

**О ПРОБЛЕМЕ ПЕРЕВОДА САНСКРИТСКОГО
ФИЛОСОФСКОГО БУДДИЙСКОГО ТЕКСТА***С.Б. Бережной*

В статье автор рассматривает проблемы, возникающие при переводе буддийской философской терминологии. Автор подвергает критике ряд переводческих шаблонов. А именно: замена санскритских терминов на европейские философские термины, неизбежно искажающая суть буддийских философских воззрений, приводящая к возникновению «параллельных» текстов вместо адекватных переводов. Автор настаивает на необходимости сохранения при переводе в тексте всей основной философской санскритской лексики, истолковываемой при этом, по возможности, многовариантным образом.

Ключевые слова и фразы: перевод, санскритская терминология, буддийская философия, буддология, текст.

Выдающийся отечественный исследователь буддийской философии Ф.И. Щербатской о трудностях перевода санскритских научных текстов высказался таким образом: «Перевод санскритских научных сочинений дело весьма трудное и новое. Сочинения эти написаны особым стилем, имеющим мало общего со стилем поэтической и повествовательной литературы. Они, кроме того, оснащены особыми техническими терминами, значение которых не всегда легко угадать» [12, с. 56]. Эти слова были написаны в начале XX века, но они актуальны и поныне. Причём Ф.И. Щербатской подбирает точное и честное слово, характеризующее сам метод истолкования санскритских терминов, – это слово «угадать»! Европейская буддология, таким образом, по ясно выраженному признанию своего классика, имеет дело с угадыванием как с методом перевода терминологии санскритских научных текстов. Когда же предметом исследования становятся именно философские произведения, трудности ещё более возрастают, так как согласно Ф.И. Щербатскому: «Переводчику то и дело приходится сталкиваться со словами, ему хорошо известными, употреблёнными для обозначения каких-то понятий, которые, очевидно, не имеют ничего общего с обыкновенным значением слова» [12, с. 57]. И это, безусловно, так. Но я не могу согласиться с тем способом, с помощью которого Ф.И. Щербатской пытается разрешать все трудности в своей переводческой деятельности. Он декларирует определённый познавательно-истолковательный принцип, заимствованный им из тех требований, которые В. Соловьёв предъявлял к собственным переводам творений Платона. Этот

принцип Ф.И. Щербатской попытался применить при переводе сочинения Дхармакирти «Nyāyabindu», переводимого им как «Учебник логики», с толкованием на него Дхармоттары [12]: «Мы... старались по мере возможности проникнуть в мысль автора в полном ее объеме и передать ее на русском языке так, как передал бы ее сам автор, если предположить, что ему пришлось бы писать на этом языке» [12, с. 58]. Но то, что Ф.И. Щербатской формулирует здесь в качестве методологического принципа, попросту не осуществимо. И почему это так? Дело в том, что Ф.И. Щербатской не обладает йогически-созерцательным опытом Дхармакирти, он получил принципиально иное образование, он живёт в условиях совершенно иной культуры и в совершенно иную эпоху. Полагаю, что Ф.И. Щербатской и Дхармакирти – люди по своему умственно-духовному состоянию настолько разные, что между ними пролегает если не пропасть, то, по крайней мере, некое труднопреодолимое культурно-ментально-временное расстояние. И тот, кто полагает иначе, пусть докажет, что русский профессор XX века и индийский буддийский мыслитель VII века – это, если и не одно существо, то, по крайней мере, единомышленники. Или, может быть, Ф.И. Щербатской обладал одним из пяти «абхиджня» (санскр. раñса abhiññās), одним пяти «высших знаний», «чудесных способностей» [9, с. 489; 12, с. 8–9] – а именно «парачитта-джняна» (санскр. paracitta-jñāna), то есть «знанием иных умов, способностью знать мысли и намерения других существ»? А как иначе может русский профессор передать мысль индийского автора на русском языке так, как её передал бы сам автор?

