

Современный библейский перевод: теория и методология

Андрей Сергеевич Десницкий

Введение

Доктор филологических наук, библеист и переводчик Андрей Сергеевич Десницкий подводит в этой работе итог более чем двадцатилетнему опыту работы над переводами Библии. Издание в доступной форме знакомит читателя с теорией и методологией такого перевода, приводя множество примеров из разных языков. Библейский перевод оказывается тесно связанным с самыми разными областями человеческого знания, от богословия до компьютерной техники. В книге также проанализированы современные переводы Библии на русский язык и предложены конкретные решения для разных переводческих проблем.

Книга будет интересна широкому кругу читателей и может использоваться в качестве учебника.

Введение

Библия – самая переводимая книга в человеческой истории, и она всегда была таковой. К 1000 г. н. э. она была переведена на 19 языков, к 1500 г. – на 50, к 1900 г. – на 620, а в 2005 г. таких языков было уже 2403: на 426 существовал по меньшей мере один перевод полной Библии, на 1115 – Нового Завета, на 862 – отдельных библейских книг¹. Общее число языков в мире назвать трудно, обычные оценки колеблются от 5 до 6 тысяч, ведь не всегда язык можно однозначно отличить от диалекта, и к тому же некоторые из них вымирают, когда новые поколения переходят на более перспективные «большие» языки. В любом случае понятно, что процесс перевода Писания продолжается с невиданным прежде размахом, и в XXI в. переводчикам еще хватит работы.

Все больше библейских переводов выходит в наше время и в России: и на русский язык, на который она давно переведена, и на другие языки народов нашей страны, на которые она прежде не переводилась или переводилась частично. Эти переводы различаются по многим признакам и вызывают разные отклики. Некоторые переводы делаются вдохновенными одиночками, но

над большинством трудятся специально подготовленные переводческие команды.

Нужна ли нам теория библейского перевода или теория перевода вообще? Есть множество примеров, когда очень качественные переводы создавались людьми, не имевшими никакого формального образования, не читавшими ни единой теоретической книги. Но точно так же известны великие писатели и поэты, не изучавшие теорию литературы, что никак не делает само литературоведение лишним.

Поэтому вопрос о возможности и необходимости создания теории библейского перевода здесь рассматриваться не будет, предполагается, что всякий читатель, раскрывший эту книгу, уже ответил на него утвердительно. В любом случае в основе каждого перевода лежит некое представление о том, что вообще есть перевод, каким он бывает и как следует переводить библейский текст. Но это представление редко бывает выражено в явном виде, даже более того – человек сам далеко не всегда отдает себе отчет в том, каков его идеальный образ перевода Библии на родной язык. Нередко получается так, что переводчик или переводческая группа меняют свои представления по ходу работы или же выясняют, что люди, собравшиеся вместе для создания одного перевода, представляют главные цели и методы неодинаково.

Перевод – это всегда выбор одного из возможных соответствий языковым средствам оригинала в языке перевода. Если бы этот выбор было легко формализовать, переводом давно бы занимались компьютерные программы – но мы знаем, что, несмотря на более чем полувековые исследования в области машинного перевода, до сих пор машина не умеет переводить художественные тексты. Даже неумелый первокурсник переведет лучше, чем самый мощный компьютер с самой современной программой.

Поэтому теорию перевода можно понимать как объяснение критериев выбора, а методологию перевода – как набор практических рекомендаций: как именно осуществлять этот выбор оптимальным образом в существующих условиях.

Данная книга описывает в самых общих чертах современные теории и модели библейского перевода и демонстрирует их

применимость на практике. Можно задать вопрос: нужна ли такая оригинальная книга на русском языке, нет ли подобных описаний в зарубежной литературе? Они, разумеется, есть, почти исключительно на английском языке, который и служит основным средством общения библейских переводчиков. Незначительная часть этой литературы переводится на русский язык, в основном в качестве практических пособий², но этой части недостаточно, чтобы составить общее представление о предмете. Книги, которая давала бы такое представление о современном состоянии теории и методологии библейского перевода, на английском языке нет, и вряд ли мы ее увидим просто потому, что она не нужна, – существуют десятки изданий по частным вопросам, которые в совокупности и дают такое описание.

Кроме того, я уже не раз убеждался, что простой перевод текста с английского на русский бывает недостаточен, в силу того, что он попадает к читательской аудитории с несколько иными представлениями и ожиданиями. Например, русскому читателю (в том числе украинцу, татарину, узбеку или еврею, привыкшему читать по-русски) зачастую требуется разговор о богословских и философских предпосылках, лежащих в основе работы, посвященной Библии. Для англоязычного читателя, наоборот, такой разговор обычно кажется излишним – отчасти потому, что эти предпосылки бывают очевидны для одних и слишком спорны для других. В нашем обществе, где пока еще очень немного устоявшихся форм общественного сознания, где традиция академического разговора о Библии очень молода, приходится проговаривать вслух куда больше, чем в Кембридже или Принстоне. Собственно, о том говорит и теория перевода: если у целевой аудитории иные представления о мире, приходится эксплицитно называть часть из того, что лишь подразумевалось в изначальном тексте.

Итак, данное издание предназначено стать оригинальным введением в мир современного библейского перевода. Как нетрудно понять, перевод Библии есть частный случай письменного перевода. Отчего же тогда существуют особые пособия и курсы по этой дисциплине, тогда как не бывает никакого особого «шекспировского» или «толстовского» перевода

– произведения этих авторов переводятся точно так же, как и любые другие, при всем своеобразии материала:

Библия уникальна в том отношении, что она одновременно памятник древней письменности (а точнее, целое собрание достаточно разных памятников) и Священное Писание разных общин древности и современности. С одной стороны, она вполне подобна множеству других произведений Древнего Ближнего Востока того времени (причем хронологические границы тут раздвинуты более чем на тысячу лет – это период более длительный, чем вся история письменности и книжности на Руси и в России). Библия создавалась в иных условиях, нежели наши, она отвечала на многие вызовы своего времени, опиралась на верования и представления о мире читательской аудитории, которые с тех пор существенно изменились. В этом отношении библейский перевод вполне сходен с переводом священных текстов Древнего Египта, Месопотамии, культур Леванта (прежде всего угаритской).

Но, в отличие от этих текстов, Библия никогда не ложилась в землю, чтобы стать добычей археологов спустя века и тысячелетия. Из всех текстов, написанных в те времена в тех землях, были отобраны для передачи лишь некоторые, потому что общины верующих – сначала Древний Израиль, затем христианская Церковь и раввинистический иудаизм – именно в этих книгах находили вероучительные истины. Именно их они читали за богослужением и в богословских диспутах, к ним обращались в поисках утешения, наставления, указаний, как жить, в них черпали слова для молитвы и образы для поэзии. Потому эти книги и переводились на новые и новые языки, а потом уже существующие переводы сменялись другими, более приспособленными для тех или иных нужд общины.

Наконец, именно эти книги миссионеры несли другим народам и племенам, а когда в Новое время европейские общества отказались от обязательной религиозности, оказалось, что библейские тексты по-прежнему сохраняют свое фундаментальное значение для любой культуры (пост) христианского мира. «Не убий» и «не укради», «возлюби ближнего своего» и «нет ни эллина, ни иудея» – это не просто цитаты из

древней книги, это принципы, без которых наш мир был бы совсем другим.

Поэтому перевод библейских книг – это не просто представление некоего древнего текста научной общественности или широкой публике, но и продолжение многовековой традиции, либо – иногда – решительная попытка разрыва с ней, переосмысления некоторых ее установок. Но в любом случае такой перевод делается на фоне этой традиции, он непредставим без нее, и это многое определяет в методах подобного перевода.

Библейский перевод сегодня – это развитая и достаточно своеобразная область переводческого ремесла, существуют и соответствующие теории и методики, описывающие ее. Методы, применяемые библейскими переводчиками, могут оказать существенное влияние на развитие теории перевода в целом. Так, самый известный отечественный специалист в этой области, В.Н. Комиссаров, в книге, выпущенной еще в советское время, указывал, что теория динамического эквивалента, предложенная в 1960-е гг. известным лингвистом и переводческим консультантом Юджином Найдой специально для библейского перевода, стала революционной для всего переводоведения в целом³. Если такая оценка была пропущена советской атеистической цензурой, это означало, что роль библейского переводчика Найды в развитии общей теории перевода действительно бесспорна⁴.

Так мы подбираемся и к временным рамкам этого исследования. Ключевой работой, определившей начало анализа перевода как коммуникативного явления, стала статья выдающегося российско-американского филолога, одного из основоположников структурной лингвистики РО. Якобсона «О лингвистических аспектах перевода»⁵. Примерно в то же время, даже несколько раньше, стали появляться работы, в которых говорилось о необходимости создания единой лингвистической теории перевода⁶. В создании такой теории книги Найды сыграли весьма значительную роль. Предложенную им модель динамического эквивалента (подробнее см. раздел 2.2.) сейчас уже трудно назвать современной. Но именно она определила облик современного библейского перевода: все, что было написано на эту тему с тех пор, так или иначе опиралось на

положения Найды или отталкивалось от них. Поэтому можно было бы охарактеризовать временной интервал этого исследования так: от Найды и до наших дней. Сегодня, конечно, существует множество переводческих опытов и множество разнообразных рассуждений о них. Охарактеризовать каждый возможный подход немыслимо, поэтому здесь пойдет речь лишь о главных, о тех, которые определяют положение дел.

Говоря о развитии теории перевода, нельзя не упомянуть, что в СССР в 1970-е и 1980-е гг. это направление развивалось достаточно активно и успешно⁷. Не отставала от теории и практика: литературным переводом активно занимались знаменитые поэты и писатели, крупные ученые. Если говорить о библейских текстах, то даже при полном идеологическом запрете на их распространение иногда выходили новые переводы И.М. Дьяконова и С.С. Аверинцева, выполненные на высоком уровне.

К сожалению, в той рыночной экономике, которая пришла в Россию в 1990-е годы, востребованным оказался совсем другой тип переводов: наскоро сделанная и дешевая массовая продукция.

Сейчас, в начале 2010-х, качественный литературный перевод с трудом отвоевывает себе место на полках книжных магазинов. Точно так же и теория перевода в последние два десятилетия в России развивалась слабо⁸, и этот пробел стоит восполнить.

Также нужно обсудить, чем теория перевода отличается от методологии. Под теорией обычно имеется в виду некая описательная конструкция, которая совершенно необязательно имеет практическое воплощение, а вот методология – это нечто конкретное, причем не всегда теоретические основания той или иной модели проговариваются или даже продумываются ее сторонниками. Поэтому говорить приходится и о том и о другом. Можно было бы сказать «теория и практика», но теорий, во-первых, бывает много, а во-вторых, не всякая практика оказывается с ними связанной. Сегодня, как и сто, и тысячу лет назад, человек просто может раскрыть книгу, положить рядом с ней словарь и начать переводить, как ему заблагорассудится... у него даже может неплохо получиться безо всяких теорий. Но теперь мы можем постараться определить: какие цели он ставил

перед собой, какими путями к ним шел, насколько ему удалось их достигнуть.

Процесс перевода состоит из двух этапов: понимание оригинала и его передача на другом языке. Что касается первого этапа, о нем – применительно к Библии – в этой книге не будет сказано практически ничего. Ему я посвятил отдельную книгу, «Введение в библейскую экзегетику»⁹. Поэтому в этой книге будем исходить из того, что значение оригинала переводчиком определено, насколько это вообще возможно, и вопрос лишь в том, как лучше передать его на языке перевода.

Работ по теории перевода вообще и библейского перевода в частности в мире вышло достаточно много, еще больше вышло практических опытов – обозреть их все невозможно было бы ни в каком издании. Более того, нет даже единого мнения по поводу того, о чем может и должна говорить теория перевода, чем ей надлежит быть¹⁰. Что же будет предметом нашего рассмотрения?

В свое время один из самых известных теоретиков перевода Энтони Пим предложил четыре критерия для хорошей теории перевода:

- Она должна объяснять, почему именно в это время и в этом месте делается этот перевод;
- В центре ее внимания должен быть человек-переводчик;
- Ее построения должны быть ориентированы на социальные контексты, в которых живут и трудятся переводчики;
- Она должна помогать нам описывать наши собственные проблемы и искать пути для их решения¹¹.

Можно признать, что это здравые критерии. К ним стоит добавить и вечный научный критерий – проверку практикой. Не все теории и модели в равной степени были опробованы переводчиками, но говорить о таких умопостроениях, которые вовсе не были применены на практике, большого смысла не имеет. Например, мне не раз доводилось слышать, что переводить Библию может только святой человек, находящийся непосредственно под воздействием Святого Духа. Это мнение при всей своей благочестивости ничего не меняет в практической работе: если бы каждый библейский переводчик для начала работы ждал собственной канонизации, ни один перевод даже не был бы начат (мы еще вернемся к этому вопросу в разделе 2.1.).

Так что здесь речь пойдет по преимуществу о тех работах, которые являются в достаточной степени оригинальными, которые удовлетворяют критериям Пима и при этом основаны на реальном переводческом опыте. Этого должно быть достаточно для представления основных направлений в области теории и методологии библейского перевода.

Но прежде чем перейти к разговору о библейском переводе, важно напомнить некоторые простые вещи, которые, к сожалению, нередко упускаются из виду. Всякая новая Библия ставится на книжную полку в виде бумажной книги или записывается на электронные носители в виде файлов, они же выкладываются в интернет... Но Библия существует во всех этих пространствах не одна, не сама по себе, не сама для себя. Перевод всегда предназначен для кого-то, он появляется в некой информационной среде, он зачастую сопровождается разными пособиями – если их даже нет в момент его выхода в свет, то они, как правило, вскоре появляются.

Ведь, как уже не раз отмечалось, даже самый лучший перевод сам по себе не способен передать все, что сказано в оригинале, и в особенности это касается культурно-исторического контекста оригинала¹². Более того, перевод обычно не существует сам по себе – он сопровождается разного рода комментариями и справочными материалами. В такой практике нет ничего нового, хотя в древности само соотношение перевода и справочных материалов могло выглядеть иначе. Так, в раннем иудаизме арамейские переводы Писания (которые зачастую были, думаю, больше чем переводами) строго отделялись от собственного священного текста на древнееврейском. Когда в синагоге читалось и переводилось Писание, то еврейский текст читался строго по книге, даже если чтец помнил его наизусть; рядом с ним стоял переводчик на арамейский, который, напротив, произносил текст по памяти, не заглядывая в книгу, – так подчеркивалась разница между собственно Писанием и его толкованием¹³.

Сегодня зачастую видна другая тенденция – как можно больше прояснять в самом переводе. Но и современный библеист Аделе Берлин напоминает о принципиальной разнице между переводом и комментарием: перевод заменяет собой текст оригинала, а комментарий всего лишь сопровождает его, здесь

автор может позволить себе куда больше вольности и субъективности¹⁴. Переводчик не может, конечно, рассчитывать, что все его огрехи будут исправлены в комментарии, но, с другой стороны, не может он надеяться и создать такой текст, который принципиально не нуждался бы в дополнительных пояснениях – таких переводов никогда не существовало в истории. Потому и библейский перевод здесь будет обсуждаться не как некая вещь в себе, особое ремесло или наука для посвященных, а в широком гуманитарном контексте, с привлечением разных научных дисциплин и направлений мысли.

Работа состоит из четырех глав.

В первой главе идет речь о самых общих вопросах: что такое перевод и что такое Библия. В ней мало говорится о теории и методологии, это попытка сузить поле для дальнейшего разговора и конкретизировать ключевые понятия.

Вторая глава посвящена теории библейского перевода: как она возникла и развивалась, какие вопросы занимают ее исследователей в наши дни.

В третьей главе обсуждаются сходные вопросы, но уже с более практической точки зрения: переводы бывают разными, но какие ключевые выборы приводят к этим различиям? Сначала мы обсуждаем, какими могут быть переводы вообще, а затем переходим к краткому анализу семи современных русских переводов.

Наконец, четвертая глава покажется, наверное, самой интересной для большинства читателей. В ней рассматривается целый ряд практических вопросов, связанных с переводом: какие возникают при этом проблемы и какие предлагаются решения. Иногда будут даны осторожные рекомендации, но гораздо чаще придется говорить: все зависит от общих целей и задач данного конкретного перевода. В этом, собственно, и заключается главный вывод книги.

Несколько слов стоит сказать об оформлении книги. Нумерация глав и стихов всегда приводится по традиционным изданиям Синодального перевода (СП); слова, выражения и фразы, которые приводятся в качестве примера, выделяются курсивом. В книге приводится много практических примеров из переводов на основные европейские языки, а также на те языки, с

которыми ведется работа в Институте перевода Библии (ИПБ) и партнерских организациях. В подавляющем большинстве случаев я участвовал в обсуждении этих переводческих проблем в качестве консультанта ИПБ, в некоторых, отдельно не отмеченных случаях, я пересказываю примеры, приведенные коллегами. Почти всегда речь идет о не изданных пока что черновиках, и в будущих изданиях могут быть представлены иные варианты.

Переводы обычно указываются в скобках по сокращенным наименованиям (см. библиографию), если такого указания при переводе нет, речь идет о Синодальном. Указатель языков, примеры из которых приведены в книге, а равно и указатель библейских отрывков приведены в конце книги.

В тексте книги применяется несколько не всем знакомых сокращений:

ВЗ – Ветхий Завет, ветхозаветный;
МТ – Масоретский текст;
НЗ – Новый Завет, новозаветный;
ЯИТ – язык(и) исламской традиции;
ЯО – язык(и) оригинала;
ЯП – язык(и) перевода;
LXX – Септуагинта.

В заключение я хотел бы выразить искреннюю благодарность всем, кто так или иначе способствовал написанию и выходу в свет этой книги. Всех имен не перечислить, но в первую очередь назову Г.Ю. Колганову, И.В. Лобанова, А.Б. Сомова, Я.Г. Тестельца и других своих коллег по многолетней работе в Институте востоковедения РАН, Институте перевода Библии в Москве и его партнерских организациях: Библейских обществах, Летнем институте лингвистики (SIL) и т. д., а также коллег из Института перевода Библии в Заокском. Благодарю сотрудников прекрасной библиотеки Tyndale House в Кембридже, где была собрана значительная часть теоретического материала для книги, издательство ПСТГУ, взявшееся за издание, но в особенности – членов своей семьи: жену Асю, детей (отчасти выросших) Аню, Дашу и Сережу и внуков Борю и Колю. Без их помощи и поддержки эта книга не смогла бы увидеть свет.

Отзывы о книге можно отправить по адресу: a.desnitsky@gmail.ru.

Перевод и все остальное

Прежде чем говорить о библейском переводе, необходимо определиться с базовыми понятиями. Что такое *перевод* и что такого особенного в переводе *Библии*?

О переводе можно говорить как о ремесле (и тогда ему можно учиться), или как о науке (и тогда о нем можно теоретизировать), или как об искусстве (и тогда все зависит от дарования и личных предпочтений). Для великого множества людей, не занимавшихся переводом всерьез, переводить может всякий, кто знает оба языка. Просто у кого-то получается лучше или хуже, здесь надо овладеть секретами мастерства – но глобальная теория тут вообще не нужна. В конце концов, мастерство вырабатывается со временем, а все главные теоретические положения уже были высказаны десятилетия назад, и ничего нового к ним не прибавить.

Практически с таких позиций и начнем эту главу, чтобы понять, какие возникают тут проблемы, почему такой наивный взгляд оказывается недостаточным. Речь в этой части главы пойдет не о Библии, но о переводе художественных текстов в целом.

Но Библия многим кажется текстом совершенно особенным, слишком священным, чтобы применять к ней стандартные переводческие приемы, так что во второй части этой главы постараемся взглянуть на нее как на Писание и понять в самых общих чертах, какое отношение к ее переводу соответствует восприятию Библии в христианской традиции. Библию, разумеется, переводят не только христиане, но именно они стояли у истоков самого процесса, именно они составляют подавляющее большинство библейских переводчиков сегодня, не говоря уж о той роли, которую христианская традиция сыграла в становлении нашей культуры.

1.1. Что такое перевод?

Перевод – всем хорошо известное явление. Но для начала стоит дать ему определение, и можно начать с тех, которые уже были даны в русской литературе.

Один из первых теоретиков перевода в нашей стране, Я.И. Рецкер, определял задачу переводчика так: «...передать средствами другого языка целостно и точно содержание подлинника, сохранив его стилистические и экспрессивные особенности. Под «целостностью» перевода надо понимать единство формы и содержания на новой языковой основе. Если критерием точности перевода является тождество информации, сообщаемой на разных языках, то целостным (полноценным или адекватным) можно признать лишь такой перевод, который передает эту информацию равноценными средствами. Иначе говоря, в отличие от пересказа, перевод должен передавать не только то, что выражено подлинником, но и так, как это выражено в нем. Это требование относится как ко всему переводу данного текста в целом, так и к отдельным его частям»¹⁵.

Другой отечественный теоретик перевода, А.Д. Швейцер, выражает примерно ту же мысль в терминах коммуникативной ситуации: «Перевод может быть определен как односторонний и двухфазный процесс межъязыковой и межкультурной коммуникации, при котором на основе подвергнутого целенаправленному («переводческому») анализу первичного текста создается вторичный текст (метатекст), заменяющий первичный в другой языковой и культурной среде... Процесс, характеризуемый установкой на передачу коммуникативного эффекта первичного текста, частично модифицируемой различиями между двумя языками, двумя культурами и двумя коммуникативными ситуациями»¹⁶.

Самый известный представитель отечественного переводоведения, В.Н. Комиссаров, давал переводу такое определение: «Перевод – это вид языкового посредничества, который всецело ориентирован на иноязычный оригинал. Перевод рассматривается как иноязычная форма существования сообщения, содержащегося в оригинале. Межъязыковая

коммуникация, осуществляемая через посредство перевода, в наибольшей степени воспроизводит процесс непосредственного речевого общения, при котором коммуниканты пользуются одним и тем же языком»¹⁷. Или в более кратком виде: «Перевод – вид языкового посредничества, при котором содержание иноязычного текста оригинала передается на другой язык путем создания на этом языке коммуникативно равноценного текста»¹⁸.

Несколько иное, хотя и сходное, определение предлагает словацкий переводовед Антон Попович: «Перевод – перекодирование языкового текста, во время которого создается его новый языковой облик и стилистическая форма. Перевод – это переход инварианта из одного текста в другой при максимальном соблюдении стилистических и других специфических особенностей оригинала, вследствие этого перевод становится афfirmативным и приобретает характер межтекстовой связи (метатекст). Существует разница между языками, стилями и культурами, оригинал не может реализовываться в переводе буквально, но лишь на принципе эквивалентности (моделирования). В этом смысле переводческая деятельность становится творчеством вариантов, или экспериментальным творчеством»¹⁹.

Наконец, один из самых современных западных исследователей теории перевода, Кристиан Норд (к ее работам здесь еще не раз предстоит возвращаться) определяет перевод очень кратко как «сознательное, межличностное, отчасти словесное взаимодействие, основанное на оригинальном тексте». А переводить соответственно значит говорить или писать так, «чтобы текст смог бы функционировать в той ситуации, в которой он используется, и для тех людей, которые хотят его использовать в точности так, как они хотят, чтобы он функционировал»²⁰.

Можно было бы приводить и другие определения из оригинальных русских или переводных работ, но этих уже достаточно. Они позволяют нам понять несколько важных вещей, касающихся перевода вообще, и прежде всего перевода письменных текстов, или литературного перевода. Не всякий перевод Библии можно назвать литературным (и об этом еще будет сказано немало), но в любом случае он куда ближе к

литературному, чем к устному или, например, техническому. Поэтому в дальнейшем, рассуждая о *перевод* вообще, мы будем по преимуществу иметь в виду перевод *литературный*.

Итак, перевод – это всегда *процесс взаимодействия*, а переводчик – всегда *посредник*. Если бы читатель в совершенстве владел языком оригинала (ЯО), переводчик был бы излишен, это понятно. Если потребность в нем все-таки возникла, значит, она возникла у кого-то, кто желал бы получить доступ к тексту для каких-то своих целей.

Посредник должен соединить то, что само по себе не совмещается. Должен построить мост от одного берега до другого, чтобы люди на двух берегах могли встретиться. Но встреча может пройти по-разному: или автора переводчик приведет на тот берег, где находится читатель, или читателя пригласит на берег автора, или же, что случается чаще всего, они встретятся где-нибудь на мосту, посередине. При этом мосты бывают очень разными – от временных понтонных до монументальных вантовых, они могут соединять разные точки двух берегов, их может быть несколько даже в одном и том же городе.

Далее, переводчик делает возможным общение, или *коммуникативный акт*, причем слово *перевод* может обозначать как процесс, так и результат этого акта – но и результат общения обусловлен самой *коммуникативной ситуацией*: кто и с кем в это общение вступает, по какому поводу, в каких обстоятельствах. На самом деле при литературном или письменном переводе речь идет о двух достаточно различных коммуникативных ситуациях: автор обращается к своим читателям, понимающим его язык, а переводчик сначала старается стать одним из таких читателей, а затем, в свою очередь, обращается уже на ином языке к своим читателям, находящимся в иной коммуникативной ситуации, нежели изначальная.

Как уже было сказано в предисловии, в этой книге не будет говориться об определении значения оригинала, но, поскольку перевод действительно есть двухэтапное явление (понимание текста оригинала и его изложение на другом языке), неизбежно приходится сталкиваться с ситуациями, когда переводчик излагает текст, не вполне ясный ему самому. Как сообщает А.

Попович, уже в XIV в. во Флоренции существовала особая кафедра, задача которой заключалась в толковании «Божественной комедии» Данте²¹. Флорентийцам того времени не требовался никакой перевод, они были гораздо ближе и к изначальному контексту этого великого произведения, чем современный читатель, но им все равно недоставало неких фактических сведений и пояснений, – можем ли мы рассчитывать, что будет создан такой перевод Данте на один из современных языков, который был бы самодостаточен для понимания? Едва ли. А что, наконец, если одного оригинала просто нет, если он существует во множестве не вполне одинаковых вариантов: А если переводчик сам не до конца понимает смысл текста и переспросить некого? Как объяснить другим то, что не до конца ясно тебе самому?

При этом о переводе мы все же вправе говорить лишь там, где достаточно точно и полно передается смысл изначального текста (по крайней мере, настолько, насколько он ясен переводчику), некая заложенная в него информация. Но эти две цели или два принципа – общение и точность передачи – порой противоречат друг другу. А что, если читатель ожидает несколько иного общения, чем то, которое готов предложить ему автор? Может ли переводчик потакать такому желанию, и в какой степени? А что, если точное понимание текста читателю в данный момент в полной мере недоступно, если от него требуется сначала пройти школярскую выучку? Может ли переводчик стать для него учителем, и насколько?

В любом случае теория и методология перевода может строиться на основе одного из этих двух принципов: как точно передать значение оригинала или как обеспечить эффективное общение между автором и читателем. Как выбирать между двумя этими приоритетами и к каким практическим последствиям приводит такой выбор, мы, собственно, и будем разбирать в трех следующих главах этой книги.

Частный случай коммуникации

Итак, перевод есть частный случай коммуникации. Современная теория коммуникации напоминает нам, что всякий текст существует не сам по себе²². Как определяет это Комиссаров, «действия Источника представляют собой ряд речевых актов на исходном языке, они предназначены для Рецептора, владеющего тем же языком, имеющего общий с Источником культурно-исторический и лингвистический опыт и учитывающего обстановку, в которой происходит данный речевой процесс. Все это позволяет Рецептору извлекать из созданного Источником текста содержащуюся в нем информацию или, попросту

говоря, понимать содержание текста»²³.

Иными словами, *рецептор* и *источник* (впрочем, проще называть их *говорящим* и *слушающим*, а также в ходу понятия *адресат* и *адресант*) – живые люди со своим опытом, представлениями о мире. Они находятся в некоторой конкретной ситуации и пользуются определенным языком, который понимают оба... если, конечно, им не требуется переводчик. При этом под языком можно понимать не только язык в лингвистическом смысле слова, но и совокупность определенных приемов и способов организации текста.

Приведу небольшой пример. Однажды мне довелось наблюдать, как иностранец знакомится с русским. Между ними состоялся следующий диалог:

- How do you do?
- Normally.
- Excuse me?

Иностранец просто поздоровался с незнакомцем, а русский собеседник решил, что его спрашивают «Как дела?». Он дал обычный русский ответ «Нормально» – к немалому удивлению иностранца (в английском это слово никогда не служит ответом даже на настоящий вопрос о делах собеседника). Оба собеседника владели на минимальном уровне общим языком, но коммуникативный акт не состоялся, поскольку у них были

совершенно разные представления о речевом этикете. Им явно требовался переводчик.

А если двух участников коммуникативного акта разделяют не только языки, но и многие века? Если они принадлежат к столь различным культурам, что к лингвистическому переводу приходится постоянно добавлять коррекцию подобных приемов и условностей? К тому же Попович напоминает, что в случае литературного перевода существует и такой фактор, как «традиция текстов»²⁴. Иными словами, то или иное произведение существует не изолированно, а в рамках определенной литературной традиции, и перевод точно так же встраивается в традицию – но только уже другую, существующую на языке перевода.

1.1.2. Перевод и пересказ

Разумеется, перевод далеко не единственный способ донести до читателя мысль автора. Даже если оставить в стороне такие способы, как создание картин или музыкальных произведений, и ограничиться только текстами, сюжет и основные идеи оригинала вполне могут быть изложены в форме пересказа. Комиссаров определяет это так: «Адаптивное транскодирование – это вид языкового посредничества, при котором происходит не только транскодирование (перенос) информации с одного языка на другой (что имеет место и при переводе), но и ее преобразование (адаптация) с целью изложить ее в иной форме, определяемой не организацией этой информации в оригинале, а особой задачей межъязыковой коммуникации. Специфика адаптивного транскодирования определяется ориентацией языкового посредничества на конкретную группу Рецепторов перевода или на заданную форму преобразования информации, содержащейся в оригинале»²⁵.

При этом, как отмечает он, возможны и формы перевода, при которых содержание текста несколько изменяется: «Сокращенный перевод заключается в опущении при переводе отдельных частей оригинала по моральным, политическим или иным соображениям практического характера... Адаптированный перевод заключается в частичной экспликации (упрощении и пояснении) структуры и содержания оригинала в процессе перевода с целью сделать текст перевода доступным для восприятия отдельным группам Рецепторов, не обладающим достаточными познаниями и профессиональным или жизненным опытом, которые требуются для полноценного понимания оригинала. Наиболее часто подобная адаптация связана с тем, что перевод «взрослого» текста осуществляется для юных читателей или перевод сложного научного текста предназначается для широкого круга читателей-неспециалистов»²⁶.

Граница перевода и не-перевода (адаптированного транскодирования, по терминологии Комиссарова) заключается как раз в том, стремится ли переводчик сохранить форму оригинала. Некоторые потери неизбежны и при переводе, но

переводчик обязан их минимизировать, он не вправе изменять текст.

1.1.3. Принцип эквивалентности

Как отмечает Попович, еще до появления целостных теорий перевода те, кто размышлял о его природе, отмечали, что разные виды перевода допускают разную степень свободы при передаче тех или иных элементов текста²⁷. Например, фонетическая повторяемость (ритм и рифма) обязательно соблюдаются в стихотворных и песенных переводах, тогда как научный перевод обычно не обращает на эти черты особого внимания. С другой стороны, денотативное значение (то есть указание на явление окружающего мира) должно строго соблюдаться в научном переводе, тогда как поэтический допускает здесь в известных пределах замену.

Словом, ни один перевод не *тождествен* оригиналу во всех отношениях. Но если бы для каждого выражения оригинала существовало бы только одно самое точное соответствие в языке перевода, то переводом уже давно занимались бы компьютерные программы. Следовательно, при переводе приходится выбирать один из нескольких возможных вариантов, причем формальным оценкам критерии выбора не всегда поддаются. Кроме того, по опыту мы знаем, что один и тот же текст может быть переведен на один и тот же язык несколько раз, при этом все или хотя бы некоторые переводы будут достаточно точными и качественными. Все это позволяет говорить не об *абсолютной точности*, но об *относительной эквивалентности*: каждый хороший перевод соответствует оригиналу не полностью, а лишь в некоторых отношениях, и такое соответствие может быть достаточным.

Комиссаров определяет *эквивалентность* как «общность содержания (смысловая близость) текстов оригинала и перевода»²⁸. В самом начале своего исследования Комиссаров заявляет: «Следует различать потенциально достижимую эквивалентность, под которой понимается максимальная общность содержания двух разноязычных текстов, допускаемая различиями языков, на которых созданы эти тексты, и переводческую эквивалентность – реальную смысловую близость текстов оригинала и перевода, достигаемую переводчиком в процессе перевода.

Пределом переводческой эквивалентности является максимально возможная (лингвистическая) степень сохранения содержания оригинала при переводе, но в каждом отдельном переводе смысловая близость к оригиналу в разной степени и разными способами приближается к максимальной»²⁹.

Далее, он выделяет несколько уровней эквивалентности (это его собственное теоретическое построение), которые, собственно, и характеризуют ту или иную модель перевода. Проще говоря, иногда для передачи смысла требуется отказаться от дословности, а иногда, напротив, требуется особо точная передача отдельных слов и выражений оригинала. Перевод может добиваться соответствия оригиналу путем установления смысловой эквивалентности между разными единицами текста, от отдельных слов (а порой и морфем, бывает ведь и поморфемное калькирование) до значения высказывания в целом. Вопрос о том, какое именно подбирается соответствие, и будет вопросом об уровне эквивалентности (некоторые из приведенных Комиссаровым примеров будут рассмотрены в разделе 1.1.4.).

Понятие эквивалентности, таким образом, оказывается тесно связано с представлениями о цели коммуникации: зачем именно произносится или пишется этот текст, что хочет автор сообщить читателю или слушателю, чего добиться от него, какие он выражает мысли и чувства, к чему стремится.

Эквивалентность не подразумевает не только полного, но и даже максимально достижимого тождества. Иногда переводчик вынужден намеренно отказаться от максимально близкого варианта перевода, чтобы лучше донести до читателя мысль оригинала, не утонуть в бесконечных подробностях, ему не понятных и не интересных. Потому еще в начальный период создания общей теории перевода К. Райс говорила о трех вариантах *сдвигов*: по месту, по времени и по реалиям³⁰. А. Попович добавляет к этим изменениям *стилистический сдвиг*, при котором переводчику приходится использовать несколько иной стиль, чем в оригинале, хотя бы потому, что набор стилистических регистров и приемов в разных языках неодинаков. Попович пишет: «Стилистический сдвиг является доказательством невозможности достигнуть полной верности

оригиналу, но – и это парадоксально – он свидетельствует также о стремлении избежать «неверности» и достигнуть тождества благодаря некоторым изменениям»³¹.

Можно сказать, что перевод никогда не копирует оригинал и неизбежно что-то из него утрачивает. Собственно, выбор уровня эквивалентности есть базовый выбор переводчика: что именно позволительно потерять, а что следует сохранить и в какой степени, чтобы перевод считался *достаточно* точным, поскольку *абсолютно* точный перевод невозможен. А сопоставление этого принципа с теорией коммуникации подсказывает нам, что в значительной мере этот выбор будет зависеть от читательской аудитории и от коммуникативной ситуации, в которой совершается перевод.

1.1.4. Искусство, наука, ремесло?

Так все же, обращаясь к вопросу, заданному в начале этой главы: перевод есть наука, ремесло или искусство?

Н.К. Гарбовский определял перевод как «вид словесного искусства; искусство, основанное на науке». Он же определял теорию перевода как «фундаментальное научное знание о подобии, о подобии вещей реального мира, о подобии отражения человеческим сознанием реального мира, о подобии выразительных возможностей человеческих языков», добавляя при этом: «Подобие всегда относительно. Степень относительности варьирует от объекта к объекту, от языка к языку, от культуры к культуре»³².

Итак, перевод можно считать *искусством*, поскольку он не имеет однозначных и четко формализуемых решений, а от переводчика требуется известный талант. При этом переводческому делу можно обучать, в нем существуют определенные приемы, недостаточно хорошие переводы могут быть раскритикованы и улучшены, что позволяет нам говорить о *ремесле*. При этом тот или иной выбор переводчика может быть объяснен и описан с привлечением неких объективных критериев – а это позволяет говорить уже о *науке*, которую по-русски обычно называют *переводоведением*. Она оказывается связанной прежде всего с лингвистикой и литературоведением, во вторую очередь – с психологией, культурологией, социологией и другими гуманитарными дисциплинами.

Иными словами, лучшие из переводчиков создают подлинные произведения искусства, которые несут на себе отпечатки индивидуального стиля каждого мастера. Вместе с тем человек с некоторыми переводческими задатками может пройти курс обучения, освоить некоторое количество общих принципов и конкретных приемов и в результате начать создавать достаточно качественные переводы – хотя, конечно, это еще не гарантирует, что он станет настоящим мастером. Выбор в каждом сложном случае будет делаться самим переводчиком, исходя из его вкуса, умений и предпочтений, но в то же время сами эти варианты могут быть перечислены и охарактеризованы с беспристрастно

научной точки зрения. Заодно замечу, что искусство индивидуально, в то время как ремесло и наука – явления цеховые, поддающиеся стандартизации. Но при этом обучение ремеслу носит *прескриптивный* характер, то есть состоит из предписаний и запретов, а научный анализ остается *дескриптивным* – то есть он по возможности полно и объективно описывает реальность, но не изменяет ее. Разумеется, научный анализ может создавать почву для практических рекомендаций.

Далее можно привести несколько русско-английских примеров из книги Комиссарова, на которых он демонстрирует разные уровни эквивалентности³³. Эти примеры объединяет одно: над ними переводчику надо хотя бы несколько секунд подумать, автоматический перевод здесь невозможен, а подстрочник (дословный эквивалент) или оказывается бессмысленным, или передает значение оригинала искаженно.

Английский
текст

Подстрочник

Литературный перевод

I am the last man to do it Я последний человек, чтобы сделать это
Уж я, во всяком случае, этого не сделаю.

Идиоматический оборот оригинала – относительно простой случай, хотя бывает и так, что в языке перевода (ЯП) нет однозначного соответствия (как и здесь) и приходится передавать его смысл своими словами. При этом приходится передать некоторую экспрессию оригинала, фраза «Я этого не стану делать» будет недостаточно точна, поскольку в ней потеряется важный компонент значения: акцент на местоимении *я*.

Несколько более сложный случай – перевод поговорок и пословиц.

It is a good horse that never stumbles Это хорошая лошадь, которая никогда не спотыкается
Конь о четырех ногах и то спотыкается.

It is an ill wind that blows nobody good Это дурной ветер, который не надувает никому добра.
Нет худа без добра.

Как мы видим, смысл при буквальном переводе будет потерян, поскольку не будет понята ирония оригинала («слишком была бы хороша такая лошадь... слишком был бы плох такой ветер – но такого просто не бывает»). Приходится найти в

русском языке аналог, соответствующий букве оригинала лишь частично («конь спотыкается») или не соответствующий ей вовсе («нет худа»), но передающий ту же мысль, правда уже безо всякой иронии.

Теперь посмотрим на небольшой отрывок из самого простого художественного текста:

It cost him damn Это стоило ему *Выложил* за нее чуть *near four thousand* проклятых почти не четыре тысячи. *bucks. He's got a lot* четыре тысячи *Денег* у него теперь *of dough, now.* баксов. У него много *куча.* (Пер. Р. Райт- (J. Salinger) бабла теперь. Ковалевой)

Перевод сохраняет разговорный, просторечный стиль оригинала – но достигает этого за счет других слов. В английском просторечиями являются *damn*, *bucks*, *dough*, а в переводе – *выложил*, *куча*. Стоит обратить внимание и на порядок слов: нужного стилистического эффекта переводчица добивается перестановкой слов во фразе. В английском с его достаточно жестким порядком слов подобная инверсия была бы возможна, но довольно неестественна, тогда как в русском неестественно звучал бы в данном случае стандартный порядок слов: *У него теперь куча денег*. Такой перевод был бы вполне точным с точки зрения передачи информации, но в художественном плане он все же был бы неадекватным, поскольку была бы потеряна стилистика оригинала.

Как формулирует этот принцип (вне всякой связи с данным конкретным примером) А. Попович, «мы понимаем переводческую эквивалентность как соотношение между выразительными средствами оригинала и перевода; причем безразлично, с помощью каких компонентов это достигается»³⁴,

А вот пример, где употреблена игра слов:

«*No sweethearts I b'lieve?*» «*Sweetmeats did you*– А нет ли у нее *say, Mr. Barkis?*» (Ch. Dickens) «Нет дружочка? – милого, я полагаю?» «Конфеток, вы сказали, Пирожочка, мистер Баркис?» мистер Баркис?

Здесь обыгрывается сходство слов *sweethearts* 'милый' – *sweetmeats* 'конфетки' Мальчик, услышав первое, принял его за второе. Перевод, который не утратит внешнее сходство между словами, будет выглядеть просто бессмысленно, и переводчик

сохраняет игру, но уже не за счет повторения корня, как в оригинале, а за счет повторения суффикса.

Наука может описать эти проблемы и указать на возможные пути их решения. Ремесло – показать, какие приемы приняты в той или иной переводческой школе, обучить их применению. Ну а искусство... хорош ли каждый конкретный перевод – судить читателю.

1.2. Библия как писание

1.2.1. Откровение на человеческом языке

До сих пор мы рассуждали о переводе вообще и смотрели на это явление с лингвистической точки зрения. Но книга посвящена библейскому переводу – то есть переводу особого корпуса текстов, который возник и сохранялся как Священное Писание. Он и переводится на другие языки в подавляющем большинстве случаев именно как Священное Писание, и даже в тех редких случаях, когда отдельные библейские книги публикуются в составе сборников древних текстов, переводчик все равно осознает ту традицию (а точнее сказать, разные традиции), которая стоит за этими текстами, если лично он не следует ни одной из них.

Тем, кто старается от этого обстоятельства абстрагироваться и видеть в Библии просто памятник древней культуры, по-видимому, можно не читать этого раздела книги – но таких читателей, скорее всего, у этой книги будет немного, равно как невелика их доля и среди переводчиков Библии.

Впрочем, и для перевода любых других текстов, имеющих особое значение в истории и культуре, одного лингвистического анализа все-таки недостаточно и, более того, всякий лингвистический анализ неизбежно будет основываться на определенном понимании природы и функционировании языка – на некой *философии языка*, как принято теперь говорить, даже если сама эта философия не будет описана в явном виде. А разговор о переводе Библии может потребовать некоторого внимания и к *богословию языка*: как понимается язык, то есть средство коммуникации, если рассматривать его в контексте разговора людей о Боге и, более того, разговора Бога с людьми? Так от рассуждений о языке в строго лингвистическом смысле слова мы неизбежно будем переходить к разговору о знаковых системах вообще: о языке культуры и искусства, о значении символов и их роли в нашей жизни.

Богословие не бывает объективным, в отличие от лингвистических исследований. Отношение к языку той или иной религиозной или духовной традиции определяется самой ее природой. Ислам – это вера в буквальное откровение,

ниспосланное с небес единственному человеку. Вполне понятно, что в исламе существует только один священный язык, для того чтобы говорить с Богом или о Боге, – язык, на котором и было ниспослано откровение. Соответственно все, что сказано не на этом языке, уже не может считаться священным, любые переводы Корана – это не аутентичный текст, а пересказы, предназначенные для лучшего усвоения арабского оригинала.

Подобное отношение встречается и в иудаизме, но все же в центре внимания иудеев – история одного народа, разворачивающаяся в веках. Даже в книгах Писания, священных и для христиан, и для иудеев (прежде всего в Книге Даниила), мы встречаем не только древнееврейский, но и арамейский, разговорный язык Древнего Ближнего Востока. Соответственно именно два этих языка стали основными языками иудейской религии, но тот факт, что их все-таки два, заметно расширяет в иудаизме сферу применения иных языков в сравнении с исламом.

Христианство – это прежде всего вера в воплощение. Бог не просто стал человеком, но вошел в этот мир в определенное время, среди определенного народа, говорил с людьми на определенном языке. Поразительным может показаться тот факт, что слова Христа, изначально произнесенные, скорее всего, по-арамейски или по-древнееврейски, были позднее записаны на древнегреческом – то есть на языке межнационального общения того времени. С.С. Аверинцев говорил об этом так: «Речения Основателя христианства были, можно сказать, изначально восприняты католической Церковью в переводе; уже оригинал Евангелий стоит под знаком перевода с одного языка на другой – в лингвистическом смысле этих слов, но также и с одного «языка культуры» на другой. Он стоит также под знаком миссионерства, «аккультурации», «инкультурации»: изначальный язык христианства – не «свой» язык, но язык Другого, язык адресата проповеди»³⁵.

Действительно, проповедь христианства среди нового народа обычно начиналась с перевода Писания на язык этого народа, и ради такой проповеди и совершается множество библейских переводов уже в наши дни. Перевод Писания на язык паствы не только возможность, но и первейшая потребность для христианского проповедника.

Но при этом греческий язык Евангелий все же содержит многочисленные следы семитской языковой среды, он напрямую заимствует из нее синтаксические конструкции, слова и даже отдельные выражения. Христианская община с самого начала решительно отказалась от единого священного языка (как в исламе). Но в то же время нельзя сказать, будто конкретная языковая форма вообще не имеет для христианина особенного значения и что любой текст звучит совершенно равнозначно в переводе на любой язык. Повторяя за каждым богослужением древнееврейское слово *аллилуйя*, буквально 'хвалите Господа', христиане всех стран свидетельствуют, что вера в воплощение неразрывно связана с конкретными историческими и культурными формами – но и не исчерпывается ими, как не исчерпывается молитва повторением слов древнего языка.

Так что разговор о языке отчасти выводит нас на тему вечного и исторического в христианстве, общего для всех христиан и специфического с национальной, культурной или конфессиональной точки зрения. Эта книга написана в России и на русском языке, ее автор принадлежит к самой распространенной в русской культуре религиозной традиции, а именно православной. В то же время нельзя не заметить, что основным источником новых теорий и моделей современного библейского перевода стала несколько иная среда – а именно западный протестантизм, прежде всего англо-саксонский. У этих двух традиций немало общего, в конце концов, обе они относятся к христианству, но есть у них и свои различия – отчасти богословские, отчасти культурные. Спорить о вере бесполезно, но учитывать разницу восприятия и сознавать свою субъективность необходимо.

Сложилось так, что православная традиция возникла в основном на греческой культурной почве: сам язык святоотеческого богословия заимствован в основном у греческих философов, а не у еврейских пророков и евангелистов. Православная литургия полна образов, заимствованных из быта византийского императорского двора, она как бы переносит нас в Константинополь тысячелетней давности (а вовсе не в Галилею апостольских времен, и уж тем более не в Иерусалим царя Давида). И все же в первые века христианства своя церковная

традиция, вполне оригинальная, была у многих народов, населявших Римскую империю. Если пути византийского православия разошлись с путями коптов, эфиопов, армян и сирийцев, а затем и латинского Запада, то причина этих разделений лежала в области богословской и зачастую даже политической, а вовсе не культурной или языковой. Насколько же важен в православии и, говоря шире, в основанной на нем русской культуре этот византийский элемент?

Первый простой и вместе с тем неверный ответ заключается в том, чтобы абсолютизировать византийский или, скажем, древнерусский опыт: дескать, становясь православным, надо стать средневековым ромеем или русичем, насколько это вообще возможно. Проблема перевода при таком подходе фактически снимается: нужно изучать оригинал. Но при этом получается, что православное христианство уже полностью раскрылось и состоялось в прошлом, а в настоящем его ждет только постепенная деградация.

Другой такой же простой и такой же сомнительный ответ состоит в том, чтобы объявить любую языковую или культурную форму условной и относительной. Дескать, проблема перевода – чисто техническая проблема, любой текст может быть передан на любом языке без существенных потерь, а если что-то из культурного фона остается неясным, всегда можно подобрать замену. Но тогда получается, что настоящего христианства никакого на земле, по сути, еще не было, оно существует только как возможность.

Подлинно христианский путь, по-видимому, и здесь должен состоять в уклонении от крайностей. Но в чем он будет заключаться? Подсказывает ли нам что-то сама Библия, или – что важно для православных почти в той же мере – отцы Церкви?

1.2.2. Библия о языке

В Библии мы не найдем развернутого учения о языке, но там, особенно в книге Бытия, встречаются важные рассказы, на которые обычно обращают мало внимания, по крайней мере в том, что касается языка³⁶. Прежде всего, это Быт. 2:19–20, где рассказывается о происхождении человеческого языка: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел их к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым». Этот текст может быть понят по-разному: то ли человек угадывал имена, которые уже потенциально существовали, то ли он нарекал имена по своему произволению, изобретая их заново. В дальнейшем многие споры о языке в христианском мире будут вестись именно вокруг этого вопроса: имена даны произвольно или отражают самую суть вещей? Сторонники первого взгляда получили со временем название *номиналистов*, а сторонники второго – *реалистов*.

Впрочем, в наиболее явном виде этот вопрос впервые обсуждается в диалоге «Кратил» Платона, который не мог читать книгу Бытия. А вот Библия сама как будто не торопится даже ставить этот вопрос, не то чтобы отвечать на него. Зато она отмечает другое. Пока мир не назван, он словно бы не до конца сотворен, и в этом Библия вполне соглашается с другими текстами Древнего Ближнего Востока. Вот как первые строки аккадской поэмы «Энума Элиш» (конец 2-го тысячелетия до н. э.) описывают положение дел в самом начале сотворения мира: «Когда вверху не названо небо, а суша внизу была безымянна... Когда из богов никого еще не было, ничто не названо, судьбой не отмечено». Именно поэтому Бог с самого начала не просто творит, но называет сотворенное: «И назвал Бог свет днем, а тьму ночью» (Быт. 1:5). Но как только в мире появляется человек, Бог поручает ему давать сотворенному миру имена, и в этом главнейший признак власти человека над сотворенным миром. Бог полностью принимает решение человека и не оспаривает его.

В истории о смешении языков при строительстве Вавилонской башни (Быт. 11) мы видим еще один важный рассказ: желая расстроить замысел людей, Господь лишает их возможности общаться. Библейский автор не рассуждает о вопросах, которые потом еще века будут занимать умы: какой язык был самым древним, сохранился ли он при смешении языков и отчего вышло так, что одни языки сходны меж собой, а другие – нет. Но Библия ясно указывает, что любой язык есть средство общения. Действительно, даже если один из строителей сохранил прежний язык неповрежденным, он оказался в точно таком же положении, как и все остальные, – говорить на этом языке ему было теперь просто не с кем.

Вместе с тем в Библии имя не случайный комплекс звуков. Оно действительно может сообщать нечто важное о том, кто его носит, или даже пророчествовать о его будущем. Вот как, например, получил свое имя один из патриархов, Иаков: он был одним из двоих близнецов, причем из чрева матери он вышел, держась за пятку своего брата. Имя *Иаков* (יַעֲקֹב) созвучно слову יָרַח 'поставил подножку, помешал', буквально 'упяточил'. Казалось бы, это совершенно внешняя, не имеющая значения деталь... Но дальше в Библии описывается, как Иаков получил права первенца вместо своего брата, Исава. И тогда Исав сказал: «Не потому ли дано ему имя: Иаков, что он помешал мне уже два раза?» (Быт. 27:36).

