», «воображение», так и специальное значение – «устойчивое ментальное формирование, возникшее из предшествующего опыта».

Так, значение «бхаваны» как «предиспозиции ума, обретенного в практике опыта», «бэкграунд» встречаем у индийских философов-грамматистов, например, у Бхартрихари в «Вакьяпадии», когда он говорит: «Хотя смысл предложения/высказывания (вакья) един, различия в его восприятии [слушающим] определяются [его] бхаваной»[12] – т. е. предшествующим опытом воспринимающего смысл. То есть *бхавана* опять-таки связана с чем-то наработанным, «вызревшим».

В веданте Шанкара поясняет встречающийся в «Бхагавадгите» термин bhāvanā как ātmajñānābhiniveśa – то есть «установка» на познание атмана, своего рода «одержимость» познанием атмана[13].

В индуистской тантре слово *бхавана* ассоциируется с набором созерцательных практик, иногда именно имажинативного характера, где используются визуализации с при-

---

[12] avikalpe 'pi vākyārthe vikalpā bhāvanāśrayāḥ... – «Вакьяпадия» II.116.

[13] «Бхагавад-гита» 2.66: nāstirbuddhirayuktasya nācāyuktasya bhāvanā/ na cābhāvyataḥ śāntiraśāntasya kutaḥ sukhaṃ//

влечением правильно настроенного дискурсивного аппарата – саттарки и шуддхавикальпы, – осуществляется движение на пути к обретению высших форм знания. Таковые в изобилии приводятся в текстах кашмирского монистического шиваизма (в «Виджняна-бхайрава-тантре», в текстах у Абхинавагупты). В генетически связанной с кашмирцами шактистской традиции видьяпитха существует даже отдельный текст «Бхаванопанишад». Безусловно, этот аспект значения *бхаваны* как визуализационной практики присутствует и в «Бхаванакраме», поскольку в ней описывается культивирование (*бхавана*) особого вида сосредоточения – самадхи, называемого в ней «самадхи, основанное на непосредственном присутствии возникшего [в уме образа] Будды» (pratyutpanna-buddha-saṃmukhyāvasthita-samādhiḥ), которое опосредовано визуализацией формы Татхагаты сияющей, как расплавленное золото (uttaptakanakāvadātaṃ), украшенной атрибутами и знаками (lakṣaṇānuvyañjana), расположенной в центре и окруженной свитой[14].

[14] «...да реализует [йогин] шаматху [относительно] той формы Татхагаты, сияющей, как расплавленное золото, и украшенной атрибутами и знаками [будды], расположенной в центре мандалы [в окружении] свиты, осуществляющей всевозможными [искусными] средствами ради истины [пробуждающую активность]. [Пусть йогин], породив искреннее, направленное [на эту форму] желание обрести ее качества, успокоив [при этом] возбуждение и вялость, созерцает [ее] до тех пор, пока не узрит ее ясно, как если бы [она] находилась перед [ним]. Далее следует випашьяна, [возникающая] в соответствии с исследованием возникающего и исчезающего образа Татхагаты. [Йогину] следует размышлять следующим образом: как этот образ Татхагаты ниоткуда не изошел и не уйдет куда-то, но пребывает как [нечто] лишенное самобытия и лишенное [атрибутов] «я» и «мое», так и все дхармы, подобно [этому] отражению, пусты [от своей] природы, не имеют возникновения и исчезновения, лишены формы бытия и т. п. – так рассудив, пусть пребывает сколько хочет в культивировании предельной сути (tattva), усми-

В целом в буддизме и в буддийской йоге в частности концепция *бхаваны* присутствует с древности. Она развивается в южных буддийских школах, в частности, представлена в «Висуддхамагге» Будхагхоши, где путь созерцания (саматха-яна) и путь прозрения-випашьяны (випассана-яна) обсуждаются именно в контексте бхавана-найи.

Перевод *бхаваны* как «культивирования» вполне уместен в случае пассажей из Абхидхармы. Васубандху в «Джнянанирдеше» (седьмой книге «Абхидхармакоши») определяет *бхавану* специальным образом – как «культивирование» четырех видов взаимодействия с чистыми и нечистыми дхармами. Так, йогину до́лжно осуществлять: культивирование (*бхавана*) непроявленных чистых (śubha) дхарм; культивирование уже проявленных чистых дхарм; культивирование противодействия непроявленным нечистым (sāsrava) дхармам; и наконец, культивирование избегания проявленных нечистых дхарм.

В тексте «Бхаванакрамы» Камалашилы термин *бхавана* встречается в описании ряда важнейших процедур буддийской практики, в частности, с *бхаваной* напрямую связываются психофизические аспекты буддийской медитации. Собственно, весь комплекс действий йогина назван *бхаваной*. Как говорит текст, «...во время *бхаваны* (bhāvanākāle) йогин, оставив все дела... находясь в приятном месте, [где] нет беспокоящих звуков, и проявив великое сострадание, принимает решение: “Мною все живые существа да будут приведены к самой сути постижения/пробуждения (bodhimaṇḍe niṣpādayitavya)”... Проявив великое сострадание, простершись пятичленно перед всеми буддами и бодхи-

рив мышление, с единовкусием недискурсивного ума (nirjalpaikarasena manasā)» (Bhāvanākrama III).

саттвами десяти направлений, поместив должным образом изображение будд и бодхисаттв, сделав им по желанию приношение и [вознеся] хвалу, [он], обнаруживая (перед ними) свои изъяны (svapāpaṃ pradeśya), радуется заслугам всякого в мире. Усевшись на мягком и удобном сиденье, [приняв] позу парьянка или ардха-парьянка господа Вайрочаны, [йогин] ...»[15]. В тексте подробно описывается положение плечей, головы, позвоночника, даются рекомендации в отношении дыхания. Все эти действия объединяются в понятие *бхаваны*. То есть бхавана – это создание условий для проявления высшей мудрости в самом что ни на есть физическом аспекте буддийской практики.

Также термин *бхавана* употребляется в тексте в различных контекстах, где речь идет о «культивировании, развитии» известной буддийской пары – мудрости и метода. Метод (упая), как указывает Камалашила, есть не что иное, как развитие всех парамит «совершенств» (помимо парамиты мудрости) – в частности, щедрости (дана-парамиты), благого поведения (шила-парамиты), великой радости-блаженства (маха-бхога) и прочих благих качеств. Праджня же есть снятие феноменального бытия в йоге при постижении отсутствия самобытия у дхарм и при культивировании (*бхавана*) непосредственного переживания пустоты – шуньята-*бхавана* (sarva-prapañcavigamāya śūnyatā-bhāvanāyā yogamāpadyate).

Пожалуй, самое емкое описание высшего типа постижения в процессе *бхаваны* в тексте описывается следующим образом:

«В результате постоянной должной практики мудрости и метода (праджни и упаи) постепенно в силу созревания (saṃtati-paripāka) потока ума и проявления все более и более

[15] Bhāvanākrama III.

чистых моментов [в сознании] доводят до крайней степени культивирование истинного (bhūtārtha), и [через это] возникает свободное от сети всех концепций предельно ясное, постигающее дхармадхату чистое, запредельное знание, подобное светильнику в безветрие» [16].

Здесь хочется обратить внимание еще на один из неявных, коннотативных аспектов значения *бхаваны*. Интересно отметить, что в пассаже употреблено выражение saṃtati-paripāka, которое обычно переводят как «созревание» потока сознания (ума). Но слово paripāka имеет также значение «переваривание», «вываривание» и, возможно, также имеет некие алхимические коннотации – т. е. в слове *бхавана*, употребляемом Камалашилой, может подспудно присутствовать значение процесса своего рода алхимической обработки потока сознания с целью его полного очищения. Это понимание усиливается тем, что в традиционной индийской алхимии и фармакологии[17] присутствует и сам термин bhāvanā, который там означает операцию (самскару) по импрегнации (через создание раствора) вещества с целью усиления действия медикамента.

Термин *бхавана* в «Бхаванакраме» участвует в описании процессов, так сказать, «йогической герменевтики» – в процессах обретения, инсталляции в сознании практика и дальнейшего взращивания подлинного смысла Дхармы, в описании трех известных этапов осваивания буддийского учения и обретения трех видов мудрости (праджня), а

---

[16] prajñām upāyaṃ ca satataṃ satkṛtyābhyasyataḥ krameṇa [cittaṃ] saṃtatiparipākād uttarottaraviśuddhataratamakṣaṇodayād bhūtārthab hāvanāprakarṣaparyantagamena sakalakalpanājālarahitaṃ sphuṭataraṃ dharmadhātvadhigamaṃ vimalaṃ niścala-nivāta-dīpavallokottarajñānam utpadyate.

[17] См., например: Rasataraṅgiṇī 2.49

именно: мудрости, возникающей из слушания (шрута-майи-праджня), мудрости, возникающей из обдумывания-анализа (чинта-майи-праджня) и, наконец, мудрости, возникающей из медитативной практики (*бхавана*-майи-праджня).

Как, известно, на этапе «слушания» происходит ознакомление адепта со смыслом буддийских текстов – писаний (āgama), содержащих слова Будды (буддха-вачана). Мудрость, возникающая из обдумывания и осмысления (cintāmayī), дает возможность постигать через анализ и логику (yukti) «прямой, очевидный» смысл (nītārtha) и «условный, выводной» смысл учения (neyārtha) и через это, наконец, устанавливать смысл/предмет «подлинного, реального» (bhūta-artha), стоящий за словами, чтобы в дальнейшем культивировать, развивать (*бхавана*) именно его. Такой подход и дает в конце концов прорастание истинного знания, ведущего к пробуждению. Это знание формулируется как постижение бессубстратности вещей, «отсутствие самобытия у всех явлений-дхарм» (sarva-dharma-niḥsvabhāvatā). Именно оно задает вектор подлинной практики – *бхаваны*, в ходе которой «отслеживая/прозревая» (випашьяна) «зря» (yathābhūtadarśa), «различая» (bhūtapratyavekṣā) истину, обретают мудрость непосредственного опыта постижения (*бхавана*-майи-праджни).

В этом своем аспекте практика представлена, как говорит Камалашила, объединяющей все виды самадхи, важнейшей диадой шаматхи и випашьяны, – двухтактным процессом «успокоения ума», проявления «видения-прозрения» и обретения их нерасторжимой связи – юганаддха. Бхавана, таким образом, как постепенное развитие этих двух неотделимых друг от друга сторон махаянской практики, выступает условием проявления юганаддхи – единства шаматхи и випашьяны и непосредственно связана с обретением «совершенства мудрости» – праджняпарамиты.

Итак, обретаемое в ходе «культивирования, развития (*бхаваны*) подлинного предмета/смысла (bhūtārtha)» знание сопутствует бодхисаттвам на всех уровнях (бхуми) их совершенствования, вплоть до того, когда они реализовывают особую махаянскую «неустановленную нирвану», «нирвану без пребывания» (апратиштхита-нирвану), соединяющую буддийское высшее постижение и возможность пребывания в феноменальном сансарическом бытии относительной истины с целью принесения блага живым существам.

В заключение, наконец, хотелось бы сказать несколько слов о том смысле, стоящем за словом «бхавана», который проявляется только при чтении текста Камалашилы на языке оригинала – санскрите, том смысле, который передаваем исключительно средствами санскритских лексем и, увы, теряется в переводе на тибетский и другие языки.

В тексте, когда речь идет о *бхаване* – «культивировании», «развитии» истины о пустоте, Камалашила употребляет такие, могущие представиться звукописью, выражения, как, например, bhūtārtha-bhāvanā; bhūtamarthaṃ bhāvayet (nābhūtam [bhāvayet]); bhūtameva (vastusvarūpaṃ) bhāvanīyam и др. – в переводе это звучит как «культивирование подлинно сущего», «пусть культивирует, развивает подлинно сущий предмет/смысл, а не не подлинно сущий», «дóлжно культивировать природу вещей подлинно сущую». Но bhūta, yathābhūta, bhūtārtha – выражения, обозначающие «подлинно сущее», содержат причастную форму от того же корня bhū, к которому восходит и слово bhāvanā. Они все есть указание на предельную «тойность» (tattvam), абсолютную истину (парамартха-сатью) – шуньяту. Почему употреблены эти формы? Как представляется, таким образом на уровне лексического выражения Камалашилой кодируется, а на уровне опосредованного санскритским текстом акта постижения (через, так

сказать, «тавтологию» форм с корнем -bhū-, передающих идею бытия как становления) считывается идея о побуждении быть того (bhūta) [18], что вне всех форм и одновременно проявляется как форма того, что есть в своем осуществлении культивируемая в буддийской практике пустота. В этом, конечно же, реализуется лингвистическое осуществление праджняпарамитского посыла: «форма/образ/формирование есть пустота, а пустота есть форма/образ/формирование» [19]. Через побудительную форму, каузатив bhūtārtha-bhāvanā передается смысл, что предельно сущее должно дать себе возможность осуществиться, т. е. пустота в акте постижения осуществляет пустоту. Действительно ведь, в предельном смысле, на пути к постижению/пробуждению бодхи пустое от самобытия сущее, культивируя пустоту собственного самобытия, постигает пустоту. Таким образом, через выражение bhūtārtha-bhāvanā передается смысл постоянного становления, так сказать, «динамического бытия» (корень bhū) буддийского пути, который никогда не пресекается и становится своего рода modus operandi пробужденного сознания. Таким образом, процесс *бхаваны* может быть трактован как буквально «ежемоментное приведение к бытию», или лучше – «побуждение к бытию» (*бхавана*) подлинной реальности (бхута)» – что, собственно, и соответствует высшей цели буддийского йогического делания. А bhūtārtha-bhāvanā

---

[18] Здесь важно отметить, что обозначающая «сущее, реальное» форма причастия прошедшего времени bhūtam среднего рода и по Панини (napuṃsake bhāve ktaḥ) обозначает просто действие без его привязки к прошлому (а в контексте буддийской философии важно добавить – без привязки к трем временам – настоящему, прошлому, будущему). Таким образом, bhūtam – это не «бывшее», но именно постоянно случающееся осуществление.

[19] iha, śāriputra, rūpaṁ śūnyatā, śūnyataiva rūpaṃ.

у Камалашилы можно считать, таким образом, своего рода кратким формульным выражением практики всей Дхармы.

Список литературы

Adam Martin. Two Concepts of Meditation and Three Kinds of Wisdom in Kamalaśīla's Bhāvanākramas: a Problem of Translation // Buddhist Studies Review. Journal of the UK Association for Buddhist Studies. Vol. 23. № 1. London, 2006. Pp. 71–92.

Obermiller E. History of Buddhism (Chos-hbyung) by Bu-ston. The Jewelry of Scripture. Translated from Tibetan by Dr. Obermiller. II. Part. Heidelberg, 1932.

Obermiller E. A Sanskrit Ms. from Tibet – Kamalaśīla's Bhāvanākrama // The Journal of the Greater India Society. Vol. II, January 1935, №1, 1935. Pp. 1–11.

Salomon Richard. New Evidence for a Gāndhārī Origin of the Arapacana Syllabary // Journal of the American Oriental Society. Vol. 110. № 2, 1990. Pp. 255–273.

Taniguchi Fujio. Quotations from the First Bhāvanākrama of Kamalaśīla founf in some Indian Texts // Tibetan Studies. Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Vol. 1. Narita, 1992. Pp. 304–307.

Tucci Giuseppe. Minor Buddhist Texts. Part II. First Bhāvanākrama of Kamalaśīla. Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary. Instituto italiano per il medio ed esteremo oriente. Rome, 1958.

Tucci Giuseppe. Minor Buddhist Texts. Part III. Third Bhāvanākrama. Instituto italiano per il medio ed esteremo oriente. Rome, 1971.

Wallis Glenn. Bhavana. A Guide to Classical Buddhist Meditation, 2009. (На правах рукописи.)

Гарри. И.Р. Дзогчен и чань в буддийской традиции Тибета. Улан-Удэ, 2003.

Лысенко В.Г. Генезис учения об атомах как проблема языка и мышления. Вопросы философии. № 6. М., 2014. С. 9–28.

Иванов В.П. «Атомизм» в звуковых построениях индийской тантры» // Вопросы философии. № 6. М., 2014. С. 132–141.

Иванов В.П. «Рукопись «Бхаванакрамы» из индийского собрания ИВР РАН как объект научного исследования» // Mitrsampradānam. Санкт-Петербург, 2018. С. 419–431.

Камалашила. Бхаванакрама (Трактат о созерцании). Факсимиле с предисловием Е.Е. Обермиллера. Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая серия XVI. Москва, 1963.

Миронов Н.Д. Каталогъ индійскихъ рукописей. Составилъ Н.Д. Мироновъ. Выпускъ I. Петроградъ, 1914.

В. Б. Коробов

Заметки о «трехфазной» природе реальности (trisvabhāva) в контексте «Абхидхармасамуччаи» Асанги

1. Подходы мадхьямаки и йогачары к пониманию реальности различаются в интерпретации того, чем именно является объект исследования, наблюдения (внимания) и работы.

Для мадхьямиков такими объектами по преимуществу являются события (*дхармы*) как носители своей характеристики и реальность как процесс возникновения/исчезновения таких событий. Для йогачаринов события в большей степени являются знаками, и реальность представлена как *процесс означивания*.