Но как же тогда переводить буддийские философские тексты, если различия между существами и эпохами велики? Но сначала надо определиться с тем, что же такое буддийская философия? Буддийская философия – это тексты по Абхидхарме. Слово «Абхидхарма» (санскр. abhidharma, пали abhidhamma) переводится как «высшая дхарма», то есть «высшее Знание», или как «то, что ведёт к дхарме», то есть к Знанию. Абхидхарма – это онтология и гносеология буддизма, это и буддийская сотериология, учение о спасении от страданий, вызываемых пребыванием в причинно-следственной, телесно-временной реальности, то есть в том, что в буддизме именуется «сансарой». Проблема перевода буддийских философских текстов заключается в том, что они таят в себе ряд трудноразрешимых герменевтических проблем и при интерпретации их совершенно необходимо уделять особое внимание сложнейшей смысловой игре многообразных слов и предложений этих текстов. Но многие буддологи читают древние и современные буддийские тексты так, будто они не представляют собой никаких герменевтических проблем и не уделяют никакого внимания семантическим, синтаксическим, этимологическим загадкам буддийских текстов. Например, общепринятым является шаблонное приписывание санскритскому термину «шуньята» (śūnyatā) значения «пустота», (англ.) «empty-

ness», «voidness». Например, санскритскому термину «акаша» (ākāśa) обычно приписывается значение «пространство», «пространство (пустое)», (англ.) «space», «space (empty)». Понятие «виджняна» (vijñāna) переводят исключительно как «сознание». Понятие «атман» (ātman) переводят как «душа» или как «эго, индивидуальное я», «анатман» (anātman) – как «не-я», «отсутствие души». А чего стоит распространённое буддологическое истолкование ключевого для всей системы буддийских воззрений понятия «нирвана» (nirvāṇa)! Несмотря на то, что представители традиционных буддийских конфессий рассматривают нирвану как нечто в высшей степени положительное, привлекательное и сверхценное [2, с. 226–227; 5, с. 42–43], нирвана понимается многими буддологами как некий род «вечной смерти» – когда уставшее от сансарных перерождений живое существо достигает вечного покоя нирваны, то есть, по их мнению, уходит в «небытие» и впадает в состояние «вечной смерти». Такого рода воззрения, впрочем, с рядом существенных оговорок, приписываются, например, Ф.И. Щербатским последователям ранних направлений буддийской философии – вайбхашикам [11, с. 225–227] и саутрантикам [11, с. 228–229]. Ссылок из буддологических текстов, где имеет место подобное однозначное и беспроblemное словоупотребление, можно привести множество, как на русском, так и на английском языке – главном языке современной буддологии. Такого рода переводы терминов и текстов на основе такого рода переводов слов не просто некорректны. По причине своей историко-философской неопределённости, безликости и отсутствия какой-либо связи с духом и сутью изначального санскритского слова и текста они вообще не могут быть рассмотрены в качестве перевода. Это некие «параллельные» тексты, создание которых было как-то навеяно «исходниками» – текстами, предназначенными для перевода. Приведу пример такого «параллельного» текста: «Категории – это объекты познания. Их семь, и [они] именуется: субстанции, атрибуты, движения, универсалии, партикулярии, присущность, небытие» [10, с. 316]. При всём уважении к научной разносторонности и научной состоятельности переводчика – В.К. Шохина – к процитированным предложениям его перевода возникают вопросы: какого философского направления этот текст, в рамках какой философской традиции он создан? Кто автор исходного текста? Буддист, индуист, перипатетик, католический схоласт? И какое отношение эти две русские фразы имеют к индийской философии? Ибо терминология, используемая переводчиком настолько неопределённо универсальна, что может использоваться для «изложения» (понятие «перевод» здесь, на мой взгляд, не вполне уместно) воззрений мыслителей и философских школ разных эпох и культур. Неужели автором приведённых высказываний мог бы быть вайшешик Шивадитья (XII в.), а цитата взята из его трактата «Саптападартхи» («О семи категориях»), как об этом сказано в книге В.К. Шохина [10, с. 316–337]?!

Причём, из всех приведённых в процитированном тексте понятий переводчик в своём комментарии дал пояснение только к последнему: «небытие» – это *abhāva*. Какие санскритские слова запрятаны за «универсалиями», «партикуляриями» и проч. остаётся только догадываться. И непонятно: а для кого сделан такой перевод? И что могут почерпнуть из такого перевода те, кто изучает индийскую философию? Те, кто всерьёз изучает индийскую философию, явно захотят увидеть переводимые санскритские термины; те же, кто прочитает его в ознакомительно-поверхностных целях, не поймут, что же в этом тексте специфически индийско-философского.