В дальнейшем Иаков получил новое имя, *Израиль* (יִשְׂרָאֵל), и это имя стало названием произошедшего от него народа. Его лингвистическая этимология до сих пор неясна, однако в библейском тексте мы находим то, что современный ученый назовет наивной «народной этимологией». В книге Бытия рассказывается о борьбе Иакова с таинственным незнакомцем, который отказался называть свое имя, но зато дал новое Иакову: «Отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль, ибо ты боролся с Богом и людьми и превозмог» (Быт. 32:28). Библейский автор недвусмысленно связывает здесь имя Израиль (יִשְׂרָאֵל) с глаголом נָלַח 'бороться' (для чего современные лингвисты не усматривают надежных оснований) и с существительным אֱלֹהִים 'Бог' (эта связь совершенно бесспорна). Однако на самом деле говорить здесь об этимологии в современном смысле слова

невозможно, потому что древние евреи и не подозревали о современных этимологических методах. Но для древних авторов само это случайное, казалось бы, звуковое сходство становилось фактом исключительной важности.

Как первое имя описывает историю отношений Иакова с братом, так во втором в каком-то смысле сокрыта история его отношений с Богом, замысел Которого Иаков постоянно стремился «подправить». Он нетолько присвоил себе первородство и отцовское благословение, но и прожил трудную, полную борьбы и опасностей жизнь. Позднее пророк Осия (12:3) скажет об Иакове-Израиле, имея в виду оба его имени: «Еще во чреве матери запинал он брата своего, а возмужав – боролся с Богом».

Что же говорит Ветхий Завет об имени Божием? Когда Господь явился Моисею в горящем кусте (Исх. 3), Он дважды призвал Моисея по имени, что обычно предшествовало откровению свыше. Прежде всего, Бог обращается к личности, выделяя ее из ряда других, и повтор. личного имени подчеркивает это. И Моисей в свою очередь задал в ходе беседы вопрос: «Как Тебе имя?» В самом деле, разве можно исполнять поручение Того, Чье имя тебе неизвестно? Бог ответил Моисею (Исх. 3:14) буквально следующее: «Я – тот, кто Я есть» (אֲנִי הָאֵל אֲשֶׁר אֲנִי). При этом глагол, который использован здесь, непохож на глагол-связку *быть* из современных европейских языков. Он скорее передает актуальное присутствие, так что слова *Я есть* означают не просто 'Я существую', но 'Я здесь и сейчас с тобой, и это многое значит'.

В этом смысле древнегреческий, а за ним и Синодальный перевод 'Εγώ εἰμι ὁ ὢν 'Я есть Сущий', несмотря на свою грамматическую неточность, раскрывает важный аспект значения оригинала. Бог не просто утверждает Свое тождество Самому Себе («Я есть Я», как, например, «фараон есть фараон»), но утверждает, что Он присутствует в жизни Моисея здесь и сейчас. Учитывая, что в древнееврейском языке не было противопоставления форм настоящего и будущего времени, еврейскую фразу можно перевести и как «Я останусь С собой с тобой» – Бог, таким образом, обещает сохранить это присутствие в жизни Моисея и во всей дальнейшей истории его народа.

Отвечая на вопрос об имени, Он дает Моисею гораздо больше, чем просто имя.

При этом никакого имени Он, по сути, не называет. Действительно, Богу невозможно дать имя в том же смысле, в каком мы даем его человеку, чтобы отличить, например, Моисея от его брата Аарона, точно такого же человека. Основная истина единобожия как раз и состоит в том, что Бог Един и в мире нет никого, кто был бы подобен ему. Разумеется, у человека, как в данном случае у Моисея, возникает потребность в именовании, чтобы как-то обозначить Бога, особенно в мире, где тем же словом бог называют ложных богов. И в Ветхом Завете главное имя, произношение которого сегодня утрачено (самая распространенная, но не бесспорная реконструкция – *Яхве*), связывается как раз с этим выражением *הָאֱלֹהִים יְהוָה*. В иудаизме даже существует поверье, что человек, знающий точное звучание этого имени (такого называли *בַּעַל-שֵׁם* 'владелец имени'), способен творить при его помощи чудеса, – по сути, он получает власть над мирозданием.

Для христианина подобный магизм, конечно, немыслим, да и вообще, точное звучание имени решающего значения не имеет. В Ветхом Завете мы читаем пророчество Исаии (7:14) о грядущем рождении чудесного младенца: «Дева... родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил». Но в Новом Завете евангелист Матфей (1:21) так передает весть, которую ангел возвестил Иосифу: «...родит Сына, и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их». Евангелист не находил ничего странного в том, что не совпадает звучание имен, ведь совпадает их смысл: *Еммануил* (по-древнееврейски *עִמָּנוּאֵל*) 'с нами Бог', а *Иисус* (*יֵשׁוּעַ*) означает 'Господь спасает'. Эти имена гармонично дополняют друг друга и рассказывают людям о том, что за Младенец приходит под этими именами в мир. Но они, безусловно, звучат по-разному.

Буквальная точность оказывается неважна там, где совпадает главное. Видимо, именно по этой причине мы спокойно относимся к тому, что все четыре Евангелия, канонизированные Церковью, были написаны совсем не на том языке, на котором общались Иисус и апостолы. Новозаветная Церковь начинает свою жизнь с события Пятидесятницы, когда преодолен был языковой барьер,

возникший еще при вавилонском строительстве, и было восстановлено свободное общение между народами.

Но как именно он был преодолен? Человечество вовсе не заговорило на одном-единственном языке, как можно было бы ожидать, и люди разных народов не обрели способность понимать некий священный, общий для них язык. Напротив, апостолы говорили на привычном им арамейском, но все, кто собрался на праздник в Иерусалим, слышали речь на своем родном языке: «Как же мы слышим каждый собственное наречие, в котором родились: Парфяне, и Мидяне, и Еламнты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Киринее, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты, Критянеи Аравитяне, слышим их, нашими языками говорящих о великих делах Божиих?» (Деян. 2:8–11). Лука, по-видимому, специально перечисляет так много разных народов и даже отдельных групп людей, чтобы нельзя было сказать, будто апостолов понимали только иудеи, или только эллины, или только носители родственных языков, или только люди определенной культуры и т. д.

Нет, проповедь Евангелия стала открытой для всех людей без исключения, и, что принципиально важно, для каждого она звучит на его родном языке. Идеал Пятидесятницы навсегда сохранился в Церкви, хотя на практике, разумеется, далеко не всегда христиане старались ему следовать. Например, в начале XIX в. президент Академии наук и министр народного просвещения (!) адмирал А.С. Шишков настаивал на том, что Библия в принципе не должна переводиться на языки народов империи, включая русский, – вместо этого все желающие ее прочесть должны в достаточной степени овладеть церковнославянским³⁷. Этот проект был абсолютно утопичным (если «друзья степей калмыки» и «ныне дикие тунгусы» не владели тогда даже русским, кто бы обучил их славянскому?), но тем яснее становится, насколько неприятной для адмирала была сама идея, что невежественные инородцы услышат Евангелие на родном языке.

Итак, имя в Библии оказывается своеобразной *иконой* Того, Кто назван этим именем. Но эта икона рукотворна, она создана

людьми определенной национальности и культуры; сам по себе никакой комплекс звуков, никакое сочетание букв не становятся носителями сущности, не обладают магическими свойствами. *Иконичность* (подробнее о ней пойдет речь в разделе 2.9.1.) возможна только в человеческом обществе, она неотделима от общения людей между собой, и потому словесная икона может иметь достаточно разные формы.

1.2.3. Отцы Церкви о языке

Раннехристианские писатели, равно как и библейские авторы, нечасто обращались к языковым вопросам и, во всяком случае, не придавали им вероучительного значения. Например, Феодорит Кирский, рассуждая о первичном языке всего человечества и о том, мог ли им быть язык древнееврейский (сам он склонялся к тому мнению, что нет), заключает эти рассуждения такими словами: «Но спорить о сем дело излишнее, потому что не вредит учению о благочестии, примем ли то или другое»³⁸. Этот вывод звучит достаточно решительно, если учесть, что на эту тему в те времена велась довольно активная полемика³⁹, и надо признать, что многие из отцов как раз были склонны счесть языком Эдемского сада именно древнееврейский (его зачастую не отделяли от арамейского или сирийского)⁴⁰. В любом случае, если за этим языком и признавалось первенство, это мало что значило для жизни христианской Церкви: она продолжала молиться и проповедовать на других языках, которые были привычнее для паствы. Элементарное знание древнееврейского вплоть до Нового времени было среди христианских богословов большой редкостью, и никто не выражал особых сожалений по этому поводу. Исключение здесь составляли разве что сирийские отцы, отстаивавшие ценность своего родного языка по отношению к греческому и потому приравнивавшие его к языку Адама, но и здесь мы видим скорее заботу о пользе своей паствы, чем желание навязать всем христианам единственный священный язык.

Что касается вопроса о природе языка в целом, отцы вполне следовали представлениям своего времени и своей культуры, оставаясь в русле тех рассуждений о природе языка, которые велись греческими философами со времен Платона. Особую роль играет здесь трактат Василия Великого «Против Евномия», написанный в 363 или 364 г. В нем опровергается крайнее арианское учение Евномия о тварности Сына и Духа, по которому Бог есть «первое нерожденное рождающее» (что восходит к аристотелевскому определению божества как «одного движущего неподвижного»), соответственно все, что рождено, не является

Богом. Понятно, что это учение было отвергнуто Церковью, но, казалось бы, при чем тут вопрос о языке?

На самом деле вопрос о природе языка играл здесь ключевую роль. Евномий опирался на Аристотеля и греческую философию в целом не только в конкретных формулировках, но и в самой методике своих исследований; сегодня исследователи спорят, повлияли на него в основном неоплатоники или стоики, но для нас это несущественно. В любом случае споры вокруг идей Евномия и его единомышленника Аэция (помимо Василия Великого, им возражал Григорий Нисский в своих трактатах «Опровержение Евномия» и «Против Евномия») велись полностью в контексте философских дебатов о природе языка, восходящих в конечном счете к диалогу Платона «Кратил»⁴¹. Основным вопросом неизменно оставался следующий: соответствуют ли имена изначально самой сути вещей, которые они обозначают, или же имена были даны человеческим произволом, по договоренности употреблять те или иные слова.

Неслучайно основным вопросом в этих спорах стал вопрос об именах Божиих – это, по определению Д. Лескина, своеобразный *предел именуемости*⁴². Насколько слова могут передавать нам знание о Боге, высшей и наименее очевидной реальности? Очевидно, что этот вопрос одновременно служит и вопросом о принципиальной способности описывать в словах свойства, природу и характер личностей, вещей, событий и понятий. Если некое слово способно точно выразить истину о Боге, другое слово несомненно сможет выразить истину гораздо более низкого порядка.

Для евномиан язык был дан человеку непосредственно Богом, и некоторые имена исчерпывающим образом отражали самую сущность вещей, к которым они прилагались. Впрочем, существовали для них и другие имена, порожденные человеческим умом, которые всего лишь характеризовали объект с внешней стороны. Но слово *рожденный* применительно ко Христу относилось для евномиан к первой категории, строго терминологической, а значит, оно необходимо предполагало и слово *сотворенный*.

На это Василий, в целом оставаясь в кругу тех же философских понятий, возражал, что сущность Бога непознаваема и никакие имена не могут ее выразить полностью. Связь между словом и мыслью, а тем более между словом и понятием или вещью, которые оно обозначают, нелинейна и неоднозначна, она во многом определяется договоренностью людей об употреблении этих самых слов (кстати, подобные рассуждения о природе языка найдем мы и в его «Шестоднев»). Так, Василий отверг примитивный рационализм, втискивающий Бога в рамки наших словесных определений, и утвердил достоинство апофатического богословия, не столько определяющего Бога, сколько стремящегося к Его познанию с помощью приблизительных описаний. Разумеется, противоположной крайностью было бы отрицать всякий рационализм, всякую попытку *катафатического* богословия, и Василий, равно как и Григорий Нисский, далек от этой крайности. В своей борьбе с учением Евномия они отрицают только одну из крайностей, которой было евномиянство. Соответственно, отвергая его, они практически ничего не говорят о возможных перегибах в другую сторону, но из этого еще не следует, что такие перегибы были бы ими одобрены.

Василий писал: «...имена употребляются людьми к познанию и различению сущностей или вещей и того, что входит в мышление при сущностях. Поэтому не почитай странным, что Богу приписывается чрево, потому что не странно приписать Ему руку и все прочее пред сим исчисленное. А поэтому, да не кажется странным тебе и всякому из слышащих приписываемое Богу рождение»⁴³. Таким образом, даже разные имена могут указывать на одну и ту же сущность, «ибо не за именами следует природа вещей, а, наоборот, имена изобретены уже после вещей»⁴⁴.

Особенно хорошо это видно на примере метафор: называя Христа светом или виноградной лозой, мы, разумеется, не имеем в виду, что Он в буквальном смысле является тем и другим, но указываем на нечто из Его свойств, имеющих сходство со свойствами лозы или света. При этом каждая такая метафора открывает лишь очень небольшую часть свойств Божества, потому и разные метафоры порой даже как будто противоречат

друг другу: свет не приносит плодов, а лоза ничего не освещает. Но если рассматривать их совокупно, то «многие и различные имена, взятые в собственном значении каждого, составляют понятие, конечно, темное и весьма скудное в сравнении с целым, но для нас достаточное. Из имен же, сказуемых о Боге, одни показывают, что в Боге есть, а другие, напротив, чего в Нем нет. Ибо сими двумя способами, то есть отрицанием того, чего нет, и исповеданием того, что есть, образуется в нас как бы некоторое впечатление Бога»⁴⁵.

В трактате Григория Нисского «Опровержение Евномия» мы найдем намного более подробное рассуждение о языке богословия, в особенности о его метафоричности. Он категорически отвергает мнение, что имена отражают самую сущность вещей или что они были даны непосредственно Богом: «Болтовня и суетность иудейская, совершенно чуждая возвышенности образа мыслей христиан, думать, что великий, и вышний, и превысший всякого имени и мысли Бог, единою силой изволения все обдержавший и изводящий в бытие и в бытии сохраняющий, – сёй, как бы некоторый грамматик, сидит, занимаясь тонкостями такого установления имен»⁴⁶.

Из этого, казалось бы, можно сделать вывод, что для Григория сами имена не имеют особенного значения, но это вовсе не так. Евномий превыше всего ценил точность догматических формулировок, но Григорий возражал, что, напротив, «тайна благочестия состоит собственно в исповедании имен Божиих, – разумею Отца, и Сына, и Святаго Духа, и спасение утверждается на общении таинственных обычаев и знаков»⁴⁷. В этом нет никакого противоречия: одно дело – говорить с предельной точностью о Боге как некоем предмете, а другое – стремиться к личному общению с Ним. Для первого нужна отточенность формулировок, для второго достаточно имени, которое вовсе не будет содержать в себе богословский трактат в миниатюре, но зато послужит личным обращением, позволит человеку вступить в общение с Творцом.

Все это имеет самые серьезные последствия для тех, кто пожелает рассуждать о природе языка, оставаясь в рамках святоотеческого подхода. Позиция Василия и Григория означает принципиальный отказ от «единственного священного языка», как

в исламе, и от «единственно правильных терминов», которые заключают в себе сущность Божества (как это иногда выглядит в школьном богословствовании). Но он никак не исключает следования определенной традиции или употребления устоявшихся терминов, а лишь подчеркивает, что эта традиция и эти термины еще не есть сама Истина, а лишь проверенный временем способ сказать о ней.

Кроме того, стоит отметить, что принципиальный подход этих богословов к вопросу о природе языка вполне совместим с основами современной лингвистики, поскольку они видели в языке прежде всего инструмент мышления и средство общения между людьми.

Но споры вокруг евномианства отнюдь не были последними в истории Церкви, и всех вопросов об отношении к языку они тоже не разрешили. Их непосредственным продолжением можно считать паламитские споры⁴⁸ XIV в., которые, впрочем, обошли западно-христианский мир стороной. Их сутью было, по определению митр. Илариона Алфеева, «богословское обоснование христианского понимания Бога как одновременно непостижимого и постижимого, трансцендентного и имманентного, неименоваемого и именуемого, неизреченного и изрекаемого, неприобщимого и приобщаемого»⁴⁹. Для этого православное богословие отличает непознаваемую сущность Божества от Его энергий, доступных человеческому восприятию в той мере, в которой Бог открывается человеку, и введено это различие было задолго до паламитских споров. Помимо полемики Василия и Григория с Евномием это учение об именах, характеризующих не сущность Бога, но его действие в тварном мире (энергии), можно найти у Иоанна Дамаскина в «Точном изложении православной веры», у Дионисия Ареопагита в книге «О Божественных именах» и в различных произведениях Симеона Нового Богослова.

Потому ничего принципиально нового в учении Григория Паламы не содержится, равно как и в актах Константинопольского Собора 1351 г., принявшего это учение. Речь шла скорее о точном определении сущности и энергий и их взаимоотношений: для Григория они едины, при этом энергия Бога есть Сам Бог, но Бог несводим к энергии. Противники Паламы, прежде всего Варлаам и Акиндин, в определенном смысле ударились в

противоположную евномианству крайность: они утверждали принципиальную непознаваемость Божества ограниченным человеческим разумом. Если для Евномия Бог оказывался предметом рационального анализа, то для Варлаама Он пребывал в трансцендентном покое, недоступном для нашего разума. Эта другая крайность, как мы видим, тоже была отвергнута.

Все это имеет прямое отношение к вопросу о языке в Церкви. Для православного богословия сущность Божества принципиально непознаваема и потому неименуема (вопреки Евномию), но Его энергии могут быть восприняты человеком и названы им при всей условности и ограниченности этих названий (вопреки Варлааму). При этом различаются нетварная энергия и рукотворный символ: оба они позволяют человеку приблизиться к Богу, но их природа совершенно различна.

Следующим заметным событием в православном мире стал знаменитый спор об *имяславии*⁵⁰, который приблизительно сто лет назад был скорее оборван, нежели разрешен. В конечном счете речь шла именно о том, насколько имена Божьи могут являть нам Бога, насколько они могут отождествляться с божественными энергиями. Теперь мы не будем вдаваться в детали этого спора или, тем более, пытаться разрешить его, к тому же о нем в русской литературе уже сказано немало⁵¹. Можно лишь отметить, что вопрос о природе языка оказывается связанным не только с теоретическими богословскими положениями, но и с практическим употреблением языка, в том числе в библейском переводе.

Некогда библейский перевод был, по сути, прикладной богословской дисциплиной, в XX в. он стал скорее занятием для лингвистов и культурологов, а в наши дни ситуация снова меняется и отчасти возвращается к прежним идеям, но на новом уровне... Впрочем, к вопросу о том, как богословские положения влияют на теорию библейского перевода и как, в частности, может применяться принцип *иконичности*, мы вернемся в разделе 2.9.1., а после этого краткого введения уместно будет перейти к краткому историческому очерку о развитии теории библейского перевода.

2. Развитие теории

Переводить казалось бы, просто, если знаешь два языка. Многие переводчики работают безо всякой теории, и вполне успешно. Но как только заходит речь об оценке перевода, нам приходится прибегать к теории – или разговор неизбежно сведется к субъективным оценкам «а вот мне (не) нравится», и едва ли можно объяснить почему.

Тем более необходимо бывает теоретическое основание для подготовки новых переводчиков и для организации серьезных переводческих проектов, для выработки методических рекомендаций.

Да, но на чем основать такую теорию? Должна ли она быть в основе своей лингвистической, антропологической, культурологической или богословской, а может быть, должна сочетать эти подходы – и тогда каким образом? За последние полвека предлагались достаточно разные подходы к этой проблеме.

В этой главе речь пойдет о различных теоретических моделях, описывающих библейский перевод и позволяющих создавать продуктивные методические рекомендации. При этом разные теории будут представлены именно так, как они появлялись, – в развитии, а зачастую и в споре друг с другом.

2.1. От Цицерона до наших дней

Мы не будем здесь сколь-нибудь подробно говорить о теории и практике перевода от Античности и вплоть до середины XX в. включительно, тем более что об этом на русском языке написано уже немало⁵². Стоит только отметить, что уже переводчикам древности было понятно: совершать свой труд они могут по-разному. Первыми стали это обсуждать римляне, которым, с одной стороны, приходилось осваивать культурное наследие греков, а с другой – налаживать связи с различными народами, входившими в их огромное государство или окружавшими его.

Прежде всего стоит упомянуть Цицерона и Горация⁵³, согласных в одном: мастера переводят смысл текста, неумелые ремесленники – букву. Позднее величайший библейский переводчик и тоже римлянин Иероним Стридонский определил эти два подхода соответственно как *слово за слово* (*verbum e verbo*) и *смысл от смысла* (*sensum de sensu*)⁵⁴. Первый подход приличествовал текстам, где, по словам Иеронима, «самый порядок слов есть таинство» (*et verborum ordo misterium est*), то есть текстам священным и текстам юридическим, требовавшим дословной точности во избежание кривотолков. В то же время для литературных текстов за лучшее признавался второй подход, он свидетельствовал прежде всего о мастерстве самого переводчика и о его глубоком проникновении в смысл оригинала.

Впрочем, тот же Иероним настаивал в другом послании⁵⁵, что при переводе Писания важно передавать смысл, а не букву, – следовательно, уже в те времена было представление о разных методах перевода, каждый из которых уместен для определенной цели.

На самом деле с тех пор и до середины XX в. теоретики перевода вполне следовали идеям Цицерона и Иеронима, да и сегодня обычно ситуацию описывают именно так: неумелый переводчик начинает с переводов совершенно дословных и лишь по мере приобретения мастерства начинает переводить идиоматически и литературно, а значит, более свободно.

Однако и в этом случае он может предпочесть перевод достаточно буквальный, чтобы передать в точности некие черты

оригинала. Но чем определяется его выбор? Где именно «самый порядок слов есть таинство»?

Как отмечает Себастиан Брок⁵⁶, на практике техника перевода в Античности во многом определялась тем, насколько в данной языковой ситуации престижны язык оригинала и язык перевода. Чем выше превосходство языка оригинала над языком перевода, тем больше было в переводе буквализма, а иногда и прямого калькирования совершенно чужеродных конструкций оригинала на язык перевода. Если же более престижным считается язык перевода, то для переводчика естественным будет стремление «подогнать» оригинал под определенный стиль и жанр, свойственные языку перевода, произвести некоторую культурную адаптацию, а возможно, даже существенно исказить текст. При примерном равенстве обоих языков переводчик избегает явного насилия как над текстом оригинала, так и над стилем перевода (обычная практика современного литературного перевода).

Любопытным примером служит Септуагинта (от латинского *septuaginta* ‘семьдесят’, отсюда сокращенное обозначение LXX) – первый в мире перевод Библии, при этом перевод в целом очень дословный. Но при этом в ней встречаются как калькирование, так и достаточно смелые и оригинальные переводческие решения, где перевод граничит уже с пересказом, а то и с переписыванием текста⁵⁷. Маленький и далеко не самый яркий пример – в Притч. 12:4 еврейский текст буквально гласит: «как гниль в кости – позорная (жена)», – а в LXX читаем: «как червь древесину, так губит мужа жена зловредная». Метафора оригинала была заменена другой метафорой с примерно тем же значением.

При этом нередко LXX представляют образцом такого перевода, который был продиктован непосредственно свыше. Согласно древней легенде, ее создали 70 или 72 старца, которые были заперты в небольших хижинах по двое. Каждая пара переводчиков работала над полным текстом Библии, и когда после завершения работы все 35 или 36 вариантов перевода сравнили меж собой, они полностью совпали, что ясно доказывает богодухновенность перевода.

На самом деле это всего лишь красивая и довольно поздняя легенда. В самом древнем рассказе о создании LXX, так называемом «Послании Аристия» (созданном, вероятно, около 200 г. до н. э.), нет ни слова об этих чудесных совпадениях, напротив, переводчики там работают как одна команда, сравнивая свои черновики и согласовывая свои решения.

Автор этого послания стремился всячески восхвалить труд этих переводчиков, и если бы эта легенда существовала уже в его времена, он не преминул бы ее привести. Кроме того, любой непредвзятый анализ текста показывает, что разные книги переводились очень по-разному и, следовательно, разными людьми.

Но даже если оставить в стороне легенду о старцах, представление о том, что Библию может переводить только благочестивый человек правой веры, разделяется множеством самых разных людей – например, его высказывал самый известный из европейских переводчиков, Мартин Лютер, в своем «Послании к переводчику» (Sendbrief, Dolmetschen 1530 г.). Кстати, он при этом вполне придерживался той же Цицероновско-Иеронимовской схемы: переводить нужно свободно, но некоторые особо важные пассажи требуют дословного перевода. Трудно возразить против призывов к благочестию, но трудно и согласиться с тем, что вместо разговора о методологии перевода начинается разговор о достоинствах и недостатках конкретных личностей – а начинается при таком подходе именно он. К тому же ни один человек в здравом уме не спешит объявить себя самого святым, а следовательно, ни один человек не может взяться тогда за такой труд, как перевод Библии.

Можно сделать вывод, что в момент создания перевода достаточным престижем пользовались оба языка – и еврейский и греческий, но положение одного не было равно положению другого. Еврейский язык был языком священным, греческий – языком светской культуры.

Показательно, что LXX осталась в этом отношении совершенно одинокой: последующие переводы еврейской Библии явно стремятся к буквализму⁵⁸. Так, перевод Аквилы уже не связный греческий текст, но всего лишь подстрочник, плохо понятный в отрыве от текста оригинала, словно костыль для

хромого, который не в состоянии самостоятельно передвигаться или соответственно читать оригинал.

Можно сказать, что в самом начале библейский перевод допускает больше разнообразия: и анонимные создатели LXX, и Иероним признавали возможность разных подходов – и буквального и свободного, но в дальнейшем возросло желание видеть в библейском тексте нечто священное и потому по определению непонятное. Да, впрочем, мы знаем, что нередко подвергалась сомнению сама способность «грубых и диких» языков (среди которых некогда числились и национальные языки Европы) вместить Слово Божие. Переводчикам на славянский язык, Кириллу и Мефодию, приходилось бороться с «триязычной ересью», согласно которой Писание могло существовать лишь на трех священных языках: еврейском, греческом и латинском. Есть какая-то горькая ирония в том, что при создании русского перевода Библии в XX в. люди, возражавшие против такого перевода, взяли на вооружение своего рода «четырёхязычную ересь»⁵⁹, добавив к этим трем языкам церковнославянский – уж совершенно точно просветители славян спорили со своими оппонентами совсем не для того, чтобы добавить к закрытому списку еще один язык!

И такой подход бывал характерен буквально для всех частей христианского мира. Католическая Церковь только в XVIII в. допустила печать и распространение Библий на народных языках. Да и многие миссионеры той поры (среди которых большинство составляли протестанты) относились к языкам своей паствы как к крайне несовершенным орудиям проповеди, не способным вместить всю глубину библейского текста. Для них, как и для Аквилы, речь шла не столько о полноценном переводе, сколько о подстрочнике.

В результате миссионерские переводы XX в. оказывались, как правило, очень дословными. Интересные примеры можно найти в статье П. Эллингворта, включая цитату из одного миссионера, работавшего на о. Фиджи: «Я стремлюсь передать то, что я считаю замыслом Духа. В этом отношении я стараюсь быть раболепно буквальным. Следующая задача – выразить смысл таким же образом, каким он выражен у священных писателей,

следуя, насколько это возможно, их манере выражения в словах, образах и во всем, что составляет стиль и идиоматику»⁶⁰.

В Новое время первым, кто заговорил о разных подходах к переводу, стал в начале XIX в. Фридрих Шлейермахер⁶¹. Для него существуют две принципиальные переводческие стратегии: *приручение* и *отчуждение*. При первом подходе текст приручается, одомашнивается, вводится в круг понятия читателя. При втором, напротив, дистанция сохраняется, текст остается для читателя чужим. Идея Шлейермахера была построена на простом наблюдении: немецкие переводчики той эпохи стремились по возможности воспроизвести форму оригинала, сохраняя всю его чужеродность (именно по их образцу Гнедич и Жуковский переводили на русский поэмы Гомера), тогда как французские переводчики обращали на нее крайне мало внимания и зачастую переводили поэзию прозой, «приручая» текст. Видный современный теоретик перевода Энтони Пим считает, что основной причиной тут было представление о безусловном превосходстве французского языка над другими: немецким поэтам не зазорно было копировать иноземные образцы, тогда как французские заведомо считали такую попытку недостойной⁶² – в полном соответствии с теорией Брока.

Здесь названы только некоторые из характерных высказываний и подходов, которые повторяются с вариациями на протяжении последних двух тысяч лет. Если перечислить их в одной фразе, получится примерно следующее: переводчик может стремиться к дословности (буквализму, отчуждению) или к литературности (идиоматичности, приручению), второй способ облегчает понимание, но при обращении к авторитетным и, в особенности, священным текстам переводчик часто выбирает первый, осознавая свою ответственность и недостойность.

К середине XX в. этих общих слов было уже недостаточно. В 1960-х гг. чешский ученый Иржи Левый начал свою книгу о теории перевода следующим утверждением: «Литература о переводе только частью рассматривает перевод в теоретической плоскости; авторы большинства книг и статей, в особенности о художественном переводе, до последнего времени оставались в пределах эмпирических наблюдений либо эссеистических афоризмов»⁶³. Требовалась некая стройная и логичная теория,

которая объяснила бы разницу между этими двумя подходами и предложила бы какое-то решение, которому переводчики могли бы следовать на практике.

Сам Левый сделал для создания такой теории, пожалуй, больше, чем кто бы то ни было из авторов XX в. до него, но его наблюдения не были доведены до той степени методологической разработанности, которая позволила бы говорить о новой теории, к тому же применимой на практике,

Такую теорию и предложил создать Юджин Найда – человек, который, пожалуй, сделал для развития теории перевода больше, чем кто бы то ни было в мировой истории, включая Цицерона и Иеронима.

2.2. От динамического эквивалента к функциональному

2.2.1. Найда и Тэйбер: динамический эквивалент

Итак, революция в переводческой теории связана с именем Юджина Найды, развившего некоторые из предложенных Левым идеи, а главное – показавшего, как можно применять их при переводе Библии на языки народов, чья культура очень не похожа на библейскую. В 1964 г. он опубликовал книгу под названием «К науке перевода»⁶⁴, которая содержала в основном теоретические предпосылки для создания общей теории перевода, учитывающей достижения гуманитарных наук середины XX в., в первую очередь лингвистики, семиотики, антропологии. Вполне в духе теоретиков и практиков перевода от Цицерона и до Левого Найда говорил о двух видах перевода – *формальном* (formal) и *динамическом* (dynamic)⁶⁵, причем его симпатии были целиком на стороне последнего.

Ключевым понятием для динамического перевода становилась у него *трансформация* (transformation) или *перенос* (transfer), то есть многоуровневое переструктурирование текста в соответствии с потребностями языка перевода. Чем больше изменилось в тексте перевода в сравнении с буквальным подстрочником, тем глубже трансформация, и если она способствовала верной передаче смысла, тем лучше этот перевод. Вообще, сам процесс перевода понимается у Найды как адекватная передача *значения* (meaning) средствами другого языка – тоже вполне в духе Цицерона. При этом оно не сводится к некоторому объему фактической информации: Найда отмечает, что текст может иметь и эмоциональное значение, которое тоже должно быть передано при адекватном переводе.

Кроме того, книга 1964 г. включала краткое перечисление некоторых конкретных переводческих задач и способов их решения, говорила о стандартных процедурах в переводческих проектах, а последняя ее глава была полностью посвящена проблеме машинного перевода, который в те годы только делал первые шаги. Найда отмечал, что в обозримом будущем машина явно не вытеснит человека из этой области, и тогда, казалось бы, зачем вообще обращать внимание на машины? Но сам подход Найды был основан на некоторой механистичности: по сути, он

искал алгоритм самого правильного перевода. Хотя машина явно была не в состоянии справиться с этой задачей, но человек, занятый переводом, должен был до некоторой степени формализовать свою деятельность и поставить ее под контроль строго научного анализа, а это уже вносило в его творческий процесс некоторый элемент механики. Однако сам Найда ясно заявлял, что в деле перевода неизбежно останется эстетический компонент, машинам принципиально недоступный.

Что же касается алгоритмов, некоторые из них были предложены в книге «Теория и практика перевода», изданной Найдой совместно с Чарльзом Тэйбером в 1969 г.⁶⁶ Она начинается со следующего утверждения: «Один специалист по устному и письменному переводу в области самолетостроения сообщил, что в своей работе он не посмел применить принципы, которым зачастую следуют библейские переводчики. «У нас, – сказал он, – полное понимание есть вопрос жизни и смерти». К сожалению, переводчики религиозной литературы порой не испытывают такого же стремления к ясности выражений»⁶⁷.

Казалось бы, общий принцип вполне понятен: перевод Библии должен быть настолько же однозначным и доступным, как и перевод технический, к примеру в области самолетостроения. Однако на самом деле все несколько сложнее. На той же самой первой странице своей книги Найда и Тэйбер отмечают, что говорить о правильности перевода нелепо, не задавшись вопросом: для кого будет этот перевод правильным? А это уже уводит нас от однозначности технических документов.

Далее мы будем говорить о том, как Найда и Тэйбер предлагают переводить библейские тексты, но само слово 'текст' может оказаться не совсем на месте. Они предпочитают говорить о *message*, то есть о 'сообщении, послании, вести' которую ученики Христа несут всем народам. В некоторых случаях они говорят даже не о передаче смысла, а о том отклике, который порождает эта весть у аудитории, – он должен быть похож на отклик, порожденный оригинальным текстом у изначальной аудитории. Это вполне естественно для книги, написанной прежде всего в контексте христианской миссии, эта установка декларируется на самой первой странице – но сама книга все же говорит не столько о благовестии и откликах аудитории, сколько о

переводе библейского текста. Вполне понятно, что желанный отклик у аудитории может быть вызван далеко не только переводом, но и изображениями на библейские темы, словесной проповедью, да просто личным примером миссионера, – но все это уже лежит за пределами перевода.

На уровне простых предложений все довольно просто. Например, в библейских текстах пророки в ответ на призыв свыше отвечали: «Вот я!» (например, 1Цар. 3:4). Но во многих языках этот ответ будет звучать бессмысленно или неестественно, поэтому при переводе на дунганский его заменили на «Я слушаю!» – именно так и ответит дунганин на обращенный к нему призыв.

Если же говорить об отклике, который вызвали у изначальной аудитории целые тексты, то он нам очевидным образом просто неизвестен, и на это обращали внимание практически все критики Найды (о них будет сказано далее). Даже если бы нам было доподлинно известно, какую реакцию вызвало у римских христиан Послание к римлянам, нам вряд ли удастся ее воспроизвести в общинах, которые живут совершенно в других условиях и сталкиваются совершенно с другими проблемами. Но в данном случае, как уже было сказано, декларируемые в самом начале книги цели намного шире того, о чем идет речь дальше, – все-таки книга говорит конкретно о переводе, а не о миссионерстве вообще.

Авторы заявляют, что их подход отличается принципиальной новизной, и сразу перечисляют его основные принципы⁶⁸.

- «У каждого языка есть свой гений (genius)». Речь идет о характерных особенностях на всех уровнях любого языка, которые отличают его от всех других, даже близкородственных.

- «Для успешного общения надо уважать гений каждого языка». Речь идет о том, что при переводе недостаточно калькировать конструкции языка оригинала.

- «Все, что сказано на одном языке, может быть сказано и на другом языке, кроме случаев, когда форма есть существенный элемент текста (the form is an essential element of the message)». В качестве конкретного примера приводятся метафоры: их значение в разных языках не совпадает, и порой передача смысла означает принципиальный отказ от передачи формы.

- «Чтобы сохранить содержание текста, его форма должна быть изменена». Как мы видим, эта теория базируется на последовательном разделении формы и содержания, причем содержание обладает безусловным приоритетом.

- «Библейские языки подвержены тем же ограничениям, что и любые другие естественные языки». Говоря иначе, можно было бы назвать это отказом от идеи священного языка, обладающего безусловным превосходством над всеми языками перевода.

- «Авторы библейских книг хотели быть понятыми».

- «Переводчик должен постараться воспроизвести значение отрывка, как его понимал автор». Здесь подспудно утверждаются еще три вещи: библейский автор в каждом случае придавал отрывку некое конкретное значение, это значение является единственно истинным, и современный переводчик вполне может его установить.

Авторы признают, что в переводе невозможно добиться полной идентичности, и потому используют понятие *эквивалентности* – наилучшим будет такой перевод, который передаст точный смысл оригинала на языке перевода самым естественным образом, так что он вообще не будет звучать как перевод⁶⁹. Именно такая эквивалентность будет считаться *динамической*, тогда как следование букве оригинала называется у них *формальной*.

Отсюда вытекает и система приоритетов, которой должен придерживаться переводчик:

- контекстное значение превалирует над дословной точностью;

- динамический эквивалент над формальным;

- нормы устной речи над нормами письменной;

- нужды аудитории над формами языка⁷⁰.

Далее авторы достаточно подробно разбирают, как происходит работа переводчика на различных уровнях языка: грамматическом, лексическом и отчасти даже дискурсном. Авторы следуют *трансформационной грамматике* Ноама Хомского, бывшей в то время одной из передовых научных теорий. Ее представления о *глубинных структурах*, которые по-разному реализуются в разных языках мира, в наибольшей степени соответствуют их подходу. Грубо говоря, для перевода текста на

другой язык необходимо определить глубинную структуру высказывания, как бы перевести его на язык универсальных логических суждений, а потом осуществить его трансформацию в соответствии с правилами языка перевода. Стоит отметить, что с тех пор взгляды Хомского и его последователей в значительной мере эволюционировали, так что уже давно они говорят не о трансформационной, а о *генеративной лингвистике*, но этот предмет уже выходит за рамки нашего исследования.

Что касается лексики, то авторы отмечают: слова имеют не только *референциальное* значение (указывают на предметы и явления окружающего мира), но и значение *коннотативное* (вызывают некие ассоциации и эмоции). Адекватный перевод должен учитывать и то и другое.

Далее будут приведены несколько конкретных примеров не из самой книги Найды и Тэйбера, но из русского перевода РВ, который во многом следует их рекомендациям. Для сравнения его с традиционным СП удобно взять хорошо всем знакомые выражения из Нагорной проповеди. Итак, РВ вместо традиционного *изгнанные за правду* в Мф.5:10 предлагает вариант: *те, кого гонят за исполнение воли Господней*. Дело, видимо, в том, что по-русски «за правду» гонят человека честного, не привыкшего лебезить перед начальством, а Христос, по-видимому, говорил о чем-то ином, и греч. δίκαιοσύνη не совпадает с русским *правда* ни на уровне референции, ни на уровне коннотаций: *Божья праведность vs. честность, нелицемерность*. Насколько однозначна такая экзегеза, вопрос отдельный, но нас в данном случае интересует логика переводчика.

Хороший перевод, с точки зрения теории динамического эквивалента – это такой перевод, в котором «форма переструктурирована (изменены синтаксис и лексика), чтобы передать точное значение»⁷¹. Например, в Мф.5:6 СП гласит: *Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся*. Но перевод РВ делает сразу несколько трансформаций: *Блаженны те, что жаждут исполнения воли Господней! Жажду их Бог утолит*. Голод (алкание) и соответственно его утоление отсутствуют в новой версии, поскольку русское слово жажда, с точки зрения переводчика, прекрасно передает идею саму по

себе, к тому же *алкать* есть архаизм – это лексическая трансформация. К области синтаксиса относится другая трансформация: *они насытятся* заменено на *жажду их Бог утолит* с прямым указанием на действующее лицо. Это не говоря о том, что одно сложное предложение превратилось в два простых.

Что же мешает переводчику добиваться нужного динамизма в должной мере, что заставляет прибегать к неуклюжим буквализмам? Найда и Тэйбер и здесь предлагают целый список причин:

- слишком большая приверженность оригиналу;
- пристрастие к особому «переводческому диалекту»;
- неуверенность в способности родного языка выразить все оттенки смысла;
- желание сохранить языковую таинственность священного текста;
- ложные богословские представления о том, что Библия была продиктована свыше на особом священном языке;
- непонимание природы перевода⁷².

Как мы видим, книга весьма полемична – за своими оппонентами ее авторы практически не признают никаких серьезных доводов. Но все же неверно было бы думать, что они отстаивают строго механистичный подход – они признают всю сложность и многоплановость художественного текста... правда, дальше самого факта признания дело не доходит. Например: «При переносе текста с одного языка на другой любой ценой следует сохранять именно значение; форма, кроме особых случаев, таких, как поэзия, глубоко вторична (*largely secondary*)»⁷³. Что следует делать в таких особых случаях, нигде в книге не сказано.

Пожалуй, самое интересное отступление от строго «трансформационного» подхода – это рассуждение о разных пластах, уровнях или регистрах языка (*varieties, levels*)⁷⁴. Не существует единого английского, русского и какого бы то ни было языка, потому что каждый из них может быть:

- устным и письменным;
- современным и архаичным;
- высоким и просторечным;

- официальным и неформальным.

При этом эти оппозиции могут быть вовсе не тождественны друг другу: устная речь может быть официальной (на собрании), а письменная – просторечной (в записке) и т. д. Таким образом, переводчик обязан подобрать для своего перевода соответствующий уровень – а может быть, даже и воспользоваться разными регистрами для перевода разных отрывков. Конечно, все это тоже можно описать в терминах трансформационной грамматики: текст при переводе из одного регистра в другой претерпевает ряд вполне формализуемых трансформаций – но сам вопрос о выборе того или иного регистра в рамках грамматически возможных предложений одного и того же языка выводит переводчика из области одной лишь лингвистики и заставляет обратиться к каким-то иным областям гуманитарного знания.

В завершающих главах книги даются практические рекомендации по тестированию новых переводов Библии и предлагается краткая типовая схема организации переводческого проекта. В сочетании с многочисленными примерами и некоторыми практическими упражнениями это показывает нам, что книга Найды и Тэйбера действительно говорит не только о теории, но и о практике библейского перевода. Их подход начиная с 1960-х гг. оставался основным в практике Библейских обществ (а сама эта книга – своего рода программным документом и одновременно методическим пособием), продолжает он работать и сегодня, несмотря на то что в чистом виде его уже мало кто применяет. Но самая большая похвала, которая по праву должна быть высказана этой книге, – она впервые предложила развернутую, глубоко обоснованную и продуманную теорию библейского перевода в частности, да и перевода с одного языка на другой вообще, а к тому же сопровождала эту теорию рядом ценных и понятных методических указаний. Она основывалась на многолетнем практическом опыте, и следующие поколения переводчиков в свою очередь учились переводить Библию именно по ней.

Наследие Найды далеко не ограничивается этими двумя работами. Он – автор целого ряда книг и статей по разным вопросам библейского перевода, антропологии, лингвистики,

миссионерства⁷⁵. Более того, его следует считать основателем целой школы библейских переводчиков – основным ее журналом является «The Bible Translator», который Объединенные библейские общества (UBS) издают с 1950 г. В 1970–80-х гг. не только Найда, но и его ученики и последователи были в числе основных авторов, публиковавших статьи в этом журнале.

Затем предложенная Найдой и Тэйбером модель перевода была преподана в книгах, ориентированных на практику, – значительная часть этих книг была переведена на русский язык⁷⁶. Кроме того, UBS постоянно издавало и продолжает издавать немало справочной литературы для переводчиков. Прежде всего, это серия «Handbooks» – детальные и ориентированные на переводчиков комментарии к каждой библейской книге, и практические рекомендации там следуют почти исключительно этой модели.

Таким образом, Найда вместе с Тэйбером и другими своими единомышленниками предложили не просто еще одну теорию, и даже не просто теорию, по сути, революционную, но целый комплекс, состоящий как из теоретических положений, так и из методических указаний, которые детально разрабатывались и опробовались на самом разнообразном материале. Наибольшую известность получил английский перевод GN. Сначала, в 1966 г., был опубликован НЗ под названием *Good News for Mordern Man*, а через десять лет появилась полная Библия под названием *Good New Bible: The Bible in The Todays's English Version*. С тех пор для этого перевода широко используются названия *Good New Bible/Translation* (сокращенно GN, GNB) и *Todays's English Version* (TEV) без существенного различия между ними. Разные издания, впрочем, могут различаться во второстепенных деталях.

Затем были изданы аналогичные переводы и на других языках: немецкая *Gute Nachricht* (DGM), французская *Bible en Français courant* (FC), нидерландская *Groot Nieuws* (NGN) и, наконец, русская *Радостная Весть* (РВ). Все они в большей или меньшей степени следуют теории динамического эквивалента, хотя далеко не одинаковы.

2.2.2. Слабые места и их критика

При этом никак нельзя сказать, будто теория динамического эквивалента была одобрена всеми и не встретила никакой серьезной критики; ее недостатки и ограниченность достаточно очевидны. Вот наиболее принципиальные:

- По самому своему настрою книга полемическая – она довольно страстно отрицает один подход, формальный, и проповедует другой, динамический. Соответственно взгляд получается слишком односторонним.

- Авторы исходят из достаточно спорных предпосылок, не обсуждая их и не разбирая никаких контраргументов. В частности, они предполагают, что каждый текст имеет одно, строго определенное значение, к которому современный переводчик имеет полный доступ.

- Другая подобная предпосылка: смысл представляется практически независимым от формы, которая может быть произвольно изменена без малейшего влияния на смысл текста. Если быть в этом последовательным до конца, можно будет вообще отказаться от идеи перевода, ведь основное содержание текста может быть передано в вольном пересказе, в мультфильме и т. д.⁷⁷

- Теория перевода целиком и полностью определяется лингвистикой и антропологией (возможно, при минимальном участии богословия), для других научных дисциплин не остается практически никакого места.

- В результате эта теория практически ничего не говорит о переводе поэтических текстов, неслучайно примеры из ВЗ, где так много поэзии, встречаются в этой книге крайне редко.

- Такой подход вытекает из евангелическо-протестантского миссионерства и может вполне ему соответствовать, но он принципиально не обращает никакого внимания на другие возможные христианские течения и традиции, которые точно так же могут быть заинтересованы в библейском переводе, не говоря уже о светских переводчиках.

- Что касается лингвистических предпосылок, такая теория перевода полностью опирается на идею о произвольности всех

языковых знаков (идушую от Ф. де Соссюра) и, в особенности, на трансформационную грамматику Н. Хомского. Если идеи Хомского подлежат уточнению и пересмотру (как это и выглядит в современной лингвистике), теория перевода Найды и Тэйбера лишается своего основания. При этом авторы идут несколько дальше Хомского, который не говорил о трансформациях применительно к переводу, и такое расширение его теории выглядит спорным.

- Теория сосредоточена на переводе отдельных высказываний и не обращает почти никакого внимания на структуру текста.

- Ориентация на ближайший естественный эквивалент означает принципиальный отказ от передачи стилистического разнообразия в переводе, тогда как в художественных текстах существует немало приемов, которые не являются самыми естественными с точки зрения повседневной речи. Эта теория их практически не учитывает.

- Следовательно, речь вообще идет не о целостной теории перевода – скорее перед нами ряд конкретных рекомендаций для переводчиков Библии в контексте евангелическо-протестантской миссии. Они основаны на определенных лингвистических, антропологических и (менее явно) богословских предпосылках, которые разделяются не всеми и которые не связываются в сколь-нибудь полную теорию. До некоторой степени это обстоятельство признавал в более поздние годы и сам Найда, который при этом сомневался, что такая целостная теория вообще возможна⁷⁸.

- Эта теория полностью *прескриптивна* (предписывает определенную модель поведения) и с ходу отвергает все варианты перевода, которые в нее не укладываются. Читатель в этой теории в любом случае оказывается в роли пассивного и неквалифицированного потребителя.

В наиболее полном виде принципиальные возражения к самому подходу Найды и Тэйбера были высказаны уже через несколько лет после публикации их книги французским ученым и переводчиком (в том числе и Библии) Анри Мешонником⁷⁹, заговорившим об *эпистемологии перевода*. Его принадлежность к французской культуре упомянута неслучайно: для французских

авторов куда больше, чем для английских, характерно внимание к эстетическим тонкостям переводимого текста, к общекультурному контексту и неповторимости художественного произведения. Именно об этой стороне переводческого процесса и говорил Мешонник в своей книге. Он, в частности, обратил внимание читателя на тот факт, что переводы обычно не притворяются оригинальными текстами, как следовало бы по их теории. Иными словами, переводчик обычно желает сохранить культурную дистанцию, дать читателю ощущение некоторой отстраненности от текста из иной культуры.

Впрочем, у Мешонника были предшественники: в частности, перевод М. Бубера и Ф. Розенцвейга на немецкий был выполнен именно с таких позиций (выпускался он порциями с середины 1920-х по начало 1960-х гг.), а в 1970-е появился перевод на французский А. Шураки (BHNC), выполненный с еще более радикальным дистанцированием. Он начинается так: *ENTÊTE Elohîms créait les ciels et la terre*, букв. 'ВОГЛАВЕ Элохим создал небеса и землю...'. Этот перевод нарочито буквален, он стремится показать читателю внешнюю форму оригинала, не смущаясь полной неестественностью выражений.

Для Мешонника (а равно и для Бубера или Шураки) не существует никакого значения, которое было бы независимо от формы и могло бы быть воспроизведено при помощи определенных техник. Смысл любой фразы теснейшим образом связан с культурой оригинала, которая, разумеется, отлична от культуры языка перевода, и эти отличия должны быть сохранены. Переводчик при таком подходе совсем не похож на миссионера – он скорее посредник между двумя культурами или даже гид, который проводит читателя по незнакомой территории, давая необходимые пояснения.

Однако было бы неверно думать, что англоязычное научное сообщество не высказало никакой критики теории динамического эквивалента. Для этого сообщества наибольший интерес представляла не только теория, но и перевод GN, который воплотил ее положения на практике. Наибольшую известность получила книга английского литературоведа Стефена Прикетта, одна цитата из которой повторяется практически в каждой статье или книге, критикующей теорию Найды. Говоря о тех целях,

которые ставит перед собой перевод GN, Прикетт восклицает: «До какой же степени возможно, цитируя предисловие к Good News Bible, «пользоваться языком естественным, ясным, простым и недвусмысленным», когда Библия говорит совершенно не о таких предметах, которые были бы естественными, ясными, простыми и недвусмысленными?»⁸⁰. В качестве примера он приводит здесь «глас хлада тонка», в котором Господь явился пророку Илие (3Цар. 19:12). Разумеется, это не метеорологическое явление, и описывать его как простой ветер было бы неверно.

Более того, нечто подобное признавал и сам Найда: «Одной из отличительных черт любого религиозного языка является туманная семантика, поскольку люди пытаются выразить бесконечные, абсолютные истины посредством ограниченных и обусловленных культурой слов»⁸¹.

Стоит заметить, что работа Прикетта посвящена не столько библейскому переводу как таковому, столько той роли, которую играют библейские тексты с их богатой образностью и особым языком в становлении и развитии национальной литературной традиции. Проблема даже не в том, что GN неадекватен, а скорее в том, что он лишает читателя всего того богатства, которое содержится в Библии. Ее нельзя переводить как техническую инструкцию, просто и однозначно, потому что она по самой своей природе отлична от такой инструкции.

При этом Прикетт отмечает, что перевод поддается общей тенденции: «Примечательная черта современного английского языка, которая все больше отличает его от разумной критичности прошлых времен, – это нетерпимость к двусмысленности... мы можем быть ‘современными’, только если мы будем воспринимать эту историю на одном уровне: она должна быть *или* чудесной, *или* естественной»⁸². Заметим, что подобное отношение характерно и для многих современных экзегетов. К примеру, пророчество о рождении младенца в Ис. 7:14 воспринимается именно по этой модели: либо речь идет о событиях в ближайшей перспективе (некая молодая женщина рождает ребенка вполне естественным образом), либо о грядущем чудесном рождении Спасителя от Девы. Принять двойной смысл пророчества для многих оказывается принципиально невозможным.

