

Слово в многомерном пространстве культуры

© кандидат филологических наук *И.И. Богатырева, 2010*

В современной лингвистической литературе представлено немало различных определений и трактовок такого понятия, как перевод. При всём многообразии существующих подходов и интерпретаций есть единое понимание того, что результатом данного вида деятельности должен явиться текст на одном языке, эквивалентный тексту на другом языке, несмотря на то, что зачастую осуществляется перевод текста, принадлежащего одной культурной традиции на язык совершенно другой культурной традиции, и переводчик вынужден действительно *переводить* с пространства на пространство, с времени на время, с культуры на культуру. И, *переводя*, одновременно соединять то, что разъединено, преодолевать ту пропасть, что лежит между исходным и переведённым текстом как носителями разных традиций, создавать какие-то новые каналы связи, заставляя «свои» смыслы вступать в диалог с «чужими» смыслами, не утрачивая и не искажая при этом того, что составляет сущность, или, как говорил В.Н. Топоров, «глубинный нерв» каждой культуры.

В той или иной степени эта ситуация знакома всякому переводчику, но особенно она касается тех, кто переводит тексты восточной культуры на язык западной. Вышеназванные проблемы неоднократно рассматривались и в трудах Юрия Александровича Сорокина, занимавшегося как вопросами теории перевода, так и практической переводческой деятельностью. Юрий Александрович, сталкиваясь с лингвокультурной спецификой китайских текстов, неоднократно отмечал чрезвычайно важную для них глубину (противопоставленную длине) контекста, обусловленную специфически китайской «ментальной конфигурацией» (см.: [Сорокин 2001а, 2001б, 1991, 1999, 2003; Сорокин, Морковина 1989] и др.). Он писал о том, что художественный перевод ориентальных текстов почти всегда предполагает «маскировку зон несогласий», что при переводе таких текстов неизбежны «когнитивные шумы», а переводчик-востоковед часто вынужден заниматься «трансплантацией» ряда смыслов.

Быть посредником между двумя традициями и цивилизациями – Востоком и Западом – очень ответственная миссия. И чем дальше во времени отстоит от нас восточный текст, тем сложнее адекватно донести его суть. Потому комментарии к таким переводным текстам зачас-

тую могут быть сопоставимы по объёму с собственно переводом на европейский язык. Это касается как художественной литературы, так и научной. Покажем вначале на примере маленького фрагмента из хрестоматийного текста на санскрите – «Рассказа о Савитри» из Лесной книги «Махабхараты», – как иногда не очень сложная и не очень длинная фраза требует порой довольно многословных комментариев: иначе весь её глубокий смысл будет не понят и утерян¹.

Так, в шлоке 28 из второй главы «Рассказа о Савитри» сказано:

*manasā niścayaṃ kṛtvā tato vācābhidhīyate
karmaṇā kriyate paścātpramāṇaṃ me manastataḥ*

Дадим вначале обычный, не «толкующий», перевод этих строк:

Решение [вначале] принимается разумом (мысленно), затем [о нём] сообщается словами,

*Потом совершается действие [реализующее принятое решение].
Поэтому мерилом всему для меня является разум (мысль).*

Также необходимо к этому добавить, в каком литературном контексте возникает вышеприведённая шлока. Ситуация такая: главная героиня, царская дочь Савитри, возвращается домой после поисков для себя мужа. Она сообщает о своём решении отцу, царю Ашвапати, и мудрецу Нараде. Выясняется, что её избранник Сатьяван имеет огромное количество достоинств и добродетелей, но у него есть всего один, но весьма существенный недостаток – Сатьяван должен умереть через год. Дело в том, что некоторым мудрецам (в том числе, и Нараде) известно будущее. Нарада и Ашвапати пытаются отговорить Савитри и убеждают её в необходимости пересмотреть принятое ею решение, на что юная девушка отвечает вышеприведёнными словами, являющимися по своей сути отказом от предлагаемого ей выхода из сложившейся ситуации. Она не согласна отказаться от своего собственного выбора и несмотря ни на что готова следовать своему решению. Всё это можно увидеть в тексте соответствующего фрагмента «Махабхараты». Всё, что касается непосредственно сюжета. Но по-настоящему понять смысл слов Савитри и объяснить её поведение можно лишь в том случае, если имеешь представление о том, как было устроено древнеиндийское традицион-

¹ Хочется особо отметить, что здесь берётся фрагмент из достаточно понятного раздела «Махабхараты»: это вполне конкретная история юной девушки, сумевшей многое преодолеть и принести счастье и благополучие себе и своим близким. Мы намеренно не рассматриваем шлоки, например, из «Бхагавадгиты», для настоящего понимания которых очевидно требуется много дополнительных комментариев. Но, как выяснилось, и этот простой текст совсем не прост для представителя другой культурной традиции.