Исследователь В.Б. Коробов весьма сурово высказывается в отношении языка, с помощью которого многие буддологи осмысливают буддийские доктрины. Он совершенно справедливо отмечает наличие следующего печального факта: «В обилии встречающиеся... на страницах буддологических сочинений слова «личность», «я», «индивидуальность», «мышление», «сознание», по существу, являются скрытыми лакунами, которые читатель склонен заполнять наиболее туманными и смутными из всех имеющихся у него представлений» [3, с. 90]. Это, действительно, так. Буддологические работы создают иллюзию, что с буддийской философией всё уже ясно, что глубокомысленные толкования европейских авторов разрешают все её проблемы и объясняют все её тонкости. При этом мы имеем дело с мировой религией, которой не менее двух с половиной тысячелетий, с самобытными и тщательно разработанными религиозно-философскими традициями, которым более полутора-двух тысячелетий и изучение которых европейскими учёными только начинается. Большинство буддологов даже не задаёт вопросы к буддийским понятиям и текстам, явным образом основываясь по отношению к ним на «методологической позиции» всезнайства и принципиальной общепонятности текстуального материала.

Выдающийся российский исследователь буддийской философии О.О. Розенберг в своей книге «Проблемы буддийской философии», говоря о сложностях перевода основополагающих понятий буддийской Абхидхармы, высказывается по поводу малой эффективности этимологического прочтения философских терминов: «Термины как таковые являются отчасти словами обыденного языка с более или менее изменённым значением, отчасти же техническими выражениями, не встречающимися в обыденном языке. Поскольку термины заимствованы из обыденного языка, этимологическое их значение мало или вовсе не может способствовать пониманию их философского значения в системе...» [8, с. 105]. С данным мнением О.О. Розенберга я не вполне согласен. Его утверждение, что термины «являются отчасти словами обыденного языка с более или менее изменённым значением, отчасти же техническими выражениями, не встречающимися в обыденном языке», по отношению к терминам буддийской философии не вполне применимо. Данное утверждение гипотетично и бездоказательно. Впрочем, следует заметить, что большинство отечественных и зарубежных

буддологов проблемами лексикологии и этимологии буддийских философских терминов вообще не интересуется. Лексикологические же и этимологические изыскания в отношении санскритских философских терминов, на мой взгляд, просто необходимы и могут пролить свет на подлинный смысл и даже на потаённую суть этой терминологии. Так, в качестве дополнительного инструмента для перевода санскритских терминов, естественно, при этом, не переоценивая его значения, можно рассматривать интересную особенность санскритской лексики – многие санскритские слова представляют собой, буквально говоря, шарады. Шарада – это: «загадка, в которой загаданное слово делится на несколько составных частей, каждая из которых представляет собой отдельное слово» [6]. Такого рода языковой феномен, представляющий собой определённую лексикологическую, этимологическую проблему, может быть замечен в той или иной степени, вероятно, во многих языках, но санскриту он свойственен особенно. Прочитаем ряд слов «по слогам», приводя сначала значения этих слов, наличествующие в санскритских словарях, а затем, после тире, приводя значения этих слов на основе интерпретации слогов, значения которых также взяты из санскритских словарей [4; 14].