Насколько верно утверждение, что стремление к однозначности свойственно английскому языку больше, чем прочим, нам судить трудно, но такие суждения действительно высказывались⁸³. Но можно сказать, что такова общая направленность современной технократической цивилизации: все инструкции должны быть даны прямо, просто, однозначно, наглядно, иначе пользователь будет введен в заблуждение. Вспомним, что с такого примера начиналась и теория Найды: при переводе наставлений для летчиков и самолетостроителей недопустимы такие вольности, какие позволяют себе библейские переводчики.

Прикетт выносит создателям GN суровый приговор: «Современные переводчики и Библейское общество, будучи уверены в 'правильном понимании значения оригинала', показали на деле крайне малую заинтересованность в *буквальном* значении Библии с присущими ей сложностью и многоплановостью и предпочли ей откровенно толковательные пересказы, которые, как оказывается, они считают более приемлемыми для современного разума. Какова бы ни была 'истина библейского откровения', становится понятным, по крайней мере на примере этого отрывка, что для Библейского общества она не содержится в самом тексте, но в 'теологии', которая по определению переменчива и определяется духом времени»⁸⁴.

Нечто подобное высказал о переводах Евангелия в исполнении В.Н. Кузнецовой (будущая РВ) и С.С. Аверинцев, связав этот труд с переводами типа GN: «...возникает тенденция к адаптации подлинника, опасная и тогда, когда речь идет о слове человеческом, вдвойне опасная по отношению к тому, что превышает пределы слова человеческого. Кроме мнимых загадок есть ведь и загадки подлинные, и какой человек называется христианином, если не такой, который употребляет свою жизнь для разгадывания загадок, загаданных ему в Евангелиях?»⁸⁵.

Можно добавить сюда еще одно критическое замечание, касающееся языков без развитой литературной нормы. Удастся ли вообще выразить всю полноту мыслей оригинала, если следовать только принятым в устной речи способам выражения? Например, А.П. Володин, переводчик Евангелия на ительменский

язык, сообщает, что в этом языке невозможно сказать «Красивая девушка живет в белом доме», а только: «Девушка в доме живет. Дом белый. Девушка красивая»⁸⁶. Вполне очевидно, что при создании сколь-нибудь серьезной ительменской литературы авторам придется придумывать и разрабатывать новые способы выражения, не свойственные устной речи ительменов, как это, собственно говоря, и было с другими литературными языками. И если так, почему бы не начать разработку языка именно с библейского перевода? Но это значит, что переводчику предстоит нечто большее, чем простое перекодирование, – ему предстоит частично создавать этот новый язык.

Еще один серьезный критический труд – неопубликованная диссертация Энтони Николса⁸⁷, которая разбирает, помимо прочего, влияние перевода GN на другие переводы, в том числе и на индонезийский язык. Эту теорию, равно как и порожденный ею перевод, он оценивает довольно невысоко: она, с его точки зрения, не уделяет должного внимания процессу межличностного общения, сводя его к простой передаче информации, и потому не обращает особого внимания на контекст. Такой путь был выбран и для переводов на многие младописьменные языки Африки, Азии, Латинской Америки и Океании, хотя не всегда переводчики понимали замысел Найды. В результате, по словам Николса, в Индонезии местные переводчики, которым рекомендовали GN в качестве образцового перевода, стали просто дословно переводить ее на свой язык (воспользовались этим переводом не как *моделью*, а как *текстом-посредником* – см. подробнее об этом раздел 4.1.3.).

Еще один критик, Лоренс Венути⁸⁸, обращает внимание прежде всего на противопоставление «приручающих» и «отчуждающих» переводов по Ф. Шлейермахеру. Безусловно, динамический эквивалент занимает крайне «приручающую» позицию, не признавая за другим подходом практически никаких прав на существование. Для Прикетта это опасно потому, что утрачивается глубина и многозначность оригинала, а для Венути излишнее приручение становится разновидностью культурного империализма: переводчик заставляет звучать оригинал, как если бы он был порожден внутри его собственной культуры, и тем самым лишает культуру автора права на самобытное

существование. Хороший переводчик должен быть «невидим», как оконное стекло, он должен открывать оригинал в его целостности и полноте, не приукрашивая и не меняя его. Пожалуй, в полной мере этот идеал просто недостижим, да и выражена такая критика в слишком идеологизированной форме, но все же нельзя не признать за ней известную долю правоты.

2.2.3. Найда и де Ваард: функциональный эквивалент

Эти и другие, менее существенные возражения, которые мы не перечисляем здесь просто из-за недостатка места, не остались незамеченными. К тому же и в лингвистике идеи раннего Хомского вызывали все больше вопросов; нельзя сказать, чтобы лингвисты полностью от них отказались, скорее они стали лучше видеть их относительность и ограниченность. На смену поискам алгоритмов кодирования и декодирования вербальной информации пришла многоплановая теория коммуникации, которая рассматривала человеческое общение как некий гораздо более сложный процесс, в котором передача собственно информации становится не единственной и даже не обязательно главной целью. Все это неизбежно меняло и отношение к теории перевода в целом, и к идеям Найды и Тэйбера в частности.

Подробную историю того, как воспринималась, развивалась, уточнялась и оспаривалась эта теория вплоть до начала XXI в. в Библейских обществах и партнерских организациях (которые и взяли ее на вооружение), можно найти в исчерпывающей статье Стефена Пэтмора⁸⁹. Практические аспекты теории перевода получили свое развитие прежде всего на конференциях по библейскому переводу, которые проводились Объединенными библейскими обществами раз в три года с 1981 по 2009 г. (UBS Triennial Translacion Workshop, TTW)⁹⁰ и по итогам которых выходили статьи в сборниках и в журнале «The Bible Translator». Звучала здесь и критика Найды и Тэйбера, порой достаточно серьезная, но в целом речь шла именно об уточнении и дополнении теории, а не о ее ниспровержении.

В то же время сами эти уточнения, как повествует Пэтмор, были достаточно серьезными. Так, Х. Пикок призывал перенести центр тяжести с отдельных высказываний, которые воспринимаются несколько механистически (значение, вложенное в форму), на перевод текста в целом как сложно организованной структуры. Он призывал к более четкому осмыслению и проговариванию герменевтических, философских и богословских оснований теории перевода и замечал, что перевод отныне не может быть просто вложен в руки читателя – следует помочь ему

в преодолении той дистанции, которая отделяет читателя от текста (это может быть понято и как отказ от радикально «приручающей» стратегии)⁹¹. В том же самом сборнике было опубликовано несколько других статей, разбиравших возможные возражения против теории Найды и Тэйбера и способы улучшить ее.

В результате всех этих обсуждений в 1986 г. вышла совместная книга Юджина Найды и Яна де Ваарда «From one Language to Another» (в русском переводе – «На новых языках заговорят»)⁹². Впервые материалы этой будущей книги были представлены на TTW в 1978 г., и нетрудно понять, что это была не просто книга двух авторов, а скорее труд, созданный ими в рамках UBS в тесном контакте с коллегами и на благо всех библейских обществ мира. Говоря о том, какую роль он стал играть в практике работы UBS, Пэтмор сравнивает прежний труд Найды и Тэйбера с Библией, а эту книгу – с авторизованным комментарием к ней, который призван дать самое верное толкование неясным местам и показать, как поступать на практике⁹³.

Самое заметное внешнее изменение – отказ от понятия *динамический эквивалент* в пользу *функционального эквивалента*. Как утверждают авторы, это практически одно и то же, но с этой их оценкой согласны далеко не все⁹⁴. Во многом, конечно, это вопрос о том, называть ли стакан наполовину пустым или наполовину полным: вполне очевидно, что между двумя книгами есть преемственность, и более того, основные положения теории Найды и Тэйбера не подверглись радикальному пересмотру. В то же время в этой книге было дополнено и исправлено все существенное, что только можно было дополнить и исправить без такого пересмотра.

Естественным образом при этом сместился центр тяжести и даже понимание основной задачи переводчика: если динамический эквивалент подразумевает «отклик на весть», то функциональный сосредоточивается на передаче текста в его коммуникативной ситуации. В основу такого подхода положена теория речевых актов, в особенности в том виде, в каком она была сформулирована Р.О. Якобсоном⁹⁵. Всякое высказывание имеет ряд функций, и передача информации – только одна из

них. Другие функции, например установления контакта или эстетическая, не менее важны – и адекватный перевод должен исполнять для целевой аудитории те же функции, какие оригинал исполнял для аудитории изначальной.

Скажем, в НЗ посланиях встречается выражение Ἕλληνες καὶ βάρβαροι ‘эллыны и варвары’ (Рим. 1:14, ср. Кол. 3:11). Его, казалось бы, нетрудно перевести на любой язык примерно как *греки и дикари*. Но в таком высказывании будет ясно и очень громко звучать пренебрежение ко всем не-грекам, чего, конечно, Павел не имел в виду. Поэтому перевод *греки и другие народы* будет лучше соответствовать функции соответствующего выражения оригинала в его контексте (такой вариант, в частности, выбрала кумыкская переводческая группа).

Книга Найды и де Ваарда начинается с развернутого изложения теории коммуникации во всех ее аспектах, да и весь дальнейший материал можно было бы описать как объяснение этой теории на практических примерах разного рода. В самом начале книги объясняются вещи, которые, казалось бы, не имеют отношения к теории перевода: на какой бумаге и каким способом издавать книгу? Но если исходить из принципа, что книга должна дойти до читателя, то необходимо, чтобы она не обманывала его ожиданий и в отношении внешнего вида, поэтому для революционного латиноамериканского студенчества нужно было печатать Книгу пророка Амоса ротатором на дешевой бумаге – только такие брошюры и читали эти студенты⁹⁶.

Ведь если книга построена на теории коммуникации, она должна обращать внимание не только на сам текст и его код, но и на контекст, который оказывается совершенно различным у автора и у читателя. Речь идет не только о контексте ситуативном или историко-культурном, здесь, казалось бы, все понятно: в разных культурах люди имеют неодинаковые представления о мире, традиции, способы поведения и выражения своих мыслей и чувств и т. д. Все это понятно, и об этом говорилось, пусть в самых общих чертах, и в книге Найды и Тэйбера.

Но теперь авторы обращают внимание и на ситуацию в конкретном переводческом проекте: как обстоят дела с данным языком, какова целевая аудитория, как, наконец, организован переводческий проект. Все это прямым и непосредственным

образом влияет на принятие конкретных переводческих решений, а главное – заставляет нас задуматься о том, что проекты бывают разными и то, что хорошо в одном случае, может оказаться непригодным в других. В конце концов, что переводить в первую очередь – это тоже зависит от аудитории: «Вряд ли людей, живущих в Сахаре, особенно заинтересует то, что пережил апостол Павел во время бури, завершившейся кораблекрушением близ Мальты»⁹⁷.

Говорится в книге и о богословии, хотя совсем немного. Авторы отмечают различие между *первичным* и *вторичным религиозными языками*. Первичный – это, собственно, и есть язык Библии, с его богатыми и не всегда понятными образами, а вторичный – язык современного богословия, тяготеющий к терминологической точности и конфессиональности (о последнем, впрочем, в книге не говорится). Смешение одного с другим приводит к тому, что в Библии начинают видеть сборник догматически безупречных формулировок и соответственно ее переводят, теряя по дороге всю его глубину и многозначность. «Было бы ошибкой устранить всю его возвышенную непонятность и переписать первичный религиозный язык в духе учебника по библейскому богословию», – отмечают авторы⁹⁸. Нельзя не заметить, что здесь они, по сути, спорят со слишком последовательным применением теоретической модели Найды и Тэйбера, которое в самом деле нередко встречается на практике и вполне непротиворечиво выводится из их теории.

Итак, поздний Найда не спорит с ранним, а скорее дополняет его. Это касается и многих других мест этой книги. При таком подходе в поле зрения теоретиков попадают явления, которые совершенно исключались из него при динамическом подходе, прежде всего художественная ткань текста. Также можно сказать, что он отказывается от некоторой механистичности трансформационной грамматики в пользу более полного и адекватного подхода к человеческому общению. Он по-прежнему проводит достаточно строгое различие между формой и содержанием (кому-то оно кажется слишком строгим и несколько искусственным), но при этом не игнорирует форму, как это получалось у Найды и Тэйбера, пусть даже произвольно.

Особенно стоит отметить, что в центре внимания Найды и де Ваарда стоят уже не отдельные фразы, воспринимаемые как логические пропозиции, а большие блоки текста, организованного сложным и не всегда однозначным образом. Теперь в поле зрения переводчика и теоретика перевода попадают не только синтаксис и лексика, но и дискурсный и риторический анализ. В значительной мере это связано с тем, что де Ваард и Найда обращают немало внимания и на ВЗ, в котором столько поэтических отрывков, не похожих к тому же на современную поэзию.

Что касается собственно рекомендаций по методике перевода, в целом они согласуются с предложениями Найды и Тэйбера, хотя и местами куда менее категоричны. Но и в новой книге однозначно утверждается, что «переводить – значит переводить значение» (так и называется четвертая глава)⁹⁹. Это общее положение раскрывается через *социосемиотическую* модель, согласно которой в передаче смысла участвуют *знак*, *референт* и *интерпретант* (в более привычной многим терминологии Фердинанда де Соссюра первые два элемента назывались бы означающим и означаемым)¹⁰⁰. Другими словами, как будет понят тот или иной знак, зависит от интерпретанта, который его и истолковывает.

Конкретные рекомендации по определению грамматического и лексического значений в целом остались такими же, как и в ранней книге, они опираются на трансформационную или, как стали называть ее более позднюю и переработанную версию, *генеративную грамматику* (синтаксис) и *компонентный анализ* (лексика). Но в книге появились две принципиально новые главы: «Риторические функции» и «Риторические приемы», – действительно, если речь идет о переводе художественного текста, то без внимания к его риторической или поэтической структуре не обойтись. Впрочем, эти главы носят достаточно обзорный характер, в них мы видим скорее интересные примеры перевода, нежели развернутые рекомендации по передаче поэтических черт текста. С другой стороны, такие рекомендации в общем виде было бы сложно дать, ведь это далеко не то же самое, что беспристрастная и объективная дешифровка текста с целью извлечь из него конкретную информацию.

Очерк дальнейшей истории теории функционального эквивалента можно найти, к примеру, в статье Кееса де Блойса¹⁰¹. Он, в частности, отмечал, что во многих странах, особенно там, где существует давняя христианская традиция, переводчики нередко стремятся уйти от противопоставления формального и функционального переводов как двух крайностей и занимают некую среднюю позицию. Для них функциональный подход в чистом виде выглядит слишком радикально, он требует отвлечься от всего, кроме некоего «идеального значения», к чему не готовы люди, принадлежащие к некоторой есхристианской традиции. Среди последних публикаций, говорящих об этой теории, стоит также назвать специальный выпуск журнала «The Bible Translator», вышедший в 2005 г. (номер 56.1) и посвященный целиком творчеству Найды. Его личности, его творчеству и огромному влиянию на мир библейского перевода была посвящена книга Филипп Стайна¹⁰².

При этом теория функционального эквивалента по-прежнему критикуется, и эта критика в значительной степени продолжает все то, что говорилось в свое время о теории эквивалента динамического – не все критики даже заметили разницу между ними¹⁰³. В качестве положительного примера можно привести критику со стороны Доналда Карсона: в двух статьях, вышедших с интервалом в 17 лет¹⁰⁴, он последовательно разбирает пределы применимости как динамического, так и функционального эквивалента. Пожалуй, это наиболее полное и адекватное изложение критики этой школы. В начале XX в., пишет Карсон, изменился подход к языку и общению между людьми, и довольно трудно переводить «просто значение» или «просто функцию» того или иного выражения.

Например, в Мф. 4:19 Христос говорит апостолам: ποιήσω ὑμᾶς ἀλιεῖς ἀνθρώπων, букв. 'сделаю вас рыбаками людей'. СП дает здесь достаточно буквальный перевод: *Я сделаю вас ловцами человеков* (почти так же РВ). СЕВ все предельно разъясняет: *I will teach you how to bring in people instead of fish* 'я научу вас приводить людей, вместо того чтобы приносить рыбу'. Но это длинное и вялое выражение динамического перевода утрачивает как раз *динамику* оригинала и вносит такие оттенки значения, которых в нем нет. С точки зрения Карсона, лучше

оставить парадоксальное и яркое изречение таким, как оно есть в оригинале, даже если читателю придется над ним подумать – и тем лучше, если он действительно задумается!

В небольшой, но содержательной статье Герта Йордаана¹⁰⁵ отмечается всего одна, но принципиально важная грань этой проблемы. Функциональный эквивалент упрощенно относится к коммуникации: перевод призван максимально точно воспроизвести ту коммуникацию, которая состоялась некогда между библейским автором и его изначальными слушателями или читателями, но библейские тексты продолжают жить полноценной жизнью и в последующих веках. Они обращаются к новым поколениям людей, живущих в иных культурах и эпохах, и невозможно ни ожидать, что перевод полностью перенесет их в коммуникативную ситуацию Древнего Израиля или Палестины НЗ времен, ни отказывать им в праве на самостоятельное прочтение этих книг в их собственных коммуникативных ситуациях. Примечательно, что эта статья написана в Южной Африке, где представлено так много разных культурных традиций, а общество в последние десятилетия переживало очень серьезные социальные сдвиги, особенно в том, что касается межэтнического и межкультурного взаимодействия. Вероятно, одни и те же библейские тексты неодинаково прочитывались белыми и черными, до отмены апартеида и после и т. д.

В одной из последних своих работ Найда, словно бы подводя итог, называет научные дисциплины, которые важны для библейского переводчика:

- филология, которая анализирует оригинал;
- лингвистика, в особенности социолингвистика, которая описывает ЯО и, что в особенности важно, ЯП;
- культурология и антропология (cultural anthropology), которые описывают употребление этого языка;
- социосемиотика, которая занимается знаковыми системами и коммуникативными актами;
- психология, которая помогает понять, как знаки действуют в человеческом сознании¹⁰⁶.

Но он не упоминает богословие, о котором пойдет речь в разделе 2.9. Пока же просто ограничимся констатацией факта: для Найды на протяжении всей его многолетней и исключительно

плодотворной карьеры библейского переводчика и теоретика библейского перевода ни экзегетика, ни богословие не играли существенной роли. Что переводить, как переводить, для кого переводить – эти вопросы решались сугубо светскими гуманитарными методами, а значение текста оригинала и его функционирование в культуре ЯП можно было считать объективно установленным.

В целом можно сказать, что книга Найды и де Ваарда подвела своего рода итог целому теоретическому направлению. Все самое существенное, что можно было сказать в рамках этой теории, на данный момент уже сказано. Что еще важнее, разработана и успешно применяется во многих регионах мира основанная на ней методика, а где-то даже трудно представить себе иные подходы. Именно этого можно было ожидать, казалось бы, в странах СНГ, где библейский перевод начал активно развиваться как раз во времена безраздельного господства теории функционального эквивалента, но на практике все вышло несколько иначе.

2.2.4. Идеи Найды на постсоветском пространстве

Еще во времена СССР именно его территория была самым большим «белым пятном» на карте библейского перевода: здесь проживали самые многочисленные в мире народы, не имевшие полной Библии, а порой даже и отдельных библейских книг на своем языке. В начале 1990-х гг. именно бывшие советские республики оказались в центре внимания библейских агентств (организаций, занимающихся переводом и распространением Библии на разных языках), которые работали тогда почти исключительно по методикам Найды. На русский язык были переведены книги, описывающие этот подход¹⁰⁷, они широко использовались на практике при подготовке переводческих групп и проведении учебных семинаров.

Но уже на конференции ИГБ 1994 г., материалы которой были впоследствии изданы, были представлены и другие подходы. В теоретическом докладе Саймона Криспа речь идет о том, что модель функционального эквивалента далеко не единственно возможная (подробнее о его идеях см. в разделе 2.9.1), а переводчик Евангелия на ительменский язык А.П. Володин рассказывает о принципах своей работы, которые противоречат многим рекомендациям Найды¹⁰⁸. В самом деле, Володин создает текст, который будет непонятен целевой аудитории без обратного перевода на русский язык просто потому, что немногочисленные ительмены сегодня читают по-русски, а не на родном языке, который относится к числу вымирающих.

Кроме того, по-ительменски довольно сложно выразить некоторые оттенки значений текста. Так, ительмены, по сообщению Володина, не имеют таких понятий, как *надо* или *должен*: человек, если он в состоянии, делает, что он хочет сам. Есть заимствованное русское слово *надо*, но им пользоваться не хотелось, так что переводчик выбирал описательные безличные конструкции вроде *энна нытысчэн* 'ему велели, его вынудили'.

Этот перевод можно назвать памятником языку, который исчезнет уже на глазах нынешнего поколения, или, наоборот, последним шансом на его возрождение, или даже своеобразным признанием самобытной ительменской культуры – но совершенно

очевидно, что ни при каком подходе он не произведет на своих читателей того же впечатления, что и оригинальный текст, не исполнит для них тех же самых речевых функций. Этот перевод с самого начала призван стать чем-то совершенно другим, а потому подход Найды оказывается к нему неприменим.

Это, конечно, крайний и очень необычный пример. Но если ознакомиться с другими докладами в том же самом сборнике, а равно и с практикой работы переводческих групп, станет ясно: подход Найды не единственный и не всегда даже главный из тех, которые использовались в то время в практической работе переводчиков из стран бывшего СССР. Основную причину можно назвать и для тех языков, на которых была создана в советское время оригинальная литература, а с ней и разработанная школа национального перевода. Эта школа была нацелена (за вычетом идеологической составляющей) на перевод литературных текстов, и рассматривались они именно с точки зрения их художественных особенностей. Обращаясь к библейскому тексту, прошедшие эту школу переводчики неизбежно применяли свои навыки и к нему.

Более того, примерно о том же самом говорят и современные зарубежные критики функционального эквивалента: на практике эта теория нередко приводит к обеднению эстетической составляющей текста, из которого «вымываются» метафоры¹⁰⁹. Сторонники этой теории могут возразить, что она требует обязательно учитывать и эстетическую функцию текста (чего, пожалуй, и вовсе не было в ранней версии теории динамического эквивалента), но на практике обычно оказывается, что именно эстетикой переводчик жертвует как неким необязательным украшением ради передачи смысла текста. В то же время современная наука видит в метафоре не просто «бантик для красоты», но одно из основных средств познания и описания окружающего мира (об этом подробнее пойдет речь в разделе 4.4.3). Утрата метафоры оригинала – неизбежная потеря, и не только с эстетической точки зрения.

Именно эти обстоятельства побудили автора этой книги на следующей подобной конференции в 1999 г. заговорить о возможной теории *литературного эквивалента*¹¹⁰: в художественном переводе создается некий свой, условный мир,

не вполне совпадающий с культурой оригинала, но и явно отличный от реалий языка перевода. Что касается практической части, можно упомянуть доклад богословского редактора перевода на язык коми Андрея Грейдана¹¹¹ который предлагает оценивать качество перевода по такому критерию, как *лексическая чистота*, то есть отсутствие иноязычных заимствований: чем меньше их в переводе, тем выше его качество. Конечно, любой житель республики прекрасно поймет по-русски, что такое *Царство Божие*, но в новом переводе использовано новообразование *Ен ыджыдалӧм* именно с этим значением, чтобы перевод был максимально полным. И даже те слова, которые были заимствованы, получили фонетическое оформление в соответствии с нормами языка коми: *андел* 'ангел', *парисей* 'фарисей'.

Надо сказать, что такой подход действительно характерен для языков, испытывающих сильное давление со стороны русского, их носители постоянно в быту вставляют в родную речь русские слова, хотя и не одобряют подобного смешения в теории. Но для теории Найды критерий лексической чистоты просто излишен: важно лишь, насколько верно и полно понимается текст оригинала. Для Грейдана, как видим, есть вещь, которая важнее понимания, – это национальная идентичность перевода, ведь русские слова потому и заменяют слова языка коми, что они намного понятнее двуязычным читателям.

Собственно, это явление примерно из той же области, что и перевод на ительменский язык: адекватного понимания можно достичь более простыми способами, прежде всего чтением русского текста. Но есть у такого перевода и свои функции, – например, функция национальной идентичности или функция поддержки престижа родного языка, которые выступают в данном случае на первый план и диктуют стратегию перевода.

Более того, на практике оказывалось, что библейские агентства, привыкшие действовать на Западе в протестантской среде, разделяют с христианами России и сопредельных стран (прежде всего православными) множество самых разных практических вопросов. Так, для западных консультантов казалось нормальным и естественным, что в качестве самого надежного, если не единственного, оригинального текста

выбирается для НЗ критическое издание Нестле-Аланда (NA28 или GNT4), а для ВЗ – издание BHS, то есть Ленинградский кодекс, содержащий один из вариантов еврейского Масоретского текста (MT). Как отмечает Ф. Стайн¹¹² в 1993 г. BHS согласилось использовать в качестве базовых и другие тексты в тех случаях, когда православные общины не готовы были принять «стандартные» базовые тексты (подробнее об этом понятии будет сказано в разделе 3.1.3).

Но такое решение, оформленное в виде уступки несговорчивому оппоненту, на самом деле не удовлетворило тех православных, для которых главным, если не единственным, текстом ВЗ остается LXX. Соответственно и на другой стороне к этой оговорке могли относиться не слишком серьезно, так что она не удовлетворила практически никого. Иными словами, здесь, как справедливо отмечает Стайн, необходима не какая-то коррекция отдельных параметров западного и в основе своей протестантского подхода к переводу Писания, а выработка новых решений, приемлемых для создателей и читателей перевода.

Итак, в 1990-е и 2000-е гг. на постсоветском пространстве были созданы вполне успешные и нашедшие своего читателя переводы, следующие модели Найды – прежде всего это русская РВ. Заметим при этом, что на практике эти переводы ориентируются скорее на раннего Найду и Тэйбера, нежели на позднего Найду и де Ваарда, и по вполне понятным причинам. Ранняя теория, при всех своих недостатках, выглядит весьма цельной и ориентированной на конкретные рекомендации, которым довольно легко обучать переводчиков и которым легко следовать при создании переводов. Любая многоплановость и неоднозначность, вроде обращения к теории коммуникации и к риторической функции в более поздней книге, в своем роде разрушает цельность и практичность более простого подхода. К тому же разнообразный педагогический материал, наработанный к началу 1990-х гг. и примененный в странах СНГ, ориентировался именно на эту модель.

С другой стороны, этот подход был на постсоветском пространстве единственным. Переводчики Библии явно пользовались и другими моделями, но это происходило скорее интуитивно, без скольнибудь разработанной теории библейского

перевода. Они применяли в своей работе не указанные Найдой методы (вроде публикации перевода параллельно с русским подстрочником, как в ительменском), оценивали их с помощью неизвестных Найде критериев (вроде количества иноязычных заимствований, как в коми).

Впрочем, можно быть уверенным, что подобные явления встречались не только на территории СНГ. Еще в 1988 г. сам Найда признавал, что перевод, удовлетворяющий всем критериям его теории, может быть отвергнут читателями: «Один из величайших сюрпризов, который может ждать библейских переводчиков, – это когда превосходно понимаемый перевод Писаний оказывается неприемлемым... В самом деле, многие предпочитают такой перевод Писаний, который они понимают лишь отчасти. Например, архаичные и туманные слова и грамматические формы Библии короля Иакова соответствуют, по мнению многих людей, таинственному содержанию и придают тексту больше авторитетности»¹¹³.

Далее, как отмечает Стайн¹¹⁴, сам Найда ясно видел необходимость в создании особого литургического перевода, который бы существенно отличался от переводов динамических, хотя, судя по всему, сколь-нибудь развернутых суждений о характеристике таких переводов Найда в письменном виде не высказывал. Наконец, одна из послед. работ самого Найды называется «Контексты в переводе»¹¹⁵. Если ранняя его теория сосредоточивалась почти полностью и исключительно на переводе текста как некоего вместилища смысла, то в поздние годы он воспринимал перевод как более сложный процесс, где смысл порождается в значительной мере под влиянием контекста, в соответствии с современными представлениями о природе коммуникации.

Все это заставило теоретиков библейского перевода предложить новые положения. Вполне оригинальными и полезными можно считать два направления: это теория *релевантности*, которая, в целом оставаясь в рамках теории функционального эквивалента, проясняет некоторые жизненно важные вопросы, и теория *сколоса*, которая предлагает взглянуть на сам этот эквивалент как на частный случай в ряду иных

переводческих подходов, что, собственно, мы и наблюдаем на практике.

Осенью 1992 г., задолго до того как эти теории получили широкое распространение в мире библейского перевода, я оказался среди слушателей первого набора специального курса по библейскому переводу Амстердамского свободного университета (Vrije Universiteit Amsterdam). Академическая программа была составлена Яном де Ваардом, соавтором Найды и автором многих публикаций по теории и практике перевода. В своих лекциях он, что вполне естественно, придерживался разработанной им вместе с Найдой теории функционального эквивалента. Тем не менее в первый же свой лекционный день (3 ноября 1992 г.) он подробно изложил основные положения теории скопоса и, хоть и не настолько подробно, теории релевантности. С его точки зрения, новые подходы не отменяли, но скорее дополняли старые, и в этом я вполне согласен со своим учителем.

Об этих теориях мы и поговорим далее.

2.3. Релевантность вместо эквивалента

2.3.1. Цена, качество и понимание

В 1991 г на TTW с серией лекций выступил Эрнст-Август Гутт, сотрудник Летнего института лингвистики (SIL), работавший с переводческими проектами в Эфиопии. В следующем году была издана его книга¹¹⁶; в 2000 г. вышло новое, дополненное издание¹¹⁷. Так в мир библейского перевода вошла теория *релевантности*. Это была не совершенно новая теория, а скорее разработка и применение к библейскому материалу идеи релевантности, высказанной впервые Дэном Спербером и Дейрдре Уилсон¹¹⁸ (при этом Гутт цитирует и многих других авторов, включая К.И. Чуковского). Они исходили из того простого факта, что общение меж людьми состоит не только из обмена информацией, заключенной в слова определенного языка: многое не проговаривается, а только подразумевается, иначе наши реплики были бы длиннее раз в десять.

Новая теория начиналась с поиска ответа на один простой вопрос: какую *имплицитную* информацию следует в переводе делать *эксплицитной*? Говоря иными словами, сколь многое из того, что подразумевал автор и в большинстве случаев понимал его изначальный читатель, следует явно объяснять читателю современному?

Действительно, практика показывала, что, действуя в рамках теории динамического или функционального эквивалента, переводчики должны были сообщать читателю массу дополнительной информации – иначе он рисковал не понять всех оттенков значения оригинала, особенно если его культура сильно отличалась от библейской.

В результате яркое, динамичное евангельское повествование порой превращалось в многословное рассуждение с постоянными повторами, а яркие и порой парадоксальные изречения Иисуса – в пространные богословские рассуждения. По сути, такой перевод включает в себя развернутый комментарий. Гутт приводит в качестве примера Мф. 9:6 в переводе на язык ифугао (Филиппины)¹¹⁹. Христос, исцеляя расслабленного, говорит: «Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи...» – а переводчик сделал из Его слов примерно

вот что: «Но я докажу вам, что я прав. Вы знаете, что только Бог может изгнать болезнь. Вы также знаете, что только Бог прощает грехи. Итак, если я изгоню болезнь этого человека и он будет ходить, это докажет, что Я, старший Брат всех людей, тоже могу прощать грехи». В принципе, все здесь сказано правильно, но такой перевод, конечно, тяжеловесен и скучен до невозможности.

Гутт предложил вполне определенный критерий: что добавлять в текст, а что оставить на усмотрение читателя. Собственно, он применил старый, как мир, принцип *цена – качество*: читатель затрачивает некоторые усилия на прочтение дополнительных слов, их наличие оправдано только в том случае, если они существенно влияют на качество понимания. Иными словами, не надо говорить лишнего и не надо умалчивать о существенном. Например, спрашивая в вагоне метро другого пассажира: «Выходите» – мы подразумеваем: из этого вагона на следующей остановке. Более того, мы подразумеваем, что сами хотим выйти и ждем, что пассажир или подтвердит, что сам выйдет впереди нас, или не будет возражать против того, чтобы мы протиснулись мимо него ближе к двери.

Может быть, лучше сказать: «Если вы не выходите на следующей станции из этого вагона, то подвиньтесь по мере возможности, чтобы я смог пройти к дверям, потому что я как раз выхожу»? Разъяснять все это совершенно не нужно, поскольку «каждая коммуникация исходит из презумпции собственной оптимальной релевантности»¹²⁰.

А вот при переводе НЗ на башкирский язык недостаточно бывает упомянуть *крест*, чтобы сразу стало понятно, что речь идет о распятии Иисуса, – дело в том, что выбранное для понятия *крест* башкирское слово *аркысак* имеет более общее значение – ‘перекрестие, крестовина’, и каждый раз нужно уточнять, что речь идет о казни через повешение на кресте. Эта дополнительная информация необходима для верного понимания.

Мы стараемся сказать ровно столько, чтобы быть правильно понятыми, не больше и не меньше. Адекватно понять собеседника нам помогает прежде всего контекст в широком смысле слова. Казалось бы, и этот принцип стар как мир, но его тоже надо было четко сформулировать и изложить в виде последовательной теории.

2.3.2. Когнитивная лингвистика и эмансипация метафоры

Теория Найды во всех ее вариантах опиралась прежде всего на лингвистику, при этом так или иначе ключевым понятием для него было кодирование и декодирование: автор передает нечто читателю, и задача переводчика правильно понять содержание сообщения и воспроизвести его средствами языка перевода. Спербер и Уилсон, а за ними и Гутт также говорили с точки зрения лингвистики, но уже иной, *когнитивной*, которая как раз и вышла на сцену в 1980-х гг. как новое и перспективное направление, в центре внимания которого язык как средство общения меж людьми, а следовательно, и средство познания и описания мира¹²¹. В самом деле, на первом месте для Гутта стоит успешное речевое взаимодействие.

Следует отметить, что когнитивная лингвистика действительно многое изменила в переводческой теории вне зависимости от того, принимать или нет конкретные положения Гутта. В качестве примера таких перемен можно привести постулат Кеннета Мак-Эланона о том, что единицей 'перевода должно быть не слово и не предложение, а определенный *сценарий*¹²², который должен быть адекватно передан для читателей из другой культуры. Например, в работе Ричарда Хойле¹²³ показано, как употребление различных глагольных форм в НЗ греческом связано с передачей информации переднего плана и фоновой (правильное их распределение тоже относится к области сценариев) и как именно эти свойства текста должны быть выражены на языке паркари (Пакистан), где нате же роли назначены, естественно, другие грамматические формы.

Особенно большое значение имеет этот подход для перевода *метафор*¹²⁴ (к ним мы вернемся неоднократно, но наиболее подробный разговор пойдет в разделе 4.4.3). Следует вообще заметить, что отношение к метафорам в гуманитарных науках достаточно сильно изменилось в конце XX в., прежде всего благодаря работам Джорджа Лакоффа и Марка Джонсона¹²⁵. До того в метафорах видели по преимуществу некоторый формальный прием, позволяющий расцветить речь. Но теперь в

метафорах видят скорее средство структурирования и описания окружающего мира, причем метафоры являются культурно обусловленными только отчасти. Так, если что-то «повысилось», то в любом известном языке это будет означать увеличение количества или улучшение качества, хотя сама по себе «высота» не означает ни «много», ни «хорошо». Если бы метафоры были совершенно произвольными, можно было бы ожидать, что «повышение» может означать «ухудшение» так же часто, как и «улучшение», или просто некое качественное изменение безотносительно к оценке, но мы такого совершенно не наблюдаем. Человеку свойственно предполагать: «выше – это лучше» и «выше – это больше».

Следовательно, метафоры по крайней мере в этой общечеловеческой части оказываются таким же понятным и привычным способом передачи информации, как и прямая речь. Более того, многие понятия и явления мы привычно описываем с помощью метафор: «солнце встает, солнце садится, солнце движется по небу», даже если прекрасно понимаем, что на самом деле это земля вращается вокруг своей оси и мы, глядя с ее поверхности, видим неподвижное солнце под разными углами, – но никто так не станет описывать эту картину.

Вообще, в рамках когнитивного подхода метафоры имеют ключевое значение, и в особенности в религиозном языке, который выражает вечные и абсолютные истины на человеческом языке, связанном с определенной культурой, мировоззрением, опытом и т. д. Метафора «работает», опираясь на эту культуру, вызывая в сознании слушающего определенные образы идеи. При переводе на другой язык неизбежно меняется эта «фоновая» информация, особенно если велика культурная и временная дистанция между носителями двух языков¹²⁶. При переводе нужно «попасть» в иное концептуальное пространство, передать не только мысль или образ, но и определенную часть мировоззрения, только в рамках которого эти мысль и образ что-то значат для читателя¹²⁷. За метафорой здесь признаётся самостоятельная ценность. Она и есть та единица познания и описания мира, которая подлежит бережному и творческому переводу¹²⁸.

2.3.3. Типология переводов по Гутту

Однако вернемся к теории релевантности. Предельно упрощая, можно сказать, что Найдю заботило, как передать сообщение без потерь и с максимальным эффектом, а Гутта – как добиться достаточного взаимопонимания при употреблении необходимого минимума средств. «Теория перевода, основанная на релевантности, сравнивает прежде всего интерпретации, а не воспроизведение отдельных слов, лингвистических конструкций или текстуальных особенностей»¹²⁹. Здесь парадоксальным образом Гутт сближается с ранним Найдю, которого тоже заботила прежде всего адекватная передача сообщения (message), то есть в конечном счете эффективность коммуникации. Но при этом каждый из них строит свою теорию вокруг разных понятий: для Найдю это эквивалентность перевода оригинальному тексту, для Гутта – его релевантность для читателя. При этом теория релевантности разделяет оптимистический взгляд Найдю на то, что изначальное значение может быть целиком и полностью нами определено, и остается только задуматься, как лучше изложить его читателю.

При этом Гутт, вслед за другими исследователями, различает *скрытый* перевод (convert translation), то есть такой, который вовсе не стремится выглядеть переводом, и *явный* перевод (overt translation), который ни от кого не прячется¹³⁰. Текст, который выглядит как непереводаемый, собственно, уже и не является переводом – его следовало бы назвать пересказом или адаптацией. Кстати, именно так и обрабатываются сегодня рекламные проспекты и многие другие тексты при переносе их из одной культуры в другую. Когда реклама переводится на другой язык, важно не передать в целости и точности некий объем информации, а добиться максимального воздействия. Например, реклама паромной линии между Финляндией и Германией в немецкой версии гласит, что это «самый прекрасный способ попасть в Финляндию», а в финской – что это «самый прямой путь для финнов отправиться в отпуск в Европу»¹³¹. Каждой аудитории предлагается то, что будет самым релевантным

именно для нее, но такую адаптацию текста уже сложно назвать переводом.

При чтении рекламного буклета все определяется контекстом, но при вторичной коммуникации, частным случаем которой является перевод, гораздо сложнее добиться того, чтобы контекст однозначно подсказывал читателю, как следует истолковать текст, как дополнить прямые высказывания автора тем, что он только подразумевал. Более того, невозможно ожидать, чтобы разные читатели совершенно одинаково истолковывали один и тот же текст... но это до некоторой степени свойство любого текста, а не только перевода. Например, евангельские повествования полны цитат и аллюзий на книги ВЗ, трудно было бы ожидать, чтобы даже в древности все читатели распознавали их одинаково хорошо; очевидно, что для кого-то они были более, а для кого-то менее очевидны. Следовательно, евангелисты, не эксплицируя эту имплицитную информацию, шли на определенный риск непонимания, допуская, что кто-то из читателей пропустит часть подразумеваемой ими информации. Должен ли переводчик полностью избегать такого риска?

Для Гутта вполне очевидно, что нет. Он также обращает наше внимание (следом за Чуковским), что хорошие поэтические переводы как раз бывают очень неточны в том, что касается передачи фактической информации, и то же касается, пусть и в меньшей степени, переводов художественной прозы¹³². Напротив, предельная точность может убить все впечатление от текста. Но, с другой стороны, если сделать перевод слишком вольным, пропадает чувство дистанции между текстом и читателем, он перестает восприниматься как произведение, рожденное в совершенно иной культуре, и потому ценность его в глазах читателей может упасть. Он становится слишком своим, слишком понятным, чтобы быть достаточно хорошим.

Поэтому, рассуждая о явных переводах, Гутт вводит такие понятия, как *прямой* и *непрямой* перевод (direct vs. indirect translation). Прямым Гутт называет такой перевод, который «стремится интерпретативно воспроизвести оригинал полностью в том контексте, который предусматривался для оригинала (purports to interpretatively resemble the original completely in the context envisaged for the original)¹³³. Иными словами, переводчик

не собирается ничего читателю объяснять, не хочет снабжать его дополнительной информацией, как это делаю сейчас я, истолковывая слова Гутта. При прямом переводе достаточно будет точно передать, что именно он сказал, как всегда делается при прямом цитировании, и оставить читателя наедине с текстом. При непрямом, наоборот, переводчик, как посредник, берет на себя ответственность за успех коммуникации и правильное понимание. Оба подхода принципиально возможны, выбор между ними зависит от конкретной коммуникативной ситуации.

Здесь, пожалуй, и лежит основное разногласие между двумя теориями. С точки зрения Найды, именно в непрямом переводе и заключается идеал переводчика, а прямой перевод – это перевод формальный, неуклюжий, неправильный. Но для Гутта это совсем не обязательно так – своя ниша есть у того и другого, причем выбор зависит в основном от общих установок или воззрений человека.

Например, в статье К. Джобс приводятся аргументы, по которым теория релевантности подходит евангелическим протестантам¹³⁴: ее понимание природы коммуникации совместимо с основами христианской веры, она обращает должное внимание и на намерения автора, и на контекст и позволяет переводить текст на разные языки. Но разве не к тому же стремится любая сколь-нибудь последовательная и внятная теория перевода? Видимо, симпатии евангелистов связаны с другим обстоятельством: что теория релевантности позволяет уравнивать традиционный прямой перевод (к которому интуитивно склоняются многие верующие) с переводом непрямым, тогда как теория эквивалентности во всех своих разновидностях отдает безусловное предпочтение последнему.

В то же время в UBS эта теория встретила более прохладный прием. Хороший пример критики теории Гутта со стороны сторонников функционального подхода содержится в статье Эрнста Вэндленда, о котором еще пойдет речь¹³⁵.

- Само понятие релевантности представляется слишком субъективным (как, впрочем, и понятие эквивалента, хотя об этом Вэндленд не говорит).
- В делении переводов на прямые и не прямые он видит стремление оправдать буквализм в переводе. Трудно

рассчитывать, отмечает он, что читатель, даже хорошо знакомый с языками оригинала, сможет вполне восстановить контекст и понять, что хотел сказать ему автор, в результате переводчик рискует создать текст, который не будет адекватно понят.

- Теория Гутта, по его мнению, применима только к письменным переводам, тогда как в нынешнем мире все большее значение придается звучанию устного текста.

- Наконец, он отмечает, что теория Гутта не дает ясных рекомендаций для переводчиков и потому не имеет большой практической ценности. Действительно, сами книги Гутта не дают переводчикам практически никаких конкретных указаний, в отличие от книг Найды.

Что касается первого, и главного, упрека в субъективности, то в новом издании 2000 г. Гутт обратил на него особое внимание в развернутом послесловии¹³⁶. Действительно, мы не можем наверняка знать, что хотел сказать автор своим читателям. Именно поэтому перевод – не особый жанр, а особый вид коммуникации, схожий с цитированием, только цитата в данном случае дается на другом языке. Не зная в полноте намерений автора, мы тем не менее знаем, что он сказал, и потому можем воспроизвести его слова на другом языке, оставляя за читателем право и возможность самому судить о намерениях. Это не означает, что Гутт признаёт только «прямой» перевод, ведь и цитирование необязательно бывает дословным, но это означает, что он признаёт за «прямой» и «непрямой» моделью равные права, а тем самым признает и все многообразие переходных форм между ними. Все эти переводы в равной мере, с его точки зрения, могут быть описаны при помощи теории релевантности.

В то же время сам Гутт не давал практических рекомендаций, а его работы, написанные сложным техническим языком, просто невозможно использовать в качестве руководства для переводчиков. Это положение должна исправить книга, подготовленная Гуттом совместно с другими авторами (Хэрриэт Хилл, о которой еще пойдет речь в разделе 2.7, Маргарет Хилл, Кристоф Унгер и Рик Флойд) как раз для подготовки переводчиков, ее название буквально переводится как «Основы библейского перевода: передача Писания релевантным образом»¹³⁷. Она содержит множество практических советов и

рекомендаций, основанных на теории релевантности с учетом культурно-исторических различий между миром Древнего Ближнего Востока и различными современными культурами.

При этом книга вполне разделяет основную идею раннего Найды: библейские переводчики должны адекватно передать значение текста, которое они вполне способны однозначно определить при помощи различных пособий. Кроме того, книга обращена прежде всего к евангелическим протестантским миссионерам, работающим в Африке и Юго-Восточной Азии, откуда и взято подавляющее большинство примеров. Нетрудно понять, что представители других церквей и регионов не смогут напрямую применить к своей ситуации все, что изложено в этой книге,

Существенное практическое развитие получили теоретические положения Гутта в Южной Африке. Так, Кэвин Смит попробовал пересказать основные положения теории релевантности простым и доступным языком, а также восполнить один существенный пробел: объяснить, каким все-таки должен быть прямой перевод, о возможности которого говорит Гутт¹³⁸. Он сравнивает такой перевод с прямым цитированием, при котором мы просто приводим сказанные кем-то слова, не заботясь о том, достаточно ли у наших слушателей контекстуальной информации, чтобы понять их правильно. Если же мы стараемся описать всю ситуацию, и подать чужие слова так, чтобы понимание было гарантированно правильным (во всяком случае, таким, как хотим мы), то цитировать слова другого человека приходится неточно – это подобно непрямому переводу.

Выражаясь более научно, *прямой* перевод стремится к максимальному представлению оригинала (resemblance), а *непрямой* – к непосредственному контекстуальному эффекту (immediate contextual effect), производимому на читателя. Смит перечисляет три основных принципа прямого перевода:

- он уважает как форму оригинала, так и естественность языка;
- он основан на правильном понимании оригинала;
- читатель должен понимать его, держа в уме изначальный контекст оригинального текста.

Эти принципы звучат достаточно красиво, и в то же время они не вполне реалистичны. Естественность языка и сохранение формы оригинала, как правило, являются противоречащими друг другу приоритетами, и одним обычно приходится поступаться ради другого. Затем, правильное понимание оригинала не всегда достижимо и нередко служит примером весьма серьезных споров, а читатель перевода неизбежно живет и мыслит в ином контексте, нежели читатель оригинала, и добиться его полного переноса в мир Древнего Ближнего Востока просто невозможно. Сходно звучат основополагающие принципы сторонников «сознательной дословности», о которой пойдет речь в разделе 2.8, однако в целом приходится признать, что пока это не связная и убедительная теория или методология, а скорее ряд благопожеланий.

Впрочем, Смит высказывает и ряд ценных наблюдений. В частности, он отмечает, что, говоря об имплицитной информации, которую можно делать эксплицитной, теория релевантности проводит различие между лингвистически и контекстуально обусловленной информацией. Первая относится к области языка: например, личная глагольная форма может однозначно указывать на действующее лицо, не называя его при этом, и такую информацию можно и нужно раскрывать в переводе по мере необходимости без малейших сомнений. Но вот контекстуальная информация относится уже к области общего знания об окружающем мире и конкретной ситуации, и здесь прямой перевод обычно воздержится от объяснений.

Еще одно наблюдение Смита относится к метафоре. С точки зрения функционального эквивалента метафора может быть при необходимости легко заменена прямым и непосредственным выражением, передающим тот же смысл. Однако, спрашивает Смит, когда Библия называет Господа *пастырем*, что именно она имеет в виду? Что Он заботится о людях, направляет их, охраняет и т. д. – метафора одновременно все это подразумевает, но ничего из этого не проговаривает. Выбрать лишь одно из таких пониманий и предложить его в качестве единственного верного уже есть насилие над текстом. В этом отношении Смит приближается к сторонникам литературного эквивалента, о котором мы будем говорить в разделе 2.6.

В качестве одного из интересных примеров практического применения такого подхода (прямой и не прямой перевод) можно привести перевод НЗ на белуджский язык, опубликованный в 2001 г. Библейским обществом Пакистана. Он издан совершенно особенным способом: на одной странице идет оригинальный греческий текст в сопровождении подстрочника, который практически невозможно читать как связный текст. На другой странице представлен достаточно свободный перевод. Таким образом, читатель видит перед собой сразу три текста: оригинал, затем самый прямой перевод, какой только возможен, и еще перевод не прямой, который даже именуется не переводом, а пересказом. Как он будет всем этим пользоваться, решать ему самому. В значительной степени такая форма публикации обусловлена ожиданиями мусульманской аудитории, которая желает видеть священный текст в целостности и неприкосновенности, а от перевода ждет максимальной дословности, – по сути, хочет не перевода, а подстрочника. Но подобная форма представления текста вполне мыслима и для читательских аудиторий, отличных от мусульманской.

2.4. Скопос и функция

2.4.1. Скопос вместо эквивалента

Уже в 1980 г. Гидеон Тури предложил отказаться от общего понятия эквивалентности: всякий осмысленный перевод на свой лад эквивалентен, но слишком уж разными бывают эти лады. Таким образом, это понятие скорее запутывает, чем проясняет дело¹³⁹. Характерно само название его труда – «В поисках теории перевода». Это, конечно, явная полемика с *наукой перевода* (a science of translation), приближение к которой обещало заглавие книги Найды 1964 г.¹⁴⁰, положившей начало теории динамического эквивалента. Тури не рассчитывал на появление некой научно обоснованной методологии переводческой практики, он надеялся хотя бы найти для нее научно приемлемое описание.

Вообще, эквивалентность, по меткому заключению Эндрю Честермана, стала самым спорным понятием во всей теории перевода: какой она бывает, как связана она с разными типами перевода, что она означает на практике... да и достижима ли она вообще?¹⁴¹ Примеров подобных споров мы видели уже немало.

А что, если в самом деле отказаться от поисков эквивалентности? Что, если качество перевода измеряется вовсе не этим понятием, к тому же толкуемым по-разному? Такой подход был предложен уже в середине 1980-х гг. некоторыми немецкими теоретиками перевода (без какой бы то ни было связи с переводом библейским), прежде всего Катариной Райс и Хансом Фермеером. Их книга называлась по-немецки фундаментально – «Основания общей теории перевода», и в ее первой части, написанной Фермеером, излагались общие основы этой теории, а во второй, принадлежащей перу Райс, говорилось о более частных понятиях, таких, как адекватность перевода, типология текстов и т. д. В любом случае, появление такой теории связывается прежде всего с двумя этими исследователями.

Они писали: «В качестве основного правила теории перевода мы предлагаем 'правило скопоса': действие определяется его целью (является функцией его цели)»¹⁴². Всякий речевой акт есть, согласно Райс и Фермееру, *предложение информации* (Informationsangebot). Соответственно перевод есть предложение информации о другом предложении информации, сделанном на

другом языке и в другой культуре. Оно преследует некоторую цель, которая и определяет, как именно будет сделано это предложение.