Можно было бы сказать, что мадхьямака тяготеет к определению события (*дхармы*) как *свабхавы* (не отрицая при этом важности означивания), тогда как йогачара тяготеет к определению события как означивания (*prajñapti*), не отрицая при этом важности «пустоты» (*śūnyatā*).

Однако, когда действительность установлена как «явление» или «комбинация явлений» – т. е. установлена эмпирически (и феноменологически), – это предполагает развитие соответствующих стратегий познания и практической деятельности (включая социальное поведение). Стратегий, ориентированных на раскрытие «сути вещей» (*svabhāva*). В случае, когда действительность установлена как мир явлений, познание и практическая деятельность направлены

на раскрытие сути этих явлений и причинных связей между ними. Такое раскрытие будет основываться на эмпирических (естественно-научных) методах познания и, соответственно, будет создавать базу для возникновения соответствующих философских теорий.

С другой стороны, работа с действительностью, которая установлена как *обозначение* или как *означивание*, также предполагает развитие каких-то своих стратегий, но было бы ошибочным переносить методы исследования реальности как явления на реальность, установленную как перманентный процесс *означивания*, поскольку действительность, установленная таким образом, не является основой для эмпирических исследований и поиска причинно-следственных связей. Связь между означающим и означаемым в процессе означивания не является причинно-следственной связью, поэтому действительность, установленная как обозначение, требует разработки совсем другой стратегии: не стратегии познания, а стратегии означивания. Дхармакирти отмечает, что связь между *ākāra* и *dravya* – это связь означающего и означаемого, а не причинно-следственная зависимость[1].

Такой подход требует не стратегии поиска причинно-следственных связей между событиями, а понимания стратегии означивания, а это уже скорее область прагматики и риторики. Поэтому, как мне представляется, правильнее было бы говорить не о йогачаринской эпистемологии, а о йогачаринской риторике, то есть о правилах, по которым происходит означивание.

2. Первые два варианта из раздела «Примеров»

---

[1] «Дхармакирти утверждает, что связь между *ākāra* и сознанием является связью означающего и означаемого (*vyavasthāpya-vyavasthāpaka-bhāvena*), а не причинной» (Dhammajoti 2007b: 251).

(*dṛṣṭhānta, dpe*)[2] Абхидхармасамуччайи представляют собой бинарную оппозицию «вещь» («субстанция», «материя») – «обозначение»:

1) Как в *группах*, [классах] *элементов* и в *полях восприятия* существует *материя* (вещество) (санскр. *dravyasat*, тиб. *rdzas su yod pa*)? Сколько всего *материи*? С какой целью *материя* рассматривается (*brtag*)?

a) Область активности (спектр действия) (санскр. *viṣaya*, тиб. *spyod yul*) органов чувств, которая в [своем] выражении (*brjod pa*) не зависит от *другого*[3] (*gzhan la mi ltos pa,* не представлена через другое), существует как *материя*.

b) Все является *материей*.

c) Рассматривается для того, чтобы избавиться от обыкновения (*mngon par zhen pa*) [считать] «я» *материальным* (санскр. *ātmadravya*, тиб. *bdag la rdzas*).

2) Как [в *группах*, классах *элементов* и в *полях восприятия*] существует *обозначение* (наименование) (санскр. *prajñaptisat*, тиб. *btags pa'i yod pa*)? Сколько всего [того, что] является *обозначением*? С какой целью *обозначение* рассматривается?

---

[2] Смысл этого раздела в том, чтобы путем анализа аспектов различных представлений (*ākāra*), в которых действительность может быть «ухвачена» сознанием, показать, что данное представление никакого отношения к «я» не имеет и «я» не содержит.

Разбор состоит из трех частей: a) «что» – здесь дается определение формы, в которой данное представление как композиция схватывается сознанием; b) «сколько» – здесь перечисляются составляющие данного представления из числа групп, элементов и полей восприятия; c) «по какой причине [рассматриваются]» – здесь делается заявление о деконструкции «я» (такое заявление предполагает верификацию). Таким образом, каждый блок этого раздела содержит краткий свернутый «план действий», который, будучи реализованным, позволяет совершить деконструкцию «я» в данном представлении или в данной композиции.

[3] Означающее до своей связи с означаемым. Ср. *Materia Prima* в алхимии.

a) Область активности органов чувств, которая /56b/ выражается через *другое*, существует как *обозначение*.

b) Все является *обозначением*.

c) Рассматривается для того, чтобы избавиться от обыкновения [считать] «я» [лишь] обозначением (AS (Tib) §18 – 20A: D 56a5 – 56b2).

Если интерпретировать в терминах *prajñaptisat* непосредственное (контактное) восприятие (*pratyakṣa*), то оно из *восприятия* превращается в перманентный процесс присваивания значений, то есть становится означиванием, ограниченным «языком», состоящим из пяти типов означающих (цвета, формы, запахи, вкусы и тактильные текстуры). Это своеобразная первичная индексация потока, который становится затем потоком информации. Знаками, соответствующими силам чувственных способностей (*indriya*), означиваются потоки поступающей (чувственной) информации, которая становится «субстанцией» (*dravya*) в процессе индексации этой информации на вторичном уровне (*saṃjñā*)[4]. В свою очередь, эта «субстанция» становится знаками для следующего уровня индексации (*vijñāna*). Этот последовательный, многоуровневый и циклический процесс преобразования знака в субстанцию («вещь») и наоборот включает в себя

[4] Стхирамати приводит следующее определение *saṃjñā*: «*Saṃjñā* – это схватывание внешности объекта. Объект – это узнаваемый объект. [Его] узнаваемость – это его отделенность, то есть причина установления узнаваемого объекта как синий, желтый и другие цвета. Такое схватывание [внешности] является утверждением (*nirūpaṇā*), что “это является синим, а не желтым”» (Dhammajoti 2007a: 108). В определенном смысле *saṃjñā* и *vijñāna* можно рассматривать как оппозицию. *Saṃjñā* только различает, *vijñāna* только схватывает, но нет схватывания без различения и наоборот. То, что различимо – это знак, а то, что схвачено – субстанция.

несколько этапов, различающихся по своему содержанию, но сходных по самой природе означивания, то есть по характеру отношений между знаком и субстанцией, к которой этот знак относится.

Первичная (или условно первичная) индексация значений на следующем уровне обрабатывается как «вещи» или комбинация «вещей», которые на следующем уровне обработки снова становятся знаками. Таким образом, не только деятельность ума (*manovijñāna*) понимается как означивание, но и участие сознания в пяти типах чувственного восприятия (*pratyakṣa*) также может пониматься как означивание. Хотя условные первичный и вторичный уровни такой индексации различны, сама индексация выполняется в соответствии с одними и теми же правилами означивания. Из этого следует, что между двумя этими уровнями означивания можно установить отношение сходства.

3. Согласно AS «три дхармы» (*tridharma*), т. е. «*группы, элементы* и *поля восприятия*», распределяются /69b/ по трем аспектам:

1) распределение по свойству «быть обозначенным» (санскр. *parikalpitalakṣaṇa*, тиб. *kun brtags pa'i mtshan nyid kyi rab tu dbye ba*);

2) распределение по свойству «быть различимым» (санскр. *vikalpitalakṣaṇa*, тиб. *rnam par brtags pa'i mtshan nyid kyi rab tu dbye ba*);

3) распределение по свойству «быть самим событием (*дхармой*)» (санскр. *dharmatālakṣaṇa*, тиб. *chos nyid kyi mtshan nyid kyi rab tu dbye ba*).

1) Что собой представляет распределение по свойству «быть обозначенным»? И что есть «я» в *группах*, [классах] *элементов* и *полях восприятия*?

Это «существо», «жизнь», «рождение», «пропитание», «личность», «человек», «разумное существо» как обозначения (тиб. *kun tu rtog pa*).

2) Что собой представляет распределение по свойству «быть различимым»?

Это сами *группы*, [классы] *элементов* и *поля восприятия*.

3) Что собой представляет распределение по свойству «быть самим событием (*дхармой*)»?

Это несуществование «я» в *группах, элементах* и *полях восприятия*; несуществование живущих, жизни, рождения, пропитания, личности, человека, разумных существ.

Это само существование в отсутствие «я» (*bdag med pa ni yod pa nyid*)

(AS (Tib) §48A – 49: D 69a5 – 69b4).

В комментарии говорится о «трех природах», которыми обладают группы, элементы и поля восприятия:

... группы, элементы и поля восприятия распределяются по трем аспектам – исследование отсутствия «я» у личности следует понимать в терминах трех «срезов» (*rnam pa*) природы [реальности].

Это «существо», «жизнь», «рождение», «пропитание», «личность», «человек», «разумное существо» как обозначения – опирающаяся на группы и остальное, но лишенная «я» и иже с ним природа [реальности] как обозначения (природа воображаемого, *parikalpita svabhāva*. *kun rtog pa'i ngo bo nyid*).

Это сами группы, [*классы*] *элементов* и *поля восприятия* – природа [реальности] как зависимости от другого (*paratantra svabhāva, gzhan gyi dbang gyi ngo bo nyid*), в которой возникает неверное представление о «я» и иже с ним.

Это несуществование «я» в группах, элементах и полях

восприятия; несуществование живущих, жизни, рождения, пропитания, личности, человека, разумных существ. Это бытие в отсутствие «я» – полностью установленная (совершенная) природа [реальности] (*pariniṣpanna svabhāva, yongs su grub pa'i ngo bo nyid*), по [своим] свойствам не обладающая ни предметным существованием (*dngos po*), ни отсутствием предметного существования (*dngos po med pa*) и [характеризующаяся] отсутствием «я» в группах и остальном, поскольку отсутствие «я» и иже с ним является характеристикой самого существования (ASBh §48A – 49, D 172b4 – 173a5).

4. Из положения, что «все является *prajñaptisat*» и в то же время «все является *dravyasat*», следует, что реальность одновременно находится в нескольких фазах, каждая из которых подразумевает свои собственные стратегии. В одном случае это стратегии познания, а в другом случае – стратегии означивания. Причем стратегии, применяемые в одной фазе реальности, будут бесполезными в другой.

В AS реальность представлена в трех фазах.

В одной фазе событие обладает «обозначенной природой» (*parikalpita-svabhāva*), то есть происходит означивание реальности на «языке» и в «терминах» пяти органов чувств. Другими словами, красный цвет, например, является не конечной реальностью, а знаком, который сила способности видеть, действующая в определенном диапазоне, приписывает какой-то субстанции (вещи). Это знак, который относится к некоторой реальности, но не сама реальность, не «сама вещь», хотя на следующем уровне индексации (*manovijñāna*) – или в следующий момент – эти знаки уже выступают в качестве требующей обозначения «субстанции», то есть становятся *dravyasat*. И, кроме того, между «самой вещью» (*dravya*) и формой, в которой она представлена, (*akāra*)

не существует причинно-следственной связи. Реальность в фазе означивания является «определенной репрезентативной структурой»[5] – «захватом» внешних форм / аспектов (*grāhyākāra*) и «захватом» внутренних форм / аспектов (*grāhakākāra*), соответственно. Это до-вещественный уровень, на котором реальности приписываются определенные аспекты или формы (*akāra*), эту реальность представляющие.

Ратнакарашанти в *Prajñāpāramitopadeśa* дает следующее определение *akāra*:

«Что такое реальность (*yang dag pa*)? Это только ясность (*gsal ba tsam*). По этой причине ее формы (*ākāra, rnam pa*) называются “познаваемыми [вещами] как признаками иллюзии (*‘khrul pa’i mtshan ma*) и фальсификации (*sprul pa’i mtshan ma*)”, поскольку иллюзорным является их существование как объектов (*dmigs pa*). Познаваемая [вещь] является двойным знаком, поскольку оба, [схватывающий субъект (*grāhaka*) и схватываемый объект (*grāhya*)], появляются вместе. Когда достигают знания надмирного, все признаки иллюзорности разрушаются, и такое знание называется “не-иллюзорным и истинным знанием реальности”»[6].

5. Следующая фаза наступает, когда события, составленные из групп, классов элементов и полей восприятия, ста-

---

[5] «По его [Дхармакирти. – В.К.] мнению, объект восприятия оставляет свой “знак” на сознании, и сознание, таким образом, схватывает или отражает форму объекта. Соответственно сознание становится определенной репрезентативной структурой или аспектом (ākāra), поскольку существует причинная связь между объектом и органом восприятия. Этот аспект представляет собой определенный способ, которым структурировано сознание, чтобы отражать свой объект, и, следовательно, является ментальной репрезентацией». (MacKenzie 2008: 247.)

[6] Тибетский текст приведен у Таканори Умино (Takanori Umino, 1968: 436).

новятся различимыми, то есть зависимыми друг от друга, поскольку различимость предполагает зависимость.

Действие (акт) означивания заключается в присваивании реальности определенной «бирки», знака. То есть контактное восприятие (*pratyakṣa*) не является непосредственным восприятием реальности. Это не восприятие реальности как она есть, а только восприятие форм (*ākāra*), которые только представляют реальность. Это позиция *сакаравады*.

Однако, как это следует из AS, нет никакой разницы между реальностью и тем, как она представлена. Поэтому на вполне законных основаниях можно считать, что контактное восприятие действительно имеет дело с реальностью и, соответственно, такой же реальностью можно считать и мир зависимых друг от друга вещей. Это позиция *ниракаравады*. Отсутствие различия, впрочем, не означает, что между реальностью и тем, как она представлена, существуют четкие отношения эквивалентности. А при отсутствии причинной связи между «вещью» и «знаком» можно предположить существование отношений подобия (транзитивности, симметричности или рефлексивности)[7], что позволяет интерпретировать взаимозависимое возникновение (*pratītyasamutpāda, rten cing ing brel bar 'byung ba*), то есть «зависимую природу» как «воображение реально не существующего» (*abhūtaparikalpa*)[8].

Согласно тексту Тримшики, события третьей фазы, то есть «завершенной природы» (*pariniṣpannasvabhāva*), являются «постоянным разделением (*rahitatā*) обозначаемой

---

[7] Эта тема требует отдельного рассмотрения в связи с объединением (*saṃgraha*), связанностью (*samprayoga*) и наделенностью (*samanvāgama*) – тремя характеристиками, о которых говорится в разделе Лакшанасамуччая AS.

[8] Подробнее об этом термине см. Urban и Griffiths [1994].

природы и зависимой природы». Как отмечает А. Бокуист: «Таким образом, если обозначенная природа является тем, что различимо (*vikalpyate*), то зависимая природа является актом различения (*vikalpa*). Аксиоматическая причинность реальности в целом выражена в зависимой природе как деятельность, отсылающая к обозначаемой природе. В Тримшике 21 говорится, что зависимая природа возникает от условий, что равнозначно тому, как если бы мы сказали, что она представляет собой безначальный поток. Завершенная природа формально определяется как постоянное отсутствие обозначаемой природы в зависимой природе. Поэтому, как говорится в Тримшике 22, завершенная природа не отличается и не не-отличается от зависимой природы»[9].

В контексте AS «завершенная природа» представляет реальность, которая «не обладает предметным существованием» и «не обладает отсутствием предметного существования». То есть в третьей фазе реальность представлена как перманентная оторванность (отстраненность) предметности от обозначения, что равнозначно отсутствию как «конечной» субстанции (*dravya*), так и «конечной» формы (*ākāra*), которой она может быть представлена.

Отсутствие «конечной» формы означает, что все является формой, то есть все является обозначением, и в этом смысле реальность как обозначение пуста (*śūnyatā*), поскольку нет никакой субстанции, никакой вещи, к которой можно было бы отнести эти обозначения. Отсутствие «конечной» субстанции означает, что все является субстанцией, и в этом смысле реальность как субстанция пуста, поскольку нет ничего, что могло бы выражать реальность.

Отсутствие как «конечной» формы, так и «конеч-

[9] Boquist 1993: 141.

ной» субстанции предполагает, что между схватывающим (*grāhaka*) и схватываемым (*grāhya*) установлены отношения подобия, которые снимают оппозицию «субстанция» – «означивание» для трех дхарм – групп, элементов и полей восприятия. Это пустота как установленное самоподобие, то есть завершенная природа.

В AS о трех видах пустоты говорится следующее:

«В этой связи Бхагаван говорил: “С правильных позиций (*yang dag pa ji lta ba bzhin du*) как [наличное] бытие, так и отсутствие [наличного] бытия отчетливо понимается (*rab tu shes*) как отсутствие”.

Кроме того, три вида пустоты:

– пустота по факту существования (санскр. *prakṛtiśūnyatā*, тиб. *ngo bo nyid kyis stong pa nyid*);

– пустота как отсутствие соотношений (санскр. *tathābhāvaśūnyatā*, тиб. *de bzhin du yod pa ma yin pa'i stong pa nyid*);

– пустота собственной природы (санскр. *svabhāvaśūnyatā*, тиб. *rang bzhin gyi stong pa nyid*).