Итак: «асура» (asura), древнее именование божеств, – (asu-ra), «обладающий жизнью, дыханием, [жизненной силой]»; (a-sura), «не божество», в ведийскую и пост-ведийскую эпоху это именование могущественных демонов, противников божеств, deva. «Нара» (nara, также nar), «человек», – (na-ra), «не обладающий [предположительно: жизненной силой, подлинной жизнью]», но помимо отрицательной приставки na в санскрите есть отрицательная приставка mā со значением запрета и полного отрицания, поэтому, возможно, степень «необладания жизненной силой» в слове na-ra подразумевается как не полная, – так, когда говорят «неимущие», подразумевают «малоимущие». «Мара» (māra), «убивающий», именование злого духа, – (mā-ra), «полностью не обладающий [предположительно: жизненной силой, подлинной жизнью]», то есть упырь. «Нарака» (naraka), «ад» – (na-ra-ka), «не обладающий ka», ka – «имя собственное многих Богов, солнце, душа, тело, время; радость, веселье, вода, голова», то есть всего этого нет в аду. «Виджняна» (vijñāna), «способность познавать», «сознание», – (vi-jñāna), «птица-знание», то есть сознание, познавательная активность уподобляется птичьему полёту. «Нирвана» (nirvāṇa), состояние освобождения от сансары, – (nir-vā-ṇa), «прекращение дуновения [ветра мирского] знания», «прекращение связи с [мирским] знанием»; (nir-vā-aṇa) – «прекращение дуновения [ветра] незнания», «прекращение связи с незнанием»; (nirvā-ṇa) – «тушить [мирское] знание»; (nirvā-aṇa) – «тушить незнание»; (nir-vāṇa) – «без стрелы», то есть это состояние, когда стрела из тела раненого извлечена и он оправился от раны. «Бхава» (bhāva), «существование», синоним сансары, – (bhā-va), «светить немного», «как бы быть». «Дукха» (duḥkha), «горе, зло», – (duḥ-kha), «дурное, неправильное

небо», «дурное, неправильное воздушное пространство». «Сукха» (sukha), «покой, доброта, счастье, радость», – (su-kha), «хорошее, прекрасное небо», «хорошее, прекрасное воздушное пространство», «обладать силой неба, воздушного пространства», «обладать верховной властью [над] небом, воздушным пространством».

В связи с чем возникают закономерные вопросы: кто это сделал и как? или этого никто не делал и данное языковое явление обладает стихийной природой самовозникновения? – которые по крайней мере пока придётся оставить без ответа. И это, следует подчеркнуть, важнейшие понятия буддийской и вообще индийской философии – её онтологии, гносеологии, сотериологии. Очевидно, что слоговое письмо в санскрите – не случайность и не произвол древнеиндийских брахманов-языковедов. Почти каждый слог в санскрите обладает своим собственным значением, те же слоги, значения которых в словарях отсутствуют, возможно, обладали изначально такими значениями, но они утрачены. Полагаю, что «послоговые» прочтения всех санскритских философских терминов необходимы, хоть и не во всех случаях такие прочтения возможны, и именно они и могут дать представление об исконном смысле этих терминов, и результатами этих прочтений необходимо, если не руководствоваться при переводе, то по меньшей мере их следует учитывать.

Таким образом, при переводе буддийских философских текстов не следует пренебрегать исследованием семантики и этимологии санскритских терминов. Переводить и истолковывать необходимо всю санскритскую терминологию, указывая при этом в скобках в тексте или в постраничных сносках все ключевые санскритские термины. Причём я не предлагаю здесь ничего принципиально нового – так поступали и поступают многие исследователи буддийской философии, здесь можно указать на Л. де ла Валле Пуссена, К. Линдтнера, М. Бойсверта, на некоторые из работ Ф.И. Щербатского, на учёных XXI века – Бхиккху КЛ Дхаммаджоти (Bhikkhu KL Dhammajoti), Лью Джу Чонга (Liew Jew Chong) и многих других. С. С. Дэвидсон подчёркивая, что великий тхеравадинский учёный монах Махатеро Леди Саядав написал свою работу об осознанном дыхании на бирманском языке, но с использованием множества палийских терминов, поясняет, почему тот поступал именно так: «Он всегда считал это очень важным в переводах и исследованиях, поскольку любое сомнение, которое может возникнуть при переводе, снимается палийскими терминами и разъяснениями их значения, что позволяет сохранить ясный и определённый смысл, который может отличаться в различных контекстах, где эти слова используются» [7, с. 10]. Соответственно, верно и обратное: неиспользование оригинальных буддийских терминов, палийских или санскритских, в исследовании или при переводе, ведёт к неясности и неопределённости переведённого текста, к его сомнительности. Однозначная замена санскритского термина русским, английским и т.д., без упоминания

санскритского оригинала, вводит в заблуждение и является той самой «лакунизацией» терминологии, о которой и говорит В.Б. Коробов. Но, если мы занимаемся научным изучением буддийской философии, необходимо в первую очередь обратиться к скрупулёзному, подробнейшему терминологическому анализу буддийской философской литературы. И именно на этом анализе, как на фундаменте, строить своё дальнейшее исследование.