Слово *скопос* заимствовано из греческого (σκοπος) и как раз означает 'цель'. Соответственно все это направление получило название *теория скопоса*, которое не очень хорошо выглядит по-русски, но прекрасно смотрится на немецком и даже английском: Scopostheorie, scopos theory. Нередко об этой теории также говорят как о *функционалистской*, но мы будем избегать этого названия, чтобы не смешивать ее с теорией функционального эквивалента.

Действительно, еще сам Найда в середине 1970-х ясно утверждал, что бессмысленно оценивать перевод как таковой, он может быть хорош или плох только *для кого-то*¹⁴³. А что, если взять именно этот вопрос: для кого делается этот перевод – за отправную точку любого рассуждения о переводческом ремесле? Если говорить не о читателе как потребителе, которому профессионал передает некий продукт (именно так это выглядит у раннего Найды), а скорее как о заказчике, который будет использовать перевод определенным образом, и именно это и определяет требования к переводу: На этом и основана новая теория.

Сразу стоит отметить, что эта теория изначально никак не была связана именно с Библией и некоторое время развивалась параллельно исследованиям в области библейского перевода, тем более что эта теория говорила почти исключительно по-немецки, а библейские переводчики в качестве языка общения избрали английский. Переворот произошел после публикации в 1997 г. английской версии книги Кристиан Норд¹⁴⁴, немецкой исследовательницы, которая сама себя относит ко второму поколению сторонников теории скопоса. В самом деле, в ее книге основные положения этой теории выражены особенно последовательно, ясно и кратко, они снабжены яркими примерами (ни один из них не взят из Библии). Кроме того, Норд основательно проработала статьи и книги не только сторонников, но и противников этой теории, развила некоторые ее положения и дала свои ответы на основные критические замечания. По сю

пору именно ее книга считается основным источником по теории скопоса, будем на нее опираться и мы.

Книга называется «Перевод как целенаправленное действие». Такое утверждение кажется на первый взгляд банальным, ведь любые осмысленные действия люди производят с какими-то целями. Но на самом деле многие теоретики перевода совершенно не касаются этой стороны переводческого процесса, полагая цели переводчика очевидными, хотя это далеко не так.

В самом начале книги Норд приводит пример из жизни¹⁴⁵: если спросить полицейского на улицах индонезийской столицы Джакарты, как найти такую-то улицу, он обязательно даст развернутый ответ, даже если не знает, как туда пройти, – признаваться в своем неведении в этой культуре не принято (кстати, так обстоят дела далеко не только в Индонезии). Если при этом говорить придется через переводчика, тот может детально воспроизвести сказанное полицейским... или может догадаться о его неведении по невербальным признакам и сказать проще: «Да он не знает, надо спросить кого-нибудь еще». Но в любом случае цель переводчика состоит не в том, чтобы воспроизвести индонезийские слова на каком-то ином языке, – он должен помочь туристу найти нужную улицу. Это и есть цель (скопос) в данном случае, и все определяется тем, как можно достичь цели наиболее удобным способом.

При этом Норд отмечает, что действия переводчика, как правило, соответствуют нескольким целям-скопосам, которые обычно выстраиваются в порядке приоритетности в соответствии с общими задачами перевода¹⁴⁶. Переводчик может не проговаривать этих целей или даже сам их не вполне понимать, но они так или иначе присутствуют в его сознании и определяют выборы, которые он совершает. В скобках замечу, что переводчики Библии вообще крайне редко раскрывают цели, с которыми создают свои переводы, – видимо, задача перевести священный текст кажется им настолько масштабной и благородной, что говорить о частных целях на ее фоне было бы сущей мелочностью. Но на практике это приводит только к тому, что люди берутся не за тот тип перевода, который бы им подошел, и критикуют его за недостижение результатов, которые

переводчики и не ставили перед собой (например, радикальный смысловой перевод – за недостаточную буквальность).

Если теория эквивалентности предполагает, что перевод должен быть эквивалентен тексту, то теория скопоса говорит скорее об адекватности перевода поставленной перед переводчиком цели¹⁴⁷. Сам перевод Норд определяет как «целенаправленное межличностное и отчасти вербальное межкультурное взаимодействие, основанное на оригинальном тексте»¹⁴⁸.

Поэтому первое, что должен сделать переводчик, – это определиться с *переводческим заданием* или *концепцией перевода* (нем. Übersetzungsauftrag, англ. brief)¹⁴⁹. Перед началом работы переводчик или переводческая группа должны тщательно проанализировать текст и существующую ситуацию вокруг него и четко понять, как и кем именно перевод будет использоваться. Например, если оригинал – художественное произведение, то нужно ли создать подстрочник, который в тонкостях передаст все оттенки оригинала, но будет при этом выглядеть неуклюже, или, напротив, нужен свободный перевод, который будет звучать как самостоятельный художественный текст, пригодный для публичного исполнения со сцены (трагедии Шекспира в переводах Пастернака)?

Такое задание, по Норд, должно в первую очередь определять:

- предполагаемую функцию текста,
- предполагаемую аудиторию,
- ожидаемое время и место, в которых текст будет воспринят,
- средство передачи текста,
- причину, по которой текст создается¹⁵⁰.

Таким образом, весь облик будущего перевода определяется его scoposом. При выборе стратегии важнейшую роль играет *инициатор* или *заказчик*, то есть человек или организация, которые, собственно, и пожелали получить перевод данного текста на данный язык, очевидно для достижения определенной цели. Функционально-эквивалентный перевод при таком подходе лишь один из частных случаев, притом Райс и Фермеер называют его «имитирующим переводом»¹⁵¹.

Также они отмечают, что тексты не существуют сами по себе, они принадлежат к определенным социокультурным мирам, и перенос текста в иную культуру неизбежно меняет и сам текст. Переводчик обязан создать такой текст, который будет значим для читателей, окажется так или иначе вписан в другие существующие на этом языке тексты и соотнесен с ситуацией, в которой находится читатель, – то есть он должен обладать *интертекстуальной когерентностью*¹⁵².

Отношения между *миром текста*, как называет это Норд¹⁵³, и окружающим нас миром могут быть довольно сложными. Неслучайно во все времена большим успехом пользовались произведения, действие которых разворачивается в вымышленном мире (из наиболее актуальных примеров возьмем произведения Толкина, Льюиса и Ролинг), который при этом содержит множество элементов из нашего реального мира. Соответственно правила игры усложняются: помимо культурной среды оригинала и культурной среды языка перевода возникает некая особая культурная среда текста, связанная и с той с другой реальностью, но не копирующая ее напрямую. Надо сказать, что так обстоит дело не только в случае Нарнии или Хогвартса: мир, создаваемый автором, всегда до некоторой степени условен и не является зеркальным отражением реального мира.

Все сказанное выше предполагает, что теория скопоса действительно иначе смотрит на вещи, нежели теория эквивалентности. Норд перечисляет некоторые важные различия между ними¹⁵⁴. Если представить их в виде таблицы, она будет выглядеть так:

	Теория эквивалентности	Теория скопоса
	Переводчик должен интерпретация	Понимание переводчика должно быть совместимо с намерением автора и с ситуацией, в которой находится читатель.
Функция текста	Перевод должен исполнить в культуре ту же функцию, что и оригинал в своей.	Функция, которую выполняет перевод, должна быть

				совместима	с
				намерением автора.	
	Мир	текста	читатель	Мир	текста
	перевода		должен	конструируется	в
Культурная	понимать	так	же, как	соответствии	с его
дистанция	понимал	его	читатель	функцией	в
	оригинала.			читательской	
				аудитории.	
	Эффект,	произведенный	Переводчик	должен	
	переводом	на читателя,	стремиться к	эффекту,	
Эффект	должен	совпадать	с	который	
	эффектом,	произведенным	соответствовал	бы его	
	оригиналом		на	функции в читательской	
	изначального читателя.			аудитории.	

Требования теории эквивалентности Норд считает не вполне исполнимыми, в лучшем случае это недостижимый идеал, к которому стремится переводчик¹⁵⁵ (подробнее об этом мы будем говорить в разделе 2.10.1). В случае с Библией просто невозможно произвести на аудиторию такой же эффект, какой оригинал производил на изначальную аудиторию уже просто потому, что аудитории сильно различаются и вопросы перед ними стоят тоже разные¹⁵⁶.

Ответы, предлагаемые теорией скопоса, представляются ей практически единственным разумным выходом из тупика: отказаться от всякой теории перевода вообще или создавать теорию нереалистичную. Ключевыми словами становятся 'совместимость' и 'соответствие'.

Именно эти положения теории скопоса стали твердой основой для многих работ о библейском переводе, увидевших свет в XX в. – наиболее подробно об этом писал из библейских переводчиков Лоуренс де Фрис¹⁵⁷, который увидел в ней прежде всего возможность найти свое место и для более дословных, и для более свободных переводов. В частности, он отмечает, что перевод рождается в результате взаимодействия трех основных сил: переводчиков, библеистов и общин верующих (faith communities), и у каждой из них есть свои предложения и пожелания, так что скопос каждого конкретного переводческого

проекта они определяют все вместе. Краткий очерк этой теории на русском языке принадлежит свящ. Михаилу Самкову¹⁵⁸.

Итак, переводчик просто не в состоянии добиться того же самого воздействия на своего читателя, какого добился некогда автор. Невозможно реконструировать, какой именно эффект производил этот текст тысячелетия назад на своих первых читателей, да и они наверняка не все восприняли его одинаково, а если бы и реконструировали, все равно бы не смогли воспроизвести тот же самый эффект совершенно в иной среде. Но можно постараться сделать так, чтобы сегодняшнее прочтение текста не противоречило авторскому замыслу и в то же самое время было вполне уместно для нынешнего читателя.

2.4.2. Типология переводов по Норд

Соответственно Норд выделяет несколько основных типов перевода¹⁵⁹. Во-первых, они делятся на *документальные*, призванные передать свойства оригинала, и на *инструментальные*, исполняющие определенную функцию в культурной среде языка, на который делается перевод. В целом это совпадает с делениями на переводы прямые и не прямые в рамках теории релевантности. К документальным относятся: *подстрочник*, *буквальный*, *филологический* и «*отчуждающий*» перевод (сохраняющий дистанцию между миром оригинального текста и читателем, живущим в другом мире, к этому типу обычно принадлежат художественные переводы). Среди инструментальных Норд называет переводы *эквивалентный*, *гетерофункциональный* и *гомологический* – в зависимости от того, совпадает ли функция переводного текста в его среде с функцией оригинального текста или нет. Например, когда библейская книга переводится как часть Священного Писания – это та же самая функция (*эквивалентный* перевод), а когда как памятник мировой литературы – совсем иная (*гетерофункциональный*).

Самый редкий вариант – *гомологичный* перевод, при котором в ЯП выбирается форма, играющая роль, сходную с ролью оригинальной формы в ее собственной культуре¹⁶⁰. В качестве примера приводятся стихи Катулла, написанные в оригинале гекзаметром: английский переводчик Бен Джонсон передал стихами в чосеровском стиле, избрав торжественный и немного архаичный язык классической поэзии, но уже английской, а не латинской.

Отметим еще одну важную деталь. В основе теории, как уже было сказано, представление о переводе как о *предложении информации*¹⁶¹. За читателем при этом остается выбор: принять эту информацию об оригинальном тексте или отказаться от нее. Критики говорили едва ли не хором, что теория скопоса приводит к своего рода сервизму перед клиентом: что он закажет, то ему и подаст переводчик, как официант в кафе, а уж дальше он сам

решает, что делать с блюдом¹⁶². При таком радикальном подходе, как у Фермеера, этот упрек выглядит вполне справедливо.

Именно в связи с этим К. Норд ввела понятие *верности* или *лояльности* переводчика, причем говорит она об этом явлении уже в самом конце книги, даже после ответа на критические замечания, так что становится ясно: это действительно новое понятие, и оно появилось в ответ на критические замечания¹⁶³. Свой подход она определяет как *функциональность* и *верность* (нем. Funktionsgerechtigkeit und Loyalität, англ. Function plus loyalty)¹⁶⁴. И в самом деле, основная идея ранней теории скопоса может быть понята как «цель перевода оправдывает любые примененные переводчиком средства», и это, безусловно, неприемлемо. Перевод должен быть прежде всего *верным* – это понимается всеми интуитивно. Даже если об адекватности теория скопоса говорит лишь применительно к целевой аудитории, то верность все же должна быть двусторонней: и по отношению к автору, и по отношению к читателю.

Что переводчик должен быть верен своим читателям, должен учитывать ситуацию, в которой они находятся, их запросы и т. д., об этом сторонники теории скопоса говорили достаточно много с самого начала. Но что означает верность по отношению к автору? Собственно, ответ дан выше: *совместимость перевода с авторскими намерениями*. Норд приводит пример нарушения такой верности: в 1972 г. в ФРГ был опубликован перевод книги «На Кубе» никарагуанского автора Эрнесто Карденала, который посетил этот остров вскоре после победы Фиделя Кастро. Автор восторгался революционными переменами, но переводчик значительно смягчил его энтузиазм, поскольку западногерманский читатель был настроен к социализму намного прохладнее. В результате получился текст, который не совпадал с намерениями автора, и потому с этической точки зрения такой перевод был неприемлем. Заметим, что именно так, с сокращениями и смысловой правкой, переводились некоторые художественные тексты и в СССР, например, из «Снежной королевы» Х.К. Андерсена или «Серебряных коньков» М.М. Додж были исключены все христианские мотивы, игравшие последнюю роль в этих книгах.

В случае когда автор жив, всегда можно проконсультироваться с ним и получить его одобрение или, напротив, вето на публикацию перевода. Но если он давно умер, а порой и неизвестен, насколько мы можем быть уверены, что наш перевод совместим с его намерениями? Норд, к сожалению, не отвечает на такой сложный вопрос, но в целом ее подход представляется вполне разумным. Свой пример предлагает де Фрис¹⁶⁵ – это фраза из Кол. 3:18: Αἱ γυναῖκες, ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν ‘жены, подчиняйтесь мужьям’. Разумеется, в наше время это звучит неполиткорректно, поэтому из английских переводов далеко не все сохраняют лояльность автору, например, CEV: *A wife must put her husband first* ‘женщина должна ставить на первое место своего мужа’ (ср. прямой перевод NIV: *Wives, submit to your husbands*).

При этом само понятие лояльности не столько снимает возможные вопросы к переводу, сколько увеличивает их число: насколько лоялен данный перевод, кто определяет эту лояльность, в чем именно она выражается? Однозначных и легко формализуемых ответов тут, по-видимому, не существует.

2.4.3. Критика и практика

Норд, как уже было сказано выше, приводит и основные возражения против теории скопоса и сама отвечает на них. Вот наиболее существенные из них¹⁶⁶.

- Не всегда перевод имеет ясно обозначенную цель; к тому же эта цель может лежать уже за пределами собственно переводческой работы (например, перевод Библии в контексте миссионерской активности). Нередко бывает и так, что перевод используется разными людьми в совершенно разных ситуациях и для разных целей, и в особенности это относится к библейскому переводу. Это действительно так, но принцип целеполагания в любом случае помогает определиться с выбором: какой именно вариант выбрать из нескольких возможных? – а именно этот вопрос и составляет основную проблему для переводчика.

- Этот подход не отдает должного уважения оригиналу и делает из переводчика равнодушного наемника. Действительно, такая опасность у этой теории есть, на нее до некоторой степени отвечает упомянутое выше понятие верности.

- Он годится для перевода технических инструкций или для создания перифразов, но он не подходит литературным переводчикам, для которых оригинал исключительно ценен и должен оберегаться от всяческих искажений, даже если их пожелает читательская аудитория. По Норд, и вполне буквальный перевод вписывается в теорию скопоса, он просто предполагает особое целеполагание. Более того, эта теория вообще не предполагает жесткого противопоставления разных видов перевода.

- Он строится на культурном релятивизме, но в этом Норд не видит ничего дурного. Напротив, акцент, который делает эта теория на разности культур, служит своего рода противовесом против прежних универсалистских подходов, не отдававших должного этой разности.

Э. Пим приводит и другие критические возражения¹⁶⁷. Он отмечает среди прочего, что такая теория не проходит общепринятый научный критерий *фальсифицируемости*, – невозможно доказать неправоту тех или иных ее положений, если

сама их правота ставится в полную зависимость от представлений переводчика о цели его труда. В результате всякий, даже совершенно абсурдный перевод окажется достаточно хорошим – ведь каким-то своеобразным целям и он удовлетворяет (например, смешит аудиторию).

Пим в этом прав, но ведь Норд и не покушается на некую абсолютно объективную научную оценку каждого конкретного перевода. Она скорее ставит своей целью выработку некоторых общих критериев, предполагая, что ими будут руководствоваться добросовестные переводчики, а не оправдываться халтурщики.

Кроме того, отмечает Пим, детальный анализ, который предписывает теория Норд (76 вопросов к тексту оригинала), выглядит просто нереалистичным. Это тоже верно, и тоже отчасти: никто не утверждает, что без ответа на 76 вопросов невозможно сделать качественный перевод. Видимо, их следует воспринимать как *возможные* вопросы, ответы на которые могут быть в каких-то конкретных случаях интуитивно понятными или вовсе несущественными, а вовсе не как некий формуляр, подлежащий обязательному заполнению.

Практических рекомендаций для переводчиков у Норд немного, хотя у нее много интересных примеров. Это вполне естественно, так как книга скорее дескриптивна, нежели прескриптивна. Но такие рекомендации все же есть, – например, совет проанализировать текст оригинала с точки зрения *функционального анализа* (мы бы это могли назвать способом представления информации, актуальным членением или как-нибудь еще): где вводится тема, где сообщается новая информация, где автор обращается к читателям.

Действительно, при переводе на язык с другим синтаксисом риторика и даже логика текста нередко разрушаются, связное изложение превращается в набор правильных синтаксических конструкций без особой связи между собой. Но подробнее о таких вещах речь пойдет в разделе 4.6.

К тому же практические указания можно найти и в других работах Норд. Например, в одной из статей она излагает свою теорию в самом кратком виде¹⁶⁸. По сути, речь идет о том, что адекватный перевод должен соответствовать основным коммуникативным функциям оригинала¹⁶⁹, причем Норд для

простоты называет только четыре: *фатическая* (установление и поддержание отношений), *референциальная* (указание на явления окружающего мира), *экспрессивная* (выражение собственных чувств) и *апеллятивная* (побуждение читателя к действию). Каждая конкретная фраза в переводе может что-то утратить или, напротив, усилить, но в целом переводной текст и отдельные его элементы должны в переводе действовать примерно так же, как и оригинал.

Что касается практики работы, то Норд, не сказавшая в своей теоретической книге ни единого слова о Библии, оказалась, пожалуй, единственным теоретиком переводоведения, который подготовил и издал совершенно оригинальную версию НЗ на своем родном языке (в соавторстве с мужем, Клаусом Бергером) – NTFS. По сути, они работали примерно как богословский редактор и переводчик (подробнее об этих ролях см. раздел 4.1.2).

Как вполне можно было ожидать, теоретические основания этого перевода описаны самой Норд в терминах скопоса и лояльности¹⁷⁰. Во-первых, явная цель этого труда – представить читателю не канонический корпус текстов, а сборник раннехристианских произведений (включая апокрифические) в хронологическом порядке, то есть предложить ему не книгу Церкви, а историческую антологию. Что касается стратегического выбора переводчиков, он определяется самой Норд как *понятная инаковость* (otherness understood): не теряя дистанции, не пытаясь осовременить текст и даже подчеркивая его инаковость, сделать его в то же время понятным рядовому современному читателю.

Чтобы дать небольшое представление об этом переводе, процитирую Ин.1:1: Zuerst war das Wort da, God nahe und von Gottes Art ‘Сперва существовало Слово, подле Бога и от Божьей природы’. Ср. современную редакцию лютеровского перевода, ставшую в немецкоязычных текстах стандартом: *Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort* ‘Сначала было Слово, и Слово было у Бога, и Богом было Слово’ – текст Норд вполне понятен и совершенно инаков по отношению к традиции.

Впрочем, эта теория допускает существование и более радикального переосмысления. Например, перевод Юджина Петерсона под названием «Message» (разные книги выходили с 1993 по 2002 г.) ставит своей целью, чтобы текст Библии прозвучал так, как если бы он был написан для проповеди в сегодняшней церкви¹⁷¹. Консервативные переводы, наоборот, стремятся к максимальной преемственности с традицией, что и декларируется, например, в предисловии к NKJV (обновленный вариант классического перевода KJV). Бессмысленно говорить, что один из них по определению плох, а другой хорош, но можно рассуждать о том, насколько каждый из них исполняет задачи, которые ставит перед собой, и соответственно где и насколько будет каждый из них уместен.

Итак, основная и бесспорная заслуга теории скопоса в том, что она предложила твердые основания для теоретического анализа всего спектра переводов, заведомо не ставя одни из них в положение правильных (как теория функционального эквивалента), и дала возможность осознанно выбирать между моделями, а также оценивать каждый перевод по подходящим ему критериям.

2.5. От эквивалентов к фреймам

Итак, в 1990-е гг. стало окончательно ясно, что теория динамического или функционального эквивалента (вне зависимости от степени совпадения между этими понятиями) отнюдь не удовлетворяет всех теоретиков и практиков библейского перевода и не отвечает на все вопросы. Для развития теории перевода в рамках UBS (по сути, ведущей организации в данной области) сыграло свою роль и выступление на TTW в 1994 г. Базиля Хатима и Айяна Мэйсона, представивших свою книгу о роли *дискурсного анализа* в переводе¹⁷². По сути, это был первый случай, когда на подобную конференцию в качестве основных докладчиков были приглашены люди, никак не связанные с библейским переводом и работающие в иной парадигме, нежели теория Найды.

Что такое дискурсный анализ, сказать в нескольких словах достаточно трудно, но мы еще вернемся к этому вопросу в разделе 4.6. Говоря предельно упрощенно, он обращает внимание не на грамматику и не на словарь, а на практическое использование языка в общении людей и на те его черты, которые позволяют людям не просто выстраивать правильные высказывания, но общаться между собой. Сюда относятся языковые условности, формулы вежливости, стратегии повествования, структурирование текста, способы подачи новой информации ит. п.

При этом стоит заметить, что подход Хатима и Мэйсона отнюдь не выглядел бесспорным и в те времена. Интересный и весьма содержательный пример критики можно найти в статье Э. Пима¹⁷³. Ее основная суть сводится к тому, что дискурсный анализ – безбрежное море теорий и моделей (и за прошедшие два десятилетия такая характеристика ничуть не устарела). Какую теорию выбрать за основу? К тому же неясным остается следующий вопрос: пусть даже мы определили, следуя одной из моделей, какую роль играет та или иная черта дискурса в оригинальном тексте; но как передать ее в переводе? Ведь дискурсные черты не то же, что падежи, времена глагола, лексемы или суффиксы, наличие которых определяется

однозначно; за редчайшим исключением дискурсные черты служат предметом научных споров, их значение определить намного сложнее, чем значение падежей или суффиксов. Далее, дискурсные черты свойственны не языку в целом, а определенному типу текстов на этом языке – они могут совершенно отсутствовать в других текстах, написанных на этом же языке, но присутствовать в иноязычных текстах того же рода.

Пим приводит интересный пример¹⁷⁴. На одном из аборигенных языков Австралии (точного названия он не приводит) есть песня: *Nabira–mira, Dumuan–dipa, Namuka–madja, Ai–aijura*. По сути, это лишь ряд собственных имен, которые для носителей языка обладают существенным значением: «В давние времена отец и сын Набирамира ловили рыб с помощью копий, которые превратились в скалы Думуан-дипа, а сами они стали скалами Намука-маджа возле острова Аи-айжура». А на знаменах австралийских военных частей можно прочесть подобные названия, например: *Galipoli, Ypres, Tobruk*, – они обозначают места известных сражений двух мировых войн, в которых принимали участие эти войска. Казалось бы, совершенно идентичная условность в двух столь непохожих языках – но помогает ли это сходство переводчику, говорит ли что-нибудь о том, как переводить на английский песни австралийских аборигенов? Едва ли.

В результате, по мнению Пима, работа Хатима и Мэйсона скорее ставит вопросы, нежели отвечает на них. Впрочем, наивно было бы ожидать, что одна книга, или даже несколько книг дадут исчерпывающие рекомендации для всех переводчиков мира. Достаточно важно было хотя бы указать на необходимость всерьез учитывать дискурсные черты как оригинального, так и переводного текста. Потому на TTW в 2000 г. было начато обсуждение планов новой книги, которая описывала бы теорию и практику библейского перевода на новом уровне. Такая книга, посвященная теории, была издана в 2003 г. под редакцией Тимоти Уилта, а в 2008 г. вышло практическое дополнение к ней Эрнста Уэндленда, предназначенное для практического обучения членов переводческих групп¹⁷⁵.

Название теоретической книги 2003 г. можно перевести как «Библейский перевод: основные фреймы». В предисловии прямо

говорится, что ранняя теория Найды, которая долгое время считалась основной для библейских обществ, уже не может считаться адекватной. В послесловии главный редактор Тимоти Уилт развивает эту мысль подробнее: «Когда Найда и Тэйбер опубликовали свою известную книгу по библейскому переводу три десятилетия назад, консультанты по переводу Библии были почти исключительно белыми мужчинами-протестантами из Европы или Америки. При переводе на неевропейские языки основные переводчики часто не были носителями языков перевода и стремились, будучи взрослыми, изучить культуру своих будущих читателей. Церквами во многих частях мира руководили иностранные миссионеры, а уровень формального образования пастырей из этих народов был низким, равно как и возможности его повысить. Такие дисциплины, как социолингвистика, анализ текста и прагматика существовали в зачаточном виде, лингвистика в основном занималась анализом текста на уровне отдельных высказываний в отрыве от контекста. Библиисты обращали сравнительно мало внимания на литературное строение канонических текстов, а голоса толкователей из стран, которые не были во главе технологического и экономического прогресса, были еле слышны. Компьютеры были неизвестны большинству и недоступны практически всем»¹⁷⁶.

С тех пор это положение дел радикально изменилось в каждом пункте, и теория, которая описывала то положение дел, требует существенного пересмотра. Правда, как отмечает Уилт, затем возникла теория функционального эквивалента (он принципиально отличает ее от теории эквивалента функционального), но и ее уже не хватает в начале XXI в., когда наступила, как ее определяют авторы книги, *эра переводоведения* (era of translation studies)¹⁷⁷. Собственно, это главные причины, по которым потребовалась новая книга о библейском переводе в рамках UBS.

Цель такой книги – определить основные ориентиры и понятия, связанные с библейским переводом во всем его многообразии. Для этого используется понятие *фреймов*, заимствованное из когнитивной лингвистики. Говоря в самом общем смысле, это рамки (таково буквальное значение англ. *frame*, которые позволяют человеку структурировать знание об

окружающем мире. Самый простой пример – фотография. Мир полон самых разнообразных и меняющихся объектов, искусный фотограф устанавливает *рамки* для своего кадра так, чтобы эти объекты, может быть оказавшиеся случайно в смежных точках пространства, воспринимались как связанные друг с другом, чтобы вся картинка стала «говорящей». Этим, собственно, шедевр фотоискусства и отличается от любительских снимков в жанре «мы с подругой на фоне всего подряд».

Вся человеческая деятельность проходит в определенных фреймах: дома человек ведет себя не так, как на работе, с друзьями – не так, как на романтическом свидании, и т. д. Соответственно, говоря о фреймах в библейском переводе, мы рассуждаем не просто о фактах, явлениях и идеях, но о целостных системах, в которые эти факты, явления и идеи организуются и в рамках которых они воспринимаются. Фреймы могут быть когнитивными, социокультурными, организационными и коммуникативно-ситуативными, все эти разновидности разбираются в книге.

Так, *организационные фреймы* – это те структуры, в которых и рождается библейский перевод. Бессмысленно обсуждать, как переводить книгу, не выяснив сначала, кто, собственно, будет ее переводить, кто – оплачивать работу переводчика, кто – печатать и кто – распространять. А если учесть, что в таких переводах могут участвовать очень разные люди и организации с разными взглядами и методами работы, то никакой успешный перевод не может быть сделан без четкого выстраивания отношений между ними.

А вот *когнитивные фреймы* – это, говоря упрощенно, те части общей картины мира, в которые человек помещает всякую новую идею или новое понятие. Образно говоря, это тот кадр, на который он, как фотограф, поместит данный объект. Например, в сегодняшнем мире человек, который пеной у рта бьется в припадке, будет отвезен в больницу с подозрением на эпилепсию, а во времена библейские из него постарались бы изгнать злого духа.

Книга начинается с краткого обзора существующих теорий перевода (включая и те, которые были перечислены в предыдущих разделах), выполненного Алоо Моджолой и Эрнстом

Вэндлендом. Разные исследователи делят переводы на (1) буквальные и идиоматические, (2) семантические и коммуникативные, (3) нацеленные на перевод формы и содержания, (4) документальные и инструментальные, (5) прямые и не прямые, (6) выполненные с позиции наблюдателя и участника, (6) архаические и модернизирующие, (7) лингвистические и литературные¹⁷⁸. Отчасти эти деления совпадают (документальные и инструментальные у Норд очень похожи на прямые и не прямые у Гутта), отчасти различаются. Но самое главное, что здесь говорится о неадекватности подхода, реализованного в ранней теории Найды, согласно которому текст есть своего рода контейнер для идей (это метафора самого Найды), откуда их извлекает читатель.

Особо авторы отмечают дискурсный подход Хатима и Мэйсона¹⁷⁹, о котором было сказано выше, но говорят примерно о тех же ограничениях, что и Пим. Далее, тексты (причем именно *тексты*, а не более расплывчатое понятие *сообщение*) рассматриваются не только в своем непосредственном историко-культурном контексте, но и в качестве документов, принадлежащих общине верующих и воспринимаемых этой общиной, – это тоже можно считать контекстом, но уже несколько в ином смысле¹⁸⁰. Для анализа текстов применяются положения современной семиотики, например: «Выражения не являются контейнерами, содержащими смысл, но скорее они указывают на некоторые аспекты человеческого опыта, подводят к ним или напоминают о них. По мере того как сообщество изменяется в связи с новым опытом, особенно в ходе общения с другими людьми, которые используют другие знаки либо те же или похожие знаки, но иным способом, изменяется и значение знака»¹⁸¹.

Книга подробно описывает перевод как частный случай коммуникации, а не просто передачи информации. Действительно, невозможно говорить о библейском переводе вообще, он в значительной мере зависит от конкретной ситуации, включая и организацию проекта: кто выполняет перевод, для кого, в сотрудничестве с кем, как представлены публике итоги переводческой работы.

В частности, выделяется и такое явление, как *ритуальная коммуникация*, причем неверно было бы думать, что она существует только в религиозных сообществах. Очень многое из того, что говорится людьми, служит ритуальным целям, например поддержанию социальных связей. Но к библейскому переводу это относится в особой мере, для многих общин он, по определению Уилта, «подтверждает связи между членами общины и выражает их общие верования, причем единство этих верований часто понимается как в синхроническом, так и в диахроническом плане»¹⁸². Иными словами, члены таких общин читают Библию не для того, чтобы узнать нечто новое, а чтобы ощутить единство своей веры и ее тождественность вере отцов. Чтобы достичь этой цели, члены общины могут стремиться поддерживать различия между священным и обыденным (сакральным и профанным) языками. Уилт отдельно отмечает, что это стремление в большей мере свойственно одним общинам (например, католическим и православным), чем другим, но в любом случае такая преемственность с традицией сама по себе оказывается немалой ценностью. Именно стремлением к преемственности Уилт в значительной мере объясняет успех такого английского перевода, как NIV.

Подводя итог теоретическим основаниям этого подхода, Уилт перечисляет основные отличия фреймовой модели от более ранних моделей коммуникации¹⁸³: (1) в основание этой теории положены фреймы, которые влияют на интерпретацию и формулировку целей; (2) ключевую роль играет организационный контекст; (3) автор не просто передает свои мысли читателю, но читатель воспринимает сказанное автором, исходя из собственных фреймов, а равно из той формы, которую придал тексту автор; (4) намерения читателя играют не меньшую роль, чем намерения автора; (5) в центре внимания стоит взаимодействие автора и читателя; (6) описывается не сообщение (message), сопровождаемое шумом, а текст, состоящий из вербальных и невербальных знаков.

Следующая глава в этой книге написана Робертом Баскомом и посвящена межкультурным аспектам коммуникации¹⁸⁴. В значительной мере он основывается на работе Дэвида Кэтана «Перевод и культуры»¹⁸⁵. Культуру он понимает не как некую

статичную данность, а скорее как процесс, в который вовлечены ее носители, и они постоянно договариваются о ней между собой, в частности уточняют значение слов и выражений. Культура при этом тоже описывается в терминах фреймов и *ментальных карт*: карта не отражает всех свойств местности, а те, которые она отражает, представлены крайне упрощенно, зато наглядно. Например, на карте линий метро не показаны наземные улицы и здания, зато по ней сразу становится ясно, как можно добраться до нужной станции. Более того, на ней не обозначены в деталях схемы выходов и пересадок (что было бы очень полезно для пассажиров, впервые едущих по данному маршруту) просто потому, что тогда карта оказалась бы перегружена информацией и ею было бы трудно пользоваться.

Точно так же мы упрощаем и структурируем действительность во всех остальных случаях, и ментальная карта есть некая сумма схематических представлений о реальности, которые заведомо соответствуют ей лишь отчасти, но позволяют ее понять и в ней сориентироваться. Только часть представлений носителей культуры нам видна, другая часть остается не осознанной даже для них самих, но при этом она не перестает влиять на их поведение и восприятие.

При переводе нам приходится сравнивать представления о мире носителей двух культур, и они неизбежно будут различаться (притом что и у двух носителей одной и той же культуры они тоже необязательно будут совпадать). Когда у одного народа нет какого-то понятия, хорошо знакомого другому народу, это еще относительно простой случай. Гораздо сложнее разобраться, когда понятие существует, но играет в жизни двух народов совершенно разную роль. А если речь идет о давних временах, мы даже не в состоянии точно узнать, что именно имелось в виду. Например, в ВЗ законе есть запреты, буквальный смысл которых нам сегодня ясен, но причины этих запретов неясны совершенно: нельзя, к примеру, варить козленка в молоке его матери (Исх. 23:19; Исх. 34:26; Втор. 14:21). С давних времен в иудаизме эти слова понимаются расширительно как запрет на совмещение любой мясной и любой молочной пищи, хотя, строго говоря, запрещалось приготовление лишь одного конкретного блюда (возможно, оно имело ритуальное значение?).

В другом месте запрещено выстригать виски, наносить себе шрамы и татуировки (*Не стригите головы вашей кругом, и не порти края бороды твоей. Ради умершего не делайте нарезов на теле вашем и не накалывайте на себе письмен* – Лев. 19:27–28). Указание на умершего подчеркивает, что речь идет, видимо, о неких особых языческих обрядах, но иудеи, руководствуясь этими строками, не стригут и не бреют висков даже маленьким мальчикам, у которых вовсе нет бороды. И если про козленка в молоке матери перевести на любой язык нетрудно (при условии, что в нем есть слово для козленка), то вот эти парикмахерские наставления требуют уже дополнительных пояснений; что именно было запрещено израильтянам.

Очень многие претензии к Библии, в особенности к ВЗ (он жесток, мелочен, непонятен и т. д.), на самом деле объясняются как раз несовпадениями между стандартными ожиданиями людей современной западной культуры и культур Древнего Ближнего Востока. Вероятно, если бы древние люди ознакомились с нашими правилами и законами, многие из них показались бы им не менее жестокими и мелочными.

В наибольшей степени такие несовпадения заметны на языковом материале. Кэтан, ссылаясь на Хатима и Мэйсона¹⁸⁶, отмечает, в частности, что между арабским и английским языками существует разница в таких универсальных приемах речи, как ирония, когда человек говорит противоположное тому, что думает. Ирония англичан афористична и предельно кратка, а вот араб в подобных случаях будет говорить нарочито долго – ненужные длинноты как раз и указывают на иронию. Такие вещи распознаются носителями языка подсознательно, и при буквальном переводе араб не увидит иронии в словах англичанина, а англичанин – араба. Оба могут счесть высказывания друг друга ложью.

К тому же всякий язык по-своему структурирует мир, и классической работой стала тут книга Джорджа Лакоффа «Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении»¹⁸⁷. Ее необычное название отсылает читателя к языку небольшого австралийского племени дьирбал, в котором именно существительные, обозначающие женщин, огонь и потенциально опасные предметы (например, колющие и

режущие), отнесены к одной грамматической категории. Нет никакого сомнения, что для носителей этого языка все они имеют много общего меж собой. Можем выстроить свою гипотезу и мы: женщины легко воспламеняются и могут быть опасны. Но, по мнению Лакоффа, все проще: для носителей этого языка Солнце – божество женского рода (а Луна – мужского), поэтому к тому же грамматическому классу отнесено все горячее, обжигающее и колющее (ведь укол похож на ожог).

Может быть, он предлагает слишком простое объяснение, и не факт, что настолько же простое объяснение найдется для других языков с грамматической категорией класса, но это очень интересная попытка объяснить грамматику через ментальную карту мира.

Еще один интересный пример – слово *вино*. Многие языки и культуры прекрасно знакомы с опьяняющими напитками, но далеко не везде эти напитки делаются из винограда. Более того, для многих народов чужды обычаи, связанные с вином в средиземноморской цивилизации, и употребление опьяняющих напитков связывается у них либо с особыми ритуалами, либо с безудержным и постыдным пьянством. При переводе на такие языки многие эпизоды Библии рискуют оказаться понятыми совершенно неверно, особенно если учесть, что во многих языках России общее слово для обозначения алкогольных напитков (*арак* в тюркских и т. д.) применяется обычно не к сухому вину, а к водке, потому что она распространена больше. Там, где библейский автор имеет в виду обыденный ужин с небольшим количеством вина, такой читатель увидит разгульный праздник с повальным пьянством.

Еще одна глава книги о фреймах написана Роналдом Россом, она излагает основные лингвистические теории, которые используются переводчиками Библии в последние десятилетия. Здесь перечислено многое: спор об универсализме и относительности, типология в грамматике и семантике и т. д. Вот один небольшой пример¹⁸⁸ из области семантической типологии: англичане, говоря о движении, употребляют глаголы, которые указывают на способ перемещения, а направление указывают с помощью предлогов: *the bottles floated into the cave*, букв. ‘бутылки всплыли в пещеру’. Но в испанском языке, как и в

большинстве романских, глагол будет указывать на направление движения, тогда как способ движения будет указан при необходимости с помощью герундия: *las bottelas entraron a la cueva flotando*, букв. 'бутылки вошли в пещеру плавая'.

Отметим, что русский язык здесь ближе к английскому, он использует глагольные приставки, чтобы показать направление движения, а сами глаголы выбирает, исходя из способа движения: *выбежать из дома, вскочить на коня* и т. д. Действительность описывается одна и та же, объем информации в обоих высказываниях одинаков, но манера ее подачи отличается. Буквальный перевод испанских фраз про «входящие бутылки» будет истолкован англичанином или русским совершенно неверно (у бутылок появились ноги?), но дело даже не только в этом. Непереводимые испанские тексты, если сравнивать их с английскими, как оказывается, сообщают меньше деталей о разных стадиях движения. Но зато если сравнивать английский с древнееврейским, в нем нормальным обозначением начала движения будет фраза *встать и пойти*, нередко даже *поднять ногу и пойти*, как буквально сказано в Быт. 29:1 (ср.: *поднять голос и заплакать*, например, в Быт. 27:38) – даже такой консервативный перевод, как Синодальный, отказывается от буквальной передачи таких фраз.

Также Росс уделяет внимание *прагматике*, то есть сравнительно молодой отрасли лингвистики, которая занимается, грубо говоря, не правильностью построения фраз, а тем, как употребляются эти фразы в разных ситуациях и что люди на самом деле хотят сказать друг другу, когда их произносят или пишут. Один из интересных библейских примеров – краткая фраза Иисуса «ты сказал», произнесенная им на суде в ответ на предельно прямой вопрос первосвященника «заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?» (Мф. 26:64). Что это, уход от прямого ответа (это ты так ставишь вопрос), или согласие (да, как ты и говоришь), или, напротив, отрицание (нет, это только ты так говоришь)? Большинство толкователей принимают эту фразу как согласие, и тем не менее остается открытым вопрос, почему согласие было выражено в такой необычной форме и как следует переводить ее на другие языки¹⁸⁹.

Что касается лексического анализа, Росс также связывает его с культурным контекстом. Несмотря на то что люди совершают в целом одни и те же действия, в разных языках они обозначаются не просто разными словами – различаются и концепты, стоящие за этими словами. Например, в греческом есть глаголы, связанные с обучением и наставлением, которые не имеют однозначных соответствий во многих языках¹⁹⁰. Это *παράδοωμι* ‘передавать традиционные наставления’, *σωφρονίζω* ‘обучать мудрому поведению’, *ἐντρέφω* ‘обучать практическим навыкам’. Перевести их бывает не так просто, но еще интереснее, что даже те слова, значение которых совпадает в разных языках, могут заметно различаться тональностью: так, греческое *καυχάομαι* ‘хвалиться, хвастаться’ обычно не имеет отрицательного значения. Когда в Рим 5:2–3 Павел говорит о своей похвальбе, он имеет в виду нечто исключительно ценное и положительное. Разобраться в этих тонкостях можно с помощью методологии, предложенной Анной Вежбицкой¹⁹¹, когда значение каждого слова в каждом языке разлагается на мельчайшие семантические *атомы*, но, к сожалению, такой анализ может отнять значительно больше времени, нежели то, которым обычно располагают переводчики.

Особую роль играет и социолингвистика, например, выбор форм для вежливого обращения или просьб¹⁹². Многие языки различают формы *ты* и *Вы*, но в них редко полностью совпадает употребление этих форм вежливости. Более того, в исторических книгах, как в русском языке, стандартные правила просто не работают: в книгах о Древнем Риме даже к императору обращаются на *ты*, как в допетровскую (а отчасти и Петровскую эпоху) обращались к русским царям. К теме вежливости мы еще вернемся в разделе 4.8.3.

Для практической подготовки переводческих групп книга под редакцией Уилта пригодна мало (впрочем, отметим, что практически все теоретические труды после Найды уже не выглядят как учебники для переводчиков). Поэтому в 2008 г. была издана новая книга, под редакцией того же Уилта и Вэндленда, под названием, которое можно перевести как «Фреймы применительно к Писанию: учебник для библейских переводчиков»¹⁹³. На обложке этой книги изображены очертания

Африки, и это неслучайно: книга действительно издана в Африке и ориентирована на африканский контекст, хотя она может оказаться полезной и для переводчиков с других континентов.

Ее структура в целом повторяет структуру первой, теоретической книги, с той только разницей, что здесь приводится множество простых и конкретных примеров к основным положениям и даются упражнения, в то время как широты и глубины теоретического анализа в ней уже не найдешь, но это и не требуется от учебника. А вот в том, что касается практических рекомендаций и педагогической пригодности, книга исключительно полезна, она охватывает практически все аспекты работы над переводом Библии (включая и организацию проекта, и взаимодействие с будущей аудиторией) и показывает конкретные пути решения конкретных проблем. При этом каждый раз проблема описывается в своем широком контексте.

Особо стоит отметить заключительные главы этой книги, с восьмой по десятую, которые посвящены, по сути, отдельному предмету – теории литературно-функционального эквивалента, причем занимают эти главы более четверти объема книги¹⁹⁴. Об этом и пойдет речь далее.

2.6. Литературность перевода

Библия изобилует литературными чертами, и потому библейский перевод есть по преимуществу литературный перевод – эта простая мысль приходила в голову многим, и переводчики обычно старались создать текст, который отражал бы те или иные художественные особенности оригинала. Ведь еще Б. Хатим и А. Мэйсон отмечали, что чем сложнее литературная и риторическая ткань текста, тем больше потребуется изменений при переводе¹⁹⁵.

Например, перевод FBM, как отмечает в предисловии сам переводчик Роберт Олтер, делался так, чтобы воспроизвести формальные черты оригинала. Но эта литературность библейских текстов понималась вплоть до недавнего времени как нечто само собой разумеющееся, достойное упоминания, но не полноценного теоретического анализа в силу своей очевидности и в то же время субъективности: провести грамматический анализ текста гораздо легче, чем литературно-поэтический.

Предложение переводить Библию как литературный текст кажется достаточно банальным, но высказано оно было совсем недавно Эрнстом Вэндлендом и мной (параллельно, вне всякой связи)¹⁹⁶. Впрочем, только Вэндленд детально проработал это предложение в целом ряде публикаций. Уже в первой из них были намечены основные принципы такого подхода¹⁹⁷: передача дискурсных черт и жанровых особенностей оригинала, соответствие перевода коммуникативным задачам оригинала в иных социокультурных условиях, особое внимание к поэтическим и риторическим чертам оригинала, в том числе и при устном исполнении текста и т. д. В книге о фреймах, которую мы обсуждали в начале предыдущего раздела, Вэндланду принадлежит особая глава¹⁹⁸.

Наиболее полно идеи литературного эквивалента представлены в отдельной книге Эрнста Вэндленда «Литературный перевод Библии», которая вышла на несколько лет раньше. Книга предлагает в качестве основной модели *литературно-функциональный эквивалент* (literary functional equivalence, сокращенно LiFE)¹⁹⁹. Как и любой литературный

текст, Библия содержит многозначные слова и выражения – а говоря с точки зрения прагматики, многозначность можно определить как многофункциональность. Она обыгрывает хорошо известные значения, обманывает ожидания читателя, стремится к сложности и многоплановости, исполнена намеками и двусмысленностями, метафорами и символами²⁰⁰. Задача добросовестного переводчика – сохранить как можно больше подобных черт в своем тексте.

Особое внимание следует, согласно Вэндленду, обратить на то, что изначально библейские тексты были рассчитаны скорее на устное произнесение, нежели на чтение про себя: их далеко не сразу записывали, и даже записанное обычно читали вслух (ср.: Иез. 33:30, Лк. 16:29, Деян. 8:30, Кол. 4:16, Откр. 22:18 и др.). Следовательно, нужно стремиться к тому, чтобы текст перевода так же хорошо воспринимался на слух, как и в печатном виде, хотя сегодня, конечно, люди в основном прочитывают тексты про себя.

В чем же новизна этого подхода? По сути дела, Вэндленд хочет дополнить функционально-эквивалентный подход в той части, в которой он действительно выглядит неразработанным. Как уже отмечалось выше, де Ваард и Найда скорее отмечают тот факт, что существуют литературные тексты с их особыми свойствами, которые должны отражаться и в переводе, но не дают ясных указаний, как этого добиться. Вэндленд предлагает и здесь подбирать эквивалентные художественные приемы и, более того, целые жанры, которые бы функционально соответствовали приемам и жанрам оригинального текста.

Он предлагает свою типологию существующих переводов, которая в целом похожа на ту, что идет еще от Цицерона: на одном полюсе форма, на другом – содержание²⁰¹. Но от точки под названием «содержание» линия продолжается еще дальше, и следующий, третий пункт у Вэндленда носит название «функция». Следовательно, такой перевод будет еще более свободным, чем перевод смысловой, и, если глядеть на эту схему буквально, даже более свободным, чем перифраз.

Впрочем, сам он отмечает²⁰², что этот метод – вовсе не «дорога с односторонним движением», что применяться он может в разной степени и на разных уровнях: от фонетического

(созвучия, рифмы) до синтаксического и даже «текстуального» – создание текста соответствующего жанра, следующего поэтическим принципам языка ЯП.

Таким образом, литературный эквивалент по Вэндленду можно считать разновидностью *гомологичного* перевода по Норд, а сам он его называет *радикальным одомашниванием* или *приручением* текста²⁰³. Но он при этом признает *иконичность Писания* (именно так и называется пятый раздел книги), которую связывает с «характерной образностью, культурными символами, идеальными моделями и... фигурами речи»²⁰⁴.

Такое сочетание может несколько удивлять, поскольку Вэндленд предлагает, по сути, радикальное переструктурирование, а для большинства читателей понятие иконичности, наоборот, связано скорее с бережным традиционализмом. Но речь у него идет здесь не совсем о том же свойстве текста, который называется иконичностью здесь (см. раздел 2.9.1.) – для него важнее художественная, нежели богословская составляющая библейского текста.

Для литературно-функционального подхода, с точки зрения Вэндленда, должны быть характерны следующие принципы:

- ориентация на передачу *дискурсных* черт библейских текстов в их жанровом многообразии: переводятся не отдельные высказывания, но именно сложно организованные тексты;
- цель определяется как передача *прагматической функции* текста, то есть воспроизведение коммуникативной ситуации оригинала для новой аудитории;
- при определении значения текста учитывается имплицитная информация и представления аудитории, то есть текст воспринимается в широком *контексте*, включая и разнообразные культурные явления, необязательно выраженные в явном виде в некоторых текстах;
- особое внимание уделяется передаче риторических и *художественных* черт с учетом того, как звучит текст перевода при его прочтении вслух;
- отдельные книги Библии и сама Библия как сборник текстов воспринимаются в их целостности и полноте в *синхронической* перспективе (прочитываются как тексты, относящиеся к одному моменту во времени), что не исключает принципиальной

возможности и диахронического анализа (исследования того, как менялись сами тексты и их понимание с течением времени)²⁰⁵.

Этот подход отнюдь не остается голой теорией: Вэндленд издал в 2006 г. практическое пособие для подготовки переводчиков, которое через пять лет было переиздано в дополненном виде. Эта книга содержит множество практических рекомендаций и упражнений и продолжает, таким образом, начатую Ю. Найдой традицию сопровождать теоретические книги по библейскому переводу полезными методическими пособиями²⁰⁶.

Что подразумевается под литературным эквивалентом, можно увидеть на примере перевода 1-го псалма, выполненного Т. Уилтом²⁰⁷ (формат текста тут не менее важен, чем сам текст):

*How wonderful it is –
not for those walking where the wicked advise,
not for those standing on the sinner's path,
not for those sitting with the cynics, but,
for those delighting in Yahweh's teachings,
meditating on the Torah, day and night!
They are like a tree
next to a spring
always thriving
no fading leaves
and bearing fruit
at the right time
Not like the wicked:
wind-scattered husk.
Not like the wicked, the corrupt,
who cannot stand on judgment time
with those who have lived as they should.
Yahweh knows the path of those living as they should.
The path of the wicked is being destroyed.*

На русский это можно перевести примерно так:

‘До чего же хорошо –
но не тем, кто по совету злодеев ступает,
но не тем, кто на пути грешников стоит,
но не тем, кто с циниками сидит, а тем,
для кого учение Яхве в радость,

кто размышляет о Торе день и ночь!
Они как дерево
подле ручья
всегда цветут
не вянет листва
и приносят плод
в должный час.
А не так, как злодеи:
по ветру шелуха.
Не так, как злодеи, нечестивцы,
которые в час суда не устоят
перед теми, кто как должно жил.
Яхве знает путь тех, кто как должно живет.
Разрушается путь злодеев’.

Впрочем, здесь трудно давать какой-то русский эквивалент просто уже потому, что этот перевод выполнен в традиции современного английского стихосложения, которое неизбежно отличается от русского. Да и такое ли уж это новшество? Среди протестантских гимнов можно найти немало подобных переводов или даже переложений строк Библии, выполненных в соответствии с нормами стихосложения соответствующей культуры. Вэндленд приводит такой пример: песнопение Шотландской Церкви, которое пересказывает в сокращении 22-й псалом²⁰⁸:

*Yes, though I walk in the death's dark vale
yet will I fear none ill;
For though art with me, and thy rod
And staff me comfort still.*

Букв. ‘Да, хоть пойду по мрачной долине смерти,
Но зла никакого не убоюсь,
Ибо Ты со мной, и жезл Твой
И посох дает мне покой’.