Первое следует рассматривать как присвоение (*upādāya, nye bar gzung bar blta*) знаковой (санскр. *parikalpita,* тиб. *kun tu brtags pa*) природы. Второе следует рассматривать как присвоение природы зависимости от другого (санскр. *paratantra*, тиб. *gzhang gyi dbang*). Третье следует рассматривать как присвоение завершенной (совершенной) (санскр. *pariniṣpanna*, тиб. *yongs su grub pa*) природы» (AS (Tib) §56: D 76b5–77a5)[10].

[10] В Мадхъянтавибхаге (1.5.) о «трех природах» говорится так: «Обозначаемое, зависящее от другого и действительно совершенное представлено в отношении объекта, в отношении конструирования того, что нереально, и в отношении не-существования двойственности» (Stanley 1988: 25–26).

6. Существование реальности в нескольких фазах одновременно предполагает наличие различных способов взаимодействия между собой элементов, эту реальность составляющих. Причинно-следственные связи между явлениями ориентируют на поиски первопричин, тогда как означивание предполагает совсем другие когнитивные стратегии.

Знаковая интерпретация реальности как *prajñapti* заключается в том, что обладающему определенными параметрами объекту приписываются значения, совместимые с определенными способностями органов чувств. Такое совмещение может быть понято как наложение произвольных ограничений на существующую реальность. Эти ограничения являются произвольными и не связанными с реальностью причинно-следственными отношениями, однако существует возможность описать правила, по которым происходит приписывание тех или иных значений.

Стхирамати объясняет: «... почему восприятие описывается, как *только представление* (*vijñaptimātra*)? Поскольку само по себе оно представляется – и в целом и дидактически – как появление ирреального объекта, ... который к тому же обладает не-восприятием собственного существования»[11].

Знаки, представляющие события в зависимой фазе, сами являются объектами мысли (*manovijñāna*). Знаковая интерпретация реальности на этом уровне также заключается в том, что определенным характеристикам явлений приписываются определенные значения. Это также является произвольным наложением ограничений на то, что уже было ограничено в предыдущей фазе.

Таким образом, приписывание значений происходит в обеих фазах, и, по сути дела, не важно, что является обозна-

[11] Stanley 1988: 35.

чающим, а что обозначаемым, поскольку все зависит от фазы, в которой в данный момент находится событие (*дхарма*). Что здесь действительно является важным – это выяснение правил, по которым могут быть установлены отношения подобия между чувственным восприятием как означиванием и дискурсивным мышлением как означиванием. Однако эта задача требует использования скорее методов риторики, чем феноменологических или философских методов анализа.

Список литературы

AS – *Abhidharmasamuccaya, Sems tsams, thog med*, vol. ri – *chos mngon pa kun las btus pa bzhugs so* Toh. 4049: 44a–120a.

ASVy – *Abhidharmasamuccayavyākhyā-nāma, chos mngon pa kun las btus pa'i rnam par bshad pa shes bya ba.* Toh. 4054: 177a–293a.

ASBh – *Abhidharmasamuccaya Bhāṣya*, ed. By N. Tatia, Patna 1976 (TSWS 17).

Boquist, Åke. (1993). "*Trisvabhāva.* A Study of the Development of the Three-nature-theory in Yogācāra Buddhism". Lund Studies in African and Asian Religions, Vol. 8, ed. by Tord Olsson. Department of History of Religions, University of Lund, Sweden.

Dhammajoti, KL. (2007). *Abhidharma Doctrines and Controversies on Perception*. 3rd edition. Hong Kong.

Dhammajoti, KL. (2007b). "Ākāra and Direct Perception (*Pratyakṣa*)". In L. Kawamura and S. Hayens (eds.), *Pacific World Journal, Third Series*, no.9, pp. 245–272. Berkley: Institute for Buddhist Studies.

Garfield, Jay L. (2002). *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-cultural Interpretation*, Oxford University Press.

Kellner, Birgit; McClintock, Sara. (2014). "*ākāra* in Buddhist

Philosophical and Soteriological Analysis: Introduction". *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 42, pp. 427–432.

MacKenzie, Matthew. (2008). "Self-Awareness without a Self: Buddhism and the Reflexivity of Awareness". *Asian Philosophy*, Vol. 18, No. 3, November 2008, pp. 245–266.

Stanley, Richard. (1988). *A Study of the Madhyāntavibhāga-bhāṣya-ṭikā*. Doctoral dissertation, Australian National University, April, 1988.

Umino, Takanori. (1968). "*Vijñaptimātratā* theory of *Ratnākaraśānti* in the *Prajñāpāramitopadeśa*. On the concept of *'ākāra'*". *The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies. Journal of Indian and Buddhist Studies*, Vol.17, No.1, December 1968, pp. 435–439.

Yao, Zhihua. (2014). "Yogācāra Critiques of the Two Truths". In Chen-kuo Lin and Michael Radich (eds.), *A Distant Mirror: Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh Century Chinese Buddhism*. (Hamburg Buddhist Studies, 3.) Hamburg: Hamburg University Press, pp. 316–317.

Urban H.B. u Griffiths P.J. (1994). What Else Remains in Śūnyatā? An Investigation of Terms for Mental Imagery in the Madhyāntavibhāga Corpus // Journal of International Association of Buddhist Studies. Vol. 17, no. 1. 1994. Pp. 1–26.

А. М. Стрелков

Выявление ошибок в тибетском переводе «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантры», представленном в Ганджуре

В статье рассматривается – как в аспекте выявления фактов, так и в аспекте методологии – проблема ошибок в переводах буддийских текстов на примере канонического тибетского перевода «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантры» (оригинал неизвестен). Сочинение входит в корпус базовых текстов (тантр) учения Калачакра (см.: [Стрелков, 2015]). В моих предыдущих работах [Стрелков, 2008; Strelkov, 2011; Стрелков, 2015; Стрелков, 2017] выявлены генезис и структура этого сочинения, а также определены его функциональное назначение и, соответственно, специфика в названном корпусе текстов (до моих работ имелись лишь упоминания о данном сочинении, см.: [Chandra, 1966, p. 8; и др.]). Благодаря тому, что удалось выявить исходный в отношении этого сочинения санскритский текст – два фрагмента «Шри-Калачакры» (речь не идет о реконструкции оригинала, поскольку при создании производного сочинения могли быть применены различные виды редакции: использование синонимов и др.), – в каноническом тибетском переводе «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантры» выявлено значительное количество ошибок. Показано, что ряд из них привел к существенным искажениям смысла сочинения. Исправление имеющихся ошибок позволило восстановить бытование «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантры» в неискаженном

виде. В отсутствие оригинала буддийского текста (в случае рассматриваемого сочинения также и в отсутствие исходного в отношении него текста) невозможны сколько-нибудь надежные выявление и исправление ошибок в его переводе (за крайне редкими возможными исключениями – например, при наличии ошибок в устойчивых матриках). Таким образом, в методологическом аспекте в отношении перевода сложных текстов (здесь тексты, содержащие многозначные термины), какими являются буддийские тексты, следует говорить о необходимости применения приема билингвы, полностью сохраняющего оригинал (установку на автономное бытование переводов сложных текстов следует признать ошибочной). Представленное в статье исследование актуализует в том числе задачу продолжения поиска неизвестных сейчас санскритских оригиналов буддийских сочинений.

Ключевые слова: учение Калачакра, тантра, «Шри-Калачакра», срагдхара, «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантра», гарбха, шаданга-йога, исходный текст, производный текст, обратная задача.

Сочинение «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантра» (везде далее – KGT) представлено в корпусе тантр учения Калачакра (о термине «tantra» в этом контексте см.: [Стрелков 2015, с. 72]; очерк учения Калачакра см.: [Стрелков, 2013, с. 49–57]) во всех основных редакциях Ганджура (bKa’ ’gyur) – тибетские слова в данной статье приводятся в произношении, традиционно принятом в среде буддийского духовенства Бурятии, – кроме нартанской (sNar thang) редакции. В индийском колофоне (как и KGT, неизвестен в оригинале) к KGT указано, что сочинение является извлечением из «[тантры] “Шри-Калачакра”» [*Dpal* ..., л. 146r].

Как выявлено мною в 2007 г., исходным текстом для KGT являются два фрагмента «Шри-Калачакра-нама-тантра-раджи» (спецификатор и краткое название – «Лагху-Калачакра-тантра», тж. «Лагху-тантра» – об этом сочинении см.: [Стрелков, 2015, с. 73, 76–77], везде далее – LKCT). Эти два фрагмента: первая строфа первой главы LKCT (LKCT 1.1) и строфы 115–129 четвертой главы LKCT (LKCT 4.115–129). Тем самым лишь название и фраза поклонения выступают оригинальными частями KGT. Сочинение создано в период с 30-х гг., вероятно, до середины XI в. (см.: [Стрелков, 2015, с. 81]). Первый перевод KGT на тибетский язык выполнен Бро (’Bro) Шэйраб Дагбой (Shes rab grags pa, род. в начале XI в. [Ko zhul..., 1992, с. 1243]), исправленный перевод – пандитой Шри Бхадрабодхи и Давий Одсэром (zla ba’i ‘od zer), лоцзавой (lo tstsha ba) Джицо (gyi tsho) (род. в конце X в. [там же, с. 265]) [*dPal* ..., л. 149r]. Указанные 16 строф LKCT (стихотворный размер этого сочинения – срагдхара – имеет 21 слог в паде) представлены 47 строфами KGT. Строфы тибетского перевода KGT имеют 7 слогов в паде.

Неизвестная науке редакция LKCT была обнаружена мною в июле 2018 г., когда я ознакомился с одним тибетским переводом этого сочинения (данный перевод сохранился в одной из традиций тибетского буддизма). В частности, в этом переводе для облегчения понимания – как указано в индийском колофоне к LKCT в данной редакции – каждая строфа разделена на три строфы. В настоящее время мною готовится публикация, посвященная этой редакции LKCT. В ходе исследования данной редакции я пришел к выводу, что LKCT в этой редакции является исходным текстом в отношении KGT (подробно этот вопрос будет освещен в статье «“Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантра”. Исследование, перевод, комментарий»; статья готовится к печати).

Основным предметом, рассматриваемым в KGT, является шаданга-йога (ṣaḍaṅgayoga) учения Калачакра – итоговая практика этого учения, йога, которую составляют, соответственно, шесть (ṣaḍ) анг (здесь – стадий): pratyāhara, dhyāna, prāṇāyāma, dhāraṇā, anusmṛti, samādhi (о шаданга-йоге в буддизме и индуизме см.: [Grönbold, 1996; Sferra, 2000, p. 11–37]). Йогин задействует в процессе практики шаданга-йоги весь свой психофизический комплекс. В плане работы с телом при наличии работы с «грубым телом» (определенные положения глаз, рук, ног и пр.) основная работа ведется посредством специфических установок сознания и йогических техник (визуализации, дыхательные техники и др.) с «тонким телом» (sukṣmadeha), находящимся за пределами обычного восприятия. Согласно учению Калачакра сукшмадеху образуют нади (в пер. с санскр. «труба», «трубка», здесь – пронизывающие «грубое тело» каналы, места ветвления которых называются надичакрами), 10 ваю (в пер. с санскр. «ветер», здесь – текущие по нади 10 определенных субстанций) – прана, апана и пр. – и бинду (в пер. с санскр. «капля», здесь – «капли» определенных субстанций, как локализованные в конкретных местах тела (лоб и др.), так и способные перемещаться). Практика шаданга-йоги составляет вторую – заключительную – стадию (ступень) практики учения Калачакра – Утпаннакраму (в пер. с санскр. «Стадия завершения»). Некоторые вопросы первой стадии практики учения Калачакра (Утпаттикрама, в пер. с санскр. «Стадия зарождения») также рассматриваются в KGT (вопрос локализации божеств в определенных местах тела йогина – в KGT 27b–30a, – а также ряд других вопросов).

Поскольку сохранился санскритский оригинал LKCT (имеется ряд списков; во всех из них строфы имеют размер срагдхара), мне удалось выявить исходный санскритский

текст для строф KGT. Следует специально отметить, что этот текст не является реконструкцией санскритского оригинала KGT, поскольку при создании KGT на основе указанных 16 строф LKCT могли быть применены некоторые виды редакции (использование синонимов и др.).

Приведу здесь пример непонимания вопроса принципиальной невозможности реконструкции оригинала сложного текста (под сложными текстами здесь понимаются тексты, содержащие многозначные термины) по его переводу. Высказывание Р. Ньели (см.: [Gnoli, 1999, p. 144]; Ф. Сферра воспроизвел это высказывание как истинное, см.: [Sferra, 2006, p. 35]) о том, что часть оригинальных санскритских строф «Секоддеши» (одна из тантр учения Калачакра) воссоздана им посредством обратного перевода с тибетского перевода этих строф, является ложным. Здесь следует привести математическое суждение: обратная задача, как правило, некорректна. В рассматриваемом случае обратной задачей будет попытка реконструкции оригинального текста по его переводу. Поскольку речь идет о сложных текстах (в указанном выше смысле), то нет никаких способов доказать надежность такой реконструкции. Даже если ограничиться рассмотрением задачи реконструкции только самих многозначных терминов, то для таких терминов имеется ряд эквивалентов в языке перевода. По одному из этих эквивалентов, который представлен в переводе, невозможно надежно восстановить оригинальный термин (это справедливо и в отношении тех из таких эквивалентов, которые являются синонимами, – области значений синонимов пересекаются, но не совпадают). Например, ниже указано на невозможность реконструкции термина «garbha» по выбранному в качестве его эквивалента тибетскому термину «snying po» (также указано и на то, что вопрос адекватности такого перевода является спорным).

Хотя, как указано выше, выявленный исходный в отношении KGT санскритский текст не является реконструкцией оригинала KGT, данный исходный текст позволяет составить в высокой степени точное представление о терминологической базе оригинала KGT (редактирование создателями KGT именно специальных терминов исходного текста было бы совершенно неразумным и представляется крайне маловероятным), что открывает путь к пониманию и переводу KGT. Большую роль в этом играет и то, что становится возможным использование в отношении KGT всех имеющихся комментариев к LKCT 1.1 и LKCT 4.115–129. Также выявление названного исходного санскритского текста позволяет выявить неадекватные этому тексту места, имеющиеся в тибетском переводе KGT.

В указанной парадигме (с использованием исходного в отношении KGT санскритского текста, а также комментариев к LKCT 1.1 и LKCT 4.115–129) в конце 2016 г. мною был выполнен – впервые в науке – перевод KGT и в конце 2018 г. написан комментарий к этому сочинению (в настоящее время данные перевод и комментарий готовятся к публикации – см. выше). В ходе исследования и перевода тибетского перевода KGT был выявлен ряд ошибок (около двадцати ошибок – в ряде мест тибетского перевода KGT к ошибкам можно отнести и случаи крайне неудачного перевода, ведущего или к потере адекватности перевода определенного фрагмента, либо вообще к потере смысла в переведенном фрагменте), и все они присутствуют во всех списках KGT в различных редакциях Ганджура (см. в издании *bKa' 'gyur dpe bsdur ma*). При этом удалось показать, что некоторые из этих ошибок появились однозначно в ходе бытования тибетского перевода сочинения. Прочие же из выявленных ошибок могли появиться или в процессе создания сочинения, либо в процессе

его перевода. Полный анализ ошибок, выявленных в тибетском переводе KGT, будет представлен в указанной выше готовящейся публикации, в данной же статье я ограничусь рассмотрением лишь самых существенных из этих ошибок, поскольку задача данной статьи – представление на примере конкретного текста общей проблемы ошибок в тибетских переводах буддийских текстов.

Поскольку в тибетском переводе KGT название сочинения представлено в форме санскритско-тибетской билингвы (такое представление названия сочинения характерно для подавляющего большинства тибетских переводов санскритских текстов), удалось обнаружить ошибки в тибетском переводе названия сочинения.

Для наглядного представления того факта, что данная билингва является ложной (производная тибетская часть билингвы неадекватна исходной санскритской части), использую символьное формальное описание:

(N)B<=A (санскритская часть билингвы);
(N<=A)B (тибетская часть билингвы).

Здесь:

- N – название исходного сочинения (*Śrīkālacakra/dPal dus kyi 'khor lo*);
- A – спецификатор tantra/rgyud;
- B – спецификатор garbha/snying po;
- знак «<=» – оператор именования (nāma/zhes bya ba, «именуемый (называемый)», «по имени»; например, запись C<=D соответствует выражению «D, именуемое C»);
- скобки – оператор, при применении которого выделенный элемент (группа элементов) высказывания и его следующий элемент образуют пару определение – определяемое;

например, запись (C)D означает, что C есть определение в отношении D).

В санскритской части билингвы (*Śrīkālacakragarbhanāmatantra*):

- A – основной спецификатор производного сочинения (название класса, к которому относится сочинение);

- B – вторичный спецификатор производного сочинения (название подкласса, к которому относится сочинение).

В тибетской части билингвы (*dPal dus kyi 'khor lo zhes bya ba'i rgyud kyi snying po*):

- A – спецификатор исходного сочинения (название класса, к которому относится сочинение);

- B – спецификатор производного сочинения (название класса, к которому относится сочинение).