Но я предлагаю и некоторое новшество – переводы санскритских текстов могут и должны быть многозначными, то есть одно и то же высказывание на санскрите можно переводить по-разному, создавая два и более вариантов перевода, что будет адекватным решением проблемы несомненной многозначности буддийского философского текста. Кроме того, желательно в сносках или прямо в тексте приводить развёрнутые списки словарных значений всех или по крайней мере основных санскритских понятий переводимого текста, дабы предоставить возможность вдумчивому читателю поработать над изучаемым им текстом, проверить адекватность предлагаемого переводчиком перевода. Полнота подстрочника к переводу даже может предоставить возможность самому читателю предложить собственные варианты перевода данного текста. И при этом не надо питать иллюзий, по причинам на которые было указано ранее, что мы можем выразить мысль Васубандху или Дхармакирти или любого иного индийского буддийского автора на русском языке именно так, как её выразил бы сам этот автор. Но мы можем постараться приблизиться в той мере, объём которой, впрочем, не ясен нам самим, к тому пониманию текста, которым обладал его индийский буддийский автор. И этот факт неизбежной ограниченности нашего понимания следует признать.

Согласно немецкому философу XX века Г.-Г. Гадамеру, главное в деле прочтения философского текста – это не историческо-философское прояснение отдельных понятий, но возобновление мыслительного напряжения, «которое дает о себе знать на разрывах философского словоупотребления, где понятие «коробится» под усилением мысли» [1, с. 41–42]. Очевидно, что и творцы буддийской философии занимались своим творчеством не в духе научно-технического (т.е. описательно-ремесленного) подхода к осмыслению сути языка и жизни, но, не дробя язык на формы «обыденного», «философского» и так далее, просто жили в духе истины. И о прочной связанности подлинного философского языка с живой речью хорошо и правильно, думается, высказался Г.-Г. Гадамер: «...идеал философского языка – не максимальная отрешенность приведенной к терминологической однозначности номенклатуры от жизни языка, но восстановление связи понятийного мышления с языком и с совокупностью присутствующей в языке истины» [1, с. 43]. Выражением полного согласия с процитированным высказыванием Г.-Г. Гадамера мне и хотелось бы завершить свой доклад.

Библиографический список

1. Гадамер, Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. – М., 1991. – 367 с.
2. Далай-лама. Все, что вы хотели спросить у Далай-ламы / Далай-лама, Раджив Мехротра. – М., 2011. – 256 с.
3. Коробов, В.Б. Опыт функционального описания буддийской дхьяны / В.Б. Коробов // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока: сб. науч. ст. – Новосибирск, 1990. – С. 89–103.
4. Кочергина, В.А. Санскритско-русский словарь / В.А. Кочергина. – М., 1978. – 943 с.
5. Ньянатилока. Слово Будды / Ньянатилока. – СПб., 2002. – 108 с.
6. Ожегов, С.И. Словарь русского языка / С.И. Ожегов. – М., 2003. – 1200 с.
7. Осознанное дыхание и теория дхамм / пер. с англ. Д. Устьянцева. – М., 2012. – 160 с.
8. Розенберг, О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг. – М., 1991. – 295 с.
9. Собрание основоположений Закона («Дхарма-санграха») / пер. с санскр., вступл. и комм. В.П. Андросова // Буддизм Нагарджуны. – М., 2000. – С. 451–608.
10. Шохин, В.К. Школы индийской философии. Период формирования / В.К. Шохин. – М., 2004. – 415 с.
11. Щербатской, Ф.И. Избранные труды по буддизму / Ф.И. Щербатской. – М., 1988. – 427 с.
12. Щербатской, Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов / Ф.И. Щербатской. – СПб.: Аста-пресс Ltd, 1995. – Ч. 1. – 395 с.
13. Encyclopedia of Buddhism / edited by Robert E. Buswell, 2004. – 1040 p.
14. Monier-Williams, M. A Sanskrit-English Dictionary / M. Monier-Williams. – Delhi, 1997. – 1367 p.

[К содержанию](#)