Однако надо признать, что здесь действительно становится неочевидной граница между переводом и пересказом или даже между свободным переложением и самостоятельным поэтическим творчеством, которое вдохновляется словами библейских псалмов.

А что делать с теми аналогиями, которые уже существуют в ЯП? М.Е. Алексеев приводит несколько поговорок из разных языков Северного Кавказа, почти дословно совпадающих с евангельскими выражениями²⁰⁹. Например, ингушская поговорка: *Та дика я, сом латаш яле; саг дика ва, глулакхаца вале*, 'Дерево хорошо плодами, а человек – делами' (ср.: Лк. 6:44 «всякое дерево познается по плоду своему, потому что не собирают смокв с терновника и не снимают винограда с кустарника»); цезская *Гывадби балканёкьор рутихоси*, 'Вороны собираются на падаль' (ср.: Лк. 17:37 «где труп, там соберутся и орлы»). Что делать в таких случаях? Включать в перевод народные пословицы и поговорки? Разумеется, теория Вэндленда именно этого и требует. Но не получится ли тогда, что вместо евангельского текста мы получим сборник пословиц и поговорок, которые и так уже прекрасно известны читателю?

В последнее время достаточно много говорится о неписьменных способах представления библейского текста, – например, о сказительстве, особенно характерном для африканских культур. Если при этом в театрализованной форме представляется канонический библейский текст²¹⁰, это, разумеется, всего лишь один из возможных вариантов представления перевода. Возможна и ситуация, когда создается специальный перевод (например, сокращенный или адаптированный), который звучит в устном виде наиболее выигрышно. Но если при этом сказитель существенно перерабатывает текст, приспособляя его к нуждам и ожиданиям аудитории²¹¹, перед нами все-таки уже может оказаться пересказ, а еще точнее – самостоятельное произведение на библейский сюжет.

И если применять этот подход достаточно последовательно, мы должны будем задуматься о том, какую роль играет та или иная литературная форма в культуре, которой она принадлежит, и какая форма может играть сходную роль в культуре перевода. Если в архаической Греции сказания о подвигах и странствиях могли прозвучать только в форме поэмы, написанной гекзаметром, то в современных литературах они будут изложены прозой – но значит ли это, что и Гомера мы должны переводить прозой?²¹²

Впрочем, это подводит нас к иному вопросу: о культурной обусловленности художественных текстов и о ее роли в переводе.

2.7. Перевод как диалог культур

2.7.1. Перевод или перенос?

С давних времен переводчики понимали, что перевод подразумевает не просто переход от одного языка к другому, но и перенос текстов и идей из культуры в культуру, и чем больше расстояние между ними, тем сложнее этот процесс. Бенджамин Уорф и Эдуард Сэпир²¹³ первыми ввели в лингвистическую науку представление о том, что сама грамматическая структура языка в некоторой степени отражает взгляд на мир и способ мышления его носителей. С тех пор лингвисты и культурологи спорят о том, насколько различаются картины мира, выражаемые разными языками. можно ли сказать, что одна и та же реальность описана в двух языках по-разному, или за каждым из них стоит своя реальность? Как бы то ни было, но перевод предполагает нечто гораздо большее, чем смену языковых форм – если существует заметная дистанция между культурой оригинала и культурой аудитории, необходим и культурный «перенос», перекодирование значимых символов – или их осмысленное заимствование из чужой культуры.

Люди разных культур (особенно если эти культуры разделены столетиями и тысячелетиями) живут в достаточно разных мирах. Более того, даже те явления окружающего мира, которые выглядят совершенно одинаково во все времена и для всех людей, могут очень по-разному этими людьми пониматься. Для примера возьмем болезни и выздоровление²¹⁴: в любое время и в любой культуре люди иногда болеют, им не нравится это обстоятельство, и они желают выздороветь. Болезнь всегда понимается как отход от некоторой нормы... но что есть норма: Представление о ней может сильно варьироваться (достаточно сравнить современных стройных манекенщиц с упитанными женщинами на полотнах Рубенса и других живописцев его времени). И почему именно плоха болезнь, если она не приводит к скорой смерти и не вызывает мучительных болей (в подобных случаях все очевидно). В наше время принято рассматривать болезнь с точки зрения физиологии: организм функционирует не так, как следует, необходимо восстановить баланс. Но в библейские времена многие болезни (такие, как кожные

заболевания, обычно объединяемые в современных переводах словом *проказа*) означали прежде всего выпадение из социума: ритуальная нечистота делала человека изгоем, и это обстоятельство было для него намного мучительнее тех страданий, которые причиняла сама болезнь.

Точно так же по-разному воспринимаются и случаи избавления от болезни. Сегодня мы называем этот процесс «лечением», его осуществляют специально обученные люди, которых мы зовем «врачи», они применяют определенные технологии, которые могут в случае успеха восстановить нормальные физиологические процессы в организме. Но когда Иисус прикасался к прокаженным или когда Он не упрекал кровоточивую женщину за то, что она прикоснулась к Нему, он совершал вовсе не врачебные процедуры. Он прежде всего восстанавливал общение с этими людьми, принимал их как полноценных членов общества. Он восстанавливал не столько физиологию, сколько их достоинство, действовал не наедине с больными, как врач, а в присутствии всех членов общины. Поэтому в Евангелии мы встречаем не столько болезни, сколько *немощи*, не столько лечение больных, сколько *исцеление страждущих*. Это не просто более архаичные слова для тех же реалий, но иной взгляд на те же самые вещи. Джон Пилч отмечает, что в переводе RSV слово *cure* 'лечить' встречается шестнадцать раз, а слово *heal* 'исцелять' – более шестидесяти²¹⁵.

Эта проблема постоянно присутствовала в библейском переводе начиная с LXX, но только в последние десятилетия вопросы межкультурного взаимодействия вышли в теории библейского перевода на первый план. Отчасти это было связано с тем, что на Западе все большую популярность в конце XX в. получало *постколониальное прочтение Библии*²¹⁶, ставящее своей целью отказаться от «империалистической» точки зрения, которая ставит западную цивилизацию выше прочих. Соответственно речь идет не столько о новом прочтении Библии, сколько о категорическом неприятии старых миссионерских подходов к ней.

Проблема намного актуальнее, чем может показаться. Да, времена классического колониализма с рабовладением ушли в прошлое, но многие стереотипы сохранились и действуют даже

среди тех людей, кто вовсе не стремится к возврату в колониальное прошлое. Среди библейских переводчиков, работавших в азиатско-тихоокеанском регионе, хорошо известна следующая ситуация. После того как на английском языке был издан свободный перевод GN, именно эту методологию предложили использовать переводчикам на национальные языки. Но на практике, как уже отмечалось в разделе 2.2.2., переводчики нередко копировали английские конструкции GN.

Эта ситуация воспроизводится сама собой, когда один из языков, одна из культур воспринимается как доминирующая и все, что относится к ней, становится всеобщим, универсальным, не подлежащим сомнению или перекодированию, а только прямому заимствованию. Действительно, можно назвать это колониализмом²¹⁷.

Постколониальные исследования становятся все более популярными в современном мире, и теория перевода здесь не исключение. Можно рассматривать на конкретных примерах, как осуществлялись переводы с языка колонизаторов на язык колонизируемых и как они влияли на них и их представления об идентичности²¹⁸, а можно делать глобальные выводы теоретического характера, не исключая и практических рекомендаций для нового, постколониального времени²¹⁹.

Это явление тесно связано с выходом на арену самостоятельных богословских школ из стран третьего мира и с *богословием освобождения*, стремящимся использовать Библию для достижения равноправия угнетенных народов и социальной справедливости²²⁰, а также со стремлением приблизить библейские идеи к читателям третьего мира, прежде всего Африки. Для этого картина мира, свойственная библейским авторам, всячески приближается к картине мира этих народов, а библейские повествования объясняются с помощью образов и сюжетов, взятых из их мифологии и фольклора, и этот подход может быть вполне продуктивным²²¹.

Но это движение нередко заходит слишком далеко, влияя непосредственно на технологию перевода. Например, широко распространено утверждение, что слова девушки в Песн 1:5 должны прочитываться «черна я и прекрасна» (а не «...но прекрасна»), поскольку в самой Библии черный цвет кожи не

считается некрасивым, а стоящий в оригинале союз *I* может переводиться как 'и' или 'но'. На самом деле речь идет не о расе, а о загаре: девушка должна была много работать на открытом воздухе, поэтому бледные ровесницы из богатых семей могли смотреть на нее пренебрежительно.

Но необязательно прибегать к столь скандальным примерам. Как отмечает С. Жубер²²², современные переводы зачастую стараются любой ценой избежать «культурного шока» у читателя. Стремясь передать тексты Древнего Ближнего Востока на языке современности, они многое упускают в этих текстах. Например, представления того мира о болезни как о немощи довольно сильно отличаются от того, как описывает их современная медицина. Соответственно и исцеление от этих болезней в Библии совсем не то же самое, что врачебная практика. Чтобы сохранить эту дистанцию и в то же время раскрыть читателю смысл происходящего, перевода может оказаться недостаточно – придется дополнять его комментариями и разными справочными материалами.

2.7.2. Пример адиукру

Пример достаточно взвешенного и глубокого подхода к проблеме – книга Хэрриэт Хилл под названием «Библия на перекрестках культур: от перевода к коммуникации»²²³. Она полностью опирается на теорию релевантности, но можно сказать, что она доводит ее до логического конца. В 1984–1998 гг. Хилл работала над переводом на язык *адиукру*, на котором говорят в южной части Берега Слоновой Кости. Она обратила внимание, что читатели этого перевода не понимают многих эпизодов просто потому, что культурно-историческая дистанция между адиукру и Израилем библейских времен слишком велика и восполнить все, чего недостает читателю, в сносках просто невозможно. В результате любой перевод оказывается недостаточно релевантным... но может быть, решение в том, чтобы выйти за рамки перевода? Главная цель для нее – не книга, которую можно назвать «Библией на адиукру», а успешная коммуникация.

Книга Хилл весьма основательна с теоретической точки зрения, в ней в то же время приводится множество интересных практических примеров. Она подробно излагает теорию коммуникации, особенно интересно выглядят ее размышления относительно представлений о мире, совпадающие или не совпадающие у библейских авторов и современных читателей (*shared or not shared assumptions*). Но проблема не только в том, что читатель не знает каких-то деталей из жизни Древнего Ближнего Востока. Читая текст, он может пребывать в уверенности, что ему все понятно, – но понимание будет искаженным. Таким образом, у читателя будут не просто представления о мире, совпадающие и не совпадающие с библейскими, но (1) совпадения, которые и понимаются как совпадения, (2) совпадения, которые кажутся несовпадениями, (3) несовпадения, которые и понимаются как несовпадения и (4) несовпадения, которые кажутся совпадениями. Успешная коммуникация требует, чтобы три последние категории сокращались за счет первой, то есть чтобы человек узнавал больше о мире текста и осознавал притом свое знание²²⁴.

Например, в традиционной культуре адиукру есть представление о Едином Боге как высшем духовном Существо, которому подчиняются остальные божества²²⁵. В этом их взгляд достаточно близок к библейскому. Более того, именно этого Бога они считают Творцом мира, но это Его качество для них не играет существенной роли – неосознанное совпадение. Есть у них представление о том, что Бог бесконечно далек от человека, и может показаться, что в этом их картина мира совпадает с библейской. Но на самом деле это как раз несовпадение, которое кажется совпадением, поскольку в Библии Бог приходит на помощь Своим избранникам, а в их религии к Высшему Богу просто не принято обращаться напрямую, улаживать все дела положено с духами и божествами низшего порядка. Наконец, для адиукру Бог не является безусловно благом, нравственные категории они к Нему просто не применяют – и вот это несовпадение с библейской картиной мира для них вполне очевидно.

А вот представления о духах у адиукру как раз очень близки к ветхозаветным представлениям: духи подчиняются Богу, приходят на помощь людям или наказывают непокорных и т. д., хотя есть и некоторые различия, – например, для них духи живут не на небе, а на земле за пределами человеческих поселений²²⁶. У них нет при этом однозначного деления на добрых и злых духов, но и в ВЗ, как и в других текстах того времени, оно не выглядит особенно четким («дух злой от Бога» в 1Цар. 16:15 и проч.).

Зато в НЗ мы встречаем вполне четко определяемую категорию злых духов, и нечто подобное есть в культуре адиукру – такого духа называют словом *agn*. Но если задуматься, как понималось слово в традиционной культуре, несовпадений окажется много²²⁷. *Agn*, который всегда действует в одиночку, не имеет собственного имени, действует по воле Бога (а не вопреки ей), вселяясь в человека, может послужить к его благу и наделить его сверхъестественными способностями, хотя часто приносит несчастья, например заставляет его убить членов своей семьи, Это совсем не то же самое, что библейские бесы, однако именно это слово было выбрано христианами-адиукру для их обозначения – просто они отказались от языческого понимания

этого слова, сознательно изменили связанные с ним представления. Слово стало использоваться в языке в существенно ином значении.

То же самое касается не отдельных слов, но и целых эпизодов. Читая рассказ о Тайной вечере в Ин. 13:1–30, адиукру прекрасно понимают значение совместной трапезы учеников с Учителем, связывают грядущую смерть Иисуса с Божьим замыслом и т. д. Более того, способность Иисуса предвидеть будущее им прекрасно известна из собственной культуры – этим свойством обладают избранные люди, эту деталь можно считать не признанным ими совпадением. Но многое ускользает от них: например, они не видят особого смысла в омовении ног и сами сознают это. Но они не понимают, что здесь играет особую роль ВЗ Пасха с ее ритуалами, не видят аллюзий на ВЗ, не разделяют мессианских ожиданий учеников и даже не догадываются, что этих знаний им недостает для верного понимания текста.

Что же можно сделать для читателя? Существует множество способов подсказать ему эту информацию, которые можно уже назвать традиционными. Это примечания, подзаголовки, иллюстрации, словари, карты, таблицы древних мер веса, объема и длины. Но все они относятся уже не к области перевода – это вспомогательные средства, которые сопровождают перевод. Но Хилл говорит и о принципиально иных решениях, которые касаются уже самого текста, хотя можно поспорить, относятся ли они к области ответственности переводчика. Это упрощенные или, напротив, расширенные тексты²²⁸ – первые опускают такие детали, которые могут быть непонятны читателю, а вторые, наоборот, дополняют их сведениями, которые помогают читателю во всем разобраться. Сноски и словари тоже представляют читателю такую информацию, но расширение предполагает, что эти элементы вносятся в сам текст, они уже становятся неотделимы от него.

Например, в Ин. 13:29, в рассказе о завершении Тайной Вечери, мы читаем в СП: «А как у Иуды был ящик, то некоторые думали, что Иисус говорит ему: купи, что нам нужно к празднику, или чтобы дал что-нибудь нищим». Следующий стих упоминает, что уже наступила ночь, и это выглядит странно: как это Иуда мог отправиться за покупками ночью? Если делать к этому стиху

сноску, она, с точки зрения Хилл²²⁹, могла бы выглядеть так; «Все покупки следовало сделать еще до наступления праздника, потому что в сам день праздника торговцы закрыли бы свои лавки. Ночью, кроме того, двери храма были открыты, в храме могли оставаться нищие, ожидавшие милостыни». Но есть возможность расширенного изложения, по Хилл, текст тогда будет выглядеть так: «Поскольку деньгами распоряжался Иуда, то многие подумали, будто Иисус отправил его купить все, что необходимо к празднику. Кроме того, ученики подумали, что он мог отправиться раздать милостыню нищим, которые проводили ночь перед праздником у ворот Храма». Сноска уже не потребуется, основная информация из нее здесь внесена в сам текст, а прочая опущена.

2.7.3. Проблемы инкультурации

Таким образом, перевод, как мы привыкли его видеть, становится лишь частью большого процесса – ознакомления аудитории с библейскими текстами, а еще точнее – главным элементом христианской миссии²³⁰. Заметим, кстати, что тут снова речь идет не столько о тексте, сколько о сообщении (теззаре), каку раннего Найды, хотя этот подход вовсе не копирует его методов и не ставит перед собой цели в точности передать раз и навсегда определенное «значение текста». Перевод здесь рассматривается как частный случай коммуникации, как и практически во всех современных направлениях переводческой теории, но в этом случае видно стремление произвести на читателей или слушателей как можно более яркое впечатление. А отсюда и желание представить библейский текст как можно более живо и красочно, и потому в обществе, где самая ценная информация передается сказителями на публичных представлениях (это особенно характерно для Африки), приводит к появлению так называемого *перформативного анализа* и соответствующей новой *парадигмы перевода*²³¹.

Его основная цель, говоря предельно упрощенно, не в том, чтобы определить значение библейского текста, а в том, чтобы найти способы донести его максимально выразительными средствами до такой аудитории. Насколько оправдан такой подход? Надо сказать, что он совершенно традиционен, как ни странно может прозвучать такое утверждение. С давних пор, еще со времен библейских апокрифов, у читателей Библии возникало желание Библию дополнить, а то и переписать, чтобы рассказать о самом главном как можно подробнее и интереснее. Исследователь раввинистической экзегезы Геза Вермеш называл такие тексты *переписанной Библией* (rewritten Bible), этот термин теперь широко используется, хоть и не все с ним согласны²³². Но дело не в терминах – людям всегда «не хватало» канонического текста, возникало желание расцветить и объяснить его. Это благородная задача, просто не стоит называть ее переводом –

скорее это *инкультурация* Библии, создание новых оригинальных произведений на ее основе.

Впрочем, инкультурация тоже таит в себе вызов для переводчика. Там, где она состоялась, может потребоваться как раз осознанное *остранение* текста (*de familiarization*), стремление взглянуть на него свежими глазами, а значит, назвать давно знакомые вещи новыми именами. Нередко именно это стремление стоит за радикализмом новых переводов (таких, как РВ, особенно ранние, предварительные публикации), но логика остранения может служить предметом и научного анализа²³³.

Хилл, как нетрудно заметить, практик. Ее работа посвящена, по сути, одному вопросу: как донести до народа, чья культура заметно отличается от библейской, весть (*message*) о Христе? Но можно сформулировать и другой вопрос: а как повлияет перевод на жизнь и развитие этого языка, на культурную среду самого этого народа?

В коллективной монографии, подготовленной ИПБ в 2010 г, «Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков народов России и стран СНГ. Проблемы и решения» идет речь именно об этом. Статья директора ИПБ Марианны Беерле-Моор описывает ситуацию в общих чертах²³⁴. В России и странах СНГ, как и везде в мире, существуют языки, которым фактически грозит вымирание. Имеет ли смысл переводить Библию на такие языки и как повлияет на них подобный перевод? Беерле-Моор полагает, что безусловно стоит, поскольку он дает языку новый шанс. Перевод Библии, с ее точки зрения, (1) расширяет границы использования языка и помогает его развитию, (2) способствует стандартизации орфографии (добавлю: и всех остальных пластов языка, лексики, грамматики и даже стилистики), (3) повышает престиж языка, (4) укрепляет национальное самосознание, (5) соединяет носителей языка с мировым сообществом.

Другой автор, переводчик на шорский язык Геннадий Косточаков, рассматривает эту же проблему на материале своего языка²³⁵. С его точки зрения, шорцы, живущие сегодня в основном на юге Кемеровской области, никогда не были отдельным народом и не стали им по сю пору. Вплоть до советского «национального размежевания» они были частью тюркского саяно-алтайского суперэтнуса, который затем был

официально разделен на несколько народов под новыми, прежде почти неизвестными названиями. Часть из них получила свои автономии (алтайцы, хакасы, тувинцы), а часть – нет (шорцы, телеуты). Шорский язык, лишенный той официальной поддержки, которая была у алтайского или тувинского, в результате стал постепенно превращаться в *пиджин*, смешанное наречие с русским синтаксисом и многочисленными русскими заимствованиями.

Косточаков приводит многочисленные примеры подобных фраз из повседневной речи: *Арслан айтча, что чақшы кижы ты* 'Арслан говорит, что хороший человек ты'. На шорском то же самое может быть выражено совсем по-другому, в соответствии с нормами тюркского синтаксиса: *Чақшы кижизиң теп, Арслан айтча*. Немало поспособствовала такой пиджинизации официальная советская пропаганда, которая «переводилась» на шорский язык, по сути, добавлением шорских аффиксов и служебных слов к русскому тексту: *коммунистической партия большевиктердиң троцкисттар үчүн решать этти* 'коммунистическая партия большевиков о троцкистах решила'.

В результате перевод на шорский язык неизбежно приводит к установлению новой литературной нормы на основе собственно шорского языкового материала, к возрождению забытых слов и конструкций. В результате шорский читатель с изумлением понимает, что на его родном языке можно говорить не только обиходные фразы (да и те с постоянными русизмами), но и выражать глубокие мысли, описывать совершенно иные реалии. Правда, для этого придется отчасти заново учить свой собственный язык и приучаться читать на нем... Поскольку не все к этому готовы, ИГБ выпустил аудиозапись шорского перевода Евангелия от Марка – такие языки часто понимаются на слух гораздо лучше, читать на шорском многие шорцы просто не привыкли.

Сходные проблемы встретила в памирских языках и Джой Эдельман, с той только разницей, что речь идет о языках доселе бесписьменных, носители которых по полгода полностью отрезаны от внешнего мира заснеженными перевалами, да и в остальное время общаются с этим миром довольно мало²³⁶. Этим языкам пока не грозит исчезновение, у их носителей много общих

черт с жителями Древнего Ближнего Востока в том, что касается быта и привычек, но ограниченность их горизонта делает проблематичным перевод многих страниц Библии. Как описать городские улицы и площади людям, знакомым только с небольшими горными селениями? Как рассказать им о морях, бурях, опасных путешествиях по воде, если они не видели никакой открытой воды, кроме мелких и узких речушек? Отчасти на помощь приходят словари в конце книг и иллюстрации к тексту. Но и многие религиозные понятия приходится объяснять, приравнивая к кругу понятий целевой аудитории.

Так, при переводе ЛКк 2:22 на язгулямский язык к словам «исполнились дни очищения» была в скобках добавлена фраза *ifi ħəla pər mad* ‘исполнилось их сорокадневие’ – так называют язгулямы время послеродового очищения женщины, и это вполне совпадает с практикой библейских времен. А вот что касается заимствований, то в язгулямском надо не столько избавляться от них, сколько, наоборот, использовать. Переводчики затруднялись найти эквивалент для понятия ‘Святой Дух’, поскольку слово, традиционно переводимое как ‘дух’, означает призрак умершего человека. В результате было решено взять арабские по своему происхождению выражения *Ruhi Muqaddas*, *Ruhi Ilohi*, поскольку они есть и в таджикском языке, известном большинству язгулямов.

Совсем другой случай представляет башкирский язык, о котором рассказывает в том же сборнике Юлай Псянчин²³⁷. Башкирскому не только не грозит исчезновение, но у него есть давняя и богатая литературная традиция, он широко употребляется буквально во всех сферах культуры (что, впрочем, не всегда избавляет башкирскую речь от излишних русизмов). В таком случае возникает вопрос: как вписать библейский перевод в существующую систему стилей и жанров, учитывая, что на башкирском существует как оригинальная литература религиозно-нравственного характера, так и разнообразные переводы, в том числе Корана? С точки зрения Псянчина, «следует поменять сам стиль перевода, то есть переводчикам в ближайшей перспективе просто будет необходимо усвоить стиль башкирских народных бытовых сказок, в частности новеллистических сказок о мудрецах», чтобы переводы заняли подобающее им место «в

составе популярного религиозного подстиля религиозного стиля башкирского языка»²³⁸.

Возможно, с чисто стилистической точки зрения это решение будет идеальным, но можно представить себе, что многие верующие совсем не согласятся с тем, чтобы Библия приравнивалась к народным бытовым сказкам, и будут настаивать на ином стилистическом решении. В данном случае стиль служит своего рода сигналом: на какую полку поставить эту книгу, как к ней относиться. И любое решение окажется значимым, а значит, для кого-то обязательно спорным, неправильным.

В библейском переводе вопросы стилистики и культурного взаимодействия неизбежно оказываются связанными с богословием. Как консультант алтайского проекта по переводу НЗ, я убедился в этом на очень интересном примере. На самых ранних стадиях развития проекта для перевода слова 'Господь' было взято алтайское слово *Бий* со значением 'господин', оно показалось ближайшим естественным эквивалентом. Однако по мере того как с черновиками знакомились разные люди, мы слышали все больше критики в адрес этого понятия. Расспросив, как именно употребляется это слово в речи, мы убедились, что у него есть ощутимые отрицательные коннотации, это не столько 'господин', сколько 'начальник' или 'барин', противопоставленный простым людям, почти что 'эксплуататор'. Естественно, никто не хотел обращаться так к Богу. Может быть, дело в том, что алтайцы, народ вплоть до недавних пор кочевой, просто не имели никакого опыта феодализма с его культом верности сюзерену? Господа могли приезжать из центра, их приход означал разного рода притеснения и поборы, и ничего хорошего с ними, в общем-то, не связывалось...

В старых миссионерских переводах использовалось просто слово *Каан* 'Царь', которое уже употреблялось для земных царей и потому не подходило. Кстати, в алтайском молитвослове XIX в. буквально на одной странице соседствовали просто *Каан* как Господь и *Улу Каан* 'Верховный Царь', как император Всероссийский, который таким образом оказывался выше Бога. Такое решение никак нельзя было признать удачным.

В какой-то момент мы ощутили потребность в поиске нового слова (притом что в некоторых контекстах и *Бий* звучало вполне

нейтрально), и после поиска было найдено еще одно слово для обращения к Богу: *Кайракан*. Это слово с неясной этимологией у алтайцев издревле использовалось как обращение к высшему божеству, его сегодня употребляют в молитве и язычники, и православные. Казалось бы, идеальное решение, но именно обстоятельство, что его употребляют язычники, смущает некоторых православных.

Глава местного миссионерского отдела священник Георгий Крейдун (украинец, переехавший на Алтай) настаивает на принципиальной неверности этого выбора, потому что слово *Кайракан* языческое²³⁹. Характерно, кстати, что интервью с ним начинается с утверждения: «Алтайцы как дети». Вероятно, имелось в виду самое доброе отношение, но слишком уж часто разница между культурами рассматривается в системе координат «взрослые – дети», «цивилизация – варварство» и т. д., причем говорящий всегда ассоциирует себя с цивилизацией. При этом предполагается, что дети должны сначала дорасти до уровня взрослых под их руководством, то есть перенять их культуру. Понятно, что такой подход не слишком продуктивен; если на Западе есть явные перегибы с «постколониализмом», то в России мы пока еще не избавились от старого колониализма.

К тому же «взрослая», то есть своя, культура при таком подходе понимается идеализированно, как вполне христианская, безо всяких нежелательных примесей. Но и русское слово 'Бог', точно так же как и соответствующие слова всех других языков, обозначает не только христианского Бога, но и вообще любых богов (подробнее об этом в разделе 4.2.5). Однако нередко выдвигаются требования создать новый, «очищенный от язычества» словарь, или даже утверждение, что он уже существует, – мне лично довелось слышать такое от одного марийца. Якобы в марийском языке есть два набора религиозных терминов, одним пользуются только язычники, другим – только христиане, и никаких пересечений между ними нет. Поверить в это ничуть не проще, чем в то, что две политические партии различаются не только программами, но и якобы излагают свои программы с помощью совершенно разных слов.

Примерно то же самое относится и к монотеистическим религиозным традициям. Слова *молитва*, *покаяние*, *пост*

означают в исламе и христианстве достаточно разные и вполне конкретные практики. Для переводчиков на ЯИТ это серьезная проблема²⁴⁰. Да и в калмыцком языке с буддийской традицией возникли сходные проблемы. Например, калмыцким словом *килинцэ* называется дурной поступок, портящий карму человека. Это то же самое, что библейский *грех*, или нет? Видимо, нет, хотя бы уже потому, что библейское учение о грехах сильно отличается от буддийского. Но ничего более близкого в языке не нашлось в любом случае, так что было использовано именно это слово.

О сходном опыте с миссионерскими переводами на язык телугу в Индии сообщает Радж Наделла²⁴¹: миссионеры избегали использовать устоявшуюся санскритскую религиозную лексику и вводили свою новую. В таком подходе сегодня принято видеть «культурный колониализм», но ситуация на самом деле еще сложнее: прежде чем испытать влияние европейцев, носители языка телугу уже были «колонизованы» санскритом (этот дравидийский язык к санскриту не восходит) как господствующим в Индии языком религии и культуры. Британские миссионеры, кстати, охотно использовали нерелигиозную санскритскую лексику, потому что она облегчала им задачу – она была общей для носителей разных языков. Последовательная деколонизация, с точки зрения Наделлы, будет состоять в отказе от английских и санскритских заимствований в языке телугу в равной мере.

Нечто подобное мы находим и во многих языках России, в особенности языках исламской традиции (ЯИТ), где, помимо очевидных русских заимствований, немало слов, пришедших из арабского и персидского языков, которые зачастую воспринимаются как «свои». Но при наличии собственного слова переводчик все же обычно предпочитает именно его. Так, в кумыкском языке для понятия *церковь* существовало слово греческого происхождения *келиса*, которым называются церковные здания. Но для Церкви как общины верующих были выбраны другие варианты, пусть и более длинные, но собственно кумыкские: *Исагъа иман салгъанланы жыйымы* ‘община уверовавших в Иисуса’ или просто *иманлыланы жыйымы* ‘община верующих’.

А в бежтинском языке существует традиционное слово для обозначения христиан: *хачперес*, букв. ‘крестопоклонник’. Можно

ли так называть христиан НЗ времен, которые не поклонялись кресту: Для них был изобретен неологизм *Исайин терефкрар* 'последователь Иисуса'.

Впрочем, поиск соответствующего эквивалента в культуре перевода не всегда удачное решение. В том же алтайском предлагался для слова *сатана* перевод *Эрлик* – именно так алтайцы называют главу злых духов. Но на этом совпадения практически заканчиваются, в алтайской мифологии Эрлик – брат и антагонист светлого божества по имени *Ульген*, соучастник сотворения мира и т. д. Эти идеи мало совместимы с библейскими представлениями о сатане. В конце концов, ни греки, ни римляне, ни другие европейские народы не стали называть сатану именами своих языческих божеств, так что это предложение было встречено мной без энтузиазма. Впрочем, оказалось, что оно уже вошло в речь алтайских христиан, и в результате мы решили его использовать, но писать обязательно с маленькой буквы: *эрлик* – чтобы хотя бы так развести с персонажем алтайской мифологии.

Характерно и стремление переводчиков на ЯИТ назвать сатану *шайтаном*. Действительно, этимологически эти слова восходят к одному корню, но шайтанами обычно называют мелких бесов, которые в основном встречаются в сказках, а вот главу злых духов исламские богословы именуют *иблисом*.

Если помимо христианства в культуре языка перевода присутствует и другая развитая религия, вопрос еще более осложняется. Мне не раз доводилось быть свидетелем спора, допустимо ли в переводе Библии использовать исламскую лексику, прежде всего слово *Аллах* для обозначения Бога (подробнее об этом будет сказано в разделе 4.2.5). Тот факт, что арабы-христиане широко пользуются этим словом, никого не убеждал. Подобные споры возникают и вокруг «буддийского» слова *Бурхан*, которое на самом деле тоже не является эксклюзивно буддийским.

Тут будет уместен вопрос: возможно ли выстроить некую общую теорию культурного переноса для переводчиков – такую теорию, которая позволила бы им осознанно совершать подобные замены, руководствуясь не только текущими задачами и собственным вкусом, но некоторым твердым основанием?

Предложение создать такую теорию уже сделал в своей обширной статье Томас Мэтьюс²⁴². С его точки зрения, все культурные явления могут быть отнесены к разным уровням: личному, семейному или клановому, общинному, региональному, национальному и многонациональному. Далее, следуя работам современных культурологов, он различает глубинные и поверхностные культурные системы, каждая из которых обладает собственными ценностями.

Разумеется, в разных культурах (или даже на разных уровнях внутри одной культуры) эти ценности могут быть различными, но у них обязательно будет много общего. Во-первых, все они так или иначе будут относиться к ограниченному числу категорий: родство, религия, брак, экономика и т. д. Во-вторых, для их внешнего проявления у людей также есть достаточно ограниченный набор форм выражения, и в ряде случаев они будут универсальными (об универсальности базовых метафор уже кратко сказано в разделе 2.3).

Соответственно описывать одну культуру надо не в терминах другой (что неизбежно повлечет за собой оценку, причем в лучшем случае снисходительную), а в неких общих категориях. Все люди, например, ценят возможность полноценно отдохнуть, но для японцев или американцев эта ценность будет очень невелика в сравнении с другой ценностью, а именно с возможностью плодотворно поработать и добиться успеха. А вот для большинства жителей островов Тихого Океана дело обстоит ровно наоборот. Дело не в том, что одни якобы не умеют полноценно отдыхать, а другие – плодотворно работать, а скорее в том, что удельный вес этих ценностей в разных культурах различен.

Такой подход действительно позволяет лучше понять, что означали те или иные выражения оригинала в изначальном своем контексте (в особенности это касается метафор), и подобрать им такие эквиваленты в языке перевода, которые будут по меньшей мере совместимы с авторским замыслом, если и не будут с ним вполне совпадать. Но это направление культурологических и переводоведческих исследований еще слишком молодо, его достижения скромны, хотя и выглядят весьма обещающими.

Подобные сложности приводят многих наших современников ко вполне понятному желанию отказаться от этого гордиева узла и переводить так, как переводили отцы и деды, – как можно ближе к оригиналу. Впрочем, у их желания есть и иные причины, и мы поговорим о них далее.

2.8. Сознательная дословность

Буквальные и даже нарочито буквальные переводы Библии существовали всегда – в древности, как известно, даже LXX показалась слишком вольным переложением, так что за ней последовали переводы Аквилы и другие, куда более дословные, чем известный нам текст LXX. Примеры подобных дословных переводов XX в. были приведены в разделе 2.2.2, прежде всего это переводы Бубера и Розенцвейга на немецкий и Шураки на французский. Такие переводы в XX в. делались как заведомо экзотические: «...смотрите, как можно еще передать библейский текст на нашем языке», и обсуждение этих переводов проходило в совершенно иных плоскостях, нежели общая теория перевода²⁴³.

В то же время для значительного числа консервативных верующих была характерна другая позиция. Новые переводы казались им тем более дерзкими, чем дальше они отступали от следования букве оригинала, чем больше отличались от уже существовавших национальных переводов (в случае с русским языком это был, разумеется, СП). Их позицию можно описать совсем другими словами: «Так, и только так, должна звучать Библия на нашем языке».

Более того, этот подход характерен не только для христиан. Существуют исследования о степени желательной дословности при переводе священных текстов в иудейской среде: оказывается, чем выше был статус текста, тем дословнее он переводился на язык ладино²⁴⁴.

Ранняя теория Найды, как мы видели, начиналась с категорического отрицания такого консерватизма, и все дальнейшее развитие теории в общем-то не подразумевало диалога с консерваторами. Лишь теория скопоса и затем теория релевантности отвели в своих построениях некоторое достойное место традиционным и дословным переводам, но о том, как и зачем делать такие переводы, они тоже говорили не очень много, сосредоточиваясь на переводах новаторских.

Но и с другой стороны не было слышно сколь-нибудь внятных и подробных аргументов. В разделе 2.2.2 уже упоминалась книга

Прикетта, резко критиковавшего GN²⁴⁵. Однако он выступал скорее как литературовед (это его основная специальность), а вовсе не как пастор или проповедник, озабоченный делом церковной проповеди. Разумеется, голоса консервативно настроенных верующих были тоже слышны, но это были скорее резкие, эмоциональные отзывы на конкретные переводческие опыты²⁴⁶, свидетельствовавшие об их неприятии, чем некая развернутая и теоретически обоснованная программа. Это и понятно, если сами они не собирались создавать новых переводов, то такая программа была им просто не нужна.

Однако в начале XXI в. ситуация изменилась – группа евангелических протестантов США стала публиковать книги и статьи по теории библейского перевода на английский язык – это ограничение стоит отметить особо, переводы на другие языки могут иногда там упоминаться, но они никогда не рассматриваются. Их основная задача – теоретическое обоснование консервативных переводов (более конкретно, созданного по этим принципам ESV), противопоставленных «динамическим переводам» в духе раннего Найды. Прекрасно понимая, что полностью буквальный перевод выглядит неестественно, они называют его *сущностно буквальным* (essentially literal), это достаточно близко к тому, что в других системах отсчета называется «прямым переводом».

Ключевую роль здесь играла церковная и богословская позиция этих авторов. В своей программной статье Уэйн Градем отмечает, что именно такая буквальность лучше всего соответствует представлению о богодухновенности Писания, согласно которому каждое слово Библии было продиктовано непосредственно Богом²⁴⁷.

К этому вопросу мы еще вернемся в разделе 2.9.2, а пока будет достаточно привести одну цитату из книги, написанной сторонником такой точки зрения: «Божественное откровение проникает глубже уровня слов и включает приставки, суффиксы и все мельчайшие тонкости оригинального текста Писания. Каждая точка и черточка, каждая начертанная пером буква и линия действительно являются «продуктом творческого дуновения Бога»²⁴⁸.

Итак, переводчик, соответствующий пожеланиям Градема, «переводит значение каждого слова в языке оригинала, понимая его правильно в контексте, при помощи ближайшего английского эквивалента, и старается применять в переводе обычный английский порядок слов и стиль, доколе это не приводит к искажению смысла оригинала». По-русски такой перевод, пожалуй, лучше всего будет называть *сознательно дословным* – в качестве основной единицы здесь намеренно избираются отдельные слова.

Например, если для греческого σάρξ существует традиционный английский эквивалент *flesh* или русский – *плоть*, так его и следует переводить, не придумывая никаких новых изобретений вроде *человеческая природа* или *склонность ко греху*, как во многих современных переводах²⁴⁹.

Почему именно слова, а не выражения, не фразы, не целые тексты (как предлагает Вэндленд)? Потому что «всякое слово Бога чисто» (Притч. 3:5) и «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4:4). Следовательно, недопустимо оставлять без перевода или переводить как-то небрежно даже самое непривычное для читателя слово.

Разумеется, этот принцип имеет свои границы. Градем отмечает, что в Флм. 7 греческое слово σπλάγχνα, которое дословно означает ‘внутренности’, надо переводить как-то иначе (в СП, в соответствии с этими рекомендациями, мы находим *сердца* – «тобою, брат, успокоены сердца святых»). Причина отступления здесь прежде всего в том, что такой перевод будет просто неверно понят, и этим дословность осознанная отличается от слепой дословности подстрочника. Однако в Ин 13:21 для него уже недопустимо отказываться от слова *дух*: «Иисус возмутился духом». Некоторые современные переводы говорят просто «Он возмутился», и это не позволяет читателю заметить важные богословские детали, – например, что Иисус обладал человеческим духом.

Приводит Градем и пример того, как свободный перевод оказывается просто ложным. В Иак. 3:2 апостол смиренно говорит: *все мы много согрешаем* (СП), но в переводе Меzzaзе он выражается куда радикальнее: *We get wrong nearly every time*

we open our mouths ‘мы, как ни откроем рот, говорим не то’. И можно ли доверять апостолу, который делает такие признания? – спрашивает Градем.

Но это, разумеется, не означает, что дословный перевод освобождает нас от ошибочных толкований. Градем приводит еще один пример: из современных переводов Притч. 13:25 (в МТ 13:24) и других подобных мест исчезло слово *розга*. С его точки зрения, так подрывается библейское представление о том, что детей надо наказывать физически. Действительно, именно к этому месту восходит известная поговорка «Пожалеть розгу – испортить ребенка», но насколько точно она передает смысл библейского текста? Слово *וַחֲזֵק*, которое здесь переведено как ‘розга’, может соответствовать и словам ‘посох, жезл’ (Лев. 27:32), и даже ‘скипетр’ (Быт. 49:10) – это символ власти, и далеко не всегда орудие наказания. С другой стороны, сын, к которому надо применять этот жезл, – совершенно необязательно маленький ребенок, это может быть и вполне взрослый юноша. Библейский текст здесь напоминает об ответственности отцов за воспитание своих детей, которая в те времена не мыслилась вне телесных наказаний, – но это совсем не означает, что здесь Библия отвечает на современный вопрос: пороть ли детей? Она говорит лишь о том, что их надо воспитывать, а как именно – это уже может пониматься по-разному в разных культурах и в разных обстоятельствах.

Иными словами, требование давать сыну розог само по себе есть некое божественное и неотменяемое установление. Некоторые переводы обходятся без этого: *If you love your children, you will correct them* ‘если ты любишь своих детей, ты будешь поправлять их’ (CEV), и этот перевод действительно можно считать неудачным – но потому, что он потерял не розгу, а образность и поэтичность оригинала.

Вывод Градема однозначен: динамическим переводам просто нельзя доверять. Проповедник или ведущий библейского кружка, опираясь на эти тексты, никогда не будет знать наверняка, что говорит оригинал, а что привнесено в текст переводчиком.

Другой автор, опубликовавший статью в этом же сборнике текстов, Джон Коллинз, приводит куда более интересный пример²⁵⁰ – Притч. 5:15–19. В оригинале мы видим развернутый

поэтический образ: жена сравнивается с источником, который утоляет жажду. Динамические переводы просто утрачивают поэтическую образность, а с ней и связность текста – они превращают его в набор довольно банальных сентенций о семейной жизни, и в этом Коллинз видит их главный недостаток. Парадоксальным образом сторонники дословного перевода вполне согласны тут со сторонниками литературного эквивалента, и мы еще вернемся к этой теме.

Но можно привести и контрпример. В Лк. 13:19 Царство Небесное уподоблено *горчичному зерну*. Все жители нашего региона прекрасно знакомы с горчицей как приправой, и, казалось бы, нет никакой трудности, чтобы перевести это выражение дословно. Но что, если они ничего не знают о выращивании горчицы и никогда не видели ее семян? Не получится ли, что тогда Царство уподобляется цветку папоротника – чему-то такому, что, по некоторым сведениям, существует, но чего никто никогда не видел? Именно по этой причине, к примеру, бежтинский перевод говорит о *грушевой косточке* – в отличие от горчичного семени, бежтинцы прекрасно знают, как из крохотной косточки вырастает большое плодовое дерево. Это спорное решение, но оно прекрасно иллюстрирует и проблематичность дословного перевода.

Еще один автор в этом же сборнике, Леланд Райкен, пожалуй, самый активный сторонник сознательной дословности. В его статье развенчиваются пять мифов о таком переводческом подходе²⁵¹. Вот они вместе с кратким изложением его опровержений.

- Сторонники сознательно дословного перевода якобы повинны в поклонении словам вместо Бога – но на самом деле их уважение к словам основано на глубоком почитании Бога, от Которого они к нам пришли.

- Этот подход якобы наивен, поскольку не основан на серьезных лингвистических построениях, но на самом деле их отсутствие позволяет избежать неоправданной сложности. Точно так же «наивность» переводчика заключается в правомерном отказе вносить в текст собственные комментарии. Вполне наивной может при этом считаться попытка отделить содержание текста от его формы, характерная для динамического подхода.

- Сознательно дословный перевод якобы не более чем подстрочник. Это обвинение, конечно, нелепо – подстрочник копирует структуру оригинала, а любой перевод все же следует нормам языка, на который переводится текст.

- Сторонники этого подхода якобы не понимают, что любой перевод подразумевает интерпретацию. Разумеется, они это признают, но они стремятся ограничиться лишь лингвистической интерпретацией, не давая переводчику становиться экзегетом.

- Подобные переводы якобы бывают непонятными, но это совершенно не так, если не считать читателя ущербным и якобы неспособным воспринимать все многообразие и неоднозначность поэтического и богословского языка Писания.

Райкен написал еще несколько работ, в них приводятся другие примеры, рассматриваются разные аспекты той же проблемы, но общая картина одна и та же. В одной из своих книг (более ранней, чем эта статья) он рассматривает ложные предположения о природе перевода, лежащие в основе динамического подхода, и насчитывает пять таких предпосылок о Библии, семь о переводе и восемь – о читателях Библии²⁵². Не будем далее вдаваться в эти перечни, отметим только самое главное.

Райкен напоминает нам, что Библия – сложно устроенная книга из давних времен и другой культуры, в ней содержится много таинственного. Все эти ее черты не должны пропадать в переводе, который не может строиться по принципу «а как бы мы это сказали сегодня», потому что это сказали не мы и не сегодня. Невозможно перевести лишь смысл, не обращая внимания на форму, и уж совсем непозволительно думать, что этот смысл определяет современный читатель, а не древний автор. Но и о читателях не надо думать слишком плохо: они все же способны адекватно воспринимать сложные тексты, содержащие новые для них идеи, и всякое упрощенчество есть в конечном счете неуважение к этим самым читателям.

Эти же аргументы повторяются, порой дословно, в другой книге Райкена. Но есть в ней и новые, вполне ценные положения. Приводя в пример KJV как чуть ли не образцовый перевод, Райкен дает примеры удачной ритмической организации текста: равномерно чередуются ударные и безударные слоги²⁵³.

Современные переводы порой совершенно упускают эту черту из виду, и в результате их оказывается просто невозможно петь или читать в церкви. И вновь парадоксальным образом крайние традиционалисты оказываются в одном лагере со сторонниками радикального литературного перевода...

Кроме того, Райкен обращает наше внимание на то обстоятельство, что тексты, пересказывающие и дополняющие библейский текст, всегда существовали в христианской традиции. Он приводит в пример гимн, написанный Джорджем Хербертом по 22-му (в МТ 23-му) псалму примерно в те же годы, когда создавался и перевод KJV²⁵⁴. Вот как начинается библейский псалом: *The Lord is my shepherd; I shall not want. He maketh me lie down in green pastures: he leadeth me beside the still waters* 'Господь мой Пастырь; я не буду нуждаться. Он кладет меня на зеленых пастбищах, он ведет меня к тихим водам'. А вот как начинается гимн Херберта:

*The God of love my Sheherd is,
And He that doth me feed;
While He is mine and I am His,
What can I want or need?
He leads me to the tender grass,
Where I both feed and rest;
Then to the streams that gently pass:
In both I have the best.*
'Бог любви – вот кто мой пастырь,
Это он питает меня;
Пока Он – мой, а я – Его,
В чем буду нуждаться, чего буду лишен?
Он ведет меня к нежной траве,
Где я и пасусь, и отдыхаю;
А потом к потокам, которые тихонько протекают:
Там и там мне достается лучшее'.

Так ведь этот поэтический вольный пересказ и есть примерно то же самое, что делают сегодня сторонники динамического перевода, восклицает Райкен. Прием давно известен – просто это никакой не перевод, это пересказ, он вполне уместен и хорош. Только не надо уравнивать получившийся гимн или комментарий

с текстом Священного Писания – это просто чей-то индивидуальный взгляд на него, но отнюдь не сам текст!

Добавлю: это, пожалуй, и будет идеальная иллюстрация к тому подходу, который предлагает Вэндленд и который мы обсуждали в разделе 2.6. Только четыреста лет назад это не называлось переводом, тут Райкен совершенно прав.

В завершение книги он приводит основные причины, по которым можно сознательно доверять дословному переводу²⁵⁵. Самое главное, что он позволяет надежно судить об оригинале («прозрачен»), сохраняет всю его глубину и точность, не примешивая к тексту комментария, и вполне согласуется с доктриной буквального откровения.

Критика Райкена и его соратников не замедлила последовать²⁵⁶. Они горячо спорят с тем, что давно вышло из употребления, – с ранней теорией динамического эквивалента в ее чистом и беспримесном виде. И нет ничего удивительного в том, что тут в расчет не принимаются более поздние теории – они сильно усложнят картину, придется вводить много нюансов и уточнений, размоется кристальная черно-белая правота.

Впрочем, было бы неверно считать, что в основе этого подхода не лежит сколь-нибудь внятно проговоренная теория коммуникации, как в основе других моделей, начиная с того же самого динамического эквивалента. Сознательная дословность построена на буквальном откровении: Бог диктует библейским авторам Свои слова, причем диктует именно лексические единицы, и переводчик должен передать каждую из этих единиц при помощи ближайшего естественного эквивалента. После того как это сделано, он должен выстроить их в порядке, естественном для языка перевода.

Диктовал ли Бог каждое слово Библии, как полагают фундаменталисты, или откровение можно понимать как-нибудь иначе – вопрос веры, а не знания, поэтому рассуждать о нем сейчас было бы неуместно. Сторонники такого подхода вряд ли об этом задумываются, но логика «вера в буквальное откровение требует дословного перевода» всегда может быть перевернута: «дословный перевод требует веры в буквальное откровение» – а это уже будет означать, что для тех, кто не разделяет этой веры, подобный подход будет абсолютно неприемлем.

Да и в остальных отношениях эта модель неадекватна. Нигде в Библии выражение *Слово Божие* не относится к некоей конкретной лексической единице, и даже не всегда это выражение вообще относится к тексту: в Быт. 41:32 так называются сны фараона, а в Суд. 3:20 – удар мечом, который Аод наносит враждебному царю. Но и там, где речь идет о некотором тексте (напр., 3Цар. 12:22 или Мк. 7:13), это именно связный и осмысленный текст, а не составляющие его лексемы.

К тому же американские сторонники этого подхода принципиально отказываются ставить свой опыт в какой-то общемировой контекст, они говорят лишь о том, что подходит или не подходит лично им, не особенно задумываясь, как будет выглядеть их модель при переводе на другие языки. Но ведь на английском уже существует множество самых разных переводов – в частности, ESV создавался при активном участии того же Райкена, и он им вполне доволен, – следовательно, речь вообще не идет о том, «как переводить». Нет, здесь вопрос ставится иначе: почему именно такой перевод нам подходит? – а это уже мало кому интересно за пределами специфической аудитории, евангелических протестантов США.

Предложения Райкена от имени консерваторов оспаривает и С. Крисп²⁵⁷: если мы хотим передать все своеобразие оригинала, дословный перевод далеко не единственный возможный выход. Литературные особенности и стилистические приемы могут быть переданы с помощью выразительных средств языка перевода, а не только с помощью неуклюжих калек.

Однако все это не означает, что сознательную дословность можно списать со счетов и не обращать на нее больше никакого внимания. Этот подход характерен для консервативной аудитории любых убеждений: традиционные религиозные тексты должны переводиться как можно дословнее, чтобы толкования переводчика не подменяли пусть даже не вполне прозрачный текст оригинала. Как уже было отмечено выше, теория скопоса и теория релевантности вполне допускают и такой подход, хотя он интересует их меньше, чем другие, более «динамичные», в терминологии Райкена. Так что о желательности и даже необходимости подобных переводов можно все чаще услышать и

от исследователей, вошедших в материал (и далеко не только английский) намного глубже Райкена²⁵⁸.

Поэтому сознательная дословность не столько готовая теория, сколько общая и довольно расплывчатая идея. Что предлагает динамический эквивалент Найды, а что, к примеру, литературный эквивалент Вэндленда, в общем и целом понятно – их подходы могут быть адаптированы к самым разным языкам и культурам, да они для того и создавались, чтобы их использовать по всему земному шару, они выросли из опыта работы с самыми разными языками. Но какой может быть сознательная дословность в чукотском, башкирском или бежтинском переводе – или даже в русском? Своя консервативная аудитория у таких переводов, несомненно, будет, просто она будет сильно отличаться от американской, как и языки этих народов сильно отличаются от английского.