ное общество, что представлял собой индийский ритуал и какова была роль слова в Древней Индии.

Попробуем сформулировать (по возможности кратко, но ёмко) наиболее существенные для понимания процитированной шлоки идеи и положения, без которых она не может быть осмыслена. Не вызывает сомнения, что в центре всего находится понятие *ритуала*, причём, ритуала как силы, сформировавшей всё множество древнеиндийских текстов в единое целое и определившей сущность ведийской культуры. Вся жизнь древнего индуса была подчинена разного рода обязательным или желательным храмовым и домашним ритуалам, обрядам, связанным с теми или иными жизненными циклами. Ритуал в Индии - один из наиболее мощных механизмов, регулирующих как жизнь всего социума, так и отдельного индивида. Он, *как и любая иная деятельность*, осуществляется как бы на трёх уровнях, или в трёх разных плоскостях: действием, словом и мыслью (телесно, вербально и ментально). Такая трёхкомпонентная структура ритуального (или любого другого) действия обусловлена древнеиндийским представлением об устройстве макрокосмоса, состоящего из трёх миров, – земного, или мира людей, небесного, или мира богов, и пространства, их соединяющего. Таким образом, всё, что связано с телесностью, представляет мир земной; разум, сознание, интеллект – всё это относится к миру небесному; а речь – олицетворение промежуточного мира. Поэтому слово и речь для древнего индийца – это не просто средство коммуникации, а некая особая магическая реальность, имеющая божественную природу.

Тот или иной ритуал обеспечивался благодаря согласованным действиям разных жрецов. Причём, у каждого вида жрецов были свои особые функции, а также каждый вид жрецов был определённым образом соотнесён с одной из четырёх Вед, представлявших собой, как известно, наиболее значимый для индийской культуры состав текстов. Жрец хогатар занимался рецитацией гимнов Ригведы, жрец удгатар исполнял нужные напевы из Самаведы. Такими *словесными* формулами эти жрецы и приглашали богов на совершаемое жертвоприношение, и пытались склонить их к выполнению какой-либо просьбы. Одновременно с этим пением и рецитацией гимнов жрец адхварью совершал вполне конкретные ритуальные *действия*, осуществляя их главным образом физически: он мог доить корову, разделявать тушку жертвенного животного, разводить огонь и т. д. Но при этом он тихо, вполголоса, произносил специальные жертвенные формулы, потому жрецы адхварью соотносятся с третьей Самхитой – Яджурведой. За правильным соблюдением всего ритуала *молча* следит жрец брахман, именно он обеспечивает точное,

безошибочное осуществление всей церемонии. Брахманы обычно соотносятся с Атхарваведой, хотя этот текст в ведийский канон был включён существенно позже предыдущих трёх Вед, и поэтому его связь с брахманами признаётся не всеми. Но несомненно то, что роль брахмана особенно велика в силу того, что именно он своими *ментальными* усилиями обеспечивает данную ритуальную процедуру: ведь решающая роль принадлежит именно *мысленно* принесённой жертве. Таким образом, одновременно происходит *действие*, сопровождаемое *словом* и *мысленным* усилием, причем основа всего – именно мысль. Можно без преувеличения сказать, что в данном представлении заключается одна из самых важных для древнеиндийской культурной традиции идей, составляющих её глубинную суть.

Вернёмся снова к нашей шлоке. Зная про описанное выше триединство дела, слова и мысли, уже по-иному расцениваешь слова Савитри. И в предложении, сделанном её отцом (при молчаливой как будто бы поддержке мудреца Нарады) – отказаться от сделанного ею выбора, – можно даже усмотреть своего рода провокацию: могла ли в действительности добродетельная, благочестивая Савитри, знающая все тонкости обрядовой стороны жизни, изменить своё решение? Конечно, нет. Иначе этим можно было вызвать на себя ещё больший гнев со стороны богов: ведь согласившись пойти на поиски другого супруга, она бы нарушила одну из самых важных заповедей традиционного древнеиндийского общества (триединства, о котором мы только что говорили). На самом деле у Савитри не было реального выбора. Главное решение – мыслью – уже принято: сделан первый, определяющий всё дальнейшее, шаг. В словесную форму это решение уже облечено и сообщено отцу и Нараде: сделан второй шаг. Значит, неизбежно и воплощение этого решения в виде конкретных действий, т.е. свадьбы (именно с Сатьяваном) и дальнейшего замужества, пусть и такого недолгого (как было обещано свыше): ведь если два шага из трёх сделаны, обратного пути быть не должно.

