ФИЛОСОФИЯ БУДДИЗМА: ОБЫДЕННОЕ И НАУЧНОЕ СОЗНАНИЕ. К ТРАНСЛАТОЛОГИИ ВОПРОСА

Дашинимаева Полина Пурбுவевна

доктор филологических наук
профессор кафедры перевода и межкультурной коммуникации
Бурятский государственный университет, Улан-Удэ,
Российская Федерация
E-mail: pdash@bsu.ru

Цыремпилов Алина Олеговна

кандидат филологических наук
Бурятский государственный университет, Улан-Удэ,
Российская Федерация.
E-mail: tsyr2000@mail.ru

В статье речь идет о разноуровневых проблемах перевода текстов с буддийской тематикой. Если это художественный текст с описанием персонажа-буддиста и его поведения, переводческой проблемой становится осознание и разграничение содержания, исходящего из личностного или из универсально-этнического восприятия явлений. Если это специальный философский текст буддийской направленности, основные сложности перевода связаны с передачей терминов.

Ключевые слова: перевод, эквивалент, буддийский, обыденный, научный, сознание, личностный, универсальный, термин.

PHILOSOPHY OF BUDDHISM: ORDINARY AND SCIENTIFIC CONSCIOUSNESS. TO THE TRANSLATOLOGY OF THE QUESTION

Dashinimaeva Polina Purbuevna

DSc in Philology
Buryat State University, Ulan-Ude, Russian Federation
E-mail: pdash@bsu.ru

Tsyrempilov Alina Olegovna

CSc in Philology
Buryat State University, Ulan-Ude, Russia
E-mail: pdash@bsu.ru

The paper discusses a number of challenges a translator may face when dealing with Buddhism-related texts. In a fiction text with a depiction of a Buddhist character, it is the translator's objective to differentiate whether this behavior originates from individual experience or universal ethical perception of phenomena. In the

case of a specialized Buddhist philosophic text, the main challenges to the translator are connected with the relevance of terms in the target language.

Keywords: translation, equivalent, Buddhist, everyday, theoretical, mind, individual, universal, term.

Перевод – это не столько знание словарных эквивалентов, сколько прогнозирование и определение тех убеждений и той значимости, которыми наполнено ментальное состояние автора исходного текста в момент говорения. Это значит, что методология перевода должна основываться на реальной онтологии речи – на том естественном режиме, в рамках которого протекает речемыслительный процесс. К сожалению, сегодня еще актуальна методология уподобления теории перевода компаративной лингвистике, или лексикографии, когда постулируется понимание перевода как механического сведения воедино универсальных предметных значений, при этом игнорируется тот факт, что эти системы есть продукты абстрагирования человеческой мысли, т. е. теоретические конструкторы, не встречающиеся в этом виде в реальном семиозисе. Таксономии значений, данные в двуязычных словарях, создают иллюзию того, что потенциально можно выразить на другом языке всю семантику того или иного слова.

Возьмем, к примеру, набор значений бурятского слова *гунгарбаа* – божница, киот [Шагдаров, 2006, с. 223]. Кроме данного денотативного значения также даны в словаре краткая историческая справка и описание внешнего вида предмета поклонения. Хотя данные сведения полностью соответствуют требованиям лексикографии, но для адекватного восприятия реалии и последующего использования слова в процессе перевода необходимо иметь представление о другой неотъемлемой части содержания этой реалии – психологической. Последняя связана с тем, что данный буддийский атрибут (если он имеется в доме, то обычно в правом от двери западном углу), является главным местом жилища.