Взять хотя бы лингвистический аспект: возможен ли в принципе перевод отдельных лексем на инкорпорирующий язык (чукотский): Желательно ли сохранение традиционной богословской терминологии в языке исламской традиции (башкирский)? Как вообще следует поступать, если библейская книга – самая первая в истории публикация на этом языке (бежтинский²⁵⁹)? От тех же бежтинцев трудно ожидать, что им будут настолько же понятны литературные условности, как и русским либо английским читателям, знакомым с классической литературой на этих языках – а на бежтинском ее просто еще не существует.

Само появление достаточно наивных книг о сознательно дословном переводе свидетельствует, что в этой области пока нет скольнибудь серьезных теоретических и методологических наработок, хотя спрос на подобные переводы существует. В особенности плодотворным может оказаться учет таких консервативных настроений при разработке, казалось бы, самой радикальной теории литературного эквивалента по Вэндленду. Меж ними много различий, но их объединяет стремление видеть в библейском тексте именно текст, в единстве формы и содержания, которые не могут быть отделены друг от друга. И в этой точке встречи может родиться описание взвешенного переводческого подхода, при котором передаются не лексические

единицы, а тексты, но передаются без радикального переструктурирования, с соблюдением должной культурно-исторической дистанции – подхода, который на самом деле и был характерен для лучших литературных переводчиков в России XX в.

Близок к этому подходу и другой, который заключается в *сознательной архаизации* текста, то есть намеренном использовании устаревших слов, выражений, грамматических форм и синтаксических конструкций с целью придать тексту большую торжественность и так увеличить дистанцию между ним и текстами, относящимися к повседневной жизни. Мне не известны примеры того, как эта стратегия обсуждается в теоретических работах по библейскому переводу, но есть статья Адрианы Шербан²⁶⁰, посвященная английским переводам литургии Иоанна Златоуста.

Она отмечает, что в этих переводах, созданных в XX в., зачастую используется язык той самой KJV, который объявляется самым возвышенным и потому пригодным для литургии вариантом английского языка. Такой подход она называет своего рода «колонизацией прошлого». Что традиционалисты предпочитают архаизмы ради их торжественности, отмечал еще Найда²⁶¹, но для него это был скорее некий экзотический факт. Однако Шербан отмечает, что в рамках теории скопоса употребление такого архаичного языка вполне оправдано запросами аудитории и способом использования данного текста.

Текст Писания может восприниматься как сложная система символов, при этом неоднозначность и многоплановость становятся достоинством, а возвышение над общеупотребительным языком – одним из важнейших средств достигнуть этого эффекта. Это подводит нас к разговору о *принципе иконичности*, который состоит в разделе 2.9.1.

Вообще, подобный разговор уводит нас в рассуждения о специфике перевода не только Библии, но и священных текстов в целом. Сборник статей, в котором напечатана работа Шербан, посвящен именно этой проблеме, и она пока что только начинает ставиться в мировом переводоведении. Во вступительной статье к сборнику Линн Лонг отмечает²⁶², что эта проблема на самом деле обсуждается давно: о ней идет речь и в работе Жака

Дерриды «Вавилонские башни» (Des tour de Babel) 1985 г. и в ватиканском документе «Liturgiam authenticam» 2001 г., посвященном переводу литургических текстов Католической Церкви на современные языки (подробнее см. раздел 2.9.2). Последний, к примеру, требует, чтобы перевод ограничился таким переструктурированием текста, которое требуется правилами ЯП, но запрещает любого рода пересказы, сокращения или дополнения, не делая исключений даже для имплицитной информации. Правда, в том и в другом случае не дается никаких методологических указаний: а как же все-таки должен поступать переводчик в разного рода конкретных случаях?

Все это выводит нас на разговор о двух достаточно важных и в то же время разных понятиях. Первое – это *церковные институты* и библейский перевод. Библейский текст написан слишком давно, чтобы являться объектом авторского права, и потому ни одна организация или группа таких организаций не обладает сегодня неким правом авторизовать тот или иной перевод. С другой стороны, в истории достаточно много примеров того, как новые переводы готовились именно (около)церковными структурами, или же использование тех переводов такими структурами санкционировалось. В особенности, конечно, это касается переводов литургических, которые именно в церковном контексте и будут использоваться; но в некоторой мере подобное можно сказать и о переводах другого рода: христианские общины могут рекомендовать своим членам читать тот или иной вариант текста, и надо полагать, что церковное принятие и одобрение послужит мощным стимулом для его распространения.

В настоящее время, пожалуй, трудно предложить какие-то единые критерии для такого одобрения: кто и как утверждает, что данный перевод приемлем для использования в данной общине в таком-то качестве, и что значит такое утверждение для рядовых членов общины (ведь не все и не всегда пользуются только тем, чем рекомендовано). Все лежит скорее в области вкусовых предпочтений.

С другой стороны, литургический перевод явно предполагает несколько иную *коммуникативную ситуацию*, нежели перевод для домашнего чтения. Мы привыкли, что у нас всегда есть адресант (говорящий/пишущий) и адресат (слушающий/

читающий). Но кого можно назвать адресантом и адресатом в ситуации церковной молитвы? Говорящими (читающими, поющими) оказываются разные люди, и хотя они обращаются в основном к Богу, но Он явно не нуждается ни в каких переводах, так что сказанное и спетое звучит в основном для самих молящихся. При этом у них может быть очень разный статус и разные запросы: один повторяет давно заученные тексты и находит в этом повторении великую ценность, а другой внимательно слушает их в надежде узнать нечто новое.

Понятно, что к подобной коммуникативной ситуации трудно подходить с общими, едиными мерками – а еще точнее будет сказать, что здесь в одном месте и в одно время происходит сразу несколько достаточно разных коммуникаций, и для успеха каждой из них потребуются достаточно разные тексты. Неудивительно, что в монастыре (в тесном кругу единомышленников) богослужение может вестись не совсем так, как в городском приходе, ориентированном на миссионерскую работу (для тех, кто стоит на пороге церкви), разными могут оказаться и переводы. Но вновь придется повторить, что подробный анализ подобных ситуаций остается пока делом будущего, равно как и основанные на нем практические рекомендации для переводчиков. Особенно трудным будет этот анализ по той единственной причине, что здесь невозможно обойтись ни одними филологическими методами без привлечения богословских идей, ни соответственно одним богословствованием, без анализа текста и конкретных вариантов перевода.

2.9. Перевод и богословие

2.9.1. Принцип иконичности

Как можно было видеть по предыдущим разделам данной главы, теоретики и практики библейского перевода редко обращают внимание на собственные богословские предпосылки, причем зачастую они отказываются говорить о богословии вполне сознательно. Это понятно: существует немало богословских школ, которые спорят друг с другом, и если дело библейского перевода станет зависеть от этих дискуссий, сторонники различных направлений будут тратить силы и время не на совместную работу, а на богословские дискуссии. Разумеется, существуют в Библии места, которые разными конфессиями толкуются по-разному²⁶³ но их все-таки очень мало, а здесь мы говорим не о том, как определить смысл библейского текста, а о том, как передать тот смысл, который мы в нем обнаружили, поэтому такие случаи мы сейчас не рассматриваем.

К тому же библейский текст не принадлежит какой-то одной школе или конфессии, но читается всеми, кто желает познакомиться с ним. Более того, мы по опыту знаем, что переводы, подготовленные в рамках одной конфессии, вполне могут использоваться и другими: так, русский СП, как подсказывает и его название, был сделан православными, но сегодня используется всеми христианами, говорящими по-русски, и для протестантов он зачастую становится даже более нормативным, чем для православных (они все-таки во многом ориентируются на церковнославянский текст). Можно представить себе и обратную ситуацию: переводы, которые готовятся в настоящее время протестантами, вполне могут войти со временем в употребление и у православных.

Более того, библейские агентства (так называются организации, занимающиеся переводом Библии), начиная с основанного в 1804 г. Британского и иностранного библейского общества, обычно ставят своей целью издание и распространение таких текстов Библии, которые были бы приемлемы для христиан всех деноминаций. Поэтому классическая позиция библейских переводчиков конца XX в. выглядела так: мы должны определить точное значение

оригинала, а затем передать его в наиболее доступном для читателя виде. Переводчик и те, кто ему помогает, должны тщательно изучить значение оригинала, но при этом избегать вносить в текст конфессиональное или свое личное богословие и оставаться объективными²⁶⁴.

Но на практике такая стерильная объективность едва ли достижима, переводы не делаются в «богословски стерильном пространстве», подобно тому как сложные электронные приборы собираются в особых помещениях со специально очищенным воздухом. Теоретику библейского перевода неизбежно приходится обращать внимание и на некие общие или специфические богословские предпосылки, лежащие в основе той или иной теории, зачастую даже неосознанно для ее сторонников. При этом ситуация может выглядеть еще сложнее, если учесть, что тут присутствуют убеждения и взгляды как минимум трех сторон: библейского автора, самого переводчика и его предполагаемой аудитории²⁶⁵.

То же самое Британское библейское общество, которое с самого начала обязалось печатать библейский текст без примечаний, чтобы тем самым предотвратить субъективные толкования, возникло в западноевропейской протестантской среде, и именно в этой среде, прежде всего англосаксонской (включая, разумеется, и США, и другие англоязычные страны), появились основные модели библейского перевода, именно она породила массовое и организованное движение по переводу Библии на языки всех народов мира. Это не значит, что католики или православные непричастны к такой работе (в конце концов, Библия переводилась задолго до появления протестантизма!), но основной движущей силой библейского перевода в последнее столетие были явно не они.

Более того, английские джентльмены, основавшие общество, разделяли вполне определенные представления о Библии, ее роли в христианской жизни, ее переводимости на другие языки и проч. — все это казалось им настолько естественным и однозначным, что не требовало обсуждения. Но отсюда совершенно не следует, что два столетия спустя все, кто соприкасается с библейскими текстами, разделяют точно те же убеждения и считают их настолько же очевидными.

Библейская герменевтика на Западе стала в значительной мере порождением Реформации и Просвещения, которые обошли христианский Восток стороной. Впрочем, рассуждая с позиций Востока, можно сказать иначе: это Запад оказался непричастен паламизму, предлагавшему средний путь, равноудаленный и от номинализма, и от реализма. А в результате, отвергнув Евномия, Запад согласился с Варлаамом и Акиндином, впад тем самым в номинализм (Об этом говорилось в разделе 1.2.3) – все зависит от того, что мы примем за точку отсчета.

Интересный пример современной дискуссии мы находим в статье С. Криспа и в кратком ответе, который предложил на эту статью Л. де Рехт²⁶⁶. Крисп (англичанин, долго работавший в России и принявший православие) настаивает на том, что для православного подхода характерно именно *иконическое* восприятие библейского текста, при котором проникновение в изначальный замысел автора вовсе не гарантируется – напротив, сам текст становится источником разнообразных реинтерпретаций, порожденных традицией его истолкования.

Он пишет: «Если отношение между языком и реальностью понимается по аналогии с иконой, это, например, ведет к герменевтике тайны и многозначности, герменевтике, которая придает больше значения автономной жизни текста, нежели авторскому замыслу (и в этом находится определенное созвучие с такими современными экзегетическими подходами, как анализ читательского восприятия и анализ, осуществляемый общинами), и это ставит вопрос: какая теория перевода может быть признана подобающей?»²⁶⁷. Но сколь-нибудь конкретного ответа Крисп не дает, и, по-видимому, дать его не настолько легкая задача, чтобы она могла быть решена в рамках одной статьи или даже книги.

Криспу возражает его коллега по работе в Библейских обществах и протестант де Рехт²⁶⁸: теория функционального эквивалента вполне оставляет место для поэтической функции языка, для его *инаковости* по отношению к повседневному человеческому опыту, поэтому нет никакой особенной необходимости в создании новой *иконической* теории. Впрочем, Крисп и сам не собирается отказываться от моделей перевода, выстроенных в протестантском мире, речь идет скорее о том, чтобы указать на их предпосылки, понять субъективность этого

подхода и задуматься о возможности иного или даже иных подходов, тоже субъективных на свой лад.

Следовательно, речь идет не о том, признавать ли такое свойство библейских текстов как *иконичность*, а скорее о том, какое место отводить ему в переводческой модели: это фундаментальная черта Библии (как у Криспа или Прикетта, см. раздел 2.2.2) или свойство архаического языка, еще не выработавшего точной богословской терминологии (как у Найды и де Рехта)? Соответственно следует всячески сохранять и беречь ее или же просто соглашаться с ее неизбежным присутствием? И это при том, что само слово *иконичность* употребляется в таком контексте все чаще, уже чуть ли не как термин, но общепринятого значения у него пока нет.

Богословские и герменевтические предпосылки безусловно влияют на выбор той или иной модели перевода, хоть и не всегда такое влияние выглядит очевидно и прямолинейно. Теоретики стали говорить об этой связи лишь недавно, и никаких развернутых определений пока не предложили. Но такая связь определенно существует, и без ее учета ни теория, ни практика библейского перевода не будут выглядеть достаточно убедительно.

2.9.2. Переводчик рядом с богословом

Надо сказать, что и самим богословам библейский перевод всегда казался занятием потенциально опасным. Например, Илона Рашков рассказывает²⁶⁹ о тех опасениях, которые вызывали в XVI в. первые опыты перевода Библии на английский язык. Самым привычным обвинением в те времена для христиан Европы было обвинение в иудаизме: его бросали друг другу католики и протестанты, им даже обменивались меж собой некоторые лютеране и кальвинисты – и нет ничего удивительного в том, что переводчики ВЗ всячески старались дистанцироваться от иудейской традиции. Например, создатели английского католического перевода Rheims Douay (ВЗ книги выходили уже в самом начале XVII в.) в песни Анны в 1Цар. 2:10 напрямую упомянули Христа: *shall exalt the horn of his Christ*, хотя в оригинале, как и во всех современных переводах, речь идет о вознесении рога помазанника. Но переводчики решили заведомо избавиться от любых неверных толкований и внесли в текст свое собственное богословие.

Собственно, подобные опасения встречались и в иудейской среде: перевод Торы самим своим существованием может стереть разницу между евреями, которые читают ее на языке оригинала, и прочими народами, которым отныне открывается доступ к священному тексту и которые могут теперь сказать «это мы теперь – Израиль»²⁷⁰. В результате каждая традиция избирает такую стратегию перевода (или даже принципиального отказа от перевода), которая не просто наилучшим образом отражает базовые установки этой традиции, но и отгораживает ее от остальных.

Особенно острое противодействие вызывает у многих носителей такой традиции перевод, который делается как будто внутри самой этой традиции или, во всяком случае, не обозначает себя как «чужой», но в то же время не соответствует их ожиданиям. Так, когда накануне Рождества 1952 г. вышел английский перевод RSV, весьма консервативный, одна из газет в Нью-Йорке вышла с рекламным объявлением, размещенным и оплаченным местной баптистской общиной. Однако оно

призывало как раз *не* покупать этот перевод, потому что он «отрицал девственное рождение Христа». Дело в том, что в Ис. 7:14 было использовано для перевода евр. слова *נָעִמָּה* английское *young woman* ‘молодая женщина’ вместо традиционного *virgin* ‘дева’²⁷¹. С лингвистической точки зрения такой перевод вполне оправдан, но традиционалистами он воспринимался как отказ от важнейшего христианского догмата (это при том, что недвусмысленное указание на него содержалось непосредственно в евангельском тексте, и на самом деле речь может идти здесь лишь о том, насколько прямо указывал на рождение Христа от Девы пророк Исаия).

Пример современных опасений подобного рода – статья Уильяма Бэррика²⁷². Он разбирает, среди прочего, как переводится ветхозаветное выражение *приложился к отцам своим / народу своему*, которое, вне всяких сомнений, означает ‘умереть’. Казалось бы, можно было его рассматривать как отражение того факта, что людей хоронили в семейных усыпальницах и кости умершего в прямом и непосредственном смысле *прикладывались* к костям его предков. Однако, как отмечает Бэррик, это выражение и ему подобные употребляются даже в тех случаях, когда человек был похоронен вне подобных гробниц, как Моисей (Втор. 34:6). Следовательно, речь идет о богословском значении этого выражения: древние израильтяне верили в посмертное существование и в то, что умерший отправляется туда же, где после смерти находятся его отцы.

Вообще-то в книге Бытия, да и вообще в ранних книгах ВЗ, невозможно найти развернутое учение о посмертной жизни (в качестве гипотетической возможности она рассматривается в Книге Иова, а воскресение мертвых прямо упоминается в Дан. 12:2). Но это, безусловно, один из краеугольных камней современной христианской, да и иудейской веры. Одно дело – переводить так, чтобы текст оказывался совместимым с этой верой, и совсем другое – требовать от переводчика, чтобы во всех выражениях перевод ей заведомо соответствовал. В конце концов, выражение *приложиться к отцам* можно понимать и просто как метафору, подобную *деснице Господней* или тому же самому *вознесению рога праведника*, – необязательно считать, что в каждом конкретном случае автор оригинала имел в виду

некое конкретное и вполне однозначное присоединение умершего к своим предкам, будь то кости в гробнице или души в загробном мире. Точно так же и выражение *приложиться к народу своему* может означать просто 'умереть, как и праотцы'.

Богословы могут, как мы видим на этом примере, «вчитывать» в текст то, что в нем, по всей видимости, не содержится. Но иногда им, чтобы быть понятыми, приходится даже вносить в текст больше богословия, чем содержалось в оригинале: например, туркменские переводчики оставили слово *ibadathana*, букв. 'дом молитвы', только для храма Единого Бога, а языческие святилища называли словом *buthana*, букв. 'дом идола'. В оригинале такого разделения нет, но оно представляется важным для аудитории: не может ведь храм называться тем же словом, что и капище!

Более того, если с точки зрения лингвистики о библейском переводе было уже сказано мировым научным сообществом много и подробно, то богословские вопросы только входят в круг внимания теоретиков и практиков библейского перевода. Далее мы рассмотрим несколько наиболее актуальных из них.

1. Прежде всего, встает вопрос: что именно переводить? Единого и общепризнанного для всех текста Библии не существует – это касается и ее состава (какие книги входят), и точного текста отдельных книг²⁷³. Сложилось так, что этот вопрос в мире профессионального библейского перевода был, по сути, отдан в ведение ученых, которые должны были предоставить переводчикам научно выверенный *критический текст*, то есть реконструкцию, приближенную, насколько это возможно, к изначальному авторскому тексту и очищенную от позднейших исправлений и добавлений.

Однако ситуация с НЗ не настолько однозначна, как со многими другими текстами древности. Обычно мы видим тем больше расхождений между рукописями, чем дальше они от оригинала. Но самое большое разнообразие среди дошедших до нас текстуальных свидетельств НЗ мы обнаруживаем в самых ранних источниках, а начиная с IV в. возникают несколько текстовых типов, в каждом из которых рукописи совпадают друг с другом в гораздо большей степени, нежели составными рукописями.

Нечто подобное, кстати, наблюдается и с ВЗ: самый распространенный его вариант, Масоретский текст, представлен почти идентичными рукописями, но никак нельзя считать, что эти рукописи во всех случаях полностью совпадают с оригиналом. Греческие рукописи, напротив, бывают очень различными, это разнообразие можно считать осознанным выбором христианской церковной традиции. Кстати, по мнению Мильтиадиса Константины²⁷⁴, предпочтение, которое оказывала греческая церковь LXX перед МТ, было связано с практическими причинами – это был текст на привычном языке. Однако никаких причин, которые принципиально исключали бы МТ из обихода Православной Церкви, не существует.

И что тогда вообще можно считать оригиналом? История возникновения многих библейских текстов достаточно сложна, они явно не были созданы одним автором «с нуля» за некий ограниченный промежуток времени: если такой автор и записал их окончательную версию, он широко использовал разнообразные источники – как устные, так, возможно, и письменные. Кроме того, мы не можем быть уверены, что в какой-то момент этот последний автор создал окончательную версию текста, к которой более никогда не притрагивался. В качестве некоторой параллели можно привести ситуацию с поэмой А.А. Ахматовой «Реквием»: она не была напечатана при жизни автора и распространялась в рукописях, все они восходили к автографу... точнее, к разным автографам самой Ахматовой. В разное время она записывала несколько разные версии своей поэмы, все они могут считаться авторскими в равной степени, и какая версия будет «канонической» – это вопрос договоренности среди читателей и исследователей этого текста.

Дискуссия на эту тему среди библеистов была начата Бревардом Чайлдсом²⁷⁵, который задал вполне справедливый вопрос: а почему переводчики должны следовать этой реконструкции, а не тому варианту текста, который был принят Церковью (его можно назвать *каноническим*)? У нас нет и единого канонизированного текста, общего хотя бы для одной конфессии. Правда, в Католической Церкви в свое время был придан особый статус латинской Вульгаты (на Тридентском Соборе в середине XVI в. и затем, через три столетия, на I Ватиканском), но сегодня

даже для католиков ее текст уже не выглядит таким стабильным и неизменным, как во времена этих соборов.

Библия в любом случае текст, рожденный и сохраненный общиной верующих, народом Израиля и христианской Церковью. Любые научные реконструкции не имеют никакой церковной санкции – зачем тогда класть их в основу перевода? Следует, согласно позиции Чайлдса, переводить каноническую версию текста, то есть ту, которая распространена в Церкви.

Одним из наиболее грамотных и последовательных оппонентов Чайлдса можно назвать Ли Мак-Доналда²⁷⁶. С его точки зрения, разнообразие существующих в Церкви вариантов текста как раз свидетельствует, что единого канонического текста не существует, хотя в каждой христианской традиции существует канон как список библейских книг. Следовательно, все тексты принципиально равны меж собой, и, выбирая между более поздними и отчасти испорченными и более ранними, лучше выбирать ранние. Именно в этом и помогает переводчикам библейская текстология.

Пример критического разбора этой дискуссии – статья Кента Кларка²⁷⁷, который в целом принимает сторону Мак-Доналда. Однако он признаёт и свою правоту за Чайлдсом. Например, текстологи утверждают, что знаменитая *pericopa adulterae*, рассказ о женщине, взятой в прелюбодеянии, отсутствовал в изначальном тексте Евангелия от Иоанна (сегодня он помещен в 8:11): многие древние рукописи ее или пропускают, или помещают в другие места этого или даже другого Евангелия. Однако эта история, несомненно, была принята Церковью как часть НЗ канона, и потому она обязательно должна переводиться.

Еще одна грань этой проблемы – представление о «конфессиональном» тексте. Так, для многих православных представляется очевидным, что еврейский МТ не может быть взят за основу православного перевода просто уже потому, что он служит конфессиональным текстом для иудейской общины. С их точки зрения переводить нужно в первую очередь или исключительно с LXX, хотя остается неясным, с какого именно ее варианта. Однако звучат возражения, наиболее полно сформулированные Мэтью Стриттом²⁷⁸. Самое главное из них: МТ в любом случае есть единственный дошедший до нас текст на

языке оригинала и даже сам текст LXX не может быть адекватно понят без обращения к нему. Собственно, это и стало главной причиной, по которой создатели русского СП обратились в первую очередь к МТ, хотя сами были православными и трудились для православного читателя.

Здесь напрашивается такой вывод: нет общепризнанного внешнего авторитета, который мог бы давать окончательные указания, какой именно текст и как переводить. Для кого-то таким авторитетом может быть Церковь, для кого-то – научное сообщество, но внутри каждого из таких сообществ нет единомыслия по всем вопросам, так что в любом случае доводы и выводы не будут ни бесспорными, ни окончательными, и согласиться с ними или нет – каждый решает самостоятельно.

2. Любой человеческий язык используется людьми разных верований и убеждений. Важно понять, как соотносятся в переводе для нехристианской аудитории **богословское и культурное начала**. Иными словами, до какой степени перевод, предлагающий читателю новые идеи, должен облекать их для него в привычные культурные формы. Насколько вообще разделимы между собой бессмертный и всеобщий «дух» и конкретно-историческая «плоть» текста. Здесь можно сразу выделить как минимум три разные ситуации: перевод для язычников, перевод для носителей других монотеистических религий (в 99 % случаев речь пойдет об исламе), перевод для светской в массе своей аудитории из народа с христианской традицией.

Классический миссионерский подход при переводе на языки народов с языческой традицией вовсе не задается таким вопросом: переводчик сам решает, как прозвучат на языке его читателей те или иные слова и выражения оригинала, что он использует, а от чего откажется. Но сегодня такой подход все чаще вызывает не просто возражения, но даже обвинения в культурном империализме. Например, Муса Дубе из Ботсваны настаивает на том, что при переводе на язык сетсвана (основной язык этой страны) были не просто допущены серьезные ошибки, но произошла своего рода колонизация²⁷⁹. Так, для перевода понятия *демон* было выбрано слово *badimo*, означающее духа-предка, покровительствующего своим живым потомкам. Как

обычно и бывает в подобных случаях, библейское словоупотребление вошло и в словари этого языка. В результате традиционная культура этого народа была представлена как однозначно демоническая, подлежащая полной замене.

Вполне вероятно, выбор действительно был неудачным. Но трудно согласиться и с однозначностью вывода, который приводит Дубе в заключение своей статьи: badimo и Иисус должны быть друзьями. Да, спорным выглядит и невысказанное мнение былых переводчиков, что культ предков в этой культуре есть целиком и полностью служение демонам, но не менее спорно выглядит утверждение, будто он вполне совместим с христианством. Но самое интересное, что переводчик самым выбором слов так или иначе делает заявление о своем отношении к традиционной религии, даже когда он совершенно не хочет этого делать.

Особенно большое значение этот вопрос приобретает, когда речь заходит о *мусульманской аудитории*, среди которой сильны предубеждения и стереотипы о христианах и их миссионерской деятельности. При всем разнообразии народов, исповедующих ислам, их объединяют многие общие представления, ритуалы и обычаи. При традиционном миссионерском подходе человек, обращаясь из ислама в христианство, должен был от всего этого раз и навсегда отказаться, чтобы из мусульманина стать христианином (и, говоря условно, из араба – европейцем). Но насколько оправданны эти ожидания, особенно если учесть, что сама Библия написана вовсе не современными европейцами? Таким вопросом западные миссионеры задаются сегодня всерьез²⁸⁰.

Строгое деление на христиан и мусульман – две группы, каждая из которых обладает собственными ритуалами, обычаями и соответственно языком – уходит в прошлое. Все больше появляется переходных форм, – например, в исламских странах существуют христианские общины, которые сохраняют свои национальные обычаи даже в христианской Церкви (например, в Средней Азии сидят во время богослужения на ковре, скрестив ноги). Более того, они могут сохранять приверженность и исламским обычаям: отказываться от свинины и алкоголя, отмечать исламские праздники и т. д. Часть из них не станет

называть себя христианами, а скажет, что они последователи Исы аль-Масиха, называя Иисуса кораническим именем (араб. 'помазанник' – аналог греч. слова Χριστός).

Строго говоря, они не порывают с исламом, а скорее дополняют его верой в искупительную жертву и воскресение Христа.

Насколько оправданны эти явления (а тут мы видим очень разные явления, от культурной адаптации до некоторого синкретизма) – вопрос особый. Но переводчиков занимает другой вопрос: а как следует поступать при переводе Библии на языки народов, среди которых существуют такие общины? Безусловно, нет никакой необходимости делать из представителей этих народов европейцев, но должны ли переводчики корректировать и традиционные подходы, например, к ключевым словам и выражениям Библии? О дискуссии по поводу выражения «Сын Божий» мы подробнее поговорим в следующем разделе, она относится как раз к этой области, а об опыте перевода, где была предпринята адаптация под ожидания мусульман, – в разделе 3.4.3.

Не менее сложный случай – перевод для светской аудитории из народа с христианской традицией. Казалось бы, здесь не должно быть никаких неожиданностей... но можно вспомнить только один пример: проблему инклюзивного языка. Многие новые переводы стремятся привести библейский текст в соответствие с требованиями политкорректности современных языков; в частности, выражения, формально относящиеся лишь к мужчинам, переводятся так, чтобы не исключать и женщин. Вместо выражения *сыны Израилевы* мы читаем в таких переводах *народ Израиля*, и это не вызывает особых возражений, но когда именование Бога *Отец* заменяется на *Родителя*, возражения обычно следуют в изобилии. Подобные переводы обычно называются по-английски *gender-inclusive*, а по-русски можно назвать эту черту *гендерной инклюзивностью*, причем, как видно по этим двум примерам, переводы применяют ее в разной степени.

На самом деле это частный случай той же большой проблемы. Библия писалась в патриархальном обществе, тогда как нынешний западный читатель живет в обществе, где

равенство полов – базовая ценность. До какой степени должен перевод отражать мировосприятие оригинала, а до какой – следовать нормам, принятым в обществе, где он будет читаться?

Особенно остро идет эта дискуссия в США. Евангелический богослов Даррелл Бок считает, что на самом деле два вида переводов отражают разницу между переводческими подходами²⁸¹. При буквальном переводе сохраняются особенности языка оригинала, в том числе и манера говорить о сообществе людей в мужском роде, а при переводе свободном передается смысл текста, так что вполне разумно будет упомянуть в таком переводе и женщин. Более того, он отмечает, что выражение *сыны Израиля* иногда переводилось как нейтральное *дети Израиля* даже в самых традиционных и консервативных английских переводах (Уильям Тиндейл, KJV и т. д.).

В то же время есть и другое мнение: подобные приемы, по мнению богословов Верна Пойтресса и Уэйна Градема, искажают точный смысл текста и само представление о Боге в угоду интеллектуальной моде²⁸². Казалось бы, это продолжение того самого спора о достоинствах и недостатках буквального и свободного подхода к переводу, но заметим, что в данном случае он ведется богословами и при помощи богословской аргументации.

3. Если говорить о богословии, мы неизбежно рассуждаем о нем в терминах той или иной конфессии. Но конфессиональна ли библеистика в целом и библейский перевод в частности? Ведь если это наука, в ней могут быть разные школы и направления, но не может быть «православной физики», как не может быть «марксистского языкознания». А возможно, здесь очень многое зависит как раз от конфессиональности – но в чем тогда это проявляется?

Свой ответ на этот вопрос с точки зрения библеистов-католиков предлагает Каролин Осик²⁸³. Что это значит: быть ученым-библеистом и одновременно быть католиком? Она, в частности, отмечает, что официальное отношение самой Католической Церкви к библеистике как науке ощутимо менялось на протяжении последних полутора веков. Ключевыми здесь являются три документа, вышедшие с интервалом ровно 50 лет.

Первый из них, энциклика Льва XIII «*Providentissimus Deus*», увидел свет в 1893 г. Вслед за Тридентским Собором единственным аутентичным текстом эта энциклика называла латинскую Вульгату. При этом она поощряла изучение текстов на языках оригинала, но уже во вторую очередь. Она порицала так называемую *высокую критику*, то есть основное направление научной библеистики того времени, за излишний рационализм и ложные философские предпосылки. Все же Осик отмечает, что католические мыслители тоже были причастны к возникновению библейской критики – так, например, Жан Астриук²⁸⁴ еще в 1753 г. высказал свои соображения о происхождении книги Бытия, что стало важнейшим событием в истории возникновения документальной гипотезы²⁸⁵. Далее энциклика принимала за непреложный принцип, что между верой и наукой не может быть настоящих разногласий, покуда каждая из них говорит на своем языке и не выходит за пределы своей компетенции.

Второй документ появился в 1943 г. это была энциклика Пия XII «*Divino Afflante Spiritu*». Она видела в Вульгате самый традиционный, но далеко не единственно аутентичный текст, признавала различные научные методы и объясняла расхождения библейских текстов с данными современной науки тем обстоятельством, что библейские авторы не обладали нашими знаниями об окружающем мире и говорили на языке своего времени. В 1965 г. основные положения этой энциклики были подтверждены догматической конституцией II Ватиканского Собора под названием «*Dei Verbum*», где, в частности, подчеркивалось единство Писания и Предания для жизни Церкви. Толкование Писания доверено *Магистериуму* (грубо говоря, церковному епископату, имеющему право учить членов Церкви), но и он служит Писанию, а не стоит над ним.

И энциклика, и конституция следовали «принципу воплощения»: как Слово стало плотью в определенном месте и в определенное время, так и текст Писания, да и всякое иное проявление веры, возникает и живет внутри исторического процесса, а значит, его внешние, исторические формы могут быть изучаемы с помощью обычных научных методик.

Наконец, в 1993 г. был выпущен в свет официальный документ Папской библейской комиссии под названием

«Интерпретация Библии в Церкви». Он подтвердил основные положения «*Divino Afflante Spiritu*» и «*Dei Verbum*», отметив в то же самое время, что некоторые современные направления для католиков неприемлемы – речь шла о богословии освобождения и феминистской герменевтике²⁸⁶. Что же позволяет исследованиям католиков-ученых считаться католическими? С точки зрения документа – то обстоятельство, что их работа сознательно ставится в контекст живого церковного Предания. Современная герменевтика утверждает, что полностью объективное восприятие невозможно, и в данном случае осознанная субъективность вполне может быть церковной. Ни этот официальный документ, ни Осик в своей статье не указывают конкретных рекомендаций, да их, вероятно, и не может быть на всякий случай жизни, но общий принцип понятен.

Документ папской комиссии предлагает рассматривать библейский текст на разных уровнях, например, – духовном, нравственном и историческом. Осик справедливо отмечает, что этот подход напоминает широко распространенное в Средние века представление о четырех смыслах Библии²⁸⁷, но возвращается к нему уже на новом, более глубоком и современном уровне. Сходное отношение, кстати, можно заметить и у современного православного автора, свящ. Теодора Стилианопулоса²⁸⁸.

Впрочем, стоит отметить, что он не предлагает сколь-нибудь подробного описания своего метода или разработанной программы, это скорее декларация: православное богословие и духовную жизнь можно сочетать с научным прочтением библейских текстов.

Как именно это следует делать, видимо, останется задачей для православных библеистов и богословов на будущее. Порой в России звучат заявления о своеобразии и ценности православной библеистики, но, к сожалению, практически ничего не говорится о том, в чем именно они состоят, – в лучшем случае приводятся примеры дореволюционных русских библеистов. Однако для начала XXI в. достижения конца века XX не выглядят убедительными, к тому же рассказ об этих достижениях звучит в основном на русском языке и для русской аудитории.

Африканцы, как было указано выше, да и не только они, не стесняются говорить вслух о своеобразии своего подхода и своих традиций, и мировое научное сообщество признает за ними это право – но оно при этом практически не слышит подобных голосов из Восточной Европы.

4. Но если мы говорим о конфессиональности, то можно задать следующий вопрос: **какие именно переводы потребны представителям той или иной конфессии?** Этот вопрос обычно ставит в тупик любого, кто пытается на него ответить. Так, епископ Эмиль Всела, отвечая на вопрос «Что же католического в католическом переводе Библии» (именно так и называется его статья²⁸⁹), не находит, по сути, никаких формальных критериев, отличающих католический перевод от некатолического. Собственно, критерий называется один: одобрение местной епископской конференции... а уж по каким именно причинам оно будет или не будет дано, это оставляется на усмотрение самих епископов. Как показывает практика, одобрение может получить и перевод достаточно новаторский, например с умеренной гендерной инклюзивностью.

При этом подобное одобрение может получить не только католический, но и межконфессиональный перевод, предназначенный для христиан разных деноминаций. Правда, Всела отмечает одну характерную особенность переводов, предназначенных для литургического употребления: они должны быть основаны не на принципе функционального эквивалента, а на более традиционных переводческих моделях. К тому же призывает и выпущенный в Ватикане в 2001 г. документ под названием «*Liturgiam authenticam*»²⁹⁰, который, впрочем, не раскрывает никаких подробностей и потому может быть применен на практике по-разному, как отмечает Всела.

Примерно такой же вопрос, но применительно к православной аудитории, задает С. Крисп²⁹¹. Православный перевод Библии, с его точки зрения, должен обладать тремя основными качествами: быть открытым к *трансцендентному* (наподобие иконы), быть *авторитетным* (прежде всего, совместимым с основными святоотеческими толкованиями) и быть *общинным* (связанным с определенным культурным наследием). В первую очередь это касается перевода,

предназначенного для литургического употребления, но, строго говоря, именно такой перевод и может считаться православным в первую очередь, поскольку литургия и есть для православных первый и главный контекст, в котором они встречаются со Священным Писанием.

Отметим, что такой подход вполне согласуется с требованиями «*Liturgiam authenticam*» и с пониманием Всела, так что подобный православный перевод может оказаться вполне пригодным и для католиков, а раз так, то и для наиболее традиционных протестантов. Тут встает только один, но очень существенный вопрос: а каким конкретно все-таки будет этот перевод? Крисп отмечает, что этим критериям не удовлетворяет ни один существующий перевод на английский язык – это при том, что их уже насчитывается более двухсот! Не дает он сколь-нибудь подробных указаний, как именно должен создаваться такой перевод, на какой из существующих он будет похож или по меньшей мере какой из существующих хотя бы в некоторой степени удовлетворяет этим требованиям. Понятно, что это будет не GNB, но можно ли считать, что в некотором приближении этим критериям удовлетворяет NAB (основной перевод американских католиков), а если нет, то почему? Здесь снова мы видим у Криспа вопросы, а не ответы, но, как известно, правильная постановка вопроса уже есть половина ответа.

5. Христиане всех конфессий, вне зависимости от разногласий по менее важным вопросам, говорят о Библии как о богодухновенной книге (хотя при этом представление о характере и природе богодухновенности может существенно различаться)²⁹². Но принадлежит ли это свойство Библии как собранию книг, или оно относится к конкретному тексту на языке оригинала, и если да, то сохраняется ли это свойство в переводе, учитывая, что переводы могут быть разными: **Может ли перевод быть богодухновенным?** Если да, то в каком случае, если он, к примеру, максимально буквален (о сторонниках такого взгляда мы говорили в разделе 2.8):

В поисках ответа на этот вопрос все жетрудно обойтись без самого общего определения природы богодухновенности. По мнению Крэга Аллерта²⁹³, говорить о буквальном вдохновении как «диктовке свыше» довольно трудно в ситуации, когда

оригиналы библейских текстов утрачены, а переводится зачастую реконструированный учеными текст. Буквальное понимание богодухновенности, по-видимому, не позволяет признать это качество ни за каким переводом, разве что конкретный перевод будет точно так же продиктован свыше (подобное предание о создании LXX уже упоминалось в разделе 2.1, но едва ли можно принять его как действующую модель).

Но богодухновенность для Аллерта (и в этом я с ним вполне согласен) не есть некий формальный признак, который позволяет отделить канонические тексты от неканонических, а скорее общая характеристика Писания, отражающая его жизнь в общине верующих. Признавая Библию богодухновенной, эта община свидетельствует о своей вере, основанной на откровении свыше и отраженной прежде всего в библейских книгах, но не исключительно в них. Если перевод адекватно передает эту веру и свободен от еретических искажений, он вполне может считаться богодухновенным, – впрочем, не сам перевод во всех своих конкретных чертах, а скорее переведенный текст, притом что любой перевод отражает лишь часть его свойств и не заменяет оригинала.

6. Если у нас даже нет однозначного ответа на вопрос о богодухновенности, все же стоит задаться вопросом: **кто или что придает переводу авторитет?** Интересный пример дискуссии на эту тему – статья Джона Роджерсона и ответ на нее Джудит Фришман, опубликованные в одном и том же сборнике статей²⁹⁴. Роджерсон обращает наше внимание на то, что издревле библейские переводы признавались как авторитетные, нормативные для определенных общин, а другие могли их отвергать – такова была судьба и Септуагинты, и Вульгаты, и Библии короля Иакова, и многих других традиционных переводов. Некоторые из них были санкционированы высшей церковной или светской властью, остальные получили подобное признание неформально, в силу своих высоких качеств и той роли, которую они стали играть в жизни этих общин. Например, английская публика читала не только Библию 1611 г., изданную по прямому указанию короля Иакова, но и Женевскую Библию 1560 г., которая была напечатана за границей, чтобы обойти запрет королевы

Марии. В конечном счете авторитет тексту придает община верующих.

Неудивительно, что симпатии Роджерсона, как нетрудно видеть по его статье, на стороне переводов консервативных, даже дословных, которые, собственно, и получали такой статус в истории. Он приводит в качестве образца перевод на нидерландский язык, опубликованный по заказу Генеральных Штатов в 1637 г., так называемый Statenvertaling. В качестве более современного аналога подобного перевода он называет опыты Бубера и Розенцвейга²⁹⁵.

С другой стороны, как подчеркивает Фришман, в нынешних условиях, когда даже для верующих зачастую нет безусловных внешних авторитетов, трудно было бы настаивать, чтобы авторитетным и подлинным признавался именно этот, а не тот перевод. Как и во многих других случаях, в нынешнем мире все достаточно индивидуально, трудно говорить здесь о единых решениях и общих рецептах. Тем больше ответственность каждого конкретного исследователя, предлагающего свою трактовку библейского оригинала, или переводческой группы, предлагающей новый перевод аудитории, которая сама будет решать, как к нему относиться.

В качестве краткого промежуточного вывода для этого раздела можно сказать следующее: библейский перевод оказывается тесно связан с богословием, и эта связь оказывается порой совершенно неожиданной как для богословов, так и для переводчиков. Диалог между ними, по сути, только начинается, и далеко не все осознают его необходимость как с одной, так и с другой стороны, но есть основания считать, что у него большое будущее.

2.9.3. Метафора как богословская проблема

Особое значение имеет разговор о переводе метафор и образных выражений, присутствующих в тексте, так что мы рассмотрим его отдельно. То, что представляется на первый взгляд разговором о лингвистических способах перевода метафор (мы начали его в разделе 2.3.2 и еще вернемся к нему в разделе 4.4.3), на деле может оказаться богословским спором о самой природе Библии и ее прочтения в христианской традиции, и поэтому уместно сделать несколько предварительных замечаний здесь.

Итак, с точки зрения классической теории динамического эквивалента, если метафора непонятна или понимается неверно, она легко может быть заменена в языке перевода другой метафорой или сравнением, а при необходимости ее смысл может быть выражен и напрямую. То есть при переводе фразу *скажите этой лисице* (Иисус об Ироде, Лк. 13:32) можно заменить на *скажите этому шакалу* или даже *этому негодяю*.

А что если речь идет о привычной всем богословской формулировке, которая тем не менее не должна пониматься буквально? Христиане всех деноминаций привычно обращаются с молитвами к Отцу, Сыну и Святому Духу, прекрасно понимая, что речь идет не о биологическом отцовстве в точно том смысле, в каком каждый из нас имеет отца, а многие из мужчин в свою очередь являются отцами своих детей.

Именно в таком ключе обычно понимается мусульманами выражение *Сын Божий*²⁹⁶. Для многих это кощунство: христиане якобы считают, что Бог женился на Марии и у них родился сын. Конечно, такое прочтение существенно отличается от подлинного евангельского повествования, оно также противоречит ясным утверждениям Корана: «И Он – да превознесено будет достоинство Господа нашего! – не брал Себе ни подруги, ни ребенка» (72.3); «Создатель внове небес и земли! Как будет у Него ребенок, раз не было у Него подруги?» (6.101). Христиане, конечно, могут вполне справедливо возразить, что тут противоречия нет, и НЗ никак не имеет в виду, будто Бог вступил в брак с какой-то женщиной, наподобие того, как это делали

божества в языческих мифах. Нет, разумеется, предвечное рождение Сына не имеет ничего общего с такой мифологией... кроме языка. Действительно, слова «Сын» и «Отец» могут подразумевать и ту и другую версию, и нередко бывает, что христианский проповедник, обращаясь к мусульманской аудитории, имеет в виду одно, но бывает понят совсем в другом смысле.

Что же делать в ситуации, когда люди именно так и воспринимают это выражение при первом прочтении и резко отвергают всю книгу? Возникло предложение (с наибольшей настойчивостью его отстаивает Рик Браун²⁹⁷) относиться к этому выражению как к обычной метафоре, которая на самом деле обозначает Мессию как избранного и особо любимого Богом царя – соответственно, Отца можно назвать «Вечным, Всевышним» и т. д., а Сына, например, «Избранным Царем». Это, разумеется, не встретит никаких возражений у исламской аудитории (о том, что получилось в одном из переводов на русский, см. в разделе 3.4.3).

С точки зрения Брауна, речь идет всего лишь о переводе метафоры: *Избранный Царь* – точно такое же метафорическое определение, как и Сын, и если оно понятнее целевой аудитории, то именно оно и должно быть использовано в переводе. С точки зрения его противников, слово Сын – неотъемлемая часть христианского наследия, оно должно быть в переводе сохранено. Если угодно, можно назвать его словесной иконой, от которого отказаться просто немыслимо.

Попутно отметим, что речь здесь идет и о богословском осмыслении роли перевода в жизни Церкви. Видно, что в основании предложения Брауна лежат определенные предпосылки, сами по себе не универсальные и не самоочевидные. Их можно сформулировать следующим образом:

- основная цель христианской миссии заключается в том, чтобы как можно больше людей приняли Иисуса как своего личного Спасителя;
- основной инструмент этой миссии – текст Писания, максимально понятный целевой аудитории.

При таком подходе действительно можно и нужно отбросить все, что мешает основной цели, в том числе и традиционную

терминологию. Но что если сформулировать исходные предпосылки несколько иначе? Например:

- правильное понимание Писания возможно только в контексте вероучительной проповеди и церковной жизни;
- основная цель христианского переводчика заключается в том, чтобы наиболее точно и бережно передать текст оригинала.

А вот при этом подходе сохранение традиционной терминологии становится самой насущной задачей уже просто потому, что отказ от нее означал бы принципиальный и окончательный разрыв с традицией. В самом деле, если новая версия Писания не говорит ничего об Отце и Сыне, то любые церковные песнопения, любые богословские трактаты, любые проповеди просто утрачивают смысл, существующая христианская традиция перечеркивается и начинается строительство некоего нового христианства, основанного не просто на других метафорах, но и отчасти на другом видении самых основ веры. Вряд ли именно это имеет в виду сам Браун, но более консервативные христиане примерно это и слышат в его словах.

Соответственно в отношении мусульман они могут предложить совершенно иную миссионерскую стратегию: не подстраиваться под ожидания аудитории, а, напротив, бросать ей вызов, давая ей тексты, которые явным образом противоречат Корану, или же, напротив, начинать с иных вещей, нежели текст Библии, убеждать их в красоте богослужения или в высоте нравственных идеалов христианства.

Однако из всего сказанного выше можно сделать вывод, что эта проблема касается только нескольких выражений и имеет отношение лишь к ЯИТ. Однако она куда глубже, чем кажется на первый взгляд. Для современных гуманитарных наук метафора не просто формальный прием для украшения текста, но способ структурирования и описания окружающего мира (подробнее об этом говорилось в разделе 2.3). Если так, то метафорическое выражение не есть просто иной, более цветистый, но менее точный способ выразить некую мысль – оно во многих случаях есть как раз самый точный и полный способ ее выражения. Понятно, что, называя Ирода лисой, Иисус имел в виду или его хитрость, или жестокость, или то и другое сразу. Но можем ли мы

(или даже профессора богословия) внятно сформулировать, не прибегая к метафорам, что именно мы хотим сказать, называя Иисуса Христа Сыном Божиим? По-видимому, нет.

Следовательно, такая метафора не просто *может* быть сохранена в переводе, она *должна* быть в нем оставлена, иначе это будет уже какой-то другой текст, другое Евангелие. Более того, можно задуматься, что и сам Иисус, как до Него ВЗ пророки, предпочитал говорить метафорами. В конце концов, евангельские притчи – такие же развернутые метафоры, и далеко не все из них сопровождались какими-то однозначными разъяснениями из Его уст.

В значительной степени пренебрежительное отношение к метафорам связано с тем, что современное сознание предпочитает как раз полную терминологическую ясность – «вторичный религиозный язык» в терминологии Найды и де Варда (см. раздел 2.2.3). В то же время сама Библия написана на ином языке, основы которого – повествование (нарратив) и метафора. Библейские авторы не читают лекций по богословию, а рассказывают образным и поэтическим языком о целом ряде событий, так что конкретные выводы из этого рассказа каждый может сделать самостоятельно. Соответственно переводчику не нужно торопиться сделать эти выводы за читателя, он должен оставить за ним ту же свободу истолкования.

Переводы смыслового типа как раз охотно отказываются от метафоры даже там, где ее нетрудно сохранить. Так, в начале 1-го псалма мы читаем в традиционных переводах:

*Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых
и не стоит на пути грешных
и не сидит в собрании развратителей... (СП)*

Ряд глаголов *ходит* – *стоит* – *сидит* имеет, несомненно, метафорическую природу: речь идет о человеке, который начинает движение в сторону греха и постепенно утверждается в нем, так что в конце своего пути он уже с комфортом сидит среди развратителей. В более современном переводе эти глаголы заменены другими, но образ движения все же сохраняется:

*Блажен, кто советам нечестивых не последовал,
и на путь грешников не вступил,
и среди хулителей не сидит... (БСР)*

В то же время «динамические» переводы нередко отказываются от всякой метафорики и пересказывают общий смысл, как они понимают его:

*Happy are those
Who reject the advise of evil people
Who do not follow the example of sinners
Or join those who have no use for God (GN).*

‘Счастливы те,
кто отвергает совет злых людей,
кто не следует примеру грешников
и не присоединяется к тем, кому не нужен Бог’.

*God blesses those people
Who refuse evil advice
And won't follow sinners
Or join in sneering at God (CEV)*

‘Бог благословляет тех людей,
которые отказываются от злого совета
и не следуют за грешниками,
не присоединяются к глумлению над Богом’.

И в том и в другом варианте мы видим одни и те же глаголы: *отказываются... не следуют... не присоединяются*. Действительно, смысл оригинала примерно таков, но вправе ли переводчик лишать читателя возможности ознакомиться не только с общим смыслом текста, но и с его поэтической тканью? Отметим, что в приведенном выше, в разделе 2.6 примере перевода, выполненного с позиций литературного эквивалента, трехчастная метафора как раз сохраняется полностью.

Принципиальная многозначность, вариативность толкований метафоры оказывается не просто характерным признаком библейского текста, но библейским способом выразить идею. Утратить ее – значит лишиться полноценного перевода.

2.10. Современная теория библейского перевода: итоги

2.10.1. Новейшие веяния

Как мы видели с самого начала, теории библейского перевода возникали и развивались в самой тесной связи с общей теорией перевода, так что следует обратить некоторое внимание на дальнейшие перспективы развития этой научной дисциплины. Здесь следует упомянуть теоретика Э. Пима, который, как выразился С. Пэтмор, «предлагает, на самом деле, светскую теологию перевода»²⁹⁸. Пим вполне согласен с прилагательным *светский*, но никак не считает себя теологом²⁹⁹, ведь он говорит скорее об этике перевода³⁰⁰, но смысл такого названия понятен: перевод интересует его не просто как технический процесс, а как взаимодействие между людьми, следовательно, он имеет и нравственное измерение, соприкасается с высшими ценностями. Относить ли их к области этики или теологии – отчасти вопрос терминологии.

Можно сказать несколько шире: сегодня все чаще говорится о *нормах перевода* как процесса взаимодействия между людьми. Впервые это понятие было введено применительно к переводческой теории Г. Тури, который считал нормами «единые для некоторого сообщества ценности и представления о том, что есть правильно и неправильно, адекватно и неадекватно»³⁰¹ (это понятие было заимствовано им из социологии). Таким образом, перевод должен этим нормам соответствовать, иначе он не будет выполнять свою задачу... Но в наш постмодернистский век все меньше остается таких представлений, которые раньше считались самоочевидными, и потому о нормах постоянно приходится договариваться. И как же быть, если у читателя иные представления, чем у переводчика?