Вот такими непростыми смыслами оперировали создатели данного *художественного* текста, и простой перевод без комментариев здесь может привести к тому, что для ряда современных европейских читателей многое останется «за кадром». Чтобы этого не произошло, переводчик должен стать одновременно и интерпретатором текста, и проводником в другую культуру.

Посмотрим теперь на восточный *научный* текст с этой же точки зрения: есть ли там какие-то подводные течения, препятствующие его правильному пониманию и переводу на современный западный язык. Об-

ратимся для этого к медицинскому трактату по аюрведе «Аштангахридая самхита»², написанному Вагбхатой в VI веке. Мало сказать, что это один из классических трудов в данной области знания. Это был универсальный учебник, который заучивался наизусть представителями медицинских династий в древности и на который опираются и ссылаются по сей день.

Возьмём оттуда совсем небольшой фрагмент – шлоку 6 из первого раздела первой книги – и попробуем его перевести:

*vāyuḥ pittaṃ karṣacetī trayo doṣāḥ samāsataḥ
vikṛāvikṛā dehaṃ ghnanti te vartayanti ca*

Ветер, желчь и слизь – вот вкратце три компонента [человеческого тела].

Они [либо] разрушают, [либо] поддерживают (укрепляют) тело [в зависимости от того,] в каком они состоянии: видоизменённом или нормальном.

Чуть ниже, в первой части шлоки 20, сказано:

rogastu doṣavaiṣamyam doṣasāmyamarogatā

Болезнь же – это [результат] нарушения равновесия [трёх] компонентов, а здоровье – это [результат] их равновесия (гармонии).

Понятно ли современному западному читателю, что здесь имеется в виду? Скорее нет, если ограничиваться только таким переводом, какой был дан выше. Не говоря уже о том, как мало это напоминает научный текст в нашем традиционном его понимании. Не случайно долгое время в европейских учебниках по истории медицины бытовал взгляд на аюрведу как на нечто наивное, ненаучное и даже «чудовищное», состоящее из одних слабых мест. Главным образом это было обусловлено отсутствием грамотных переводов с санскрита на современные европейские языки не то что целостных базовых текстов, но даже отдельных аюрведических терминов.

Обратимся к нашему переводу. Посмотрим на выбранные русские соответствия санскритским словам: *vāyu* – ветер, *pitta* – желчь, *karṣa* – слизь, *doṣa* – компонент [человеческого тела]. Именно так долгое время переводились эти термины на русский, английский и др. языки носителями этих языков (а не самими индусами). Нельзя сказать, что это неправильный перевод, но он скорее неудачный, поскольку не отражает того, что в реальности стоит за этими основополагающими для концеп-

² Нами было использовано следующее издание: Vagbhata's Aṣṭāṅga Hṛdayam: Text, English translation, Notes, Appendices and Indices. Vol. 1-3. Krishnadas Academy, Varanasi, 1995.

ции аюрведы терминами. И не только не отражает их смысла, но и даже некоторым образом вводит носителя русского языка в заблуждение.

Поясним, в чём здесь дело. Одним из самых существенных положений восточных систем медицинских знаний (древнеиндийской, древнекитайской, тибетской) является то, что они исходят не из анатомии человеческого тела, а из *функциональной* деятельности организма. Для Востока первична функция, а не орган, орган, конечно же, связан с каким-то набором функций, но он вторичен, произведен от них. Более того, выражаясь языком математики, организм человека видится как некий *континуум*, который реально не членится на составные элементы и в котором все *функции непрерывны*. Континуум нельзя составить из частей (а ведь именно так представлено тело человека в рамках современной европейской медицинской традиции). Эту старую истину сформулировал ещё Аристотель («Физика», книга 8, глава 8): «Когда непрерывную линию делят пополам, то одну точку принимают за две, её делают и началом одной половины, и концом другой; однако, когда производится деление таким образом, то ни линия, ни движение не остаются непрерывными. В непрерывном, хотя и заключается бесконечно много половин, но только в возможности, а не в действительности»³. Здесь обретает силу тот принцип, что нельзя разделить то, что не является само по себе разделённым. Таков, с точки зрения аюрведы, и организм человека: это непрерывно функционирующая целостность. Это первое.