Недаром в семье с традиционными устоями встречают гостей, приглашая их пройти вглубь дома словами «Дээшээ гарагты!» (досл. *Пройдите наверх!*). Оценка места по критерию «вверх versus вниз» не столько детерминирована универсальным теологическим критерием, сколько значимостью того, что ‘гунгарбаа’ вселяет в хозяев дома 1) высокую степень удовлетворения, связанную с тем, что данный

атрибут находится в их жилище; 2) чувство ответственности, связанное с ежедневным выполнением буддийских ритуалов; 3) ощущения некоторой безопасности, связанные с надеждой на то, что иконостас обеспечивает защиту хозяев от последствий, которые могут иметь место как результат негативных жизненных обстоятельств. Все перечисленные надежды, связываемые хозяевами с функцией покровительства со стороны денотата, относятся к сфере внутренних значимостей, или, по Ч. С. Пирсу, индексности, т. е. к тому, что вызывает высокую концентрацию внимания – того, что реально переживается субъектом [Дашинамаева, 2017, с. 166].

Сказанное означает, что в переводе текста с упоминанием буддийского алтаря интерпретатор должен примерно представлять место и отношение к алтарю во внутренней картине мира хозяев и, если есть возможность, через непосредственное общение с ними попытаться осознать близкую к аутентичности значимость восприятия этого предмета жилища.

С другой стороны, пример с переводом денотата «гунгарбаа» говорит о важности понимания переводчиком контента этнического сознания, в данном случае – обыденного этнического сознания, поскольку отношение человека к почитаемому объекту субъективно формируется на основе индивидуального понимания ритуалистических традиций, верований в чудодейственную силу божницы и т. д. Другими словами, интериоризация ключевых буддийских концептов или понятий происходит на основе и константной (более или менее универсально-этнической), и единичной составляющими наивного сознания.

Рассмотрим подробнее этот тезис на уровне дискурса на бурятском языке *Иимэ буянтай, бурхантай, арюунаар нарилжа, бээ абажа ябадаг эхэнэрэй алтан умайда бодисада эрьежэ, түрэбэ* [Цырендэшиев 2008, с. 168]. Узуально нормативный перевод на русский язык, близкий к дословному, выглядит следующим образом: *Бодхисаттва посетил золотое чрево этой женщины, которая развила в себе extraordinary заслуги, следуя богу, и вела себя настолько «чисто», что Бодхисаттва родился в этом чреве*. Как видно, за дискурсом стоит автор, который кроме житейских нравственных ориентиров имеет определенное теоретическое – причинно-следственное – понимание связи между накоплением

заслуг и добродетелей, и результатом столь праведной жизни. Перед переводчиком стоит сложная задача, раскрыть этот смысл: читателю осталось непонятным, как женщина вела себя, что в ней родился Бодхисаттва. В подобных случаях в теории перевода рекомендуют отдельно и целенаправленно заняться изучением внутреннего мира автора. Весьма эффективным методом знакомства с контентом внутреннего содержания являются интервьюирование и анкетирование, что мы и сделали в данном конкретном случае.

После обстоятельного разговора с Д.-Н. Цырендашиевым выявляется следующий смысл дискурса. Во-первых, под «чистым» поведением женщины имеется в виду сдержанность, пристойность и почтительность в поведении, что в соответствии с традиционным устоем, с одной стороны, и буддийским учением, с другой, означает «не быть праздно-болтливой, не инициировать разговор раньше мужчины, старшего по возрасту, не хохотать громко, не ходить, широко расставляя ноги, не подходить к буддийскому алтарю и к огню в «особенные дни» и т. д. Во-вторых, «иметь высокие заслуги» означает накопить добродетельные акты, исходящие из сострадания и любви ко всем живым существам, поэтому человек, развивший добродетели и заслуги, мог переродиться Бодхисаттвой только в чреве подобной женщины. Как глубоко верующий буддист, автор книги описал условия реинкарнации человека (здесь: объективировал стабильную часть (со)знания), как мужчина, придерживающийся консервативных взглядов относительно поведения женщины, он представил свои гендерно-аксиологические приоритеты (здесь: объективировал индивидуальную часть (со)знания), делясь с читателем той значимостью, которая представлялась важной в контексте – [«восхищение жертвенной, добродетельной жизнью женщины»] [Дашинимаева, 2017, с. 167]. Вне сомнения, если бы предложили современному молодому мужчине описать условия рождения Бодхисаттвы в чреве женщины, в глагол *нарилха* (вести себя «чисто») он не включил бы и половины списка ограничений в поведении женщины.