Таким образом, в тибетской части билингвы утрачена информация о том, что производное сочинение – тантра, и введена информация о том, что исходное сочинение – тантра (о том, что LKCT является тантрой, известно и из других источников). Соответственно данная билингва в отношении названия сочинения является ложной (ее переводная часть неадекватна оригинальной части), и если бы в тибетском переводе KGT не была представлена также оригинальная форма его названия, мы бы, основываясь на его представленном переводе, не узнали о правильной форме этого названия. Итак, если название исходного сочинения и оба спецификатора оставить в оригинальной форме, будем иметь: «Тантра “Гарбха ‘Шри Калачакры’”»/«Тантра по имени “Гарбха ‘Шри Калачакры’”» (перевод, адекватный названию в оригинале) и «Гарбха тантры “Шри Калачакра”»/«Гарбха тантры по имени “Шри Калачакра”» (перевод, адекватный тибетскому переводу названия).

Аналогично следует заметить, что, если бы в тибетском

переводе сочинения термин «garbha» не был представлен также в оригинальной форме, мы не узнали бы о ней, основываясь на данном в тибетском переводе тибетском эквиваленте этого термина (в тибетских переводах санскритских текстов термин «snying po» стандартно используется для передачи термина «hṛdaya»). Сам вопрос адекватности передачи термина «garbha» термином «snying po» в данном контексте (термином «garbha» обозначено отношение данного производного текста к исходному тексту) требует специального рассмотрения, но этот вопрос я оставлю за рамками данной статьи (он будет рассмотрен в анонсированной выше статье).

Приведу примеры из числа выявленных ошибок в тибетском переводе KGT, в отношении которых удалось показать, что они появились в процессе бытования данного перевода. Так, в тибетском переводе KGT 11c указывается набор «вода и пр.» (chu la sogs [*dPal* ..., л. 144v]), в то время как в тибетском переводе соответствующего места LKCT указывается набор «малая (низшая) и пр.» (dman pa la sogs [*mChog* ..., л. 89v]) – этот перевод адекватен санскритскому оригиналу (mṛdvādi [*A Critical* ..., 1985, p. 170]). Таким образом, в тибетском переводе KGT 11c в слове «chung» утрачена финальная графема (слова «chung» и «dman pa» – синонимы). Эта ошибка была сделана когда-то или при переписывании текста, либо при изготовлении соответствующей ксилографической матрицы и затем закрепилась при дальнейшем воспроизведении текста (это говорит о том, что те, кто воспроизводил эту ошибку, уже не понимали, как связаны между собой KGT и LKCT). Отмечу здесь, что текст, представленный в KGT, очень сложен, и без выявления текста, исходного в отношении него, обнаружение указанной ошибки было бы невозможным. В тибетском переводе KGT 22c имеется выражение «смертельное разрушение» (’chi ba’i ’jig pa [*dPal*

..., л. 145r]), в то время как в тибетском переводе соответствующего места LKCT имеется выражение «ужас смерти» ('chi ba'i 'jigs pa [*mChog* ..., л. 89v]) – этот перевод адекватен санскритскому оригиналу (maraṇabhaya [*A Critical* ..., 1985, p. 170]). Соответственно в тибетском переводе KGT 22c в слове «'jigs» утрачена финальная графема, отличающая тибетские слова «страх (ужас)» ('jigs) и «разрушение» ('jig). О происхождении этой ошибки следует сказать то же, что сказано выше о происхождении ошибки в слове «chung».

Выявленная ошибка в KGT 15–16 могла появиться уже при создании KGT. Эта ошибка заключается в потере фразы «[Когда [йогин] полностью очищен посредством *ану-смрити*,]» [ibid., p. 170], произошедшей при передаче LKCT 4.119a, и является существенным искажением структуры исходного текста. При представлении в KGT 13–16 фрагмента исходного текста (LKCT 4.118–119b) в ходе последовательного указания итогов реализации каждой из шести анг в KGT не названа пятая анга. Тем самым нарушена структура данного фрагмента исходного текста, и итог реализации пятой анги хотя и указан, но не названа сама анга, к которой этот итог относится. Без понимания генезиса этого места KGT устранить данную ошибку невозможно.

В KGT 23d («Не имеющая скандх йогини (rnal 'byor ma [*dPal* ..., 145r])») находим совершенно очевидную ошибку – в исходном тексте (в LKCT 4.121d [*A Critical* ..., 1985, p. 171]) читаем: «yogī» (в соответствующем месте тибетского перевода LKCT находим адекватный перевод этого термина: «rnal 'byor pa» [*mChog* ..., л. 90r]).

В KGT 35cd («Это есть действительная практика йогини в течение каждых суток») находим аналогичную ошибку – в исходном тексте (в LKCT 4.125d [*A Critical* ..., 1985, p. 172]) речь идет не о «йогини», а о «йогинах».

KGT 25d («Установление ваджры в середине (центре)») совершенно неадекватно передает соответствующее место исходного текста (в LKCT 4.122b: «Введение “солнца” и “луны” в центральный [канал]» [*A Critical* ..., 1985, p. 171]).

Даже рассмотренная в данной статье часть ошибок в тибетском переводе KGT (напомню, что полный анализ выявленных в этом тексте ошибок будет представлен в готовящейся статье «“Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантра”. Исследование. Перевод. Комментарий») указывает на то, что этот текст в существенной степени испорчен. При этом в отсутствие его санскритского оригинала и – в данном случае – также исходного санскритского текста ни одну из этих ошибок выявить и исправить невозможно. В данном случае, поскольку в KGT представлены два фрагмента LKCT, даже в том случае, если бы оригинал KGT сохранился, для выявления и исправления ошибок уже в оригинале KGT потребовалось бы привлечение исходного текста. Только благодаря тому, что в отсутствие оригинала KGT удалось установить санскритский исходный текст для этого сочинения, были выявлены и исправлены имеющиеся в KGT (часть из них относится только к переводу, ряд – возможно, и к оригиналу) ошибки, и теперь можно говорить о восстановлении бытования KGT в неискаженном виде.

Помимо полученных в исследовании конкретных результатов из него следуют и более общие выводы. В методологическом аспекте в отношении перевода сложных текстов (как указано выше, под сложными текстами здесь понимаются тексты, содержащие многозначные термины), какими являются буддийские тексты, приходится говорить о необходимости применения приема билингвы, полностью сохраняющего оригинал, в то время как установку на автономное бытование переводов сложных текстов следует признать ошибочной.

В отсутствие санскритского оригинала сочинения его традиционный перевод на тибетский язык не может служить полностью надежным источником ни для исследования данного сочинения, ни для перевода этого традиционного перевода на другие языки. В том числе это актуализирует задачу продолжения поиска – с использованием всех доступных средств и всех возможных методов – неизвестных в настоящее время оригиналов буддийских санскритских текстов.

Библиография

Стрелков А.М. Буддийское учение Калачакра: источники, структура, содержание // «Вестник РХГА». 2008. Т. 9. Вып. 1. С. 114–132.

Стрелков А.М. Моление о рождении в северной Шамбале. Улан-Удэ, 2013.

Стрелков А.М. Корпус базовых текстов учения Калачакра // Восток, 2015. 4. С. 172–184.

Стрелков А.М. Методы теории систем и теории множеств в источниковедении. Анализ корпуса базовых текстов учения Калачакра. Январские исторические чтения, посвященные памяти Юрия Петровича Шагдурова: материалы международной научно-практической конференции (Улан-Удэ, 19 января 2017). Улан-Удэ, 2017. С. 74–79.

A Critical edition of Śrī Kālacakratantra-rāja (Collated with the Tibetan version). Ed. By B. Banerjee, Bibliotheca Indica Ser. 311, 1985.

Chandra, Lokesh. Preface, in: *Kālacakra-tantra and other texts. Part 1*. Ed. by R. Vira and L. Chandra. Śata-piṭaka series, vol. 69, New Delhi 1966, p. 5–20.

dPal dus kyi 'khor lo zhes bya ba'i rgyud gyi snying po (*Śrīkālacakragarbhanāmatantra* в тибет. перев.). sDe dge Edition, *bKa' 'gyur*, *rGyud 'bum*, vol. ka, fols. 144v–146r.

Gnolli, R., The Sources of the Present Edition, in: "Sekoddeśaḥ", ed. by R. Gnolli, in: *Journal of Rare Buddhist Texts Reasarch Project*, no. XXVIII, pp. 143–166, Central Institute for Higher Tibetan Studies, Sarnath-Varanasi 1999, pp. 144–146.

Grönbold, G. *The Yoga of Six Limbs. An Introduction to the History of Ṣaḍaṅgayoga*. Translation from the German by Robert L. Hütrwohl. Santa Fe, New Mexico, 1996.

Ko zhul grags pa 'byung gnas dang rgyal ba blo bzang mkhas grub. Gangs can mkhas grub rim byon ming mdzod (Кошул Дагба Джуннэй, Джалва Лобсан Кэйдуб. Преемственность мудрецов и сиддх Снежной [страны] – биографический словарь). Lan zhou (Ланьджоу), 1992.

mChog gi dang po'i sangs rgyas las phyung ba rgyud kyi rgyal po dpal dus kyi 'khor lo zhes bya ba, sDe dge Edition, *bKa' 'gyur*, *rGyud 'bum*, vol. ka, fols. 22v–128v.

Sferra, F. The Ṣaḍaṅgayoga by Anupamarakṣita with Raviśrījñāna's Guṇabharaṇīnāmaṣaḍaṅgayogaṭippanī. Text and ann. translation. Serie Orienatale Roma. Vol. LXXXV. Roma 2000.

Sferra, F. Sanskrit sources of the SU, in: *The Sekoddeśaṭīkā by Nāropā (Paramārthasaṃgraha),* Critical Edition of the Sanskrit Text by Francesco Sferra and Critical Edition of the Tibetan Translation by Stefania Merzagora, Serie Orientale Roma 99, Instituto Italiano per L'Africa e L'Orientale, Roma 2006, pp. 33–35.

Strelkov Andrey M. *An essence of the Kālacakra teaching in the Śrīkālacakralaghutantrarājahṛdaya. Discovery of two early Tibetan translations*. Ulan-Ude 2011.

ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА С ТИБЕТСКОГО

Е. И. Бузятов

Критическое издание при переводе буддийских текстов

Зачем нужно критическое издание

Традиция выпускать критические издания буддийских текстов уже сложилась в Гамбургском университете (Universität Hamburg) в Германии, в Международном институте буддологии (The International Institute for Buddhist Studies) в Японии, и недавно эта практика появилась в Институте Рангджунг Еше (Rangjung Yeshe Institute) в Непале и Венском университете (University of Vienna) в Австрии.

Хотя в последние десятилетия на русский язык было переведено немало классических буддийских текстов, судя по всему, в России пока еще не сложилась традиция подготовки критических изданий буддийской литературы. Переводчикам нередко приходится сверять несколько версий переводимого текста, поскольку отдельные места текста вызывают сомнения и трудности. Однако, по всей видимости, пока никому не показалась целесообразной подготовка полноценных критических изданий, которые содержали бы критический аппарат, описывающий все разночтения между всеми версиями текста. Возможно, эта работа делается, но критические издания не публикуются, то есть остаются «в столе» у переводчиков и не становятся доступными читателям.

Конечно, готовить критическое издание очень долго – на это мне, в частности, указал Чокьи Ньима Ринпоче. Но проблема в том, что, если этого не делать, в изданном тексте может быть несколько десятков ошибок на одной странице, которые не были исправлены при сверке всех версий текста (*списков* в терминологии Д. С. Лихачева). Подготовка критического издания, таким образом, важна для самого переводчика, чтобы обнаружить все расхождения между версиями текста и выдвинуть гипотезу о том, какие из прочтений ошибочны. Многие тибетские ламы и кхенпо относятся к идее реконструкции канонического текста по меньшей мере настороженно, поскольку поначалу воспринимают ее как попытку самовольно исправить то, что было написано буддийскими авторами. Однако реконструкция при подготовке критического издания – это исправление ошибок в версиях текста, а не в намерении автора. Цель критического издания не в том, чтобы изменить, улучшить или исправить тот текст, который автор намеревался написать (даже если автор допустил ошибки), а в том, чтобы понять автора именно так, как он хотел, чтобы его поняли, – в соответствии с намерением автора (волей автора, замыслом автора). Когда консервативные тибетские ученые возражают: «Я хочу читать текст самого Гампопы, а не исправленный текст», профессор Гамбургского университета Дорджи Вангчук отвечает: «Я тоже хочу читать текст Гампопы, но у меня пять разных вариантов этого текста – какой из них мне читать?»

Критическое издание не только помогает переводчику или текстологу понять намерение автора, но и дает читателю возможность самостоятельно оценить ситуацию и согласиться или не согласиться с решением переводчика о том, какое прочтение является наиболее вероятным, поскольку все разночтения между версиями текста приводятся в *критическом*

аппарате в сносках. Отсутствие критического аппарата вынуждает искушенного читателя при появлении малейшего сомнения самостоятельно искать все версии текста и сверять их, проверяя на наличие ошибок. Критический аппарат избавляет читателя от этой трудоемкой и затратной по времени работы, но только при условии, что он сделан качественно и не содержит значительного количества недосмотров, ошибок и опечаток. Конечно, далеко не каждый читатель будет заинтересован в том, чтобы изучать текст столь тщательно. Поэтому как подготовка, так и чтение критических изданий не станет массовым явлением. Однако это не означает, что данная работа неполезна и не будет способствовать углубленному изучению буддийских классических текстов.

Методология

Критическое издание всегда содержит *сиглу*. Это условное обозначение различных версий текста. Сейчас я работаю над текстом *Theg dgu spyi bcings* (в другом варианте *Theg pa spyi bcings*), его автор Kaḥ-thog Dam-pa-bde-gshegs. Текст основан на *gSang ba'i snying po'i rgyud* и *dGongs pa 'dus pa'i mdo* и содержит объяснение принятой в школе ньингма схемы девяти *колесниц*. Три версии текста я обнаружил в разных изданиях *bKa' ma shin tu rgyas pa* в формате *печа*, и помимо этого есть более современное издание в книжном формате. Вот как выглядит сигла:

A: Kaḥ-thog Dam-pa-bde-gshegs, *Theg dgu spyi bcings.* In *bKa' ma shin tu rgyas pa*. 120 vols. Chengdu: Kaḥ-thog-mkhan-po 'Jams-dbyangs, 1999, vol. 58, pp. 5–58.

B: Kaḥ-thog Dam-pa-bde-gshegs, *Theg dgu spyi bcings.* In *sNga 'gyur bka' ma shin tu rgyas pa*. 133 vols. Chengdu: Si-khron-dpe-skrun-tshogs-pa & Si-khron-mi-rigs-dpe-skrun-khang, 2009, vol. 121, pp. 1–49.

C: Kaḥ-thog Dam-pa-bde-gshegs, *Theg dgu spyi chings*. In *dPal yul shing par snga 'gyur bka' ma shin tu rgyas pa.* 137 vols. Pal Yul Dzong: dPal-yul-gdon, 2013, vol. 65, pp. 3–56.

D: Kaḥ-thog Dam-pa-bde-gshegs, *Theg pa spyi bcings.* In *Theg pa spyi bcings rtsa 'grel*. Chengdu: Si-khron-mi-rigs-dpe-skrun-khang, 1997, pp. 1–52. Published together with a commentary *Nyi ma'i 'od zer* by Kaḥ-thog Ye-shes-rgyal-mtshan, and the hagiographies of both Kaḥ-thog Dam-pa-bde-gshegs and Kaḥ-thog Ye-shes-rgyal-mtshan (separate pagination for hagiographies).

Каждая из версий текста обозначается буквой (A, B, C, D), с помощью которых я сообщаю читателю, в каком тексте встречается какое прочтение. Вот простой пример:

mi rtag sdug bsngal stong bdag med ||
bdag gtsang skyid rtag294 las bzlog pa ||
---
294 rtag] ABC, rtags D

Над пунктирной чертой приводится основной текст критического издания. Под чертой находится *критический аппарат*, который размещается в сносках внизу страницы. Квадратная скобка внизу называется *лемма* (изначально для нее использовался особый символ, но как минимум в Гамбургском университете сейчас просто используют квад-

ратную скобку). Таким образом я обозначаю вариант, который кажется мне наиболее вероятным: именно его я включаю в текст критического издания. Здесь все три версии текста из *bKa' ma shin tu rgyas pa* читаются *rtag*, а более современное издание, версия D, – *rtags*. В критическое издание я помещаю вариант *rtag*, поскольку в данном случае считаю такое прочтение очевидно правильным, а прочтение *rtags* – очевидно неправильным. Сначала автор приводит список правильных с буддийской точки зрения способов восприятия вещей – как непостоянных (*mi rtag*), как страдания (*sdug bsngal*), как пустотных (*stong*) и как лишенных «я» (*bdag med*), а затем список неправильных способов восприятия – как «я» (*bdag*), как чистых (*gtsang*), как приносящих удовольствие (*skyid*) и как постоянных (*rtag*). Вариант *rtags* (обозначать, обозначение, знак и пр.) здесь не подходит по смыслу, и в данном случае принять решение нетрудно.

Вот более сложный пример:

ma rig rnam pa gnyis mthu yis ||
ma rtogs9 pa dang log par rtogs10 ||
---
9 rtogs] BCD, rtog A
10 rtogs] D, rtog ABC

Это цитата из *gSang ba'i snying po'i rgyud*, и мне необходимо ознакомиться с этим текстом как минимум в двух версиях Кангьюра – Peking и Tok, поскольку они представляют две основные редакторские линии Кангьюра. Поскольку санскритский первоисточник *gSang ba'i snying po'i rgyud* не обнаружен, я не смогу его проверить, хотя это был бы наиболее достоверный «свидетель».