Второе, что необходимо понимать, переводя древнеиндийский медицинский текст, – это то, что тело человека (микрокосмос) устроено по образцу Вселенной (макрокосмоса). И вышеназванные три «компонента» – это аналоги пяти первоэлементов, которые лежат в основе всего бытия. Их ни в коем случае не следует отождествлять с конкретными материальными носителями или веществами. Нужно помнить, что здесь мы имеем дело с принципиально *иным* уровнем представления человеческого тела, отличным от того, что принят в современной европейской медицине.

Как же тогда поступать переводчику? По всей видимости, разумней всего следовать традициям перевода философских текстов, представленных в трудах всемирно признанного индолога Ф.И. Щербатского. Не случайно на его могильной плите выгравированы такие слова: «Он объяснил своей стране ум древних мыслителей Индии». Сам Щербатский, говоря о том, что побудило его к изучению и активной популяризации идей и положений древнеиндийской философии, отмечал, что в особен-

³ http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/arist/fizik02.php

ности его беспокоил «нездоровый интерес к индийской философии, интерес, вызванный именно туманным состоянием наших о ней сведений и разными баснями о сверхъестественных силах, в ней почерпаемых» [Щербатской 1922: 2]. Эти слова сейчас в полной мере можно отнести и к нашим представлениям о древневосточной медицине.

Сформулируем кратко, в наиболее общем виде, в чём в своё время проявилась новизна подхода Ф.И. Щербатского к вопросам, связанным с переводом древневосточных текстов на язык Запада. Щербатской был противником господствовавшей в то время традиции «буквального» перевода. Учёный совершенно справедливо полагал, что в этих случаях буквальный перевод бесполезен, что он вообще не выражает авторской мысли. До Щербатского переводчики буддийских текстов обычно либо не распознавали во многих санскритских словах специфические термины, либо достаточно произвольно подбирали им европейские «эквиваленты», которые таковыми не являлись. При этом, естественно, происходила подмена смыслов, неверно переосмыслился весь культурный и исторический контекст. В противовес этому Ф.И. Щербатской основал традицию перевода «философского», т.е. толкующего, интерпретирующего, поскольку, как он полагал, *полного* европейского соответствия, видимо, не имеет ни один термин восточной философии.

Считается, что своим подходом Щербатской обязан индологам Г. Бюлеру и Г. Якоби. Принцип, выработанный этими учёными на текстах нефилософского содержания, состоял в следующем: предметная область значений каждого термина должна определяться только в ходе реконструкции всей системы понятий данного учения, производимой с учётом индийской комментаторской традиции⁴. Щербатской же перенёс этот принцип на философскую почву, сделав его основой своей деятельности как переводчика и интерпретатора индийских философских трактатов⁵.

Огромная заслуга Щербатского состоит также в том, что он сумел увидеть (и донести в своих текстах до европейского читателя) в индийских учениях самобытные системы, которые по степени формализованности понятийного и терминологического аппарата не уступали европейским концепциям. Благодаря созданному им «философскому», или толкующему, переводу, Щербатской «сделал сами тексты своих переводов фактом диалога Востока и Запада, заставив индийских мыслителей излагать свои концепции на языке европейской философии XIX – нача-

⁴ Сейчас, конечно же, эта идея выглядит как нечто само собой разумеющееся. Но больше века тому назад это было принципиально новым подходом.

⁵ Более подробно это изложено в работе [Васильков 1989].

ла XX века»⁶. Важным моментом здесь является то, что процедура истолкования, проделанная Щербатским, предполагала не просто передачу древнего текста современным языком, но и выбор такого языка, который будет адекватен философской школе, в рамках которой первоначально и возникло то или иное знание. Следует особо подчеркнуть, что таким переводом древних восточных теорий Щербатской ни в коем разе не пытался продемонстрировать цикличность основных идей в истории мировой философии. Он не занимался открытием у индийских или тибетских философов мыслей, которые затем возникли в головах европейских учёных. Он сам постоянно подчёркивал условный характер этих аналогий, указывая на то, что такой тип перевода является для него «комментаторским приёмом», позволяющим сделать чуждые индийские теории понятными путём контраста или параллелизма с европейскими теориями. Как нам представляется, это прекрасный способ устранения «чуждости» чужих идей, который при этом не устраняет их самобытности.