Таким образом, переводчику следует учиться разграничивать, какие верования и убеждения носят более универсально-этнический характер, какие – ментальные продукты более личностного восприятия, далее – что из сказанного представляет обыденное сознание говорящего, что – теоретическое.

В переводе же специального философского текста буддийской направленности автор репрезентирует второе, т. е. *научное* сознание – осознанную осведомленность в концептуальных глубинах буддийского учения. В отличие от текста с описанием денотативных реалий говорящий объективирует здесь актуальную в момент говорения или письма значимость, которая, как правило, не вызвана обстоятельствами внешнего мира (референтами), а является следствием когнитивных операций субъекта. Именно это обстоятельство – высокий уровень абстрактности и обобщенности содержания – делает жанр камнем преткновения для переводчиков. Для того, чтобы стать «гуру» философского перевода, несомненно, следует понимать философские системы в целом и суть обсуждаемой доктрины в рамках системы в частности. Как считает Наталия Сергеевна Автономова, ведущий отечественный переводчик философских трудов, для релевантного перевода философии необходимо сначала формировать концептуальный язык философии этого направления [Автономова, 2015, с. 403].

Вспомним далее, каковы инструкции по работе с философским текстом на предпереводческом этапе? Нижепредставленные четыре рекомендации базируются на рекомендациях И. С. Алексеевой («Профессиональный тренинг переводчика», 2001).

1. Основная значимость той или иной философской теории передается посредством общепринятых в кругу философов терминов. Они выступают на фоне лексики общенаучного описания. Однако нередко говорящий / пишущий использует авторские термины, что принуждает переводчика предварительно ознакомиться с другими его философскими произведениями, прочитать литературу о нем, и выявлять стоящее за ними значение, и, если оно ясно не вводится в текстах, то выводиться его, опираясь на контекст.

Вот как объясняет Н. С. Автономова сложность представления во втором языке новоизобретенных понятий (пример относится к труду «О грамматологии» Ж. Деррида): «Мой акцент при переводе ставился на выработке взаимосвязанных гнезд понятийных средств, а не на эстетических чертах стиля – я говорю об этом потому, что перевести все и в равной мере абсолютно невозможно. Но если появятся новые переводы с акцентом на словесных играх и перекличках, которыми изобилуют дерридианские тексты, читатель получит более полный и многосторонний образ оригинала [Автономова, 2015, с. 403].

2. Следует также тщательно анализировать, не использует ли автор исходного текста переосмысленные общепhilosophические термины, т.е. не придается ли новое или дополнительное значение тому или иному термину в контексте данного философского построения. Уловить это новое значение и, следовательно, не ошибиться в переводе переводчик может лишь в том случае, если вникнет в само содержание, в умозаключения автора.

Как выйти из положения, если термин не имеет аналога в целевом языке? В книге А. Ж. Греймаса и Ж. Фонтанья «Семиотика страстей. От состояния вещей к состоянию души» (1991) предлагается авторами термин «фория» (*эйфория* – *дисфория* – *фория*). Переводчик произведения Инна Меркулова выявляет, что семантика термина заключается в «соответствии бурному и намеренно восклицательному характеру страстного дискурса ... умножает и чередует восходящую и нисходящую интонацию и потому противопоставляет дискурс самому себе», однако, в осознании того, что нельзя ограничиться этим пониманием, она обсуждает варианты перевода, в т. ч. этого термина, с одним из авторов Жаком Фонтанием и проф. Клодом Зильбербергом (о чем вспоминает второй в предисловии к переводу) [Греймас, 2007, с. 15–16]. Данный случай может служить примером создания концептуального языка переводчиком, который работает с максимальной требовательностью к себе – переводит не слова, а мир автора.