Далее в тексте та же самая цитата приводится еще раз, но все версии моего текста говорят *rtog*. Поскольку пока я больше склоняюсь к прочтению *rtogs* (этому прочтению следует Ронгзомпа), мне придется сделать конъюнкцию, не согласившись ни с одной из версий:

gsang ba'i snying po'i rgyud las kyang ||
ma rtogs pa dang log par rtogs119 ||
---
119 rtogs] *conj.*, rtog ABCD

Даже если моя гипотеза неверна, нельзя не отметить, что тексты A и D непоследовательны при цитировании одного и того же фрагмента *gSang ba'i snying po'i rgyud*, поскольку в первом случае A читается *ma rtog pa dang log par rtog*, а во втором – *ma rtogs pa dang log par rtog*. Текст D в первом случае читается *ma rtogs pa dang log par rtogs* (выбранный мною вариант), а во втором – *ma rtogs pa dang log par rtog*. При этом *rtog* и *rtogs* все-таки не синонимы.

Критический аппарат может быть позитивным и негативным. Выше приведены примеры с позитивным критическим аппаратом: там перечисляется прочтение всех версий текста, включая то прочтение, которое выбрано как наиболее вероятное. Именно этот подход используют в Гамбургском университете профессора Дорджи Вагчук и Харунага Айзексон, а первым в тибетологии его, вероятно, использовал профессор Ламберт Шмитхаузен в *Der Nirvana-Abschnitt in der Viniscayasamgrahani der Yogacarabhumih,* Schmithausen, 1969. Негативный критический аппарат используется в буддологии намного дольше. Вот как он выглядит:

don dam gang la'ang dngos gzhi340 med ||
---
340 po D

Это также фрагмент *Theg dgu spyi bcings*, и в данном случае это означает, что версии A, B и C читаются *dngos gzhi med*, а версия D читается *dgnos po med*. Позитивный аппарат более наглядный, потому что он перечисляет все версии текста, и прочитать это проще, особенно если у нас, например, 10 или даже больше версий. Читателю не придется вычислять методом исключения, в каких версиях текста приводится выбранный редактором вариант, потому что все они перечислены:

don dam gang la'ang dngos gzhi340 med ||
---
340 gzhi] ABC, po D

Там, где в одной версии текста стоит один слог, в другой версии может стоять два и более слогов, или в одной версии может быть два слога, а в другой – три. Тогда читатель может запутаться: как минимум ему придется думать и вычислять, какие слоги могут стоять вместо каких. Если это строфы, читатель, возможно, захочет для верности подсчитать количество слогов в строке и убедиться, что оно соответствует другим строфам. В случае с позитивным критическим аппаратом такая путаница никогда не произойдет, потому что выбранный вариант приведен перед леммой, и можно всегда понять, в какой из версий текста сколько слогов: это прописано в явной форме для каждого варианта прочтения. Таким образом, позитивный критический аппарат позволяет читателю сэкономить время и силы на вычислениях.

Часто, подготавливая критическое издание, используют *стемму* – генеалогическую схему, или родословную. Однако у стемматического подхода есть свои проблемы. Во-первых, что, если мы работаем только с одной версией текста? Мы по-прежнему можем подготовить критическое издание, исправ-

ляя ошибки на основе комментариев к выбранному тексту или на основе других текстов того же автора, но построить стемму не получится. Другая проблема – у нас может не быть самой древней версии текста или мы можем не знать, какая версия самая древняя. Третья проблема: например, мы определили, что версия D происходит от версии C, но мы можем не знать, что версия D также включает в себя некоторые важные прочтения из текста A, которого у нас может вообще не быть, и мы можем о нем ничего не знать. Наконец, тексты – не живые явления, они не происходят в буквальном смысле один из другого, и между версиями текста может быть существенный промежуток времени. Таким образом, применение идеи генеалогического древа к текстам весьма условно.

Далее, существует *метод лучшего текста*. Как и в повседневной жизни, мы можем попытаться упростить принятие решений и всегда принимать их одним и тем же способом. В данном случае можно выбрать один текст, который кажется самым точным, и следовать ему во всех случаях, кроме тех, где его прочтение невозможно. У этого метода тоже есть свои проблемы. Как определить, какой текст лучше? Иногда это возможно сделать только постфактум: мы уже сверили все варианты, выдвинули гипотезы по поводу правильного прочтения и можем сказать, что один из вариантов самый точный. Однако мы будем знать это только тогда, когда закончим сверку. Другая проблема: не все ошибки дают невозможное прочтение: есть ошибки, которые дают возможное прочтение, точно так же, как не каждая рана – это смертельная рана. Поэтому довольно остроумное определение филологии, которое дал профессор Айзексон: «Филология – это искусство отличать возможное от вероятного». Он настаивает, что нужно в каждом случае сверять все варианты и принимать отдельное, индивидуальное решение по поводу того,

какое прочтение лучше, вместо того чтобы слепо следовать методу лучшего текста. А. Э. Хаусман также критиковал «метод лучшего текста», называя его методом для лентяев (см. Лихачев Д. С., Текстология, 2006). С его точки зрения, это попытка избежать работы, все время следуя одному тексту. У. У. Грэг, напротив, говорит, что это двойная работа, потому что один текст может быть более точным в плане пунктуации и орфографии, а другой текст может точнее передавать смысл. Редактору придется все это определять и выбирать несколько «лучших текстов».

Критическое издание помогает обнаружить искажения

Подготовка критического издания помогает выявить интерполяции, а также явление, которое встречается в тибетских текстах, – *потеря примечаний в основном тексте* (*mchan dkyus la shor*). Примечания, которые зачастую не принадлежат автору, в тибетских текстах обычно включаются в тело текста, но пишутся более мелким шрифтом по сравнению с основным текстом. Но при переписывании текста иногда разница в размере шрифта размывается и примечания начинают казаться частью авторского текста. Пример такого случая – *Dwags po thar rgyan* Гампопы. Орна Альмоги сделала перевод и критическое издание части 20-й главы этого текста, где Гампопа поднимает вопрос о том, есть ли у будд *ye shes* (Almogi Orna, Buddhology. Tokio: The International Institute for Buddhist Studies, 1999, pp. 352–360, 463–472). Согласно *Sangs rgyas kyi sa chen mo* Ронгзомпы, этот вопрос был открытым в его время и до него: ряд авторов полагали, что у будд есть только неконцептуальное познание, другие считали, что у будд есть

и концептуальное, и неконцептуальное познание, третьи – что у будд нет ни концептуального, ни неконцептуального познания, то есть никаких форм сознания и познания вообще. Эти три позиции Гампопа обсуждает в 20-й главе *Dwags po thar rgyan*, а Ронгзомпа в *Sangs rgyas kyi sa chen mo* приводит шесть возможных позиций по этому вопросу. Исследование Альмоги показывает, что Гампопа отдает предпочтение последней позиции – что у будд нет ни концептуального, ни неконцептуального познания. Гампопа говорит, что этой позиции придерживается «учитель» или «учителя» – *dge bshes pa*, что, возможно, относится к учителям традиции кадам. Вангчук, Альмоги и другие считают, что этой позиции могли придерживаться Атиша, Пацаб, Гампопа и Ронгзомпа и ранее Шантидева и Чандракирти. Некоторый свет на этот вопрос удалось пролить после обнаружения и исследования *bKa' gdams gsung 'bum*. Так, Кевин Уозе и Джордж Дрейфус делали доклады на эту тему на XV Конгрессе международной ассоциации буддологии в 2008 г. в Университете Эмори (Атланта, США). Доклады опубликованы в *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 2009, pp. 285–318, 387–417.

Однако в *Dwags po thar rgyan* позиция Гампопы оказалась искажена из-за *потери примечания в основном тексте*. В четырех из пяти версий текста, исследованных Альмоги, к трем вышеперечисленным позициям по поводу наличия *ye-shes* у будд также добавлена четвертая позиция, приписанная Миларепе. Согласно этой позиции познание будд является невыразимым, и потому его нельзя называть ни существующим, ни несуществующим. Однако в самой старой версии текста этого фрагмента нет, точно так же, как в нем нет всех остальных примечаний. Более того, в четырех вышеупомянутых версиях *Dwags po thar rgyan* этот фрагмент добавлен в разных местах. Это подтверждает гипотезу о том, что это

более поздняя интерполяция, изначально задуманная как примечание, которое позднее было «потеряно» в основном тексте. Из-за него складывается впечатление, что автор отдает предпочтение позиции, приписанной Миларепе, хотя, если убрать интерполяцию, понятно, что Гампопа отдает предпочтение третьей позиции, согласно которой у будд нет *ye-shes*. По всей видимости, в наше время самая распространенная точка зрения, что у будд есть *ye-shes*, но нет концептуального познания. Тем не менее до XII века это был спорный вопрос, как следует из работ Ронгзмопы и Гампопы.

Заключение

Подготовка критического издания помогает переводчику уменьшить количество ошибок при переводе и исследовать текст внимательнее. Читателю критическое издание помогает избежать долгой и трудной работы по проверке всех версий текста, потому что эта работа уже сделана переводчиком. Наконец, подготовка критического издания помогает выявить интерполяции.

Критическое издание – это всегда гипотеза. Как не существует окончательного и безупречного перевода, не существует окончательного и безупречного критического издания. Любой редактор может допустить ошибку, и, более того, в любой момент может быть обнаружена новая версия текста или новый комментарий, которые заставят посмотреть на текст иначе.

И. Л. Кучин

Перевод некоторых тибетских терминов

В этом докладе рассматривается проблема перевода на русский язык следующих терминов:

mngon sum («прямое восприятие»);
don gcig («тождество по смыслу»);
bden med и bden yod («не существующее истинно»);
bdag («самость»);
bdag med («отсутствие самости, бессамостность»);
ma yin dgag («утверждающее отрицание»);
dngos po.

Введение

А. М. Донец. «Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии», Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2009 (стр. 11):

«Предполагается, что указанные работы {учебники по “Собранию тем” (“дуйра”, bsdus grwa), которые изучают в дацанах. – *Прим. К. И.*} знакомят с основными категориями системы Дигнаги-Дхармакирти, которую условно именуют “саутрантикой, следующей доказательству” (rigs pa`i rjes `brang). Подобное ознакомление делает возможным последующее детальное прорабатывание текстов по этой системе, а также обеспечивает стандартной терминологией, которая используется при объяснении других учебных

предметов и написании философских трактатов по разной тематике. Так, Дж. Дрейфус констатирует: “Большинство тибетских философских рассмотрений отражает сильное влияние Дхармакирти. Они включают его словарь, даже когда рассматривают философию мадхьямаки. Такие понятия Дхармакирти, как верное познание и исключение, часто используются в монастырских дебатах на разные темы. Формат дебатов, который еще очень популярен среди тибетцев, тоже базируется в основном на логике Дхармакирти, такова же и большая часть базового словаря, используемого тибетскими студентами в их образовании. Это обеспечивает тибетских философов стандартной терминологией, которая используется как каркас для исследования в различных областях буддийской философии” [Дрейфус, 1997, с. 19–20].

Изложенное убедительно свидетельствует о том, что установление круга значений базовых терминов, объясняемых в работах по “Собранию тем”, служит своеобразным ключом к адекватному уяснению смыслосодержания тибетоязычных религиозно-философских текстов, особенно схоластического типа {устанавливающих воззрение}».

А. М. Донец. «Проблемы базового сознания и реальности внешнего в дацанской философии», Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2008 (стр. 8):

«Исследование тибетоязычной схоластической {философской} литературы приводит к мысли, что лишь последовательное и систематическое прорабатывание обязательной дацанской литературы может послужить единственно подходящим “плацдармом” для проникновения на “территорию” центральноазиатской философии. Ведь большинство авторов философских трактатов прошло курс дацанского обучения, и поэтому в своих философских дискурсах они оперируют ка-

тегориями базовой системы, о содержании и объеме которых можно получить более или менее ясное представление исключительно путем детального изучения предмета “Собрание тем” (“дуйра”), а также ряда других, и никак иначе».

Термины:
1) Термин «прямое восприятие» (mngon sum) перевожу как «непосредственное [восприятие]». В некоторых переводах этот термин переводится как «прямое [восприятие]», тогда как слово «прямое» более подходит для термина «dngos», которое, помимо прочего, используется в dngos rtogs:

У mngon sum может быть dngos rtogs («прямое постижение») и shugs rtogs («непрямое постижение»). И у rjes dpag («опосредованное познание, умозаключение») тоже.

Чжамьян Шепа. «Золотое ожерелье прекрасных Учений, проясняющих некоторые наставления [относительно] ума [и] ведания»[1] *(л. 3Б–4А):*

Если [его – постижение] подразделять, то [существует] две [разновидности]: прямое постижение (dngos rtogs) и непрямое постижение (shugs rtogs).

...

Прямое постижение не охватывается постижением в качестве непосредственного [восприятия] (mngon sum du rtogs pas ma khyab), так как существует концептуальное [познание], прямо постигающее непостоянство звука (sgra mi rtag par dngos su rtogs pa'i rtog pa yod pa) – [113] охватывается, [4А] так как если [нечто является] постижением в качестве

[1] blo rig gi rnam bzhag nyung gsal legs bshad gser gyi phreng mdzes zhes bya ba bzhugs so (текст любезно предоставлен Tibetan Buddhist Resource Center (TBRC Digital Library)).

непосредственного [восприятия], [оно] охватывается ясным явлением того объекта (yul de gsal bar snang bas khyab).

В первом случае придется переводить «прямое постижение прямого восприятия» или иначе переводить dngos rtogs – «непосредственное постижение». Тогда надо будет иначе переводить shugs rtogs – «опосредованное постижение». Тогда надо будет иначе переводить rjes dpag – уже не как «опосредованное познание». А слово «косвенное» зарезервировано за brgyud. В тех же переводах можно встретить трактовку термина dngos su как «явное». Тогда получается, что у rjes dpag может быть «явное постижение» (dngos rtogs), которое можно спутать с «ясным явлением» (gsal snang), которого у него быть не может. И тогда как переводить mngon gyur (перевожу как «явное»)?

Ра Сонам Вангьял. «Лучи солнечного света собрания [тем] коренных текстов»[2]*:*

Признак явного [объекта] (mngon gyur): то, что прямо постигается непосредственным верным познанием. Явный [объект] и действительное – два – тождественны по предмету.

2) В некоторых переводах термин don gcig переводят как «тождество по смыслу», причем во всех контекстах. Перевожу его в большинстве случаев как «тождество по предмету» (не всегда, например, высказывания могут быть don gcig – «тождественны по смыслу»).

Доводы:
«Обратно тождественное» (ldog pa) – по терминологии Донца А. М. Этот термин можно пояснить как «[тождественное самому себе через] обратное [от себя]», т. е. обратное

[2] bsdus gzhung nyi ma'i od zer (книга в бумажном виде).

обратному от себя, или, как еще переводят «изолят» (иногда ldog pa означает именно «обратное», как эквивалент «противоположного от ...» (... las log pa)).

А. М. Донец. «Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии» (стр. 38):

В связи с ситуацией определения дхармы были выделены три элемента: признак (mtshan nyid, определяющий определяемое. – *Прим. К. И.*), *определяемое* (mtshon bya, то, что определяется признаком-определением. – *Прим. К. И.*) *и «основа признака»* (mtshan gzhi). *В соответствии с этим указывают три вида «обратно тождественного»* [*Агван Даши, гл. 4; Муге Сандан, с. 340, 366*].

Благодаря наличию этих трех видов и возможно концептуальное выделение из дхармы этих элементов.

Одна из этих разновидностей – «обратно тождественное смыслу» (don ldog pa) – признак, выделенный умозрительно из дхармы посредством исключения всего, что отличается от него, поэтому его можно назвать «обратно тождественным признаку» (например, «способность выполнять функцию» – в качестве признака, определяющего вещь, является «обратно тождественным смыслу», т. е. признаку вещи).

Ра Сонам Вангьял. «Лучи солнечного света собрания [*тем*] *коренных текстов»*[3]*:*

«Признак той (*некой*) *Дхармы и обратно тождественное смыслу той* [*же*] *Дхармы подобны».*

То есть признак некой вещи («способность выполнять функцию», например) может восприниматься непосредственным восприятием, но «обратно тождественное смыслу» этой вещи – исключение (sel ba) всего, что обратно от способности выполнять функцию – не воспринимается не-

[3] Стр. 47.

посредственным восприятием, так как является постоянным и познается посредством исключения (sel ‘jug), а непосредственное восприятие познает объект утверждающе (sgrub ‘jug).

Поэтому если don gcig переводить как «тождество по смыслу», то, если этот термин don gcig не относится к высказываниям, которые имеют одинаковый смысл, а относится к дхармам, тогда такой перевод указывает на тождество этих дхарм по признаку.

Например, непостоянное и произведенное – don gcig, но эти дхармы тождественны не по смыслу, т. к. их признаки не тождественны. Поэтому перевожу «тождественны по предмету» (если некий предмет является непостоянным, то он обязательно является произведенным).