Э. Честерман, например, различает *профессиональные нормы* и *нормы ожидания* (professional/expectancy norms)³⁰². Сообщество переводчиков в каждой стране вырабатывает свои «цеховые» нормы, а читатели, с другой стороны, имеют свои собственные ожидания, обусловленные прежде всего культурными стандартами. Все, что делает переводчик, так или иначе будет оценено с точки зрения тех и других норм. Речь, впрочем, все равно идет не столько об объективных критериях,

сколько об условных и переменчивых договоренностях, и потому это понятие не слишком помогает, если брать его в общем виде, а частности каждый раз должны обсуждаться отдельно.

Впрочем, и понятие *эквивалентности*, несмотря на всю критику (см. прежде всего раздел 2.4.1), не ушло из переводческой теории, а скорее стало уточняться и классифицироваться, как и понятие нормы.

В одной из последних своих работ Пим предлагает общую классификацию переводческих теорий³⁰³. Он начинает с понятия эквивалента, при этом говорит об эквивалентности двух видов: *естественной* (natural) и *направленной* (directional). Разница заключается в том, что для сторонников естественной эквивалентности в каждом языке есть один ближайший эквивалент для элемента каждого текста на другом языке, хотя разные теоретики могут определять его неодинаково. Например, Ю. Найда в ранних своих работах считает, что эта эквивалентность должна устанавливаться на уровне фраз, а Л. Райкен – что на уровне слов, но при всей разности подходов они оба являются сторонниками естественного эквивалента. При таком подходе текст на языке А практически тождествен своему правильному переводу на язык Б, и наоборот: по сути, не так уж и важно, с какого языка на какой делался перевод, результат будет идентичен.

Этот подход представляется неадекватным. Разумнее говорить о направленной эквивалентности, при которой один текст может иметь несколько разных эквивалентов на другом языке, в зависимости от установок переводчика (на самом деле, о такой возможности говорят и Найда и Райкен, только у них лишь один вариант эквивалента будет считаться правильным). Подобная эквивалентность может быть тоже достаточно разной, и Пим отмечает, что со времен Цицерона исследователи стремятся выделить два полюса, два принципиально разных способа переводить³⁰⁴. Для Цицерона переводчик действовал как *толмач* или как *оратор*, для Шлейермахера он *отчуждал* или *приручал* текст, для Найды – переводил *формально* или *динамично*, для Норд – *документально* или *инструментально* и т. д., притом все эти авторы говорили не совсем об одном и том же. Иными словами, переводы *толмаческий*, *отчуждающий*, *формальный* и

документальный вовсе не разные названия для одного и того же явления, а достаточно разные системы координат.

Можно, разумеется, ввести и дополнительные разделы в классификацию, ведь переводы делятся не только на дословные или свободные. Например, Себастиан Флор предлагает выделить не два, а четыре типа перевода³⁰⁵. В его терминологии уподобляющие или толкующие переводы (*resemblant vs. interpretative translation*) примерно соответствуют тому, что в теории релевантности называется *прямым* и *непрямым* переводами (*direct vs. indirect translation*), и притом каждый из этих двух типов может быть *открытым* или *закрытым* (*close vs. open*). Открытые переводы допускают больше трансформаций, чем закрытые.

Но если недостаточно всего двух категорий, чтобы надежно охарактеризовать любой существующий перевод, то не хватит и четырех, или шести, или десяти. Здесь требуется не дальнейшее дробление шкалы (скажем, введение частично и полностью закрытых и открытых переводов и т. д.) и уж тем более не умножение ярлыков, которые сами по себе ничего не проясняют, а детальное обсуждение разных подходов к решению конкретных переводческих проблем, чем мы и займемся в следующих двух главах.

Современная теория перевода началась с понятия *эквивалентности*, но теперь Пим отмечает, что эквивалентность сама по себе понятие чисто умозрительное (*belief structure*), хотя оно и выглядит в теории перевода центральным³⁰⁶. Это понятие помогает оценить конкретные переводческие решения, но оно не является обязательным для переводческой теории. По сути, утверждая, что перевод эквивалентен оригиналу (как бы мы ни понимали эквивалентность), мы говорим, что он достаточно для нас хорош. В то же время Пим не ожидает создания некой всеобъемлющей теории перевода в ближайшем будущем. Это связано прежде всего с двумя обстоятельствами: тексты в эпоху электронных носителей информации теряют ту стабильность, которую они имели в печатную эпоху, а гуманитарная наука сегодня куда меньше склонна к решительным утверждениям³⁰⁷.

В мире коммерческого перевода все большую роль играет понятие *локализации*, которая, по сути, превосходит

представление о переводе с одного языка на другой³⁰⁸. Фирма, выпускающая некое программное обеспечение с документацией к нему, создает в качестве основного продукта текст не на некоем конкретном языке (хотя в реальности, разумеется, авторы пишут чаще всего на английском), а глобальную версию, которая подлежит локализации для каждой национальной аудитории. Перевод текста есть лишь часть такой локализации наряду, например, с пересчетом сантиметров в дюймы, изменением формата дат, основной валюты и т. д., – мы сталкиваемся с подобным, когда заходим на сайты международных авиакомпаний, чтобы купить билет. Тексты тоже не всегда будут идентичными, потому что в разных странах могут быть разные условия гарантии, обслуживания и т. д.

Особое значение для локализации имеют современные информационные технологии. В самом деле, каждый год выходят все новые и новые модели электронной аппаратуры, документация к которым должна переводиться на множество языков. Но в документации от модели к модели меняются лишь некоторые детали, и каждый раз осуществлять полный новый перевод нерационально. Поэтому тексты существуют в виде некоторых блоков информации, вроде блоков конструктора – при замене одного блока в основной версии в локализованных заменяется тоже только один из них, и переводчик может даже не глядеть на весь остальной текст.

Казалось бы, все это не имеет ни малейшего отношения к Библии... но это не совсем так. Во-первых, Библия, созданная в допечатную эпоху, также не имеет единого для всех и стабильного текста – существует множество изданий и еще больше рукописей, и один из первых вопросов для библейского переводчика всегда будет оставаться следующим: с какого оригинала мы переводим? Далее, все шире используются компьютерные программы, которые позволяют сравнить разные версии, привязывают к библейскому тексту разнообразные комментарии и справочный материал, позволяют представлять его читателю в разном виде (например, один стих в разных переводах или целая глава в одном). Да и печатные издания все чаще указывают в примечаниях разночтения из рукописей и другие возможные толкования переводимого текста. Таким образом, библейские

переводчики тоже уходят от прямолинейности полувековой давности, когда само собой разумелось, что вместо единого для всех и абсолютно стабильного текста оригинала они должны предложить читателю такой же единый и стабильный текст перевода, который будет наиболее полно и точно отражать все черты оригинала на языке перевода.

Что же остается в такой постмодернистской реальности? Пим предложил рассматривать всякий перевод как частный случай *переноса* (transfer), причем из культуры в культуру путешествуют для него не столько тексты, сколько люди или идеи³⁰⁹. Казалось бы, это имеет к Библии мало отношения: мы не переносимся в мир Древнего Ближнего Востока, и библейские авторы не переходят к нам... Но зачем нам в таком случае эти тексты? Пусть мы не путешествуем во времени или даже в пространстве, как путешествует инструкция к новейшей модели мобильного телефона, но мы тем не менее ставим сам этот библейский текст в некоторый новый (по сравнению с изначальным) контекст, мы приносим его людям, которые живут в совершенно иных условиях, озабочены иными проблемами и т. д.

И Пим сам признаёт, что не сказал здесь ничего принципиально нового. Еще полвека назад Р.О. Якобсон³¹⁰ утверждал, что всякое истолкование лингвистического знака есть его объяснение с помощью других знаков, и перевод с языка на язык есть лишь частный случай такого толкования. Переводчик, по сути, не делает ничего особенного – он просто участвует в человеческом общении.

Основной призыв Пима заключается в *гуманизации* теории перевода: обсуждать не абстрактные идеи (эквиваленты, скопосы и т. д.), а конкретные формы и методы взаимодействия живых людей, которые одни только и нуждаются в переводах, которые одни только и могут перевод осуществлять (в конце концов, даже переводческие компьютерные программы создаются и отлаживаются людьми, и пока что они не научились работать на уровне даже посредственного живого переводчика). И с этим призывом трудно не согласиться. Едва ли нам удастся договориться, как следует переводить Библию, если прежде мы не найдем общего языка по самым основным вопросам: кто и для кого в данном случае ее переводит, чего все участники этого

процесса ожидают от него и как они относятся друг к другу. В конце концов, именно такое внимание к переводу как к частному случаю человеческого общения и предписывает современная теория коммуникации.

Казалось бы, о какой коммуникации может идти речь в данном случае? Перевод в обычном случае призван обеспечить взаимопонимание между людьми, но библейские авторы давно умерли, и взаимопонимание с ними едва ли достижимо в любом случае. Однако Библия читается в обществе и воспринимается самыми разными людьми по-разному, так что если переводчики не обращают внимания на такое восприятие, они рискуют сильно промахнуться, а труд их останется не в полной мере востребованным.

Как уже не раз отмечалось, вплоть до последних десятилетий XX в. библейский перевод в основном проходил в рамках христианской миссии среди «туземцев». Даже если данный конкретный проект не был связан с миссионерством какой бы то ни было церкви, типичной была именно такая картина: руководство проектом и его финансирование осуществляли европейцы или североамериканцы, для которых ЯП вовсе не был родным: в одном хорошо известном мне случае руководитель проекта вовсе не знал ЯП, и это при том, что речь шла не об экзотическом говоре малочисленного племени, а о русском языке, и, казалось бы, найти человека, который владел бы им в достаточной мере, не составляло никакого труда. Но те, кто организовал и оплачивал этот проект, просто не видели в этом никакой необходимости.

Прежде все существенные решения: о базовом тексте, принципах перевода и вплоть до конкретных предпочтений – принимались в основном такими людьми, от «туземцев» требовалось лишь снабдить руководство нужной информацией и обеспечить стилистическую гладкость переводимого текста. Я, разумеется, несколько заостряю и окарикатуриваю данную картину, но в целом все выглядело примерно так.

Однако с течением времени картина изменилась в огромной степени благодаря усилиям Найды и его последователей, создавших не просто теорию, а хорошо разработанную методологию перевода на любые языки, включая совершенно

непохожие на языки европейцев. Белый консультант в тропическом шлеме или утепленном анораке теперь скорее помощник, чем вершитель судеб, а решения в значительной степени принимаются именно теми, для кого предназначен перевод, причем они высказывают свои предпочтения, и их решение может сильно отличаться от того, что прежде казалось совершенно привычным и единственно правильным.

Иногда эту тенденцию называют *демократизацией* перевода: этот процесс выходит из прямого и непосредственного ведения узкой группы специалистов, а решения принимаются теми сообществами, ради которых и делается перевод³¹¹. В качестве примера стоит привести проект по переводу LXX на финский язык³¹², предпринятый по желанию Православной Церкви Финляндии. Притом что на финский язык существуют и другие переводы, этот проект был начат с целью дать верующим текст ВЗ (прежде всего Псалтири), который мог бы использоваться за богослужением и был бы, следовательно, вполне совместим с традиционными богослужебными текстами. Отсюда вытекает и выбор необычного для западной страны базового текста (LXX), и особые подходы к решению многих переводческих проблем. Например, в ходе работы возник вопрос, как передавать выражение *kúrios tōn dυνάμεων* 'Господь сил'. Переводчик предложил вариант, соответствующий изначальному значению этого выражения в ВЗ контексте: *sotavoimien Herra* 'Господь военных сил', но редакционная комиссия захотела видеть вместо него более привычное для православного богослужения *voimien Herra* 'Господь сил' – притом что само по себе это выражение было плохо понятно. В результате сошлись на варианте *taivaan voimien Herra* 'Господь небесных сил'.

Это, разумеется, совсем не значит, что роль централизованных библейских агентств сходит на нет, она по-прежнему очень велика и наверняка останется такой и в обозримом будущем, но от отношений диктата они все чаще переходят к отношениям партнерства (исключений достаточно, но речь сейчас об общей тенденции). Перевод сегодня все меньше технология и все больше – взаимодействие.

С гуманизацией переводческого процесса связано и еще одно явление: расширение горизонта переводоведения. Собственно,

сегодня можно услышать не только о переводоведении (translational studies), но и о *пост-переводоведении* (post-translational studies), то есть о таком подходе, при котором изучаются вообще любые способы общения поверх языковых барьеров, и собственно перевод – частный случай наряду с другими (подстрочник, написание оригинального текста по мотивам исходника и т. д.), причем границы между ними достаточно зыбки и условны.

Как это применимо к библейскому переводу? С одной стороны, он уже не рассматривается в качестве единственного способа донести до потенциальной аудитории смысл библейского текста. Существуют всякого рода вспомогательные материалы, – от тематических сборников ключевых библейских отрывков до всякого рода брошюр и даже комиксов, не говоря уже о фильмах и мультфильмах на библейские сюжеты. Так, во многих случаях параллельно с переводом Евангелий на тот же язык осуществлялся перевод фильма «Иисус» на евангельский сюжет. В идеальном случае перевод библейского текста должен был стать основой для перевода фильма, но по техническим и организационным причинам иногда фильм переводился прежде текста.

Существуют также малочисленные языки, дальнейшее существование которых находится под угрозой. Было бы просто нерационально делать полные переводы Библии на такие языки, особенно если учесть, что на практике они используются почти исключительно в устном общении (к этому мы еще вернемся немного ниже). В то же время едва ли стоит заранее объявлять эти языки вымершими, отказывая их носителям в возможности знакомства с библейским текстом на родном языке. По-видимому, для них можно готовить специальные материалы с библейскими отрывками и цитатами.

С другой стороны, даже при переводе на вполне благополучные языки сам библейский текст все чаще понимается как часть чего-то большего – можно назвать это Преданием, в духе православной традиции, а можно и не прибегать к этому понятию, но вернемся к упомянутому выше финскому переводу LXX. Он изначально вписан в контекст богослужения и вообще церковной жизни.

Поэтому и теоретическое описание подобных переводов уже далеко выходит за рамки обычного переводоведения. Речь идет об общении поверх языковых и культурных барьеров (включая общение наших современников с давно умершими библейскими авторами), и перевод – одна из форм такого общения, тесно связанная с другими.

Еще одна современная тенденция, казалось бы, совершенно не связана с гуманизацией – это, если можно так выразиться, *коммерческая оптимизация* и *компьютеризация* переводческого процесса. Принято считать, что коммерциализация – это всегда плохо, а Священное Писание должно оставаться непричастным грубым финансовым расчетам, что же до цифровых технологий – они слишком грубы и примитивны, чтобы с их помощью выразить вечную истину. Такие доводы могут быть верны, но только если под коммерцией мы понимаем стремление получить прибыль, невзирая ни на что, а под внедрением новых технологий – наивную уверенность, что они при правильном применении сами по себе способны справиться с любыми задачами.

Но можно понимать то и другое иначе, более позитивно. Наши ресурсы достаточно ограничены, и чем дальше, тем больше ощущается эта ограниченность в мире библейского перевода начала XXI в. Если в 1990-х гг. западные организации готовы были вкладывать существенные средства в перевод Библии в республиках бывшего СССР, но зачастую не могли найти на месте людей, которые были бы готовы этим делом заниматься, то в начале 2000-х произошел коренной переворот: людей теперь хватало, а вот денежных и прочих средств становилось все меньше. Этот процесс затронул не только наши страны, в начале 2010-х гг. существенно оптимизировать свою деятельность пришлось и UBS, и прежде всего из-за ограниченности финансирования. Что поделать, как в библейские времена, так и в наши бывают тучные и скудные годы, и каждый раз во время тучных лет кажется, что так теперь будет всегда.

И в условиях нехватки сил и средств самым главным вопросом становится их правильное использование. Самый очевидный выход – использовать компьютерные программы, которые делают множество рутинной работы (например, проверку последовательности употребления тех или иных терминов и

имен, правильность пунктуации, нумерации глав и стихов и т. д.). Но современные программы для переводчиков Библии, прежде всего «Паратекст», идут гораздо дальше этих очевидных задач. По сути, их основной задачей становится удобное представление всей необходимой переводчику информации: доступных переводов, комментариев, грамматического анализа текста оригинала и т. д. В результате переводчик может пройти перед началом работы достаточно сжатый «курс молодого бойца», а все детали ему предстоит выяснять по ходу работы с помощью программ и под руководством более опытных коллег и консультантов.

Одно из самых экономных решений при недостатке ресурсов – адаптация, особенно если она выполняется при помощи компьютерной программы «Adapt It»³¹³. Суть дела в том, что если у нас есть перевод Библии (пусть даже незаконченный) на одном языке и есть желание перевести ее на другой, близко родственному первому и связанный с ним культурной общностью, нет необходимости начинать перевод заново – можно сделать адаптацию уже существующего перевода, что позволит в разы сократить затраты сил и средств.

При помощи обучаемой компьютерной программы переводчики устанавливают регулярные соответствия между двумя языками на уровнях фонетики, морфологии и лексики (синтаксис у таких близких языков должен быть практически одинаковым), после чего механически переводят текст, написанный на первом языке, на второй язык. Разумеется, результат получается весьма корявым и несовершенным, так что он требует дальнейшей стилистической обработки. Но при этом удастся «проскочить» сразу несколько начальных этапов работы и оказаться на завершающей стадии стилистического редактирования. Дело даже не только в том, что самостоятельный перевод с полноценным экзегетическим анализом оригинала и т. д. обойдется значительно дороже, он еще и не всегда возможен, поскольку далеко не везде есть необходимые для такой работы кадры.

Разумеется, подобный вариант возможен только в случае, если первый, уже готовый (или почти готовый) перевод обладает надлежащим качеством, потому что второй перевод будет просто

копировать его экзегетические решения. В нескольких проектах, с которыми мне доводилось иметь дело, такая адаптация была бы желательной, но... она не была осуществлена по одной-единственной причине: переводчики на второй язык считали такую технологию оскорбительной для себя, словно их язык – всего лишь диалект первого, более развитого и «культурного». Впрочем, это порой не мешает таким переводчикам широко пользоваться доступным им переводом на первый язык и, по сути, осуществлять такую адаптацию вручную, называя результат самостоятельным переводом.

В некоторых регионах Земли, где ресурсов особенно мало (прежде всего, на тихоокеанских островах), существуют даже *мультиязыковые проекты*: вместе работают несколько переводчиков на родственные языки, а то и на языки, принадлежащие к разным языковым семьям, но распространенные на соседних территориях³¹⁴. Они принимают общие экзегетические решения и вообще стараются сближать, насколько это возможно, свои переводы, поскольку читатели этих переводов живут бок о бок, они обычно понимают язык соседнего племени и будут сравнивать свой перевод с его переводом. Как правило, в этом случае есть одна базовая версия (например, в Новой Гвинее это, скорее всего, будет перевод на *ток-писин*, общий для всех племен пиджин на базе английского), и можно считать такой вариант работы частным случаем адаптации.

Отдельный вопрос – распространение и использование перевода. Что толку создавать самый совершенный перевод, если его просто никто не будет читать? Надо сказать, что в этой области библейские переводчики тоже действуют пока что скорее на ощупь, методом проб и ошибок, но существует, к примеру, исследование Х. Хилл, другие работы которой уже упоминались выше: оно показывает, как и кем именно используется перевод на язык кабийе, на котором говорят в африканском государстве Того и соседних странах³¹⁵. Оказалось, в частности, что перевод на свой язык чаще читают протестанты, чем католики, и те, кому доступны вспомогательные материалы на том же языке. Одновременно на отношение к переводу не влияет уровень образования и степень владения французским, межнациональным языком в этой части Африки. Выводы вполне

очевидны: если и издатели перевода хотят, чтобы его читали, нужно издавать больше дополнительных материалов и обеспечивать их доступность. Свои выводы могут сделать и представители Католической Церкви.

Как уже говорилось выше, носители многих «малых» языков просто не читают на них, а только говорят в быту. Это, в частности, означает, что они нуждаются не столько в книге, сколько в аудио- или видеозаписи на своем языке, и такие записи выходят все чаще вместе с бумажным изданием или вскоре после него. Такая запись должна быть основана на переводе, разумеется, но к версии для аудиозаписи предъявляются свои особые требования. В ней бесполезными оказываются строчные буквы или примечания, а слишком длинные и сложные фразы нельзя перечитать заново, роль знаков препинания играет интонация. Когда в 2011 г. в ИПБ было принято решение сделать аудиозапись алтайского перевода НЗ, это стало причиной для серьезной ревизии текста, изданного в 2003 г. (разумеется, существовали и другие причины, прежде всего – выявленные первыми читателями неточности и неясности перевода).

Наконец, компьютерные технологии (такие, как программа «Our World») позволяют читателю самому *кастомизировать продукт*, то есть приспособить текст перевода к своим нуждам и потребностям, – по сути дела, создать свою версию Писания. Этот процесс иногда даже называют *демократизацией перевода*³¹⁶, при которой отчасти стирается грань между профессиональным переводчиком и читателем-потребителем. Опасности такого подхода вполне ясно видны: текст очень легко может подвергнуться искажениям, – но, с другой стороны, это отчасти возвращает нас в эпоху до Гуттенберга, когда каждая рукопись была уникальной и каждый переписчик мог исправлять (или портить) текст по собственному разумению. Все это сейчас относится почти исключительно к западному, прежде всего англоязычному читателю, но эта тенденция вряд ли обойдет нас стороной. Во всяком случае, любой текст, опубликованный в интернете в электронном виде, может стать и нередко становится объектом редактирования и распространения вне какого бы то ни было контроля со стороны его создателей. Мне уже доводилось видеть самые разнообразные модификации русского СП,

выполненные неизвестными мне людьми по непонятным мне принципам. Остановить это практически невозможно, остается только объяснять читателю, что именно предлагается ему и почему именно этот текст несет на себе определенный «знак качества».

В заключение этого обзора новейших тенденций приведу краткую субъективную оценку нынешнего (середины 2010-х гг.) положения дел в области теории перевода. Недостатка в теоретических моделях нет – ежегодно публикуется целый ряд книг, выходят специализированные журналы. И в то же время ощущается явный застой: все принципиально важное, что можно было сказать о переводе, уже сказано – по крайней мере, до той поры, когда появится некая совершенно новая теория, если это вообще когда-нибудь произойдет. Наиболее интересные исследования ведутся в частных и прикладных областях, в особенности в тех, которые связаны с фигурами речи, например это перевод юмора или метафор.

Поскольку перевод ставится в широкий контекст человеческого общения и общественной жизни, все чаще речь заходит о переводе как о частном случае межкультурного взаимодействия, то есть общения поверх языковых и культурных барьеров, причем границы между различными видами этого взаимодействия в значительной мере размываются. Перевод уже трудно отделить от пересказа, с одной стороны, или подстрочника – с другой, он становится объектом изучения для представителей самых разных гуманитарных дисциплин, причем сам перевод, его принципы и методология оказываются отправной точкой для рассуждений о чем угодно, от постколониализма до философии языка.

Поэтому и разговор о переводе зачастую выходит за рамки строго научного дискурса и ведется на языке метафор. Именно такому метафорическому разговору был посвящен один из недавних сборников статей; в частности, Сергей Тюленев³¹⁷ предложил описывать переводчиков как контрабандистов: они не просто пересекают границы, но несут с собой некоторые смыслы и идеи вопреки запретам тех, кто границы охраняет. Так, переводя Шекспира, Борис Пастернак, по мнению Тюленева, высказывал от имени английского поэта то, что ему было трудно сказать от

своего имени (и стихотворение «Гамлет» отчасти подтверждает это наблюдение). Если Венути призывал к *невидимости* переводчика, который стремится себя показать, то у Тюленева получается обратная картина: переводчик стремится спрятаться, но ему это удастся далеко не всегда.

Может быть, такая разница подходов объясняется разницей между современным западным обществом и обществом закрытым и патерналистским (в данном случае советским), но, как мы видим, разговор, зашедший изначально о переводе, давно уже идет далеко не только о переводе.

2.10.2. Достаточно ли у нас теорий?

Итак, мы рассмотрели в самых общих чертах несколько теорий в их развитии и взаимосвязи. Достаточно ли их, чтобы выстроить некое связанное, непротиворечивое основание для практической работы? Если да, что именно из этого многообразия выбрать? Если нет, чего нам не хватает?

Как уже было сказано в самом начале этой главы, развитие теории библейского перевода в последние полвека было связано с положениями, высказанными Найдой. Некоторые направления, как теория релевантности, были направлены на то, чтобы уточнить и развить ее положения, другие, как теория скопоса, на то, чтобы определить ее место среди прочих моделей перевода. Существуют и такие направления, как теория осознанной дословности, которые отрицают самую суть положений Найды. Но едва ли можно найти такое направление, которое не обращало бы на него никакого внимания. В результате стала прекрасно видна и применимость этой теории, и ее ограниченность, и согласующиеся с ней методики, и порожденные ею практические результаты. Вполне очевидно, что она будет развиваться и далее, и теория литературного эквивалента есть прекрасный пример такого развития.

Но это лишь одно, далеко не универсальное направление, как показывает теория скопоса. На этом основании могут быть построены достаточно разные частные теории, и динамический, функциональный и литературный эквивалент представляют как раз образцы таких частных теорий, глубоко проработанных, предлагающих своим последователям развернутые методики для практического применения. К этому, собственно, и стремились К. Райс и Х. Фермеер, говоря об *основаниях общей теории перевода* (см. раздел 2.4.1).

Только сторонники *осознанной дословности* свидетельствуют: эти частные теории подходят не всем, есть потребность и в иных построениях, учитывающих консервативное отношение к библейскому тексту. К сожалению, сами они не предлагают сколь-нибудь развернутого описания, и можно даже сказать, что 9/10 этой самой осознанной дословности сводятся к

прямому отрицанию теории динамического эквивалента, и только. В результате сама эта дословность разделяет с динамическим эквивалентом представление о том, что библейский текст имеет только одно четко определяемое значение, которое должно быть передано на каждый конкретный язык строго определенным образом. Расходятся ранний Найда и Райкен только в том, как именно передавать это значение: переводить ли логические пропозиции или отдельные лексемы, отказываться ли от подражания форме оригинала или максимально следовать ей.

А что, если ни то и ни другое? Можно ли представить себе некую частную теорию перевода (в рамках общей теории скопоса), которая была бы основана на положениях, существенно отличающихся от положений Найды? Разумеется, да, и такая теория может быть вполне востребованной. Более того, основания для нее уже заложены. В этой главе несколько раз была упомянута книга Прикетта, резко критиковавшего подход раннего Найды и порожденный им перевод СМ. При этом Прикетт ни разу не указал, как именно следует переводить Библию. Однако в его книге мы легко найдем несколько достаточно важных положений, которые можно считать краеугольными камнями такой теории³¹⁸. Рассмотрим только самые главные.

Что отталкивает его от перевода GN? Как уже отмечалось в разделе 2.2.2, прежде всего, это стремление к полной ясности и однозначности там, где оригинал не выглядел ни ясным, ни однозначным, в качестве главного примера он приводит описание того, как Бог явился пророку Илие в 3Цар. 19:8–12.

Приводя аналогию из другой области, Прикетт отмечает, что «сделанные сэром Артуром Эвансом реконструкции Кносса на Крите говорят нам так же много о эдвардианском вкусе самого Эванса и его британских имперских представлениях, как и о любом историческом критском царе... Иными словами, *любая* попытка исторической интерпретации обусловлена не только дошедшими от данного периода свидетельствами, но и неосознанными представлениями и культурным контекстом того периода, в котором живет интерпретатор»³¹⁹.

Но если ни один реконструктор и толкователь не бывает объективным, если он неизбежно вносит в текст нечто свое, возможен ли вообще какой бы то ни было перевод, который будет

не чьим-то личным прочтением текста, а относительно объективным и приемлемым для широкой аудитории? Разумеется, да – мы знаем по опыту, что такие переводы действительно существуют, мы ими пользуемся и обычно не задумываемся, на какой теории они основаны, – примерно так и обстоит дело с любыми качественными переводами классической литературы на наш язык. И Прикетт напоминает, что подобные переводы действуют совсем не по принципу кодирования-декодирования информации, как выглядит это у раннего Найды. Всякое прочтение древнего текста в современной культуре означает, по сути, его реинтерпретацию в новых контекстах, которые порождены культурой и литературой языка перевода. В результате переводной текст включается в сложную систему интертекстуальных связей, которая была неизвестна создателям оригинального текста.

То же самое относится и к Библии. Самый известный пример – это новое прочтение ВЗ текстов в НЗ³²⁰. Но процесс нового прочтения и перетолкования не завершился с написанием НЗ книг, а, напротив, коснулся и их самих. Прикетт цитирует слова Эдмунда Карри: «Реформация, в конце концов, была прежде всего спором между переводчиками»³²¹. Это можно понять так: библейский текст у всех был один и тот же, но на язык своего богословия каждый из реформаторов переводил его по-своему, и примерно то же самое можно сказать о контрреформаторах.

Еще одно важное свойство библейского текста, как отмечает Прикетт, связано с тем, что М.М. Бахтин называл *полифонией* – в тексте одновременно звучат разные голоса. Один из наиболее ярких примеров – 90-й псалом, где звучит и авторская речь, и слова одного из почитателей Господа, и речь Самого Господа, и эти переходы даже не всегда маркированы. Но и в прозаическом повествовании мы нередко видим многообразие точек зрения³²².

К тому же библейские тексты вступают в постоянный диалог друг с другом и с иными текстами – ведь не стоит забывать, что Библия возникла не на пустом месте, даже Ветхому Завету предшествовала богатая и разнообразная письменная традиция ближневосточной письменности. Сегодня это свойство библейских текстов принято называть *интертекстуальностью*³²³. Поэтические образы и метафоры как раз и помогают создавать

такие связи между разными текстами, дают читателю подсказки. Более того, любой текст в момент своего написания начинает жить собственной жизнью, и эти образы и метафоры становятся в свою очередь источниками для текстов последующих времен, и отказ от них просто вырывает Библию из всякого культурно-исторического контекста. Переводчику едва ли позволительно поступать таким образом.

Собственно, все это прекрасно согласуется с современным пониманием природы коммуникации, которое мы видим и в новейших теориях перевода у Норд, Гутта или Вэндленда. Но такие рассуждения напоминают и о традиционном подходе, который обсуждался в разделе 1.2.3. Прикетт отмечает: «Любая языковая система, исключая Адамов язык чистых сущностей, имеет дело с событиями, которые не могут быть адекватно описаны в терминах ее собственных схем. Динамичная и живая языковая культура отличается от культуры атрофированной своей способностью переводить новое, не укладывающееся в ее схемы. Мы не можем (по определению) изучать и объяснять чудеса, они служат просто самыми драматичными примерами того, как непредвиденные и непостижимые события указывают на реальность, превосходящую наши метафорические описания этой реальности»³²⁴.

Метафора есть способ указать на нечто такое, для описания чего недостаточно обычных языковых средств, употребленных в прямом и непосредственном значении. Книга Прикетта завершается следующими словами, которые он относит к явлению Бога Илие в веянии тихого ветра и ко многим другим описанным в Библии событиям и понятиям: «Наши трудности заключаются не в том, что изначальное событие нам недоступно, но скорее в том, что в некотором смысле к нему открывается слишком много доступов. Оказывается, мы можем приблизиться к нему по множеству дорог. Дело в том, что в самой сердцевине находится событие настолько сложное и таинственное, что оно не поддается переводу на язык любых наших категорий и учений (как не совпадало оно и с ожиданиями Илии). И в этом качестве оно может быть понято как указание на другие события и осуществленные метафоры, которые встречаются в Библии повсюду, не подпадая под наши классификации.

Самая большая проблема с ‘чудесами’, пожалуй, состоит в том, что мы пытаемся их классифицировать как таковые. Мы увидели здесь (и это только часть истории) не что иное, как конфликт между открытыми и закрытыми подходами к герменевтике: одни утверждают, что обладают Словом, а другие открыты к тому, чтобы Слово их перевело»³²⁵. Здесь прежде всего требуется небольшое пояснение: с точки зрения Прикетта, не только мы переводим древние тексты, в частности Библию, но и сам этот текст «переводит» нашу современную культуру, изменяя и преображая ее.

При переводе этой мысли на язык богословия мы получаем тот подход, который выше был назван *иконическим* (см. раздел 2.9.1), если мы соединим его с верностью христианской традиции. В первой главе достаточно много говорилось о собственном христианской традиции подходе к восприятию библейского текста: он выражает вечные истины, но при этом он не есть некое технически точное изложение богословских положений. Главное средство сообщить эти истины – образ как понятие, в равной степени известное литературоведу и иконописцу. Образ допускает определенную свободу истолкования, при этом он в равной мере чужд безграничному произволу и технологическому детерминизму. Адекватное понимание образа требует самого внимательного обращения к контексту, в котором он был создан, и к сложившейся традиции его истолкования, но при этом для новых поколений и новых культур этот образ неизбежно будет восприниматься несколько иначе в связи со сменой контекста.

Задача библейского переводчика – сохранить и передать для читателя этот образ в его глубине и полноте, но сделать это так, чтобы он стал ему близок и понятен. Идеального решения эта задача не имеет, и оптимальные решения могут быть достаточно разными, их оптимальность зависит как от аудитории, так и от свойств конкретного оригинального текста.

Все эти суждения могут показаться достаточно банальными... но о них, как и о многих других банальностях, иной раз нелишне бывает напомнить. Здравый и разумный подход к библейскому переводу, как представляется, должен быть основан именно на этих принципах, и радостно видеть, что о них сегодня вспоминают люди самых разных взглядов и убеждений. Требуется ли создать

некую новую теорию, которая изложила бы строгим языком науки эти принципы и дала бы тем самым руководство к действию для переводчиков? Особенно если учесть, что «прямой» или «осознанно буквальный» перевод очевидным образом востребован христианами, верными своей традиции, но пока что никто не высказал достаточно развитых и полезных теоретических положений, которые бы описывали этот перевод.

Как ни странно может показаться, но после всего сказанного выше я отвечаю на этот вопрос скорее отрицательно: новая теория перевода, по сути, нам не нужна. Разными теоретиками уже было высказано достаточное количество общих положений, которые могут быть кратко сведены воедино (это будет сделано в следующем разделе) и могут в таком виде служить надежным основанием для методологических разработок. А вот в таких разработках как раз ощущается явный недостаток. Можно долго и красиво рассуждать об иконичности, традиционности, метафоричности библейского текста, можно указывать на его поэтические или дискурсные характеристики, но само по себе это еще никак не поможет библейскому переводчику создать такой текст, который бы в достаточной мере отражал все эти свойства оригинала и был бы при этом близок и понятен читателю. Как это можно сделать – вопрос куда более сложный, и некоторые предварительные ответы на него будут предложены в следующих главах.

2.10.3. Итоговые тезисы

Итак, после всего, что было изложено в предыдущих разделах этой главы, настало время подвести краткие итоги. Здесь будут перечислены некоторые основные теоретические положения, которые можно считать широко распространенными и полезными для дела библейского перевода, которые полностью разделяю я сам и приглашаю к тому же читателя. Здесь не будут приводиться ссылки на источники, развернутая аргументация и проч. – все это дано выше. Теперь настало время для краткого тезисного изложения, стоит лишь отметить, что основными источниками к этим тезисам послужили теория скопоса и теория релевантности.

Каждый из этих тезисов может быть предметом дальнейшей дискуссии, да и на практике они далеко не всеми понимаются и принимаются одинаково, не все из них можно назвать бесспорными. Но все же вместе они предлагают некоторое основание, на котором можно построить практические модели перевода, о которых и пойдет речь в следующих главах.

1. О письменном переводе как частном случае коммуникации

Всякий перевод письменного текста есть частный случай коммуникации, при этом коммуникации вторичной: он основывается на другом акте коммуникации, имевшем место в иной культурно-исторической среде. Наряду с переводом существуют и другие акты коммуникации, выполняющие сходные задачи, например пересказ или локализация.

Акт коммуникации включает в себя не только текст, но и автора, аудиторию, контекст и код сообщения, а также предполагает обратную связь. Результаты коммуникации напрямую зависят от того, как соотносятся все эти элементы.

Каждый акт коммуникации призван исполнить одну или несколько речевых функций, причем передача информации лишь одна из них. К другим функциям относятся передача эмоций, поддержание контакта, побуждение к действию, создание эстетического впечатления и т.д.

Восприятие текста читателем описывается объективными когнитивными закономерностями. В частности, умолчание не менее значимо, нежели слова, как и в грамматике отсутствие окончания не менее важно, чем его присутствие, и то же самое относится к избыточному повторению или излишне подробному изложению. Читатель составляет представление о тексте не только по тому, что сказано, но и по тому, как именно это сказано.

Коммуникация может быть более или менее успешной. Успехом считается исполнение тех функций, которые ставили перед собой в качестве целей участники коммуникации. Это достигается сочетанием собственно текста и контекста, в котором происходит коммуникация. Изменение контекста может привести к иному пониманию того же самого текста, потому для успеха коммуникации в таких случаях может потребоваться изменение и самого текста.

Точное воспроизведение первичного акта коммуникации в иной среде по определению невозможно, однако переводчик стремится дать читателю в его контексте максимально полное и точное представление о первичной коммуникации. Для адекватного понимания текста читатель должен обладать соответствующими представлениями о контексте, однако невозможно ожидать полного совпадения контекста двух коммуникаций, первичной и вторичной, возможно лишь достаточное приближение к этому контексту.

Одна из ключевых стратегий прояснения изначального контекста – раскрытие (эксплицирование) имплицитной информации. При этом имплицитная информация может быть скрыта в самом строе языка (быть лингвистически имплицитной), а может быть обусловлена контекстом (быть контекстуально имплицитной), отношение переводчика к двум видам имплицитности бывает различным.

Раскрытие имплицитной информации способствует пониманию текста тогда, и только тогда, когда усилия, затраченные читателем на усвоение этой информации, оправдываются существенно более верным и полным пониманием всего текста. В противном случае эта информация воспринимается скорее как шумовая помеха.

Перевод, который приводит к достаточно успешной коммуникации, принято называть эквивалентным оригиналу. При этом эквивалентность есть оценочное и условное понятие. Она не подразумевает полной тождественности или даже зеркальности: для одного оригинального текста может быть предложено более одного эквивалентного перевода, причем эквивалентность будет в каждом случае пониматься не одинаково.

Эквивалентность бывает многоуровневой: перевод передает не одну черту или характеристику оригинала, но их совокупность. При этом разные переводы ставят на первое место эквивалентность разного уровня: от отдельных лексем (буквальный перевод) до связных текстов (литературная адаптация). Слишком буквальный перевод считается подстрочником, слишком адаптированный – пересказом. При этом границы собственно перевода достаточно условны, и конкретный неоригинальный текст в разных системах отсчета может считаться переводом или чем-то иным.

Значение текста воссоздается читателем каждый раз при прочтении текста, поэтому невозможно говорить о некоем едином, для всех одинаковом значении, которое передается в переводе. Скорее можно говорить о соответствии читательского понимания изначальным намерениям автора или по крайней мере о совместимости этого понимания с ними, поскольку текст с течением времени начинает приобретать и новые значения в новых контекстах, не учтенных его изначальным автором. Такая совместимость считается основным этическим требованием к переводчику.

Перевод неизбежно что-то теряет по сравнению с оригиналом, поэтому переводческая работа связана с ситуацией постоянного выбора: что потерять, а что сохранить. Эти выборы делаются с помощью иерархически выстроенной системы приоритетов, которую переводчик определяет в начале своей работы при участии заказчика перевода и с учетом мнений и представлений целевой аудитории. Даже в тех случаях, когда эти приоритеты не проговариваются, они все равно имплицитно присутствуют и определяют работу переводчика.

Успех или эквивалентность перевода зависят прежде всего от того, насколько совершаемые переводчиком выборы

соответствуют целям, с которыми делается перевод, с учетом контекста, а также ожиданий и представлений целевой аудитории.

Основной выбор, который делает переводчик, связан с тем, стремится ли он больше к точности передачи формы оригинала или к доступности его смысла для читателя. Однако форма текста неотделима от его значения, и этот выбор всегда остается достаточно условным, разные теории определяют его по-разному, а практика заставляет переводчика принимать множество неоднозначных решений, которые обычно не укладываются в строго полярную картину «или форма, или смысл».

2. О переводе Библии как древнего сборника текстов

Текст, написанный на Древнем Ближнем Востоке, существенно отличается от современных текстов и соответственно читательских представлений и ожиданий. Одно из основных отличий – почти полное отсутствие четкой и однозначной терминологии, вместо которой мы видим прежде всего образный язык и повествования. Перевод такого текста на язык современной логики в принципе возможен, но он существенно изменяет природу этого текста.

Ключевым понятием для перевода такого художественного текста служит метафора, понимаемая не как произвольный элемент языкового кода (одно явление описывается через другое), но как многоплановый образ, основанный на глубинных установках и ценностях культуры оригинала. Они могут полностью или частично не совпадать с установками и ценностями современных культур, и это различие не может быть механически устранено.

Неясность и многозначность древнего текста может пониматься как его недостаток (текст непонятен) или, напротив, как достоинство (текст сохраняет максимальное количество возможных интерпретаций) в зависимости от предпочтений читателя.

Перевод древнего текста при издании обычно сопровождается справочными и вспомогательными материалами разного объема (от кратких сносок до развернутых комментариев, словарей, карт, таблиц и т. д.), восполняющих недостаток читательских знаний о предмете. Перевод, сопровождаемый такими материалами, воспринимается как единое целое.

Изначальное значение древнего текста из иной культуры зачастую не поддается однозначному и непротиворечивому истолкованию, поскольку невозможно уточнить его понимание ни у автора, ни хотя бы у носителя того же языка и той же культуры, а часть имплицитной информации может оказаться принципиально недоступной для современного читателя. Кроме того, тексты могут быть подвержены искажениям при передаче.

Если текст продолжает использоваться и читаться на протяжении веков, неизбежно возникают его новые прочтения, которые могли не входить в изначальный авторский замысел. В результате перевод может быть ориентирован на передачу как значения оригинала в изначальном контексте, так и на более поздние его интерпретации. Всякое принятое решение будет либо следовать определенной традиции (или традициям), либо сознательно опровергать ее.

3. О переводе Библии как Священного Писания

Все христиане видят в Библии Слово Божие, но не все согласны относительно природы и характера богодухновенности. В любом случае говорить о теории и методике перевода возможно лишь в том случае, если Библия признается за текст, написанный на человеческом языке и при некотором сознательном человеческом участии. Объективный научный анализ не занимается сверхъестественным Откровением, и если видеть в Библии буквально продиктованный свыше текст, который был лишь записан людьми, то такой текст выводится полностью за пределы научного анализа.

Библия, за исключением некоторых второстепенных книг ВЗ и еще менее значительных расхождений между рукописями, едина для всех основных христианских конфессий, но традиций толкования и использования Библии существует достаточно много. Помимо того, Библия занимает существенное место и в светской культуре, так что можно говорить о секулярных традициях толкования Библии. Любой перевод так или иначе ориентируется на одну или несколько таких традиций, что может выглядеть неприемлемо для носителей других.

Многозначность и открытость к новым прочтениям прежних текстов заложена в самой природе Библии (к примеру, ВЗ цитаты

в НЗ), и вполне естественно для переводчиков уважать это ее свойство.

Святоотеческому подходу к библейскому тексту свойственно избегать двух крайностей: видеть в нем набор терминологических выражений, которые исчерпывающим образом описывают таинственное и священное, или считать его лишь одним из множества способов говорить о священном, считать его условным и почти случайным. Значение текста неотделимо от его формы, но этой формой оно далеко не исчерпывается. Понятия *символичность* и *иконичность* часто упоминаются в связи со святоотеческим подходом; их нельзя считать строгими терминами с общепринятым значением, но они действительно помогают описать этот подход лучше многих чисто лингвистических терминов.

Никакой перевод не может вместить никакую традицию истолкования во всей ее полноте и многообразии, однако он может стремиться к максимальной совместимости с одной или несколькими традициями.

Любой новый перевод Библии на язык, где уже существуют ее полные или частичные переводы и другая христианская литература, воспринимается читательской аудиторией не самостоятельно, а как еще один элемент, добавленный к уже существующей системе.

3. Модельный ряд

Переводы бывают разными – эту простую истину приходится вновь и вновь повторять в этой книге. Если у нас есть некое теоретическое обоснование (а в прошлой главе мы постарались его установить), мы можем описать, чем именно отличаются друг от друга переводы, какими они бывают и какие будут наиболее удачны и востребованы в каждой конкретной ситуации. Это позволит, с одной стороны, дать более объективную оценку уже существующим переводам, а с другой – выработать четкие рекомендации для новых переводческих проектов, чтобы (как это нередко бывает) переводческая группа не напоминала лебедя, рака и щуку из известной басни.

Именно этому и посвящена третья глава: сначала обсудим, какими вообще бывают переводы, а затем, исходя из этой теории, будет дана краткая характеристика шести существующим полным переводам Библии на русский язык и еще одному, седьмому, который вскоре должен выйти в свет.

3.1. Узловых точки выбора

3.1.1. Отчуждение или приручение?

Когда говорят о разных стратегиях перевода на «бытовом» уровне, то, как правило, различают два вида или, точнее, два полюса: перевод точный (он же буквальный или отчуждающий) и перевод понятный (он же свободный или приручающий). Как уже было сказано в разделе 2.1, такое противопоставление было внятно обозначено уже в Античности, а в Новое время его провозгласил Ф. Шлейермахер. При этом Л. Венути отмечает³²⁶, что переводчик «приручает» не только текст, но и определенные идеи и культурные явления и что даже сам выбор текста для перевода уже служит этому приручению. Иными словами, всякий перевод есть приручение по определению, вопрос только в том, как далеко заходит в этом переводчик.

Разница в отношении к иноязычным текстам сохраняется и в нашем мире, стремящемся к глобализации. Наиболее яркий пример – личные имена. В испанской традиции, как пишет К. Норд, имена собственные знаменитых людей (но не их фамилии) переделываются на испанский манер: Guillermo Shakespeare, Juan Wolfgang Goethe и т. д.³²⁷ В наши дни можно проделать интересный эксперимент с Википедией: открыть на разных языках страницу, посвященную одному из таких великих деятелей, и посмотреть, как пишется его имя. Например, имя Шекспира:

- на французском в полном соответствии с орфографией оригинала – Willam Shakespeare (и то же самое на испанском, вопреки утверждениям Норд);
- на башкирском в полном соответствии с орфографией более авторитетного (русского) языка – Уильям Шекспир;
- на якутском в полном соответствии с орфографией самого языка – Уиллиам Шэкспир;
- на латышском в полном соответствии с орфографией и морфологией самого языка – Viljams Šekspīrs;
- на новолатинском в полном соответствии с орфографией, морфологией и традиционным набором имен самого языка – Gulielmus Shakesperius.

Нетрудно убедиться, что даже в рамках одного языка возможны разные нормы (этим можно объяснить несовпадение

данных Норд и Википедии): так, сербская версия даст нам Вилијам Шекспир, а сербо-хорватская, равно как и хорватская – William Shakespeare. Возможно, такое несовпадение вызвано графикой: латиница позволяет в точности воспроизвести оригинальное начертание имени, а кириллица в любом случае требует адаптации.

Заметим между прочим, что даже выбор графики в данном случае оказывается значимым. Сербский язык (единственный из всех европейских) использует два равноправных алфавита, латиницу и кириллицу. Как нетрудно заметить при поездках по Сербии и Черногории, на вывесках и указателях кириллица обычно подчеркивает «сербскость», она обращена к своим, а латиница – «европейскость», она больше предназначена для туристов. Чем ближе к курортным местам, тем больше латиницы, а вот патриотические лозунги будут обязательно начертаны кириллицей.

Этот простой пример показывает, что переводчику просто невозможно сегодня перевести даже имя собственное, не задумавшись об ожиданиях его аудитории, о принятых у нее условностях. Но учитывать их тоже можно по-разному. Почтение к священному тексту нередко заставляло переводчиков и тех, кто оценивал перевод, как бы не замечать аудиторию, к которой перевод обращен. Предполагается, что она должна «дорости» до священного текста, если же она чего-то не понимает, это ее проблемы. Как говорилось в разделе 2.1, это представление было до некоторой степени свойственно всем традиционным теориям перевода начиная от Иеронима: в священном тексте священен даже сам порядок слов, и менять его ни в коем случае не следует.

В последнее время, впрочем, на Западе все заметнее другие тенденции – приводить перевод в максимальное соответствие с ожиданиями и представлениями аудитории, иногда до такой степени, что получившийся текст может уже быть назван не переводом, а пересказом или адаптацией³²⁸. И если все дословные переводы на один и тот же язык выглядят достаточно похоже (хотя и они неодинаковы), то переводы свободные бывают совершенно различными – «приручать» текст можно разными способами и в разной степени, так что два свободных

перевода могут иметь меж собой еще меньше общего, нежели каждый из них с переводом дословным. Наконец, надо помнить, что и дословность и свобода – скорее векторы, чем точки. Абсолютно дословное соответствие оригиналу будет называться не переводом, а подстрочником, и читать его как связный текст будет невозможно, а совершенно свободное переложение будет уже самостоятельным произведением.

Спор о достоинствах и недостатках каждой из этих стратегий: отчуждения и приручения – и об их месте в современном библейском переводе не завершен и по сию пору. Так, в одной из недавних публикаций Р Рорбау³²⁹ говорит о превосходстве отчуждения, которое позволяет сохранить дистанцию между текстом и читателем, а следовательно – ввести читателя в мир текста. С его точки зрения, именно от этого отказываются переводы, выполненные по модели динамического эквивалента Найды. В этом, кстати, Рорбау вполне следует идеям Венути, самого известного сторонника отчуждающих переводов³³⁰.

На это возражает Вэндленд³³¹: Рорбау следом за Венути не учитывает разницы между ранней теорией Найды и ее более поздними модификациями, а также говорит исключительно о переводах Библии на английский язык. В то же время современная теория библейского перевода отнюдь не сводится к двум противоположным моделям, и в рамках функционального эквивалента вполне есть место и отчуждающим стратегиям, если они приводят к созданию перевода, наиболее точно воспроизводящего изначальную функцию переводимого текста.

Но любой переводчик в самом начале пути, получается, должен ответить на главный вопрос: отчуждать или приручать? Или, точнее: насколько приручать? Важно понять, как именно реализуется в каждом конкретном случае стремление, с одной стороны, к точности, а с другой – к понятности перевода и почему они реализуются именно так. А для этого прежде всего важно определить, для кого и для чего делается этот перевод.

3.1.2. Для кого и для чего перевод?

Общим местом для всех трудов по переводческой теории уже стало утверждение, что первый вопрос, который должен быть задан, который все и определит: для кого делается перевод?³³² В этом нет ничего удивительного: перевод есть частный случай коммуникации (еще одно общее место), и значит, его успех возможен только в том случае, если мы четко представляем себе участников этой коммуникации.

При этом следует учитывать, что в коммуникации участвуют не только те, кого мы приглашаем в переводческий проект, или те, кого видим своими потенциальными читателями. Даже в наше постмодернистское время (а может быть, именно потому, что время такое) раздаются напоминания³³³ о том, что Библия прочитывается, истолковывается, переводится и распространяется, как правило, не отдельными личностями, а *интерпретационными сообществами*, которым она, собственно, и интересна. Типичные примеры таких сообществ – церковные общины или научные школы³³⁴.