В переводных текстах прочно вошли в активный буддийский вокабуляр слова, которые в другом жанре не являются нормативными с точки зрения ни словообразования, ни предметного узуса (например, *таковость*, *самостность/бессамостность*, *бывание*, *равностность*, *надмирской*). Однако они жанрово релевантны, функционально вжились в буддийско-концептуальный контекст, соответственно, нельзя оценивать их с точки зрения универсальной грамматической и стилистической логики. И здесь не время и не место пуристам начинать борьбу за чистоту языка: нововведения на основе существующих правил – это лишь формальные ярлыки, которые в условиях отсутствия номинации ментальных явлений и построений заполняют пустующие лексические ниши, тем самым оправдывают свое предназначение.

3. Предлагается передавать философскую терминологию следующими способами:

- 1) общепринятые термины – однозначными эквивалентами;
- 2) термины общенаучного описания передаются вариантными соответствиями с равноправной вариативностью;
- 3) термины, образующие авторскую систему терминов, передаются неологизмами, вариантными соответствиями или лексическими заменами с учетом всей авторской терминологической системы.

4. То, что все изложение подчинено логическому принципу, является, с одной стороны, плюсом, с другой, минусом: если переводчик передал онтологию обсуждаемого объекта неточным коррелятом, он обрекает себя на потерю логики и лихорадочные поиски путей ее исправления [Алексеева, 2001].

В качестве наиболее сложного случая с вариативными соответствиями и неточностью коррелятов предлагается рассмотреть термин *mind* – центральный категориальный термин буддийской концептологии. В переводах на русский язык термин имеет целый ряд эквивалентов – *ум, сознание, разум, мысль, мышление* и т. д. Если попробовать умозрительно, абстрагируясь от философских концепций, поставить их по иерархии по убыванию семантического объема, то они, по-видимому, выстраиваются следующим образом: разум (всеобщее: наивысший тип мышления человека, включающий в себя познание, сознание и память), сознание (и всеобщее, и личностное: «вместилище», пространство, в котором происходят все возможные физические и умственные процессы бытия), ум (личностное: сознание, идентичность, контроль за действиями, самоанализ и умение управлять мыслями), мышление (личностное: психический процесс познания реального и виртуального мира и переработки познанного).

Для того чтобы уметь подбирать наиболее релевантное соответствие этому понятию, похожему на самый «крепкий орешек» в плане решения переводческой задачи, следует прислушаться к самим философам и изучить их труды. Представляется, что их разное видение функционирования этих смежных категорий и ведет в определенной степени к разнице в нюансах интерпретации. Другими словами, ненаблюдаемость когнитивных процессов, происходящих «в черном ящике» и описываемых в рамках разума-сознания-мышления, является проблемой-предтечей еще до наступления перевода.

После фундаментальной работы 1949 г. «The Concept of Mind» Г. Райла (в переводе на русский язык издана в 2000 г. как «Понятие сознания») вышел труд 1991 г. «Theories of the Mind» С. Приста. Замечательный переводчик «Теорий сознания» (2000 г.) А. Ф. Грязнов отмечает, что «mind» и «consciousness» не имеют прямых аналогов в русском языке: автор связывает слово «mind» со способностью мышления в широком смысле слова, с обозначением всей психической (ментальной) сферы, в том числе и бессознательной, а «consciousness» – главным образом, с осознанием субъектом самого себя, его осведомленностью о своих внутренних психических процессах [Прист 2000, с. 286]. В таких случаях их перевод на русский язык словом «сознание», вероятно, требует постоянных контекстуальных компенсаций.

В связи с тем, что американский философ Джон Сёрль посвятил ряд работ именно пояснению семантики *mind*, более подробно приведем его мнение по работе «Открывая сознание заново» (в переводе 2002 г.). Так, ученый предлагает определять содержание понятия в терминах «доступность сознанию», поскольку ментальные состояния существуют только как субъективные феномены от первого лица, соответственно, определять его следует относительно другой категории – интенциональное. Согласно Сёрлю, как сознание, так и интенциональность являются биологическими процессами, и как многие ментальные феномены они причинно обусловлены нейрофизиологическими процессами в мозге и сами являются свойствами мозга (некоторые ментальные феномены не имеют нейробиологическую природу, будучи построениями философскими, психологическими или же составляют часть когнитивной науки в целом). Далее автор приводит примеры, иллюстрирующие разницу между ними: *я испытываю жажду, поскольку за весь день я ничего не пил* (чувство обладает интенциональностью); *когда я просыпаюсь после лишенного сновидений сна, я вступаю в состояние сознания* (оно способно варьироваться в степени во время нашего бодрствования). Получается, сознание можно сравнить с переключателем типа «вкл./выкл.»: та или иная система либо сознательна, либо нет. В качестве близкого синонима для «сознания» Сёрль предлагает «осведомленность» (awareness) с разницей в том, что второе понятие более тесно связано с процессом познания, со знанием, и, при этом,