Тождество по смыслу – автомобиль и автомашина (должны быть синонимами).

То же самое рассмотрение относится к пустоте и зависимому возникновению:

Цонкапа. «Легшед нинпо»[4] *(стр. 133):*

«Предмет, пустой от собственного бытия (rang bzhin gyis stong pa'i don), указывается как предмет, возникающий зависимо (rten 'byung gi don)».

Там же (стр. 138):

«Ачарья [Нагарджуна] во многих [своих] трактатах прославлял Бхагавана (Будду) за его учение о зависимом возникновении: “Именно доводом о возникновении, опирающемся на причины и условия (о зависимом возникновении), обосновывается несуществование собственного бытия, имеющего место благодаря собственному признаку”, исходя из узрения

[4] legs par bshad pa'i snying po (текст любезно предоставлен Tibetan Buddhist Resource Center (TBRC Digital Library)).

именно этого высказывания о предмете (don), пустом от собственного бытия, как о зависимо возникающем предмете в качестве непревзойденной высшей Дхармы, высшего отличия нашего Учителя от прочих проповедников».

Здесь, в этих цитатах, don gcig используется для указания отношений между двумя дхармами, которые подобны, например, дочке и внучке, применяемыми к одному человеку, – они не тождественны по смыслу (по признаку), но тождественны по предмету.

3) Про перевод bden med и bden yod:

Имеется три возможных способа понимания «несуществования истинно» (bden med): 1) нечто не существует, и это истинно (истина); 2) нечто не существует, и это его несуществование имеет место истинно (тонкая крайность несуществования (med mtha', ananta)); 3) нечто не существует как имеющее место истинно.

Например, рога зайца не существуют, и это истинно (истина), то есть соответствует действительности (1), но их несуществование не имеет места истинно, так как имеет место зависимо, а если признать обратное, то впадем в тонкую крайность несуществования (2), а кувшин не существует как имеющий место истинно (3). Хотя повсюду в «Большом тонтуне» (stong thun chen mo) Кедруба Чже это выражение используется в третьем значении[5], но, чтобы читать текст, не отвлекаясь на возможные неверные ассоциации (значения 1 и 2), перевожу именно в третьем значении: «не существует [как имеющее место] истинно».

---

[5] Например, «при этом смысл того, что парикальпита не существует благодаря собственному признаку, является смыслом того, что она не существует [как имеющая место] истинно (bden par med)» (л. 14).

«Существует истинно» (bden yod) может пониматься как 1) «существует в качестве истины (как истина)» – обладает признаком истины; 2) «существует как имеющее место истинно» – имеет место благодаря собственному бытию – не существует даже в относительном плане и является тонкой крайностью существования (yod mtha', astianta). Например, страдание, причина страдания и т. д. обладают признаком истины и в таком качестве существуют в относительном плане (в качестве истины (как истина)) (1), но не существуют как имеющие место истинно (2). Поскольку повсюду в этом же тексте это выражение используется только во втором значении, а «существует как имеющее место истинно» содержит некоторую тавтологию («существует» и «имеет место»), и поскольку думаю, что запомнить это значение не составит труда, то перевожу «существует истинно».

4) bdag – Я, а не самость и не душа (или дифференцировать, исходя из контекста), т. к.:

Нгаванг Палден. «Заметки к “Обширному разъяснению философских доктрин” [Чжамьяна Шепы]: развязывание узлов трудных моментов, драгоценность, проясняющая ум»[6] *(л. 35):*

«Согласно этому, тот, кто является творцом разных – благих и неблагих деяний (кармы), “вкушающим” желанные и нежеланные плоды произведенных самим деяний, а также тот, кто, полностью оставив прежние скандхи, получает иные скандхи, из-за чего вращается в сансаре, или же освобождается [от всего этого], является Я. Это признак Я. И все то же самое принимается и в отношении индивида. Поэтому [спор о разнице между Я и индивидом] исчерпывается лишь спором об [их] названиях».

---

[6] grub mtha' chen mo'i mchan 'grel dka' gnad mdud grol blo gsal gces nor.

Цонкапа. «Средний ламрим»[7] *(стр. 358):*

«Поэтому различайте высказывания о том, что "только я", используемое как Я, существует в номинальном [плане], и что индивид, имеющий место благодаря собственному бытию, используемый как Я, не существует даже в номинальном [плане]».

Иначе – абсурды:

Цонкапа. «Легшед нинпо» (стр. 157):

«Поэтому, если не принимается эта [алая-виджняна], то не устанавливается также и омраченный ум (nyon yid), о чем [он (Бхававивека) и] говорит в [своей] "Сущности срединного пути" (dbu ma snying po):

"Эквивалентом 'различающегося сознания' определенно указывается 'Я' (а не 'самость', которая не существует даже на относительном уровне. – *Прим. К. И.)"».*

5) bdag med – несуществование Я, а не бессамостность, т. к. увязка с признаком med:

Ра Сонам Вангьял. «Лучи солнечного света собрания [тем] коренных текстов» (стр. 22):

«Признак несуществования кувшина (bum pa med pa): неосознаваемость кувшина верным познанием (bum pa tsad mas ma dmigs pa)».

Иначе, если med переводить как «не существующее» (несуществование), то при переводе bdag med как «бессамостность» или «отсутствие» не будет связи med с bdag med, т. е. к Я (самости) не будет присоединяться признак несуществования – «неосознаваемость Я верным познанием». Или med нужно переводить как «отсутствие», но тогда не

---

[7] rgyal ba'I gzung rab thams cad kyi snying po'I gnad bsdus te gtan la phab pa byang chub lam gyi rim pa.

будет очевидной противоположности с «существованием» (yod) и т. д.

6) «Утверждающее отрицание» (ma yin dgag), согласно гомановским учебникам (например, «Ожерелье знатоков, исполняющее все чаянья счастливцев»), может выдвигать как утверждение, так и другое такое же отрицание:

Агван Таши. «Ожерелье знатоков, исполняющее все чаянья счастливцев»[8] *(л. 134Б):*

«Признак отрицания [типа] "не является" (ma yin dgag): отрицание, которое попутно с отрицанием собственного отрицаемого звуком, называющим саму эту [дхарму], выдвигает иную дхарму – одно из [двух]: отрицание [типа] "не является" или утверждение»[9].

Тогда получается, что оно «утверждает другое такое же («утверждающее») отрицание», т. е. получается «утверждает отрицание», оксюморон. Может быть, тогда лучше переводить «выдвигающее (утверждение или другое такое же отрицание четырьмя способами) отрицание»? Тогда другой вид – «не выдвигающее отрицание». Опять можно подумать, что это «(нечто), выдвигающее (только) отрицание», тогда как смысл иной: это отрицание, выдвигающее (утверждение или другое такое же отрицание четырьмя способами). Тогда, может быть, «отрицание выдвигающее»?

7) dngos po – действительная [вещь], т. к. иногда «действительное» не подходит, а иногда – «вещь» (индивид, например):

---

8 tshad ma'i dgongs 'grel gyi bstan bcos chen po rnam 'grel gyi don gcig tu dril ba blo rab 'bring tha ma gsum tu ston pa legs bshad chen po mkhas pa'i mgul brgyan skal bzang re ba kun skong zhes bya ba bzhugs so.

9 rang zhes brjod pa'i sgras rang gi dgag bya bkag shul du chos gzhan ma yin dgag dang sgrub pa gang rung 'phen pa'i dgag pa.

Цонкапа. «Легшед нинпо» (стр. 223):

«Поэтому [Буддапалита] считает именно [это] восприятие-признавание действительного – индивида и дхарм – как [имеющих место] истинно неведением обладателя клеш».

Общий вывод:

Для перевода текстов по воззрению необходимо знать и учитывать терминологию, которая охватывает все изучаемые по воззрению предметы, начиная с дуйры, лориг и т. д. Иначе если подбирать русские термины «по ситуации», то окажется, что один текст переведен по одной системе перевода, а другой – по другой системе, когда разные тиб. термины в разных русских переводах имеют один эквивалент (в одном переводе эквивалент подобран «по ситуации», а в другом оказалось, что есть еще один тиб. термин, который имеет другое значение, но подходящий эквивалент уже использован в первом переводе для другого термина), и наоборот – когда один тиб. термин в разных русских переводах имеет разные эквиваленты (когда в этой же ситуации приходится переводить тот же тиб. термин другим эквивалентом, поскольку в этом тексте предыдущий эквивалент больше подходит другому тиб. термину).

А. А. Нариньяни

Топонимия тела в метафорической идиоме разговорного тибетского языка

Данная работа – попытка проанализировать такое явление, как метафорическая идиома разговорного тибетского языка, использующая бытовую лексику человеческой анатомии для описания абстрактных качеств личности, а также проследить возможные параллели с идиоматикой некоторых индоевропейских языков. В качестве иллюстрации вниманию заинтересованного читателя (в особенности изучающего разговорный тибетский язык) в Приложении предлагается уникальная в своем роде подборка идиом, почерпнутых автором из опыта многолетнего общения с живыми носителями языка и из некоторых современных печатных источников.

1. Введение

При подборе исходного тибетского материала автор старался ограничить свой выбор неглагольными идиомами, в идеале удовлетворяющими формату:

<модификатор (прилагательное) + орган/часть тела (существительное)>

При этом описываемые черты характера, интеллектуальные способности, темперамент, речевые характеристики, сноровка и прочие навыки являются скорее статичными, не-

жели динамичными параметрами индивида, и в идеале имманентно присущи личности.

В русском языке примерами подобных метафорических идиом могут служить следующие выражения: *семи пядей во лбу, дырявая голова, луженая глотка, ветер в голове, золотые руки, чистые руки, верный глаз, дурной глаз, язык без костей и т. п.*

Интересно отметить, что в практике современного разговорного русского языка метафорические идиомы подобной конструкции встречаются относительно редко. Верно это и для английского и французского языков, тогда как в тибетском языке (и в разговорном, и в классическом письменном) подавляющее большинство метафор, описывающих характеристики личности, существуют именно в таком формате. Поэтому оригинальные тибетские идиомы не представляется возможным сопроводить русскими эквивалентами аналогичного формата **(прилагательное + орган/часть тела).**

Приведенные здесь идиомы – лишь наиболее часто встречающиеся. Они широко используются в живой современной речи и легкоузнаваемы большинством говорящих на центральнотибетском диалекте (верификация «среднестатистическим» носителем языка также являлась одним из критериев включения идиомы в таблицу). Большое число подобных фразеологизмов содержат и местные наречия, и диалекты, а также классические письменные источники: словари/словники (тиб. Tshig mDzod – досл. *сокровищница/кладезь слов*), «Жития» йогинов (тиб. rNam Thar – досл. [описание] *полного освобождения*), иная религиозная литература, эпос.

2. Современный тибетский

Нефлективный слоговой тибетский до 1959 г. развивался в условиях практически полной изоляции. Благодаря столь уникальному стечению исторических обстоятельств до настоящего времени ему удалось сохранить в своей разговорной форме большое количество архаизмов, поныне функционирующую автономную систему почтительной речи (с уникальными глагольными оборотами, наименованиями предметов, частей тела и пр.), четкое деление на разговорный и классический письменный языки (последний до сих пор в большей части функционирует по правилам, установленным в VIII в. н. э.).

Пожалуй, именно благодаря этому тибетский язык, как никакой другой, богат лингвистическим материалом, который либо был полностью утрачен другими языками, либо отошел в них на второй план, в лексику эпоса или классической литературы в процессе транскультурного нивелирования, под влиянием заимствований, а также упрощений и унификаций, продиктованных социальными революциями (инициированная коммунистическим режимом редукция иероглифической системы в континентальном Китае и попытки унификации вариативных падежных частиц в литературном тибетском), а также вторжением научно-технической, в основе своей латино-английской, терминологии.

Приходится, однако, констатировать тот печальный факт, что нынешнее поколение тибетцев по обе стороны Гималайского хребта спешно «наверстывает упущенное», «обогащая» родной язык хинди/непали в изгнании и китайским (mandarin) в оккупированном Тибете, а также английским – вне зависимости от места проживания.

Попытки ввести в употребление такие композитные термины с тибетскими корнями, как Glog Klad (электрический

мозг) – компьютер, Rlangs 'Khor (паровой агрегат) – автомобиль, Me ‘Khor (огненный агрегат) – поезд, gZugs mThong Rlung 'Thrin (послание изображения видимой формы) – телевидение, и т. п. терпят явную неудачу. Вытеснение их происходит повсеместно: в говорящей на «hinglish» постколониальной Индии имитациями английских терминов – Кампутар (computer), Мотра (motor car), Рийли (railway), Тиви (TV), а в Тибетском автономном районе КНР – причудливой смесью оных с их китайскими аналогами. Также на откуп местным языкам и английскому отдано подавляющее большинство наименований продуктов питания, целого ряда предметов быта и весь молодежный «поп-вокабулярий».

Тибетцы, бежавшие от китайской оккупации в 1959 г. во главе с Его Святейшеством Далай-ламой XIV (около ста тысяч человек) и осевшие в Индии, Непале, Бутане и на Западе, обзавелись за сорок лет жизни в изгнании собственным социально-территориальным диалектом, т. н. gZhis Chags (*поселение*), с присущими лишь ему нюансами произношения, идиоматикой, обилием англицизмов и хинди-измов. Так, во время поездок в Тибет, невзирая на все мои усилия скрыть факт длительного проживания в поселениях, подконтрольных правительству в изгнании (в оккупированном Тибете – обстоятельство, говорящее не в вашу пользу), большинство собеседников безошибочно признавали во мне человека, выучившего тибетский в Северной Индии...

Относительно высокий уровень чистоты разговорного языка удается сохранить в расположенных на юге Индии монастырях-университетах (в крупнейшем из них *Сэра́* проживают и проходят обучение до пяти тысяч монахов-студентов) во многом благодаря их довольно замкнутой социокультурной среде, поголовной грамотности и уровню образованности, на порядок превышающему существующий среди мирян.

Также немалую роль в этом играет и тот факт, что большинство из них т. н. gSar ‘Byor (новопришлые) – «тибетские тибетцы» в первом поколении, родившиеся в Тибетском автономном районе КНР, нелегально пересекшие Гималайский хребет и осевшие в поселениях континентальной Индии.

3. Структура материала

Но вернемся к нашим якам...

Говоря о таком явлении, как использование органов и частей тела при метафорическом описании качеств личности, необходимо упомянуть, что наряду с рассматриваемыми здесь неглагольными идиомами формата **<модификатор (прилагательное) + орган/часть тела (существительное)>,** описывающими более статичные качества, такие как базовые черты характера, интеллектуальные способности, темперамент, речь, сноровку и пр., использование терминов бытовой анатомии широко распространено и в метафорах т. н. *симптоматической лексики*, отражающих скорее динамические параметры – эмоциональные переживания, ментальные и физиологические процессы, поведенческие модели – и пользующихся для обозначения этих абстрактных внутренних состояний телесной симптоматикой.

Среди них можно выделить ряд подгрупп:

1. Описание (пусть порой и гротескное) реально происходящих физиологических реакций на те или иные эмоции. Они могут:

а) отражаться внешне: *мурашки по коже, волосы дыбом, глаза на лоб, отвисшая челюсть, рот до ушей*;

б) быть недоступными для внешнего наблюдателя, но при этом соответствовать реальным физиологическим процессам: *сердце зашлось, комок подкатил к горлу и т. п.* или же

в) вовсе не отражать физиологических реакций и истолковываться лишь в переносном смысле: *сердце ушло в пятки, кровь стынет в жилах.*

2. Внешнее проявление интенсивных мыслительных процессов: *морщить лоб (напряженное размышление, сомнение).*

3. Физиологические состояния организма: *ноги подкашиваются, свинцовая голова, язык заплетается, зуб на зуб не попадает и т. п.*

Помимо вышеуказанных конструкций анатомические термины и наименования некоторых «субстанций» человеческого организма можно часто встретить как в литературных, так и в жаргонных метафорических идиомах глагольного типа, описывающих различные модели поведения: *раздувать щеки, задирать нос, держать нос по ветру, руки опустились, моча в голову ударила, мотать кишки на барабан, шевелить извилинами, делать пальцы веером (о действующем нахрапом, рисуясь, нагло и напористо), раскатать губу (строить нереалистичные планы, иметь такие ожидания, желания).*

4. Органы/части тела

Остановимся подробнее на некоторых наиболее часто образующих метафорические ряды органах/частях тела и попытаемся выяснить, какие именно качества индивида они отражают. Определившись с их смысловыми функциями в разговорном тибетском, порой удается проследить и прямую семантическую (столь милую сердцу синхронного переводчика) корреляцию с другими национально-языковыми контекстами: тибетский (сино-тибетская языковая группа) vs. русский/английский/французский (индоевропейская группа):

Голова/череп/лоб

Интеллектуальные способности: тиб. mGo Chen Po

(*большая голова) – весьма образованный, сведущий, эрудированный, умный;* также может использоваться и в ироничном смысле, напр. в идиоме mGo Chen Klad Pa'i rGya mTsho (*Большеголовый Океан Мозгов),* где для большей комичности намеренно выдержан формат собственного имени мужского рода, в значении «*глупец с амбициями*», ср. англ. *big head (большая голова) – тщеславный, самодовольный* и практически идентичное фр. *la grosse tête (большая голова) – много о себе мнящий,* русск. *семи пядей во лбу, светлая голова, головастый, тупоголовый,* а также англ. *heady* в значении 1. «*Смышленый*», «*проницательный*» и 2. «*Безрассудный*», «*опрометчивый*».