Есть ещё одна возможность избежать те возможные минусы, которые кроются в буквальном переводе, – это использовать транслитерацию восточных терминов, которую Щербатской называл «полупереводом». Как известно, последние десятилетия этот путь выбирают многие востоковеды. В случае нашего примера с *компонентами тела человека, ветром, желчью и слизью* транслитерация однозначно более предпочтительна, нежели такой перевод. Лучше сказать *питта* или *капха*, нежели *желчь* или *слизь*. Лучше хотя бы потому, что такие незнакомые слова не вызовут неправильных ассоциаций с какими-то веществами или материальными структурами. Ведь, как уже было сказано, эти три составляющие человеческого тела не являются субстанциями, это скорее функциональные системы нашего организма. Справедливости ради нужно отметить, что за выработку собственно желчи (т.е. вещества, необходимого для правильного процесса пищеварения) действительно отвечает *питта*, а *капха* ведаёт, помимо всего прочего, правильным функционированием всех наших слизистых оболочек и рядом выделений, среди которых есть и собственно *слизь* в нашем понимании этого слова. Но это совсем не одно и то же.

Представляется, что во многих случаях такой «полуперевод» аюрведических терминов необходимо совмещать с «толкующим», или интерпретирующим. И здесь чрезвычайно важно помнить о необходимости реконструкции целостной системы понятий аюрведы и соответственно

⁶ См. вышеуказанную статью Я.В. Василькова, с. 187.

системы терминов, их именующих. Так, в частности, слово *doṣa* имеет смысл оставить по-русски как *доша*, поскольку называть его *компонентом тела* нехорошо (о причинах этого было достаточно сказано выше). К тому же, три доша – это не просто три основные функциональные системы организма, но одновременно и три его болезненных начала. Если они находятся в равновесии между собой (см. выше шлоку 20), то человек здоров; если же они чрезмерно возрастают или убывают, нарушая тем самым гармоничное сочетание в организме всех его составляющих, то те же самые доша становятся причиной самых разных болезней. Все эти и многие другие смыслы (а их ещё немало, поскольку данный термин является одним из основополагающих в концепции аюрведы) данного понятия теряются, если его перевести просто словом *компонент*.

Итак, мы попытались показать на этих скромных примерах, насколько большая ответственность возлагается на переводчика, который должен связать две разные традиции, связать их по возможности так, чтобы, утратив чуждость «чужого», не превратить его при этом в чисто «своё».

Л и т е р а т у р а

1. *Васильков Я.В.* Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И. Щербатского // Восток – Запад: Исследования, переводы, публикации. Вып. IV. – М., 1989. С. 178–224.
2. *Сорокин Ю.А.* «Азбука классики» или азбука погрешностей? // Вестник ВГУ, Серия: лингвистика и межкультурная коммуникация. 2001а, № 2. С. 81–88.
3. *Сорокин Ю.А.* Интуиция и перевод: рефлексивный опыт переводчика-китаиста. // Перевод как моделирование и моделирование перевода. – Тверь, 1991. С. 4–19.
4. *Сорокин Ю.А.* Ориентальное переводоведение и его болевые точки. // Язык, сознание, коммуникация. Вып. 9. – М., 1999. С. 149–153.
5. *Сорокин Ю.А.* Переводоведение: статус переводчика и психогерменевтические процедуры. – М., 2003.
6. *Сорокин Ю.А.* Переводоведческий триптих. // Проблемы прикладной лингвистики – 2001. Сборник статей. – М., 2001б. С. 261–276.
7. *Сорокин Ю.А., Марковина И.Ю.* Национально-культурная специфика художественного текста. – М., 1989.
8. *Щербатской Ф.И.* Предисловие // Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности. С толкованием Винитадева. / Перевёл с тибетского Ф.И.Щербатской. – Петербург, 1922.
9. *Vagbhata's Aṣṭāṅga Hṛdayam: Text, English translation, Notes, Appendices and Indices.* Vol. 1-3. Krishnadas Academy, Varanasi, 1995.