осведомленность в чем-либо может быть бессознательным [Сёрль, 2002, с. 94].

Сознание есть свойство мозга высшего уровня, т.е. свойство системы, охватывающее все формы сознательной жизни – от знаменитого «четырёх ф»: борьбы (fighting), бегства (fleeing), питания (feeding), прелюбодеяния (fornicating), до вождения машин, написания книг и почесывания, до всех ментальных в собственном смысле этого слова процессов, обусловленных сознанием – восприятие, обучение, умозаключение, принятие решений, разрешение трудностей, эмоции и т. д., с одной стороны, субъективность, интенциональность, рациональность, свобода воли (если таковая существует), и ментальная каузальность, с другой.

Далее автор делает примечательную ремарку относительно перевода: когда речь идет о феноменологии, то перевод «постижение чистого ума» звучит явно нерелевантно, поскольку здесь говорится о *познании способа явления объектов/образов сознанию (пространству)* (курсив наш. – П. Д. и А. Ц.), равно как в буддийской философии трансцендентальное сознание – это состояние постижения пустоты от самобытия – от того, каким объект видится в обыденном сознании. Если сознанию присуща эта познающая способность достижения свободы от омрачений, невозможно присудить это свойство уму [там же].

Однако в сегодняшней переводческой практике буддийских трактатов распространена традиция предпочтения термина «ум»: *буддийская наука об уме, формирование безмятежности ума, освободить ум от омрачений* и т.д. Часто подсказкой для выбора вариативного соответствия является соседнее (узualmente) слово, как в случае *‘Once you have irrigated the mind stream with loving kindness, meditate on compassion’*. *‘Насытив любовью поток ума, медитируй о сострадании’* [Далай-лама в Риге 2017, с. 100, 61]. На наш взгляд, здесь более удачным представляется перевод посредством эквивалента «мысли» / «мыслительный поток».

Рассмотрим другие иллюстрации из «Учений для стран Балтии и России» Его Святейшества, проведенных в сентябре 2017 г. в г. Риге (учения давались на тибетском языке с синхронным переводом на английский и русский) и сопоставим корреляты на английском и русском языках. Отметим, что перевод коренного текста на русский

язык выполнен с английского перевода геше Лобсанга Джордена и др. с учетом переводов А. Кугявичуса под ред. А. Терентьева и Д. Устьянцева под ред. Д. Орлова.

‘<...> the transcendental **wisdom** of omniscience has its root in compassion, and arises from a cause – the altruistic **thought**, the awakening **mind** of bodhicitta, and the perfection of skillful means’. ‘Запредельная **мудрость** всеведения имеет корнем своим сострадание, она растет при условии **устремления** к пробуждению (бодхичитты), а вызревает благодаря методу’. Здесь удачно нейтрализована часть об альтруистическом мышлении за счет логического развертывания идеи и нахождения более понятного метонимического коррелята «устремление».

‘Due to the power of calm abiding meditation, the **mind** will not be disturbed by the wind of conceptual **thoughts**...’ ‘Благодаря шаматхе **ум** не приходит в волнение от **рассудочных мыслей**’ [там же, с. 103, 64]. Перевод явно неудачен в связи с тем, что не дает четкого разграничения сознания, ума и мышления, во-первых; и словосочетание «рассудочные мысли» звучит не узуально, потому не прозрачно, во-вторых. Думается, здесь как раз можно говорить о приходе к ясности **сознания**, свободного от омрачений, и о том, что даже побочные мысли не могут вывести сознание из этого состояния (вспомним Сёря).