Рассудительность – безрассудство/инфантильность: mGo Sla Po *(слабая голова)* – легковерный, доверчивый, разиня, «лох», *ср. без царя в голове,* а также *сломя голову, сорвиголова, ветер в голове,* англ. *headlong – очертя голову, «heady» в знач. 2.*

Упорство/упрямство – сговорчивость: тиб. mGo Na Po *(боль в голове) – несговорчивый, сложный, хлопотный, проблемный (также о задаче, работе)*, ср. англ. *headache (головная боль) – о человеке/проблеме, причиняющем постоянное неудобство,* тиб. Ka Li mThug Po *(толстый череп)*, mGo mKhregs Po *(твердая голова) – упрямый, упертый,* ср. *твердолобый.*

Глаза

Зрение (зоркость, хороший глазомер): тиб. Mig rNo Po *(острые глаза) – зоркий, остроглазый, все примечающий,* ср. *очи соколиные, верный глаз, свой глаз-алмаз.*

Зависть, жадность: тиб. Mig Phra Po *(узкие глаза) – завистливый, ревнивый*, ср. *глаза завидущие, положить глаз,* фр. *les yeux plus gros que le ventre (глаза больше живота) – жадный, ненасытный,* а также в качестве индикатора вины или сомнительных намерений: *бегающие глаза, прятать глаза*, англ. *shifty eyes (ловкие, хитрые глаза) – не внушающий доверия, жуликоватый.*

Рот/язык/губы

Вербальная сфера: красноречие, велеречивость, болтливость, сквернословие: тиб. Kha mKhas Po *(искусные уста) – красноречивый, хороший оратор,* ср. фр. *la langue bien pendue – хорошо подвешенный язык;* тиб. Kha lJid Po *(тяжелые уста) – молчун, себе на уме, скрытный, сдержанный, замкнутый, необщительный, неразговорчивый; осторожный в словах, поведении,* ср. *рот на замке, рта не раскроет;* тиб. Kha Dam Po *(плотно сомкнутые, тугие уста) – способный хранить тайну, чужие секреты, не болтливый,* ср. *умеет держать язык за зубами*, тиб. Kha Dzor Po *(грязные уста) – любящий сквернословить, скабрезничать, допускающий в речи непристойности (преимущ. сексуальные)*, ср. англ. *dirty mouth (грязный рот) – сквернослов*; тиб. Kha ‘Bel Po *(изобильные уста) – болтливый, неспособный держать язык за зубами, хранить секреты,* ср. *язык без костей, длинный язык,* англ. *loose lips (отвислые губы) – болтун, неспособный хранить тайну,* англ. *big mouth (большеротый) – хвастун, показушник.*

Нос

Бурный темперамент: тиб. sNa Khug Thung *(короткий нос) – вспыльчивый, раздражительный,* тогда как в европейских языках чаще обозначает любопытство: *везде совать свой нос,* англ. *nosey (носатый) – не в меру любопытный,* а также конформизм, следование тенденциям: *держать нос по ветру,* англ. *brown nose (коричневый нос) – подхалим, подлиза, соглашатель;* рвение: *рыть носом;* чутье: фр. *le nez fin (тонкий нос) – хорошая интуиция* и т. п.

Уши

Настороженность: тиб. Am Chog Sangs Po *(ясные, бодрствующие уши) – слышащий все вокруг,* ср. *держать ушки на макушке, навострить уши,* а также страсть к подслушиванию:

англ. *radar-ears – все слышащие «уши-радары»*, фр. *l'oreille baladeuse (блуждающие уши) – все за всеми слушающий.*

Шумность: Am Chog Tsha Po *(горячие, раскаленные уши) – шумный, громкий человек* (также и о месте, процессе и т. п.). Интересно отметить, что здесь определение *«горячие уши»* дается шумящему, тогда как сами *«горячие»* уши – орган, страдающий от чрезмерной зашумленности – расположены на головах окружающих. Однако если *«жжение»* случается в глазах (см. Приложение) – речь уже идет о субъекте переживания.

Лицо

(Без)застенчивость, (не)соответствие мимики внутренним процессам или поступкам, достойным осуждения: тиб. gDong rTsal Chen Po *(искусное, опытное лицо) – беззастенчивый, бесцеремонный,* ср. *делающий хорошую мину в плохой игре, каменное лицо,* или англ. *to lose one's face (терять лицо) – утратить достоинство.*

Шея

Грубые манеры, «неотесанность»: тиб. mJing Pa sBom Po *(толстая шея) – грубиян, нахал, деревенщина,* ср. англ. *redneck (красная шея) – быдло, хам (изначально белый поденщик на ферме, батрак).*

Плечи

Соответствие / гармония / адекватность – тиб. dPung Pa mThun Po (согласные плечи) – *пребывать в гармонии, действовать заодно/сообща, соответствовать, подходить друг другу* (как в силу схожести характеров, так и кармически, быть *«созданными друг для друга»*, быть вместе *«волею судьбы»*, *«велением свыше»* и т. д.), ср. *плечом к плечу,* а также *(не) по плечу.*

Руки

Мастерство/сноровка – неумелость: тиб. Lag Pa bDe Po

(хорошие руки) – одаренный, искусный, мастер на все руки, ср. *золотые руки, руки не из того места растут,* англ. *handy – умелый,* фр. *avoir des mains en or (иметь золотые руки).*

Вороватость – щедрость: тиб. Lag Pa Ring Po *(длинные руки) – клептоман; берущий и трогающий чужое не спросясь;* тиб. Lag Pa gShogs Po *(щедрые руки) – щедрый, великодушный.*

Сердце

Храбрость/кураж – трусость: sNying Chung *(маленькое сердце) – застенчивый, робкий, малодушный, трусоватый,* ср. *заячье сердце,* англ. *faint heart (слабое сердце) – трус*; sNying Chen Po *(большое сердце) – отважный, бесстрашный,* ср. *львиное сердце,* англ. *lion-heart (львиное сердце) – неустрашимый.*

Доброта/сострадательность – бесчувственность/жестокость: сама этимология термина *«сострадание»* (тиб. sNying rJe – *сердце + господь*), являющегося базовым элементом всех духовных практик буддизма Махаяны, а стало быть, основополагающей добродетелью, восходит к лексеме *«сердце»*; ср. *золотое сердце, большое сердце,* фр. *un coeur de glace (ледяное сердце) – бесчувственный, бессердечный.*

Кишки

Бесстрашие/решимость – трусость/(не)способность принять вызов, выполнить поставленную задачу: тиб. rGyu Ma Ring Po *(длинные кишки) – ленивый, вялый;* ср. *кишка-тонка,* англ. *have (no) guts (без кишок) – неспособный на что-то, слабак.*

Брюшная полость, живот, чрево

Описывая базовые черты характера, внутреннее содержание личности, по семантической роли в метафорах ближе всего соответствует русскому «нутро». По широте спектра значений не уступает лексеме *«ум»:* Khog Pa lJid Po *(тяжелое нутро) – злопамятный, мстительный*; Grod Khog Chen Po *(большой желудок) – жадный, алчный* (также *прожорливый*).

Печень

Бесстрашие/лихость: mChin Pa Chen Po (*большая печень*) – *беспечный, лихой, удалой, бесшабашный.*

В русском или английском мне не приходилось сталкиваться с использованием печени при описании статичных качеств индивида, однако всем известно, что продукт ее железистых клеток (желчь) играет ключевую роль в довольно широком метафорическом ряду семантического поля «*раздражение/ язвительность*», а также доводилось слышать такие замечания о докучливом человеке: *в печенках сидит, за печенку берет* – в значении *действует на нервы*. Стоит отметить и тот факт, что в терминах наивной анатомии древности печень принято было считать вместилищем всех страстей и эмоций.

Задница

Леность/апатия – гиперактивность: тиб. rKub lJid Po *(тяжелая задница) – ленивый, малоподвижный,* ср. *лишний раз задницу не оторвет,* англ. *bum, bummer (задница) – лентяй;* тиб. rKub Yang Po *(легкая задница) – гиперактивный, шустрый,* ср. жарг. *шило в заднице*. Также встречается в некоторых жаргонных идиомах метафорического ряда «*трусость*».

Ноги

Мобильность, подвижность, расторопность: тиб. rKang Pa Yang Po *(легкие ноги) – непоседа, вездесущий, весьма подвижный, шустрый.*

В русском языке «ноги» можно встретить в целом ряде метафор симптоматической лексики, описывающих состояние «усталость». Также интересны и англ. *hollow legs (полые ноги – ноги как полые резервуары) – обжора, пропойца «куда только столько влезает»;* фр. *les chevilles qui gonflent (надутые пятки) – гордый, самодовольный.*

Ум

Душевные свойства личности, базовые черты характера. «Ум» образует в тибетском языке один из наиболее широких метафорических рядов (наряду с «устами»/ «ртом», «головой», «глазами» и «руками»). Возникает вполне законный вопрос: оправдано ли отнесение метафор, включающих «ум», к *топонимии тела* и не являются ли они скорее непосредственным описанием качеств сознания/личности, имеющих прямой номинативный смысл (тиб. Sems Gu Yangs Po – *открытый ум,* Sems Gyong Po – *негибкий ум*).

Заслуживает в этой связи упоминания тот факт, что в соответствии с положениями высшей философской системы буддизма Махаяны (Прасангика Мадхьямика), чье видение мира принимается всеми школами тибетского буддизма, та «личность», чьи качества описывают данные метафорические идиомы, не тождественна «уму», и modus vivendi ее можно определить как *номинальное бытие*: обозначение, маркировка на базе психофизических составляющих, тела, ума и пр. Хотя ум и не является частью тела или анатомическим термином в узком смысле этого слова, но, принимая во внимание его ключевую роль как одну из *основ обозначения* индивидуума, можно условно назвать его «составной частью личности». При таком расширительном толковании в тибетском культурно-языковом контексте вполне разумным представляется включение метафор, содержащих лексему «ум», в категорию идиом, использующих *бытовую анатомию* как базу метафорического ряда.

Следует в этой связи отметить и такой непривычный для европейца факт, что при упоминании «ума» указывать говорящий будет в область солнечного сплетения – сердечной чакры, – служащей, согласно традиционным буддийским и индуистским представлениям, вместилищем сознания. В то

же время условный «европеец», обладающий фоновыми знаниями иудейско-христианской традиции и стандартным западным образованием, скорее укажет на голову (лоб/висок), имея в виду мозг. На сердце мы указываем, лишь сообщая информацию о событиях/состояниях эмоциональной сферы (любовь, обида, тоска, экзальтация). При беглом взгляде на таблицу в Приложении становится понятно, что метафоры с использованием лексемы «ум» (тиб. Sems) в меньшей степени относятся к описанию интеллектуально-рассудочной сферы, нежели метафоры «головы» (тиб. mGo). Семантически ближе всего к ним находятся идиомы метафорического ряда «нутро» (тиб. Khog Pa), описывающие базовые черты характера/душевные качества.

При попытках передачи смысла в русском просторечии «ум», в зависимости от контекста, может в большинстве случаев быть заменен «душой» или «сердцем», а в некоторых случаях «головой», «башкой», «мозгами». Вполне очевидно, что деривация метафорического значения в идиомах ряда «ум» является наиболее прямолинейной.

5. Модификаторы

Зная смысловую взаимосвязь между используемыми в метафоре органами/частями тела и соответствующими им личностными характеристиками, можно обнаружить целый ряд вполне очевидных семантических оппозиций в терминах полярности плохой-хороший (добродетель-порок): *слабый-сильный; дурной-славный; неумелый-искусный; грязный-чистый; отвратный-приятный; черный-белый*.

Интересно отметить, что при синхронном переводе для западной (особенно американской) аудитории использо-

вание столь популярной у многих тибетских лам полярной конструкции *черное/белое* (см. *черный/белый ум, черная/белая карма, черное лицо* и т. д.) в привязке к оппозиции *дурной/благой* может быть чревато если и не коммуникативным фиаско, то, во всяком случае, поднятыми бровями и обиженными вопросами. Руководствуясь соображениями «политкорректности», перевод приходится зачастую адаптировать или же сопровождать комментариями оправдательно-извинительного характера, совершая при этом краткий экскурс в исторические реалии Тибетского Плато раннего Средневековья с целью продемонстрировать отсутствие в идиоме какого бы то ни было расового подтекста.

Встречаются также и такие антонимичные пары, как: *горячий-холодный; маленький-большой; длинный-короткий; толстый-тонкий; тяжелый-легкий; тупой-острый; пустой-полный,* не являющиеся самоочевидными, требующие контекстной интерпретации и могущие порой играть диаметрально противоположную роль в терминах дуализма «положительный-отрицательный» в зависимости от описываемой ими части тела. Например:

тиб. Grod Khog Chen Po (*большой желудок) – жадный* (отрицательное качество), но тиб. sNying Chen Po (*большое сердце) – бравый, отважный* (положительное качество);

тиб. Sems Chung (*маленький ум) – застенчивый, скромный* (добродетель), но тиб. rKub Chung (*маленькая задница) – трусливый, малодушный человек* (недостаток);

тиб. Khog Pa Yang Po (*легкое нутро) – терпеливый, с легким характером, добродушный, способен стерпеть унижение, принимающий жизнь такой, как она есть* (положительная характеристика), но тиб. Lag Pa Yang Po (*легкие руки)* – в значении 2, *берущий и трогающий чужое не спросясь, вороватый* (порок).

Источники идиом

Вошедшие в Приложение идиомы почерпнуты мною из различных современных письменных источников (учебные пособия, Большой тибетско-китайский словарь Bod rGya Tshig mDzod Chen Mo, периодические издания), а также из многолетнего личного опыта общения с живыми носителями языка как в самом Тибете (ныне Тибетский автономный район КНР), так и в местах компактного проживания тибетских беженцев за рубежом – «поселениях», расположенных в Гималайском регионе: Катманду (Непал), Дхарамсала, Манали, Дели, Сикким (Индия).

Идиомы расположены в алфавитном порядке (т. н. Ka-Kha-Ga) их оригинального тибетского написания. Транскрипция дана в соответствии с усредненным произношением провинций У-Цанг Центрального Тибета.

При транслитерации оригинального тибетского письма латиницей мною использовалась наиболее широко распространенная на Западе *Система тибетской транслитерации Т. Уайли* (**Turell Wylie. «A standard system of Tibetan Transliteration», Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 22, 1959, pp. 261–67**). Единственным отступлением от правил (в основном для удобства тех, кто делает первые шаги в изучении тибетского языка) в моей версии явилось обозначение коренной согласной каждого слога прописной, тогда как в оригинальной системе Уайли все буквы строчные.

МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

И. В. Берхин

Слова и смыслы

О необходимости связи йогических текстов с устными наставлениями и практическим опытом

«Аристу (Аристотель) именует трагедией панегирики и комедией – сатиры и проклятия».

Аверроэс, вымышленный Борхесом

«Аверроэс, стремившийся вообразить, что такое драма, не имея понятия о том, что такое театр, был не более смешон, чем я, стремящийся вообразить Аверроэса, не имея иного материала, кроме крох Ренана, Лэйна и Асина Паласьоса».

Борхес, вымысливший Аверроэса

При построении текста йогических наставлений, будь то оригинальный устный текст или же перевод, необходимо четко разграничивать, где обыденный язык, соответствующий общему в данной культуре словоупотреблению (*самвритти*), а где терминологически выверенный технический язык, точно разграничивающий различные аспекты реальности (*парамартха*). Словоупотребление в последнем случае может существенно отличаться от общепринятого, поскольку опирается на особый повторяемый и воспроизводимый созерцательный опыт, для описания которого в светской культуре нет точных слов. В общем же словоупотреблении согласие относительно использования слов, относящихся к субъективной сфере, недостижимо в принципе. Примером тому веками длящиеся споры между различными мыслителями, касательно того, что такое «ум», «любовь», «мысль», «внимание» и т. д. Данные споры предполагают некую объективную реальность, стоящую за этими словами, одинаковую для всех, в то

время как, по выражению Витгенштейна, «значение слов есть их употребление», а употребление слов индивидуально и обусловлено уникальным жизненным опытом индивида. Хотя в каждом конкретном случае слова индивида могут выражать его субъективную реальность, она вовсе не обязательно будет аналогична реальности другого индивида, использующего для выражения своего опыта то же самое слово.

Йогические наставления, в соответствии с обстоятельствами, могут даваться любым способом. Но в любом случае для того, кто дает эти наставления (переводчик de facto именно дает наставления, а не просто заменяет одни слова другими), применяемые слова должны быть связаны именно с йогическим опытом говорящего, а не с его интеллектуальным образованием и умозрительной моделью созерцательного опыта. Даже если это неосуществимо, автор перевода должен как минимум отдавать себе отчет, что у него нет точного знания того, о чем речь.

При переводе текста *самвритти* трудно требовать терминологической согласованности, последовательности и непротиворечивости, поскольку в разных языках соответствия слов и смыслов (словоупотребления) не совпадают. Использование слов должно определяться контекстом адресата, обстоятельств и цели коммуникации. Здесь трудно установить какие-то формальные правила адекватности или неадекватности текста как такового, но важно, чтобы цель коммуникации – новый точный и воспроизводимый опыт – была достигнута.

При переводе текста *парамартха* терминология должна быть точной, то есть указывающей на отчетливо различимые феномены. Она также должна быть последовательной и непротиворечивой. Однако, хотя терминологическое словоупотребление и может расходиться с общепринятым, оно

не должно вводить в заблуждение, ассоциируясь с явно иным смыслом. Например, выражения «направить внимание» и «направить мысль» могут казаться близкими по общему смыслу, но в контексте созерцательной практики направление внимания на умственный объект (*дхарма*), связанное не с чувственным, но умственным сознанием (*мано-виджняна*), это совсем не то же самое, что размышление, порождение ассоциированной с данным объектом-*дхармой* новой мысли или нового образа.

По этой причине иногда лучше не пытаться перевести термин оригинала, а оставить его как есть или же создать некий технический перевод с помощью выражения, которое в языке перевода грамматически возможно, но актуально отсутствует (например, «мгновенное присутствие» как перевод термина *видья*). Очень часто бывает, что переводчик не имеет, во-первых, личного опыта того, о чем переводит, и, во-вторых, не имеет опыта преподавания и называния этого опыта для других. Поэтому часто оказывается, что переводные тексты не годятся для практического изучения и преподавания, и преподавателю приходится видоизменять переводческую терминологию, чтобы точным образом разграничить понятия и донести до адресата смысл, состоящий в точном различении явлений, уже наличествующих в опыте, но недифференцированных.

«Слова нужны для того, чтобы поймать смысл», – писал Чжуан-цзы, и критерием точности перевода должно быть именно донесение смысла до адресата. В отличие от кабинетного переводчика преподаватель, который активно обучает созерцательной практике, имеет не просто опыт как удачного, так и неудачного подбора терминов, но проверяемый опыт созерцательной практики и ее преподавания, а потому может отсеять неудачные термины, сохраняя удачные.

То же самое, по большому счету, относится и к переводу философских текстов, поскольку их главное назначение дидактическое – помочь читателю устранить ошибки в своем познании, ошибки в смысле не догматическом, но сугубо практическом. Например, совершенно бесполезно обсуждать, чем же является *самбхогакая*, если это не связано с прямым познанием. Целью буддийских философских текстов, как и Дхармы в целом, является освобождение от ошибочного восприятия и страдания, а вовсе не осмысление или описание «реальности». Осмысление и связывание одних понятий с другими также имеет свою ценность, но эта ценность относительная. Осмысление позволяет выработать мотивацию и понять методику выполнения практики на первоначальном этапе, но на этапе выхода за пределы рассудочной деятельности осмысление как таковое становится ошибкой и препятствием.

Поскольку правильное донесение смысла в объяснении йогических практик имеет жизненную важность, дабы ученик не потратил годы на ошибочную в силу неправильного перевода практику, для переводчика необходимо либо иметь собственный преподавательский опыт, либо сотрудничать с квалифицированным преподавателем, желательно использующим в преподавании язык перевода.

М. В. Елинский

О переводе на русский язык сочинения Цонкапы «Светильник, освещающий пять ступеней – сущность учений великолепного Гухьясамаджи, царя тантр»

Rgyud kyi rgyal po dpal gsang ba 'dus pa'i man ngag rim pa lnga rab tu gsal ba'i sgron me

Тема моего сегодняшнего выступления: перевод сочинения Цонкапы «Светильник, освещающий пять ступеней – сущность учений великолепного Гухьясамаджи, царя тантр», который я выполнил с английского языка первоначально по просьбе мецената по имени Вадим Сидоров. Но впоследствии, когда работа была уже выполнена, фонд «Сохраним Тибет» включил ее в свой издательский план, и, насколько мне известно, в качестве редактора работу над полученным русским текстом планирует провести известный тибетолог Бембя Митруев. Это одно из фундаментальных сочинений Цонкапы и перевод в случае успешного завершения издательского процесса, очевидно, войдет в один ряд с такими изданиями, как «Большое руководство к этапам пути пробуждения» и «Большое руководство к этапам пути тайной мантры» Цонкапы. В связи с этим у кого-то может возникнуть вопрос: почему издается перевод именно с английского языка? Некоторые из присутствующих коллег, вероятно,

имеют представление о причинах такого положения дел, но для всех остальных, конечно, необходимо соответствующее пояснение, и ниже я еще вернусь к этому вопросу.

Итак, буддизм начал свое существование в нашем мире от такого состояния, когда не существовало никаких буддийских текстов, но при этом существовало полное учение сутры и тантры. Каноническая и сопутствующая буддийская литература развивалась длительное время, и сегодня, будучи наследниками буддийской культуры в самом общем виде мы можем классифицировать эти тексты на два вида: слово Будды, или сутры, и комментаторская литература, шастры и другие комментаторские тексты. Разумеется, оба эти вида литературы представляют собой для нас сегодня большую ценность. Однако востребованность тех или иных текстов современным читателем зависит от тех целей, которые он перед собой ставит при изучении данной литературы. Так, если читатель подходит к изучению буддийской литературы в первую очередь как буддист, а не как буддолог, то для него первостепенную важность имеет именно литература комментаторская. Аутентичность любого изложения, безусловно, должна быть подтверждаемой, и важной формой такого подтверждения является подходящая ссылка на слово Будды. Но для понимания буддийского мировоззрения, для составления его целостной картины первостепенную важность имеет литература комментаторская.

Как утверждает в одном из своих произведений Цонкапа, понимание буддийской тантры без медитативных достижений достаточно высокого уровня – предмет довольно эфемерный. Но тем не менее буддизм ваджраяны, т. е. тантрический буддизм, представляет собой традиционную форму буддизма для России и также является предметом стабильного интереса на Западе. Кроме того, традиции махамудры, дзогчен

и тантры – все это вместе составляет буддизм ваджраяны, и оригинальной литературой для этого вида буддизма являются коренные и объяснительные тантры. Что же касается комментаторской литературы тантрического буддизма, то данное сочинение Цонкапы относится к наиболее объемной и наиболее фундаментальной ее форме.

Коренные и объяснительные тантры составляют наиболее закрытую для понимания часть буддийской литературы. Это тексты, которые практически не поддаются адекватному чтению без специальной подготовки, причем эта нечитаемость для профанной аудитории заложена в них на доктринальном уровне. Это можно утверждать вполне обоснованно. Так, например, в переведенном мною учебнике по системе Гухьясамаджи известного автора школы Гелуг Аку Шераб Гьяцо (1803–1875) сказано:

«Смысл этой тантры следует объяснять через интерпретации шести границ и четырех способов. Например, условный смысл Ваджрадхары (Дорджечанга) объясняется следующим образом: это божество, держащее в руках символическую ваджру. Однако окончательный смысл состоит в том, что он пребывает в ваджре возвышенного знания – нераздельном единстве блаженства и пустоты. Таким образом, первый уровень смысла требует дальнейшей интерпретации для достижения окончательного смысла. Аналогично высказывание: «На обширной дикой равнине укрась (место) цветами и плодами...» может означать, что место для медитации в дикой местности следует украсить цветами, плодами и т. д., а может означать, что тело практика, изолированное от всех ветров-пран в силу растворения всех ветров в центральном канале, украшается малыми и большими благородными знаками иллюзорного тела. Первый из этих смыслов соответствует этапу порождения и, таким образом, является

условным (1); тогда как второй соответствует этапу завершения и поэтому является окончательным (2). Существует также буквальный смысл (3), который ограничивается только рамками языковых правил. Кроме того, имеет место небуквальное прочтение (4), когда особый смысл подразумевается даже при отсутствии каких-либо языковых правил, которые бы на него указывали. Например, сугаты (будды) заложили смысл десяти слогов, таких как КО, ТРА и КХЬЯ. В непревзойденной йога-тантре считается, что они означают десять ветров, тогда как в йога-тантре они означают десять различных имен Ваджрапани. Также существует подразумеваемое прочтение (5), когда (относительно того, что высказывается явно) подразумевается нечто иное. Это называется эллиптическим высказыванием. Например, в сутрах имеется высказывание, что следует убить отца и мать или установить что-то как сущность, хотя ничего нет, и т. д. В таких случаях смысл тантр объясняется как смысл подразумеваемых высказываний. Наконец, имеет место не-подразумеваемое прочтение (6), когда изложенное явно следует принять именно в явном виде без иного подразумеваемого смысла. Таким образом, имеется шесть границ.

Также существует четыре способа интерпретации. Во-первых, языковый смысл (1) изложения – это излагаемое на уровне правил языка. Тот уровень смысла, который является общим для сутры и тантры, для низших и высших колесниц, а также для этапов порождения и завершения, называется общим смыслом (2). Есть также тайный смысл (3), который присутствует в тех сутрах и тантрах, где излагаются темы, определяемые как тайные. Например, в учениях о трех изоляциях есть тема «сокрытие ума в явлении», изложения характеристик «печати» (т. е. юм) и способа вступления в половое соитие с такой печатью называются тайными пра-

вилами желания, а изложения иллюзорного тела называются тайной относительной истиной иллюзорного тела – всего три тайные темы. Окончательное изложение (4) означает изложение иллюзорного тела и ясного света – тех тем, которых нет в низших классах тантры. Оно называется окончательным потому, что иллюзорное тело является окончательной кульминацией всех ветров, а окончательной кульминацией всех состояний познания является ясный свет, ум всеведущей мудрости будды».

Кроме того, Аку Шераб Гьяцо упоминает о том, что существуют четыре вида комментариев, излагаемых для специально подготовленной публики, и индивидуальные комментарии. По словам Аку Шераба, индивидуальные комментарии были в большей степени характерны для традиции Сакья, однако и в Гелуг при встрече квалифицированного наставника и подходящего ученика такой вид изложения вполне уместен. Все сказанное позволяет понять, что для нас как наследников буддийской культуры и буддистов комментаторская литература имеет первоочередное значение. И пытаться без подготовки приступать к изучению тантрической литературы в ее оригинальном виде – занятие непродуктивное.

Именно поэтому и существует такой вид литературы, как литература комментаторская. И если обратиться к такой комментаторской литературе, как литература абхидхармы, то в ней первоочередной акцент делается на изложении буддийского мировоззрения. Буддийское мировоззрение – это не некая раз и навсегда установленная истина. Например, мировоззрение современного человека в целом ориентировано на техногенную цивилизацию, соответствующую ей социальную организацию и позволяет человеку более или менее успешно проживать жизнь в современном мире. Но задача буддийского мировоззрения иная. Оно изначаль-

но мыслилось как способ духовного преображения, просто способ трансформации внутреннего мира человека, способ духовного развития. Именно в связи с этим Васубандху в «Энциклопедии абхидхармы» пишет: «Единственным способом постижения является различение дхарм». Просто нет иной возможности для духовных постижений, и поэтому он излагает абхидхарму. Его изложение представлено в виде систематизированного трактата, из которого понятен общий ход размышлений восемнадцати ортодоксальных буддийских школ, ход размышлений Катьяянипутры, который составил «Большую энциклопедию», послужившую коренным текстом для энциклопедии Васубандху, – их мировоззренческие принципы. И при этом сегодня мы слышим от наиболее авторитетных учителей буддизма, таких как Его Святейшество Далай-лама, что Будда приходил в мир вовсе не для того, чтобы рисовать карты мира или рассказать нам о форме горы Меру.

Что же мы можем наблюдать, когда обращаемся к тантрической литературе, которая, как мы уже выяснили, представляет для нас интерес? Большая часть доступной нам литературы этого вида посвящена более или менее частным вопросам: объясняется некоторый практический метод, такой как садхана, способы выполнения тех или иных йог, но понять мировоззрение тантрического буддизма – задача непростая. Лично для меня, пока я не столкнулся с обсуждаемым здесь текстом «Светильник пяти ступеней», это не представлялось возможным, несмотря на все мои попытки чтения тематической литературы, такой как «Большое руководство к этапам пути тантры», и других произведений. Я, конечно, не пытаюсь утверждать, что понимаю это мировоззрение теперь, но некоторую мудрость мне из данного произведения извлечь удалось даже без тех возвышенных до-

стижений, о которых писал лама Цонкапа. Удалось составить общее представление: о чем тантрический буддизм.

При этом нужно понимать, что та литература, о которой идет речь, традиционно и на доктринальном уровне имеет четко обозначенную целевую аудиторию: это люди, которые как минимум получили соответствующее тантрическое посвящение. Мы не можем просто сказать всем буддистам: читайте тексты по Гухьясамадже, и вы узнаете, о чем тантрический буддизм. Таким образом, и переводы данной литературы, вероятно, также должны быть интересны достаточно ограниченному кругу читателей. Но так ли это на самом деле в том контексте, что данное произведение планируется к изданию? В связи с данным вопросом я могу лишь апеллировать к тем авторитетным буддийским наставникам, которые способствовали выходу в свет соответствующих книг серии The Library of Tibetan Classics и других.

Возвращаясь к моей работе с данным текстом, когда в 2015 году ко мне обратилась инициативная группа с вопросом, не соглашусь ли я перевести данное произведение, первой моей реакцией было сомнение: как же я, пусть даже и прослушав некоторые тематические лекции, смогу выполнить перевод такого сложного и объемного трактата по тантре, то есть выполнить работу целого представительного авторского коллектива? Однако наличие двух американских изданий давало основание, по крайней мере, для того, чтобы ознакомиться с источниками, на что я и попросил срок в один месяц. За это время удалось выяснить, что, во-первых, переводчик Гэвин Килти проделал огромную работу по кодификации всех цитат в основном по кангьюру и тенгьюру редакции Дерге, которых в тексте более восьмисот; во-вторых, оба переводчика разных американских изданий, т. е. Гэвин Килти и Роберт Турман, провели огромный объем консультаций с

носителями традиции данной тантры, а также проанализировали множество тематических исследований; в-третьих, оба переводчика, хотя и обладают весьма высокой квалификацией, представили разные подходы к переводу терминологии, а также ряд разных интерпретаций некоторых мест текста – все это вместе дало основание для начала работы над переводом данного текста с английского, который в основном выполнялся по редакции Килти (ISBN 9780861714544) при использовании в качестве справочного материала перевода Турмана (ISBN 9781935011002).

Основным источником для перевода Килти является исправленное и дополненное издание тибетского текста в Нью-Дели в виде книги современного образца (ISBN 9788189165151). Для сверок использован тибетский текст по лхасскому изданию собрания сочинений Цонкапы (gsung ’bum), являвшийся основным источником для перевода Турмана. Консультантами в процессе перевода выступили Б. Митруев, Ю. Спиридонов, А. Терентьев, корректор В. Сидоров. В процессе работы над текстом написано более шестидесяти сносок и составлен многоуровневый цифровой индекс заголовков текста. Основная содержательная часть текста имеет индекс 6.2.3.2.2, наиболее длинные индексы заголовков содержат до 17 знаков. Всего в индексе 243 заголовка.

Полученный на сегодняшний день русский текст, по отзыву русскоязычных монахов из монастырского колледжа Гоман, хорошо читается литературно, однако по структуре фраз во многих местах отступает от тибетского оригинала. Доведение текста до более точного соответствия оригиналу, очевидно, будет являться предметом работы редактора Бемби Митруева. Однако, с моей точки зрения, наиболее качественное издание данного произведения на русском языке могло

бы быть достигнуто, если бы дополнительно был выполнен подстрочный перевод с тибетского языка для издания его отдельным текстовым блоком в той же книге. В имеющемся сейчас русском тексте по лхасскому изданию в квадратных скобках вставлены номера тибетских ксилографических листов, приблизительно отмечающие границы текста на этих листах. Каждый лист такого оригинала двусторонний – соответственно приведены номер листа и обозначение стороны “a” или “b” от – [2b] до [312b].

Литература

Tsongkhapa, Gavin Kilty, A Lamp to Illuminate the Five Stages Teachings on Guhyasamāja Tantra, ISBN 9780861714544.

Tsongkhapa, Robert Thurman, Brilliant Illumination Of The Lamp Of The Five Stages Rim Lnga Rab Tu Gsal Ba I Sgron Me Practical Instruction In The King Of Tantras The Glorious Esoteric Community, ISBN 9781935011002.

Akhu Sherap Gyatso, Sacred Words Of Lord Akshobya.

A Memorandum on the Visualisations Guide to the First Stage of the Path of 32 Deities of Guhyasamaja According to the Arya Tradition, Translated by Geshe Thupten Jinpa.

Translation project sponsored by the Gere Foundation, New York, 1999.

Научное издание

Материалы Первой всероссийской практической конференции переводчиков буддийских текстов «К русскоязычному буддийскому канону»

Верстка *С. Хос*
Корректор *И. Москаленко*
Художник обложки *А. Нефёдов*

Фонд «Сохраним Тибет»
Наши электронные адреса:
www.savetibet.ru
E-mail: russia@savetibet.ru