Далее в примере ‘a **mind** free of distraction’ – ‘**размышление ума**, свободного от отвлечений’ также можно было использовать коррелят ‘сознание’, тем более дается затем пояснение ‘Calm abiding is that **mind** which has overcome distraction to external objects’ ‘Шаматха – это состояние **ума**, который преодолел отвлечения на внешние объекты’ [там же, с. 105, 67]. Если бы взяли за правило свойство и состояние называть сознанием, а эпистемологическое понимание процессности – умом / мышлением (ср. ‘proper **contemplation**’ – ‘**правильное размышление**’), возможно, слушателю учений легче было бы понять алгоритм очищения сознания (благодаря управлению умом, т. е. мыслями).

В заключение приведем еще один пример явно неудачного – с точки зрения кодификации термина – случая:

[Acharya Kamalashila] ‘Therefore, if you are interested in achieving omniscience, you need to practice these three: compassion, the awakening

*mind of bodhicitta, and **skillful means***'. [Камалашила] 'Поэтому, если желаешь достичь всеведения, следует практиковать эти три [составляющие]: сострадание, бодхичитту и **метод**' [там же, с. 99, 61]. Когда речь идет об алгоритме созерцания в плане развития и совершенствования навыков медитации, не совсем удачным эквивалентом является термин «метод». Более того, в списке трех составляющих он жанрово не вяжется с остальными двумя (сострадание, пробуждение), так как «режет ухо» в аспекте несоответствия стилю (хотя термин кодифицирован в словарях как прямой коррелят). Буквальный перевод «искусные/умелые средства» также не является релевантным. Возможно, более подходящим коррелятом в концептуальном и жанрово-узואльном аспектах является эквивалент «гибкий путь учения».

Таким образом, у философского текста в целом, буддийского текста в частности в плане транслатологических проблем можно выделить довольно большой разброс проблем – от содержания, вкладываемого автором от «обыденного versus научного сознания», до понимания той или иной концепции «на индивидуально-личностном versus универсально-принятом уровне», от отказа однозначного соответствия до поиска вариантного соответствия в угоду лучшего восприятия идеи, от вопроса кодификации буддийских терминов до разночтения семантики коррелята в практике и в лексикографических источниках, и т. д. и т. п.

Литература

Автономова Н. С. О переводе философской и гуманитарной литературы в постсоветский период: приобретения и потери // Миры литературного перевода: сб. докладов III международного конгресса переводчиков художественной литературы (Москва, 4–7 сентября 2014 г.) / н. ред. А. Я. Ливергант; ред. И.О. Сид. – М., 2015. – С. 399–405.

Алексеева И. С. Профессиональное обучение переводчика: Учебное пособие по устному и письменному переводу для переводчиков и преподавателей. – СПб.: Издательство «Союз», 2001. – 288 с.

Греймас А. Ж. Семиотика страстей. От состояния вещей к состоянию души / А. Ж. Греймас, Ж. Фонтаний / предисловие Клода Зильберберга. – М.: Изд-во ЛКИ, 2007. – 336 с.

Дашинимаева П. П. Теория перевода. Психолингвистический подход: учебник. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2017. – 360 с.

Прист С. Теории сознания. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – 288 с.

Сёрль Дж. Открывая сознание заново / Перевод с англ. А. Ф. Грязнова. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.

Языковой материал

Далай-лама в Риге 2017: Учения для стран Балтии и России, 2017. – 128 с.

Цырендашиев Д.-Н. «Сүүгэлэй дасан: Домог, түүхэ, баримтанууд (XIX-дэхи зуун жэл)» / Д.-Н. Цырендашиев. – Улан-Удэ, 2008. – 340 с.

Лексикографический материал

Бурятско-русский словарь в 2-х томах. Л. Д. Шагдаров, К. М. Черемисов. – Улан-Удэ: Республиканская типография, 2006. – Т. 1. – 635 с.