Как же описать аудиторию, какие ее характеристики будут важны для переводчиков и как повлияют на их стратегию? Возьмем для примера реальное описание аудитории, сделанное в проекте по переводу Библии на язык одного из народов Северного Кавказа. По ряду причин название его не будет здесь приведено, но это не так принципиально, все сказанное об этом языке достаточно типично для региона в целом.

Сразу стоит отметить, что в данном случае это первый перевод Библии на данный язык, и он делается для всех, кто читает на нем, и это тоже типичная ситуация для региона. Бывают и другие переводы, которые делаются для более специфической аудитории, например, ориентируются только на христиан, или только на молодых, или только на образованную публику. В таком случае предварительный анализ читательской аудитории концентрируется прежде всего на этой целевой группе, хотя приходится учитывать и других возможных читателей, поскольку и они могут взять в руки получившуюся книгу.

1. Демография. Носители языка живут достаточно компактно на своей исторической родине, хотя существуют и другие места их расселения, а также трудовая миграция. С одной стороны, это обеспечивает сохранность языка как важнейшего признака национальной идентичности, с другой – делает его носителей открытыми современному миру. Перевод Библии будет востребован уже потому, что на этом языке будут говорить и читать, и в то же время его носители признают за этой книгой достаточно высокий статус вне зависимости от личного отношения к ней.

2. Язык. Носители языка практически поголовно грамотны, широко пользуются своим языком в быту, однако далеко не все привыкли что-то на нем читать. Высшее образование на данном языке ограничено (по сути, речь может идти лишь об изучении родной литературы и языка), и для доступа к информации о чем-то, выходящем за пределы национальной жизни, носители языка привычно обращаются к информации на русском, которым владеет в разной степени большинство. Некоторым из них известны и другие языки данного региона. Это означает, что с библейскими текстами они будут знакомиться не только по своему переводу, но и по русским переводам, а возможно, и по переводам на другие языки. Серьезные отклонения от этих переводов могут быть восприняты аудиторией как ошибки, если это не будет особо отмечено и объяснено.

В языке существует литературная норма, при этом различаются несколько диалектов. Это означает, что можно переводить на литературный вариант языка, но придется удостовериться, что выбранные слова и выражения понятны в наибольшем числе диалектов. Этот язык близко родствен некоторым другим языкам региона, значит, в будущем может идти речь об использовании этого текста при переводе на другие языки.

Носители языка приветствуют все, что повышает его статус, и перевод такой книги, как Библия, может быть ими принят именно в этом ключе. Местная интеллигенция обычно относится к подобным проектам с воодушевлением, поскольку они способствуют развитию и обогащению языка, заставляют людей поверить в его полноценность и выразительность.

Следовательно, можно вполне рассчитывать на участие представителей местной интеллигенции в проекте и, во всяком случае, на их интерес.

3. Религия. Традиционная религия народа – ислам, и это важная часть национальной идентичности, хотя в обычаях, да и в языке, сохранились следы языческих верований. Существует и некоторое количество христиан из данного народа, их точное число неизвестно; многие соплеменники считают их вероотступниками. В то же время многие носители языка помнят, что их предки в Средние века на время приняли христианство, и потому не относятся к нему с заведомой враждебностью. «Мы были язычниками, потом христианами, а потом приняли самую верную религию, ислам» – это характерная позиция. Отношение к христианам из числа русских в целом вполне доброжелательное, есть представление о том, что соседи должны знать религию друг друга, чтобы жить в мире.

Значит, существует национальная христианская община (протестанты), которая предположительно будет расти и нуждаться в национальном переводе как в своей версии Священного Писания. Естественно ожидать, что сначала они попросят перевести Евангелие, потом целый НЗ или Псалтирь (далеко не самая легкая для перевода книга, но порой приходится именно с нее начинать перевод ВЗ, следуя за желаниями аудитории).

С другой стороны, нельзя сказать, что перевод будет интересен только христианам. Многие будут готовы его прочитать просто с ознакомительной целью. Но если подавать перевод как средство христианской миссии, это может вызвать резкое противодействие со стороны исламистов, вплоть до откровенного насилия. Напротив, можно снизить напряжение, подчеркивая общекультурную значимость этой работы, ее роль для развития и сохранения языка, а также ее значение для утверждения мира между людьми разных религий.

Отношение к Библии в целом уважительное, ее могут считать сборником священных текстов, предшествующих Корану. В то же время распространено представление о том, что христиане испортили изначальный текст Библии или по крайней мере не сумели сохранить его неповрежденным. Для тех, кто

придерживается этой точки зрения, перевод Библии в ее нынешнем виде есть дело вредное или по меньшей мере бессмысленное.

4. Языковые и культурные предпочтения. Носители языка доброжелательно воспринимают в переводе все, что роднит их культуру с библейской. В то же время заимствования из русского и западных языков, неизбежные в быту, в переводе священной книги выглядят для них как нечто чужеродное. Для менее образованной части аудитории Библия зачастую воспринимается как книга русских и для русских, и такие заимствования подогревают подобные представления.

В то же время детали ближневосточного быта, плохо понятные носителям языка (например, возлежание за столом), вызывают серьезное недоумение. Справочной литературы по культурам Древнего Ближнего Востока на языке нет, почерпнуть эти сведения неоткуда, а сноски к переводу читают далеко не все. Это означает, что от значительной части таких экзотических деталей при переводе придется избавляться, если мы хотим быть понятыми широкой аудиторией.

Предварительные публикации перевода отдельных библейских книг на этот язык позволяют судить о том, как воспринимаются в переводе некоторые ключевые слова и выражения. Определенную проблему представляет перевод религиозных терминов в той части, которая не совпадает с исламской культурой. Например, слово *пророк* понимается как указание на человека, несущего Божью весть, но пророков не может быть много одновременно в одном месте, и никакая женщина не может быть пророчицей. По-видимому, это слово оригинала следует в таких случаях переводить иначе.

5. Организация проекта. Здесь должны быть описаны конкретные детали данного проекта: кто, когда и как занимался переводом, что уже было опубликовано и т. д. Сейчас мы не будем перечислять детали, касающиеся данного проекта, но важно отметить, что перевод осуществляется не в безвоздушном пространстве. Любая переводческая деятельность в России и странах СНГ продолжает некоторую историю, начатую века или десятилетия назад, она встает в контекст общих социальных и

политических процессов, происходящих в обществе, осуществляется во взаимодействии с самыми разными людьми.

Например, очень важно, как подается новое издание (хотя эти решения обычно принимаются на завершающем этапе работы, но задуматься о них стоит с самого начала). Будет ли на его обложке изображен крест, и если да, то какой – четырехугольный или восьмиугольный? Один из них воспринимается как протестантский, другой – как православный. Можно говорить, что на самом деле четырехугольный для православных ничуть не менее ценен, чем восьмиугольный, но каждый из нас привычно считывает символы именно так (можно посмотреть на любой карте города, как отмечаются храмы и моленные дома разных религий).

Какой вообще будет дизайн обложки? Например, она может быть зеленой с золотыми восточными узорами – именно так и должна для многих мусульман выглядеть священная книга. Или она может быть нейтральной (например, с фотографией пейзажа из библейских мест), тогда будет подчеркнут скорее общекультурный характер этого перевода.

Будет ли в издании дано предисловие епископа или руководителя некой местной христианской общины? Что вообще будет сказано в предисловии? Будет ли, с другой стороны, дан гриф местного отделения Академии наук или других научных и образовательных учреждений, который, наоборот, подчеркнул бы не миссионерский, а научный характер издания? Имеет значение даже такая деталь: на каком языке будут указаны выходные данные?

Все эти решения принимаются уже на стадии публикации, но они отражают подчас очень сложный баланс сил и интересов, которые привели к появлению этого издания на свет, причем эти силы и интересы могут существенно меняться по ходу работы. К тому же приходится учитывать, что нередко переводом на один и тот же язык занимаются представители разных организаций, а то и просто энтузиасты-добровольцы, и порой координация действий (или сознательный отказ от такой координации) требует значительных усилий. Иначе, например, может получиться, что в ВЗ и НЗ будут избраны разные слова для перевода слова *Бог*.

Итак, принимая любые конкретные решения, переводчики должны ориентироваться не только на свои представления «как надо», но в первую очередь – на целевую аудиторию и на конкретную ситуацию, в которой они находятся. Еще раз отметим, что перевод может делаться не только для всех, кто читает на данном языке, но и для специфической аудитории, – например, с ориентацией на молодежь или на людей церковных. Иногда осуществляются переводы для очень специфической аудитории, – например, русский перевод ЦАР. (см. раздел 3.4.3) был выпущен для тех представителей среднеазиатских народов, которые охотнее читают на русском, чем на своем родном языке, но русскими себя совершенно не считают. Это далеко не уникальный пример – на Западе все больше выходит переводов для мигрантов, владеющих языком страны проживания в недостаточной мере.

Вот вопросы, которые следует тщательно обсудить перед началом работы.

- Для какой аудитории делается перевод:
 - ▶ Если перевод ориентирован на некоторую часть данного народа, как соотносится она с остальными его частями?
 - ▶ Насколько пользуется аудитория родным языком и в каких именно сферах?
 - ▶ Какие другие языки ей известны и в какой мере?
 - ▶ Каков уровень ее образования?
 - ▶ Какова ее традиционная религия?
 - ▶ Каково ее отношение к христианству?
 - ▶ Каковы ее ожидания и предпочтения?

И только после того как будут получены ответы на эти вопросы, можно двигаться дальше и определять основные стратегические выборы самого перевода.

3.1.3. Развилки

Мы уже не раз говорили, что основной выбор переводчик делает между отчуждением и приручением, но свести все многообразие переводческих стратегий к какой-то плоской шкале между двумя полюсами невозможно. Каждый конкретный перевод ищет баланс на самых разных уровнях, и далеко не всякий переводческий выбор объясняется как отчуждающий или приручающий.

Как отмечает П. Эллингворт³³⁵, не следует думать, будто выбранный переводческий метод автоматически определяет уровень языка или наоборот, то есть динамический эквивалент якобы соответствует разговорному языку, а формальный или прямой – высокому стилю. Такие переводы, как NEB и NJB, сочетают динамический подход с высотой стиля, и это не единственные два примера.

Здесь стоит перечислить хотя бы несколько наиболее важных точек выбора, каждая из которых должна быть проговорена в переводческом проекте, и желательно до начала самой работы, на той стадии, когда принимаются решения о проекте в целом. Понятно, что в дальнейшем некоторые решения могут быть изменены и уточнены.

Прежде всего стоит определить общие параметры проекта (здесь мы опираемся в основном на теорию скопоса, изложенную в разделе 2.4 и других местах предшествующей главы). Перевод не может, к сожалению, сохранить абсолютно все черты оригинала, что-то он неизбежно теряет, и важно понять, что в данном случае должно быть безусловно сохранено, а что можно потерять ради сохранения главного.

- Какова цель (скопос) перевода? На каждый вопрос здесь может быть дано более одного правильного ответа, поскольку каждый перевод может иметь разные скопосы для неодинаковых аудиторий и обстоятельств.

- ▶ Как предполагается распространять и использовать этот перевод? Будет ли он издан в виде книги, или издание будет электронным, будут ли использоваться тексты для аудиозаписей и подготовки разных изданий с библейскими цитатами?

► Перевод будет существовать самостоятельно или как часть более обширного проекта (параллельный текст в разных версиях, комментарии, сопроводительные материалы)?

► Где и как будет читаться этот перевод: за богослужением, дома, в университетской аудитории, в миссионерской проповеди?

► Перевод будет подан как Священное Писание или как памятник мировой культуры?

• Что переводится, то есть какой именно текст будет базовым для перевода? Единого, общепризнанного оригинального текста нет ни для ВЗ, ни для НЗ, и важно понять: для какой именно версии мы создаем эквивалент на другом языке и в какой мере мы готовы отступить от строгого следования именно этой версии?

► Какой текст берется за основу Ветхого Завета: Масоретский, греческий (и какой именно), или эклектичный, как в Синодальном? Какой текст берется за основу Нового Завета: традиционный (и какой именно) или критический?

► Какими изданиями и пособиями пользуются переводчики для определения базового текста (особенно важно в случае, когда кто-то из них не владеет в должной мере языком оригинала)?

► В какой мере и когда учитываются другие варианты текста?

► В какой мере и когда допустимы конъектуры, и насколько серьезные?

► Отражаются ли в примечаниях случаи отступления от базового текста или другие чтения и как именно?

► Как поступают переводчики в случаях, когда в базовом тексте (критическом) отсутствует тот или иной стих (напр., Мк. 9:46)?

• Как переводческая команда выстраивает отношения между различными частями Библии (в том числе имеются в виду и те книги, которые были переведены прежде или переводятся другими переводчиками)?

► Понимаются ли ВЗ книги в своем изначальном историческом контексте или через призму НЗ?

► Делается ли гармонизация цитат и параллельных мест?

► Передается ли стилистическое разнообразие в разных книгах Библии?

- Каковы экзегетические принципы перевода?
 - ▶ Каким толкованиям стремится следовать перевод (научным, традиционным) и как поступают переводчики в случае отсутствия единого мнения внутри избранного направления?
 - ▶ Какие другие переводы берутся в качестве моделей (их не надо смешивать с базовым текстом – модель не подменяет оригинал, но подсказывает, как можно решить ту или иную задачу в переводе)? Насколько строго следует перевод этим моделям?
 - ▶ До какой степени переводчики стремятся сохранить приемлемость текста для всех существующих традиций?
 - ▶ Насколько перевод стремится сохранить многозначность в тех случаях, когда оригинал не поддается однозначному истолкованию?
 - ▶ Даются ли альтернативные толкования в примечаниях, и если да, то в каких именно случаях?
- Какой уровень эквивалентности избирается за основу? Существуют представления о формальном, динамическом, функциональном, литературном эквивалентах; какая именно модель принимается переводчиками и как она будет дополнена и развита в данном конкретном проекте? В частности, отсюда вытекают вопросы:
 - ▶ До какой степени перевод будет стремиться ввести читателя в мир Древнего Ближнего Востока (отчуждение), а до какой степени – приблизить этот мир к сегодняшним понятиям (приручение)?
 - ▶ Будет ли перевод нацелен прежде всего на идиоматичность (естественность выражений) или на аутентичность (точность передачи) перевода?
- Какой предполагается уровень эксплицитности?
 - ▶ В случаях, когда читатель предположительно не владеет достаточными знаниями, чтобы правильно понять смысл текста, раскрывается ли обычно эта дополнительная информация в самом тексте перевода, или дается в примечаниях, или оставляется без разъяснений?
 - ▶ По какому принципу переводчики выбирают, что оставить имплицитным, а что раскрыть? (см. раздел 2.3).
- На какую разновидность языка осуществляется перевод?

► Существует ли литературная норма и используется ли она в полном объеме, или некоторые ее варианты считаются, например, слишком архаичными и непонятными?

► Какой диалект или какие диалекты берутся в качестве основных при отсутствии такой нормы?

► Насколько допустимо употреблять слова и выражения из других диалектов?

► Насколько книжным и высоким должен быть стиль перевода?

► Допустимы ли отклонения от этого стиля в сторону просторечия и в каких именно случаях?

• Какие семантические переносы (в терминологии Хомского и Найды, см. раздел 2.2.1) считаются допустимыми при переводе на всех уровнях, от отдельных слов до целых книг?

► До какой степени одна лексема оригинала может переводиться по-разному в зависимости от ее значения в контексте?

► Как часто действующие лица называются прямо в тех случаях, когда на них в оригинале указывают местоимения или глагольные формы?

► Как часто и в каких случаях переводчики заменяют одни части речи другими, например существительные глаголами?

► Насколько переводчики перестраивают синтаксическую структуру отдельных высказываний, следуя привычным для языка перевода образцам?

► Могут ли переводчики объединять несколько стихов, чтобы переставить местами их части и так выстроить наиболее логичную и понятную фразу, или строго придерживаются деления на стихи оригинального текста?

► Насколько переводчики сохраняют такие прагматические черты языка оригинала, как способ представления новой информации, логические связи между пропозициями, и насколько следуют в этих отношениях принципам языка перевода?

► До какой степени переводчики стремятся воспроизвести поэтические и риторические черты оригинала? С какой свободой они создают формы, близкие носителям языка перевода?

► Допустимы ли межкультурные переносы, то есть поиск эквивалентов в культуре перевода для специфических реалий и

понятий, упомянутых в оригинале?

- Какие принимаются решения в отношении ключевых терминов?

- ▶ Предпочтительны ли при переводе традиционные церковные слова и выражения (*крещение, покаяние* и т. д.) или их смысловые эквиваленты (*омовение, возвращение* и т. д.)

- ▶ Насколько последовательно переводчики употребляют ключевые термины, касающиеся реалий (*скиния, храм, синагога*)?

- ▶ Насколько последовательно переводчики употребляют ключевые термины, касающиеся понятий (*грех, покаяние, святость*), а в какой мере их перевод зависит от контекста?

- ▶ Какие слова и местоимения пишутся с большой буквы?

- Как переводятся собственные имена и географические названия?

- ▶ В каких случаях переводчики сохраняют имена собственные, уже вошедшие в язык перевода (*Ибрагим, Муса*)?

- ▶ Как поступают они в тех случаях, когда имя вошло в язык, но используется только для указания на одного из носителей этого имени в Библии (*Яхья* – это Иоанн Креститель, но никак не евангелист Иоанн)?

- ▶ В остальных случаях какой именно вариант имени берется за основу: греческий, еврейский, русский?

- ▶ Полностью ли копируется произношение и/или начертание имени в языке, выбранном за основу, или адаптируется к нормам языка перевода и до какой степени?

- ▶ Выравниваются или сохраняются с разночтениями имена, которые звучат по-разному? Например, *Иероваал* также имеет имя *Иевосфей* (другое по смыслу и звучанию); *Ионафан* – более полный вариант *Иехонафан* (такое же по смыслу, но иное по звучанию), а ВЗ имя *Шимон* в НЗ транскрибируется как *Симеон* – что будет выбрано в каждом случае, два варианта или один, и если один, то какой?

- ▶ Имена неблагозвучные (для русского читателя, это, например, *Вифезда*) или дающие ложные коннотации (*Корей*) – заменяются ли они и по каким правилам?

- Как переводятся детали ближневосточного быта?

► Передается ли точный термин (*каменный водоем, цистерна*) или только общая функция (*водосборник*), или подбирается аналог в языке перевода (*колодец*)?

► Как переводятся меры веса, длины, объема и т. д.: сохраняются ли оригинальные (*шекель, эфа*), даются ли современные метрические (*грамм, литр*) или общие описательные (*щепотка, мешок*), или находятся традиционные для языка перевода (*золотник, сажень*)? Дается ли другой вариант в примечании? Если происходит перевод в другие меры, то как округляются цифры?

Здесь перечислены основные вопросы, которые следует проговорить переводчикам перед началом работы и к которым им по ходу этой работы неизбежно придется возвращаться. Теперь мы можем вернуться к тому северокавказскому проекту, который был упомянут выше, и посмотреть, какие конкретно стратегические решения были приняты его переводческой группой. Мы не будем сейчас рассказывать, как ответила группа на каждый подобный вопрос, потому что большинство из этих ответов требуют перечисления множества деталей, понятных только тем, кто хорошо знает этот язык, и ограничимся только самыми принципиальными вещами.

Перевод будет использоваться по-разному: предполагается сделать книжное издание, записи на электронных носителях и аудиOVERCRIPT, а также переведенные тексты будут цитироваться в разного рода других книгах. У этого перевода есть одновременно несколько целей (скопосов). Первая задача – приобщить народ к мировой культуре (включая и собственное прошлое, связанное с христианством), вторая – обеспечить маленькую, но растущую христианскую общину текстом Писания, третья – способствовать развитию языка и культуры этого народа.

В качестве базовых текстов были выбраны Масоретский для ВЗ и критический для НЗ – стандартное решение, самое удобное с практической точки зрения, так как именно на эти тексты ориентируется большинство пособий. Для ВЗ допускается следование другим вариантам текста и конъектурам, такие случаи будут отмечаться по ходу работы и, возможно, будут особо перечислены при публикации в примечаниях. Что касается НЗ, то по желанию местных верующих в текст перевода будут вставлены

в скобках все существенные места, отсутствующие в критическом тексте, но присутствующие в хорошо им знакомом СП. Впрочем, это решение может быть в дальнейшем пересмотрено в ту или иную сторону, поскольку добавление целых стихов в скобках выглядит довольно неестественно.

Перевод в целом следует современной научной экзегезе. Для многозначных мест он стремится сохранить максимум этой многозначности. Альтернативные толкования даются в примечаниях. В качестве моделей берутся современные литературные переводы на русский язык, но строго следовать им переводчики не обязаны.

Перевод делается на существующий литературный язык, однако он избегает слишком возвышенных и архаичных выражений, которые будут непонятны значительной части аудитории. Перевод стремится к ясности изложения, однако избегает просторечий. Он старается передать своеобразие оригинала средствами языка перевода на всех уровнях, включая и дискурсные особенности текста, и его поэтическую составляющую. В переводе предполагается сохранить некую долю отчуждения, показывая тем самым, что это текст из другой культуры, и он сильно отличается от современной светской литературы, но при этом перевод должен быть понятен целевой аудитории. Все детали, совпадающие в библейской культуре и культуре языка перевода, должны не просто сохраняться, но подчеркиваться, даже если они утрачены в русских, английских и других европейских переводах. Культура народов Северного Кавказа во многих отношениях ближе к библейской, чем европейская культура, и это обстоятельство надо использовать.

Вполне допустимо для достижения этих целей совершать любые адекватные переносы, включая и объединение двух-трех стихов в один в особо сложных случаях, но этим средством следует пользоваться крайне осторожно, помня, что читатель будет сравнивать текст с русским переводом. Также важно следить за длиной предложений: слишком длинные понимаются читателями плохо.

Имена собственные, уже существующие в языке, сохраняются именно в этой форме. Имена отсутствующие берутся из языков оригинала и адаптируются под фонетические

нормы языка перевода. Местоимения и описательные слова, относящиеся к Богу, пишутся с большой буквы.

Ключевые термины, известные читателям из коранической традиции, должны сохраняться. При создании новых терминов стремление к последовательности и контекстуальной уместности должны учитываться примерно в равной мере. Меры веса, длины и объема даются оригинальные, а в примечании указываются их современные метрические эквиваленты, а в конце НЗ будет приведена общая таблица этих мер, вместе с традиционными мерами этого народа.

Все это можно назвать *переводческим заданием* (нем. Übersetzungsauftrag, англ. brief³³⁶, см. раздел 2.4) или, в более свободной трактовке, *концепцией перевода*. Разумеется, в реальном задании все должно быть прописано намного конкретнее. Так, недостаточно просто сказать, по какому общему принципу транскрибируются собственные имена, нужно составить сводный список всех имен и определить точно правила фонетической адаптации. Кроме того, там должно быть указано распределение ролей и описаны способы взаимодействия не только внутри переводческой команды, но и между командой, организацией, которая осуществляет перевод, христианскими общинами, научными учреждениями, творческой интеллигенцией и т. д.

Интересный пример того, как это было сделано в самом начале нового проекта по переводу Библии на язык африкаанс, рассказывает Кристо ван дер Мерве³³⁷. С самого начала были выполнены разными группами небольшие пробные переводы шести отрывков, сделанные совершенно по разным принципам: один был как можно более буквальным, другой – максимально понятным, а третий стремился к торжественности стиля. Наконец, еще одну группу попросили провести ревизию существующего традиционного перевода, а также некоторых из свежих образцов. В результате для принятия конкретных решений будущим участникам проекта с самого начала были предложены не просто общие идеи, но конкретные образцы, на основании которых можно было судить, что именно подходит для данного проекта, а что должно быть изменено и каким именно образом. Такой опыт достоин всяческого одобрения и подражания.

Переводческая группа будет неизбежно возвращаться к принятым установкам, что-то менять и уточнять, поскольку и сама ситуация в культуре языка перевода не останется неизменной, но крайне важно, чтобы эти вещи проговаривались с самого начала, иначе очень легко оказаться в ситуации, когда несколько человек делают разные переводы (а порой и один и тот же человек переводит через пять-десять лет совсем иначе, чем прежде), и плоды такой работы оказываются несовместимыми друг с другом.

Как и в любой другой области человеческой деятельности, в библейском переводе можно добиться успешного результата только в том случае, если сотрудники сразу договариваются об общих целях и методах и затем проверяют, насколько реальная работа им соответствует.

3.2. Разнообразие моделей

3.2.1. NBV: организация проекта

Понятно, что все выборы, о которых было сказано в предыдущем разделе, делаются не сами по себе, а в системе. Каждый из них так или иначе должен соответствовать общему замыслу проекта, и в проектах со сходными условиями и целями выборы будут похожими. Например, в приложении к книге под редакцией Тимоти Уилта приведено описание нескольких конкретных проектов³³⁸. Здесь мы рассмотрим вслед за этой книгой только первый из них – нидерландский NBV, тем более что о нем подробно рассказывает еще одна книга под редакцией Уилта и Вэндленда³³⁹.

Этот перевод был создан на язык, на который Библия уже переводилась не раз – существовал и архаичный текст, и перевод «смысловой». Однако к началу XX в. все острее ощущалась потребность в переводе литературном, отражающем современное состояние языка во всем богатстве его изобразительных средств. Именно эту нишу и призван был заполнить новый перевод – его можно назвать *литературным* (а не филологическим, миссионерским и т. д.). Он должен был быть общенациональным и межконфессиональным, поэтому в его создании принимали участие как Нидерландское библейское общество, так и Католический библейский фонд.

Целевая аудитория этого перевода достаточно образованна, она привыкла читать на родном языке и оценивать художественные достоинства. Использоваться этот перевод должен, по замыслу его создателей, и за богослужением всех основных деноминаций Нидерландов (главные из них – Реформатская и Католическая Церкви, но учитывалось мнение и других общин, включая иудейскую), а также для изучения Библии и самостоятельного домашнего чтения как верующими, так и неверующими, которые хотят познакомиться с этим текстом как с памятником мировой культуры. Однако приоритет отдается все же христианскому контексту.

Следовательно, этот текст должен быть не только понятным, но и эстетически привлекательным, поэтические тексты должны хорошо звучать и при пении. В то же время текст может

сопровождаться значительным количеством разного справочного материала. Этот перевод с самого начала планировалось публиковать по-разному для разных аудиторий, в сопровождении таких материалов в разных сочетаниях или самостоятельно.

Одна из главных задач этого перевода – сохранить и передать средствами современного нидерландского языка, насколько это возможно, богатство образов и стилистическое разнообразие оригинала. Образная речь и метафоры должны максимально сохраняться, а имплицитная информация может быть разъяснена в сносках и дополнительных справочных материалах, вносить ее в текст не следует. Переносы допустимы в ограниченных масштабах, объединять несколько стихов вместе не следует, культурная адаптация недопустима. Традиционная терминология должна сохраняться, то же касается и имен собственных. Последовательность в употреблении ключевых слов должна выдерживаться там, где есть основания думать, что в оригинале она значима, однако следует избегать и неточного перевода.

Один из ключевых вопросов, которые встают перед переводческой группой на самом раннем этапе, – как переводить в ВЗ имя Бога, знаменитый тетраграмматон. Нидерландские переводчики в конце концов выбрали стандартный для их языка вариант *HEER*, то есть ‘ГОСПОДЬ’ (заглавными буквами). Достаточно было бы сказать, что принято традиционное решение, и точка – но предлагались, по сообщению Уилта и Вэндленда, и другие решения: транслитерация (*JHWH*, *Jahwen*) и перевод предположительного значения; *Ik-ben-er* ‘Я-есмы’, *Hij-is-er* ‘Он-есть’.

Работа с самого начала велась в команде, состоявшей из специалистов разного рода (на самом деле разные книги переводили семь разных мини-команд, объединенных общими принципами). Чтобы сделать этот текст приемлемым для читательской аудитории и понять ее реакцию, в проекте было 60 внешних рецензентов, которые высказывали свои суждения о черновиках на разных этапах работы над текстом. Над каждой книгой работали два переводчика, два редактора, еще эксперт по Библии и эксперт по стилю, а внешнюю рецензию давали два писателя или литературных критика.

Нидерландское библейское общество также сделало все возможное, чтобы представить результаты своей работы обществу с наибольшей полнотой и в наиболее выгодном свете. Выход первого издания в свет сопровождался многочисленными презентациями, в которых принимала участие даже королева Беатрикс. Результат, насколько можно судить, вполне соответствовал ожиданиям: перевод получился весьма качественным и был принят читателями доброжелательно и с большим интересом.

Мы не будем сейчас сравнивать этот опыт с российскими переводами, которые нередко готовятся узкой группой специалистов в абсолютно закрытом режиме и представляются публике как нечто совершенно готовое и едва ли подлежащее изменению. Можно только отметить, что это весьма удачная модель и она может быть применена и на российской почве, хотя, разумеется, у каждого общества и языка есть своя специфика.

3.2.2. Африкаанс: языковая экология

Отдельно надо сказать, что никакой перевод не существует сам по себе (разумеется, кроме того, который остается лежать в ящике письменного стола своего создателя).

Все это заставляет современных исследователей говорить о *языковой экологии* – это понятие заимствовано из статьи Фритца Понелиса³⁴⁰, посвященной краткой истории переводов на язык африкаанс в их социальном и культурном контексте. Это язык голландских колонистов в Южной Африке, которые, во-первых, сохраняли некоторую связь со своей европейской прародиной, во-вторых, жили совершенно в иной среде, а в-третьих, подвергались уже более столетия сильнейшему влиянию со стороны английских колониальных властей, включая и давление намного более престижного и распространенного английского языка. Естественно, в языке африкаанс есть свои диалекты и свои социолекты, равно как и литературная норма, которая тоже не едина: она может быть более архаичной и более разговорной, может быть ориентирована на европейскую прародину или на африканскую самобытность, может в разной степени включать заимствования и т. д. Кроме того, Библия традиционно пользуется среди носителей этого языка большим уважением.

В этой ситуации любой перевод на любой из вариантов африкаанс не просто более или менее понятен аудитории, не просто более или менее удачен с точки зрения стиля – он неизбежно влияет на языковую ситуацию в целом, он «продвигает» определенный вариант языка, делает его более престижным и нормативным. Оценка такого перевода во многом базируется на представлении людей о том, на каком именно языке должна быть написана их версия Библии.

К. ван дер Мерве, участвовавший в подготовке нового перевода на этот язык, составил подробное теоретическое описание всего процесса выбора. В одной из своих статей³⁴¹ он, опираясь на теорию скопоса, так описывает ситуацию: прежде чем предпринять новый перевод на африкаанс, будущим переводчикам предложили попробовать и оценить разные подходы и выбрать тот, который наилучшим образом впишется в

существующую нишу. В результате была начата работа сразу в двух направлениях: перевод общедоступный и перевод для литургического использования, поскольку одного показалось недостаточно.

Казалось бы, африкаанс – язык с небольшим числом носителей и недавней литературной историей, но нечто подобное мы видим и с «большими» языками, которым не грозит исчезновение, которые не подвергаются значительному давлению других языков, господствующих на данной территории. К примеру, русский перевод РВ (см. раздел 3.4.6) критиковался главным образом с точки зрения языковой экологичности: для многих читателей его язык показался слишком просторечным и неприемлемым для священного текста. В свою очередь и эти языки некогда сформировались в том виде, в каком мы их знаем, во многом благодаря национальным версиям Библии³⁴². Впрочем, предоставляю читателю самому судить, насколько сходна эта ситуация с той, которая сложилась с русскими или любыми другими переводами, ограничившись лишь общим выводом: все, что делают библейские переводчики, влияет на язык и культуру в целом, и хорошо, когда они об этом задумываются с самого начала своей работы.

3.2.3. Три модели русского перевода

Далее мы рассмотрим три возможные модели перевода, ориентируясь уже на русскую аудиторию. Это будут литургический, филологический и общедоступный переводы. Разумеется, моделей бывает намного больше, к тому же каждая из них может существовать во множестве модификаций, но начать можно с этих трех, считая их самыми востребованными в настоящее время для русского читателя.

Первое, что приходит в голову, если говорить о читателе церковном, – это перевод *литургический*, предназначенный для чтения за богослужением и для любого иного использования в контексте богослужебной традиции, например в качестве источника библейских цитат при переводе традиционных текстов. Основой может стать принятый в Церкви литургический текст, в нашем случае – Елизаветинская церковнославянская Библия. Разумеется, можно выдвинуть много возражений против конкретно этого базового текста: он достаточно поздний, эклектичный, сам нуждается в правке и т. д. Все это так, и за основу можно было бы взять любой другой текст, который имел бы в Церкви статус литургического (например, греческие издания Библии), подход от этого не изменится.

Такой перевод призван преодолеть лишь лингвистический барьер: заменить церковнославянские словоформы и отдельные неясные синтаксические конструкции русскими, в то же время бережно сохраняя все, что не выглядит слишком неестественно для русского читателя. Особое внимание следует обратить на звучание текста, поскольку он будет в основном прочитываться вслух: нужно избегать зияний, скоплений согласных и т. д. Естественно, что такой перевод будет звучать весьма архаично и торжественно, порядок слов в целом останется славянским, поэтому для читателей или слушателей неизбежно останутся места, требующие дополнительного толкования. Никаких самостоятельных экзегетических решений такой перевод не отражает, он полностью следует решениям, которые содержатся в славянском тексте.

Филологический или научный перевод призван максимально отразить все черты оригинала, и содержательные и формальные, чтобы читатели, не владеющие в достаточной мере языком оригинала, приблизились к нему настолько это возможно. Он должен выполняться с языка оригинала, то есть в случае НЗ – с греческого текста. Практически все современные переводы НЗ на русский делаются с так называемого *критического текста*, представляющего собой научную реконструкцию, приближенную, насколько это возможно, к оригиналу. Не будем сейчас спорить о достоинствах и недостатках критического текста, скажу лишь, что для филологического перевода не так принципиально, какой вариант текста взять за основу: критический или один из традиционных. Вопрос о том, какое из традиционных изданий предпочесть, тоже непросто – это может быть так называемый *текст большинства* (MTNT), который для каждого разночтения выбирает самый распространенный вариант, или же константинопольское издание Антониадиса (КДА), ставшее стандартным для православных греков. Для примера, который будет дан в следующем разделе, был выбран текст КДА, но выбор может быть и несколько иным.

Язык такого перевода – это язык классической русской литературы с заметной долей архаизмов. Создатель такого перевода должен принимать полностью самостоятельные экзегетические решения. Перевод должен быть ясен в той же мере, что и оригинал: так, все трудности и двусмысленности, с которыми сталкивался гипотетический первоначальный читатель, должны быть сохранены, прояснить их – дело комментатора и проповедника. Такой перевод, рассчитанный на внимательного и образованного читателя, может содержать примечания разного рода, куда будут вынесены все разночтения с критическим текстом, альтернативные толкования, а также дословное значение туманного оборота речи, который был переведен не буквально.

Перевод *общедоступный* можно также назвать *миссионерским*. Он предназначен для аудитории, только знакомящейся с христианством и не обладающей пока серьезными познаниями в этой области. Этот перевод должен в отношении языка следовать лучшим образцам современной

русской литературы, ему придется отказаться от подавляющего большинства архаизмов и тяжеловесных конструкций ради доступности. Вполне допустимы здесь и значительные переносы, включая межкультурные, поскольку он должен преодолевать не только лингвистический, но и до некоторой степени культурно-исторический барьер, отделяющий современного человека от древнего текста. Вместе с тем, разумеется, перевод должен избегать вульгарности и излишней эмоциональности. Такой перевод может быть выполнен с критического текста как наиболее распространенного в современном мире. Впрочем, нет никакой однозначной связи между этой переводческой методикой и выбором определенного базового текста.

Принципиальные (но далеко не все) различия между этими переводческими моделями удобно представить в виде таблицы.

	Литургический	Филологический	Общедоступный
<i>Основная аудитория</i>	церковная любого уровня образования	образованная любого уровня церковности	не очень церковная, не слишком образованная
<i>Главная функция</i>	соответствие богослужебному тексту	передача черт гинала полноте	все ори-понятное изложение
<i>Сопровождение</i>	богослужебные тексты	примечания, научные комментарии	самые разнообразные материалы
<i>Что готовы потерять</i>	исходный контекст	безусловную понятность	букву оригинала
<i>Базовый текст</i>	традиционный богослужебный	любой	критический
<i>Варианты из других текстов</i>	никогда	нужны смысловых расхождений (в мечаниях)	привозможны серьезные смысловых расхождений (в примечаниях)
<i>Конъектуры</i>	никогда	при научной обоснованности	при необходимости в тексте

Эквивалентность	формальная	формально-литературная	функционально-литературная
Отчуждение vs. приближение	отчуждение (ноотчуждение (но приближение к литургич. традиции)	отчуждение (но приближение к миру оригинала)	приближение к читателю
Аутентичность vs идиоматичность	только аутентичность	скорее аутентичность	скорее идиоматичность
Эксплицитность	низкая	средняя	высокая
Представление информации	строго как в базовом тексте	в основном как в базовом тексте	как удобнее читателю
Стилистическое разнообразие	нет	возможно	да
Терминология	строго традиционная	традиционная	традиционная в меру ее понятности
Художественное изящество	не важно	отчасти	в значительной мере

3.3. Послание Иуды в трех переводах

Три модели, о которых шла речь в предыдущем разделе, можно проиллюстрировать на переводе небольшой НЗ книги – Послания Иуды. Отдельно отмечу, что все три приведенных ниже перевода сделаны были так, чтобы они оказались совместимыми с православной традицией (разумеется, это не единственное возможное решение). При этом, как нетрудно убедиться, они совсем не одинаковы меж собой.

3.3.1. Литургический перевод

¹ Иуда, Иисуса Христа раб, брат же Иакова – тем, кто в Боге Отце пребывает, кто Иисусом Христом освящен, кто зван и соблюден. ² Милость вам и мир и любовь да умножатся.

³ Возлюбленные, стараясь поведать вам об общем спасении вашем, решился я написать вам, моля вас подвизаться в вере, единожды переданной святым. ⁴ Ибо приступили к вам некие люди, издревле предназначенные к сему осуждению, нечестивые, Бога нашего благодать превращающие в скверну, и Единого Владыку, Бога и Господа нашего Иисуса Христа отвергающие. ⁵ Напомнить же вам хочу, что уже ведомо вам: Господь Свой народ из земли египетской спас, а затем неверных погубил; ⁶ и ангелов, не сохранивших служения своего и оставивших обиталище свое, до суда великого дня в узах вечных во мраке блюдет. ⁷ Как Содом и Гоморра с окрестными городами, подобным образом впавшие в блуд и искавшие плоти иной, всем в назидание понесли кару вечного огня, ⁸ так и сии сновидцы оскверняют плоть, господство отвергают и славу хулят.

⁹ Михаил архангел, когда с диаволом спорил о Моисеевом теле, не смел произнести укоризненного суда, но сказал: «Да запретит тебе Господь». ¹⁰ Они же не ведают, что хулят; а что по естеству им, как бессловесным животным, ведомо, тем оскверняют себя. ¹¹ Горе им, что на путь Каинов ступили, к Валаамовой мзде устремились, в пререканиях Кореевых погибли.

¹² Они оскверняют ваши трапезы любви, когда с вами едят и без боязни утучняют себя. Облака безводные, ветрами носимые, деревья осенние бесплодные, умерли дважды и с корнем исторгнуты они!

¹³ Волны бурные моря, пенящиеся срамотами своими, звезды обманчивые, которым мрак тьмы уготован навек.

¹⁴ Пророчествовал о них седьмой от Адама, Енох, говоря: «Се, грядет Господь с полками святых ангелов своих, ¹⁵ сотворить надо всеми Суд. и изблечить всех нечестивых во всех делах нечестия их, которые сотворили, и о всех жестоких их словах, которые изрекли на нас грешники нечестивые». ¹⁶ Недовольные всем укорители, в похотях своих ходят они нечестиво и

законопреступно, уста их глаголют горделиво, лицемерят они ради выгоды.

¹⁷ Вы же, возлюбленные, помните, что было сказано прежде апостолами Господа нашего Иисуса Христа, ¹⁸ ибо говорили они вам, что в последние времена будут ругатели, поступающие по своим похотям и нечестиям. ¹⁹ Они отделяют себя от единства веры, телесные люди, Духа не имеющие.

²⁰ Вы же, возлюбленные, святою вашей верой назидая себя и Духом Святым молясь, ²¹ сами себя в любви Божьей храните, ожидая милости Господа нашего Иисуса Христа в жизнь вечную. ²² Итак, одних милуйте с рассуждением, ²³ а других спасайте страхом, исторгая из огня. Обличайте с опасением, гнушаясь даже ризой, что осквернена плотью.

²⁴ Могущему же сохранить вас без греха и без скверны и поставить пред славою Своею непорочных в радости, ²⁵ Единому Премудрому Богу и Спасителю нашему, через Иисуса Христа Господа нашего слава и величие, держава и власть, прежде всякого века, и ныне, и во все века. Аминь.

3.3.2. Филологический перевод

¹ Иуда, раб Иисуса Христа и брат Иакова – тем, кого возлюбил Бог Отец, кого призвал и сохранил Иисус Христос. ² Милость, мир и любовь да будут у вас изобильны!

³ Возлюбленные! Хотел было я поведать вам об общем³⁴³ спасении, но приходится мне в письме призывать вас, чтобы вы подвизались за веру, единожды переданную святым. ⁴ Вкрались к вам некие люди, которым издревле вынесен приговор, нечестивцы, превращающие благодать Бога нашего в распутство и отвергающие единого Владыку и Господа нашего Иисуса Христа. ⁵ Хочу напомнить, что уже и так вам известно: сначала Господь спас свой народ из Египта, а затем погубил неверовавших. ⁶ И ангелов, не сохранивших своего служения, но покинувших свою обитель, Он сохраняет до дня великого суда в вечных оковах во тьме. ⁷ Содом и Гоморра с окрестными городами, предавшимися такому же блуду и искавшими чуждой плоти, служат примером – они подверглись наказанию вечного огня. ⁸ Так и эти мечтатели оскверняют плоть, отвергают господствующих и хулят славных.

⁹ Даже Михаил архангел, когда спорил с диаволом о теле Моисея, и то не дерзал вынести осуждающего приговора, но говорил: «да запретит тебе Господь». ¹⁰ А эти люди порицают то, чего не знают, а в чем они сведущи, как и бессловесные животные, то служит им к разврату. ¹¹ Горе им: они ступают по пути Каина, льстят себе надеждой на выгоду, как Валаам, и погибают в мятеже, подобно Кораху.

¹² Они служат соблазном на ваших вечерах любви: даже пиршествуя с вами, эти пастыри безо всякого стеснения заботятся лишь о себе самих. Безводные облака, носимые ветрами, осенние бесплодные деревья, дважды умершие и вырванные с корнем! ¹³ Бурные морские волны, вспененные собственным бесстыдством, блуждающие светила, которым навеки уготована кромешная тьма!

¹⁴ Так о них говорил пророк Енох, седьмой от Адама: «Грядет Господь с воинствами Своими святыми, ¹⁵ чтобы сотворить Суд. Над всеми и обличить всех нечестивцев³⁴⁴ во всех делах

нечестия, какие сотворили, и о всякой хуле, которую изрекли на Него нечестивые грешники». ¹⁶ Они – недовольные всем мятежники, поступающие по собственным похотям, речи их заносчивы, облик их изменчив ради выгоды.

¹⁷ Вы же, возлюбленные, помните слова, сказанные прежде апостолами Господа нашего Иисуса Христа: ¹⁸ они предупреждали, что в последние времена появятся насмешники, поступающие по собственным похотям нечестивым. Они сеют раздоры, следуя движениям своей души³⁴⁵, непричастные Духу.

²⁰ Вы же, возлюбленные, назидая себя святейшей вашей верой и молясь в Духе Святом, ²¹ храните себя в любви Божьей, ожидая милости Господа нашего Иисуса Христа в жизнь вечную. ²² К тем, кто колеблется, будьте милостивы, ²³ других же спасайте страхом, исторгая их из огня³⁴⁶ и гнушаясь даже одеждой, что осквернена плотью.

²⁴ Тому, кто может сберечь их³⁴⁷ от падений, чтобы они предстояли Его славе непорочными и с радостью – ²⁵ Единому мудрому Богу, Спасителю нашему³⁴⁸, слава и величие, сила и могущество³⁴⁹ и ныне, и во все века. Аминь.

3.3.3. Общедоступный или миссионерский перевод

¹ Иуда, слуга Иисуса Христа и брат Иакова, приветствует тех, кого возлюбил Бог Отец, кого призвал и сохранил Иисус Христос.

² Пусть будут среди вас в изобилии милость, мир и любовь!

³ Возлюбленные! Я хотел было рассказать вам об общем для всех вас спасении. Но теперь приходится писать вам, чтобы напомнить: твердо стойте за ту самую веру, которая раз и навсегда была дана святой общине верующих. ⁴ К вам проникли некие обманщики, которым давно уже вынесен приговор. Они нечестиво променяли благодать Бога нашего на распутство и отвергли Единого Владыку и Господа нашего Иисуса Христа. ⁵ А я напомню, что вам уже известно: некогда Господь спас Свой народ из Египта, а тех, кто не поверил Ему, Он затем погубил. ⁶ Даже ангелов, изменивших своему служению и бросивших свою обитель, ждет в последний день великий суд, а до тех пор Бог содержит их в нерушимых оковах тьмы. ⁷ Примером также служат Содом и Гоморра с окрестными городами: они охотно предались разврату, к тому же противоестественному, и за это на них пролился огонь вечного осуждения. ⁸ Эти фантазеры точно так же оскверняют свои тела, отвергают всякую власть и поносят тех, кто достоин славы.

⁹ Даже архангел Михаил, когда спорил после смерти Моисея о его теле с дьяволом, не решался вынести осуждающего приговора, но говорил: «Пусть Господь запретит тебе!» ¹⁰ А эти люди торопятся обвинять других, не разобравшись. Разбираются они лишь в том, в чем и бессловесные животные, да и то служит им для разврата. ¹¹ Горе им! Они пошли по пути братоубийцы Каина; как прорицатель Валаам, ищут выгоды, так что ждет их гибель, как мятежника Кораха.

¹² Когда вы собираетесь на вечера любви, они служат вам соблазном: хоть и пируют с вами как пастыри, но лишь беззастенчиво насыщают себя самих. Они – как безводные облака, носимые ветром, как осенние бесплодные деревья, дважды умершие и вырванные с корнем! ¹³ Или как бурные морские волны (только вместо пены у них бесстыдство), как блуждающие светила – им навеки уготована кромешная тьма!

¹⁴ Это их имел в виду пророк Енох в седьмом поколении от Адама, когда говорил: «Придет Господь с воинствами Своих ангелов, ¹⁵ чтобы судить всех людей, обличить каждого за нечестивые поступки, какие кто совершил, и за злословие, которым поносили Его нечестивые грешники». ¹⁶ Они – недовольные всем мятежники, которые следуют своим прихотям, говорят дерзко и притворяются там, где рассчитывают на выгоду.

¹⁷ А вы, возлюбленные, помните, что говорили прежде апостолы Господа нашего Иисуса Христа: ¹⁸ они предупреждали, что в последние времена появятся наглецы, которые будут следовать своим нечестивым похотям. ¹⁹ Они сеют раздоры, движимы они не Духом, а собственными порочными наклонностями.

²⁰ А вы, возлюбленные, ищите наставления в святейшей вашей вере, молитесь при содействии Святого Духа, ²¹ чтобы не отпасть вам от любви Божьей, и чтобы милость Господа нашего Иисуса Христа ввела вас однажды в жизнь вечную. ²² К тем, кто колеблется, проявляйте милость, ²³ а других спасайте, как будто выхватывая их из огня. Даже одежда их может быть запятнана их греховным поведением, она нечиста для вас.

²⁴ Но есть Тот, Кто может уберечь вас от падений, чтобы вы радостно предстали перед Его славой, свободные от всякого порока – ²⁵ Единый Бог, даровавший нам спасение в Иисусе Христе, Господе нашем. Прежде всех веков были с ним сила и могущество, и да будут ему слава и величие теперь и во все века! Аминь.

3.3.4. Краткое сравнение

Что объединяет эти переводы? Все они сохраняют основную христианскую терминологию: *Господь, милость, святые, возлюбленные*. Правда, третий перевод иногда уточняет подобные слова, – например, *святая община верующих* вместо *святые* в ст. 3 (иначе несведущий читатель поймет под святыми канонизированных угодников). В то же время слово *возлюбленные*, хоть и не употребляется в повседневной речи, вполне ясно для любой читательской аудитории, во многом за счет внутренней этимологии: речь идет о тех, кого кто-то любит. Отказываться от таких слов нет причины даже в третьем переводе. Далее, все переводы сохраняют определенную культурную дистанцию (хотя в разной степени), не пытаются представить текст как современный и не используют просторечия.

Различий у этих трех переводов тоже немало. В их основу положены разные базовые тексты (соответственно церковнославянский, традиционный и критический греческие). Они в разной степени допускают архаизмы и неясные обороты речи. Например, в 8-м ст. первый перевод, как и славянский текст, говорит о *сновидцах*, второй – о *мечтателях*, третий – о *фантазерах*. Более того, в третьем переводе *плоть* заменена на *тела*. Само понятие *плоть* в тексте даже общедоступного перевода можно оставить, но лишь в тех местах, где его значение надежно определено контекстом (например, противопоставлением со словом *дух*). Кстати, неясные *поиски чужой плоти* в 7-м ст. тоже заменены на *противоестественный разврат*.

Далее, первый перевод в этом же 8-м ст. гласит: «господство отвергают и славу хулят». О чем идет речь, не вполне понятно, и второй перевод заменяет абстрактные понятия на их конкретных носителей: «отвергают господствующих и хулят славных» (также порядок слов здесь более естественный для русского языка). Но и это выражение выглядит не вполне ясно, поэтому третий перевод, заменяя архаизм *хулить* на более современное слово *поносить*, уточняет: «отвергают всякую власть и поносят тех, кто достоин славы».

В 11-м ст. второй и третий перевод заменяют славянское имя *Корей* на заимствованное из еврейского ВЗ имя *Корах*, чтобы не возникало никакой путаницы со страной *Кореей* и ее обитателями. Кроме того, для читателей третьего перевода недостаточно просто назвать имена, которые ничего для них не значат, поэтому приходится давать персонажам Ветхого Завета краткие характеристики: *братоубийца Каин... прорицатель Валаам ищет выгоды... мятежник Корах*.

Отдельно стоит сказать о способе представления информации. В русском языке возможен разный порядок слов в предложении, как и в греческом, но это не значит, что любой порядок будет одинаково удачен и понятен. Третий перевод ориентирован на то, чтобы подавать информацию наиболее удобным читателю образом (интересно, что даже самые радикальные современные переводы обычно совсем не обращают на это внимания). Новая, необычная информация должна предваряться некоторым сообщением, например: *Когда вы собираетесь на вечера любви...* в ст. 12. Другой пример: заключительные два стиха посвящены прославлению Бога, и для русского текста естественно обозначить новое действующее лицо с самого начала фразы. Поэтому во втором переводе ст. 24 начинается с местоимения: *Тому, Кто может...*, хотя в оригинале такого местоимения нет. В третьем переводе эта мысль подчеркнута еще сильнее: *Но есть Тот, Кто может...*

Непонятные читателю метафоры в третьем переводе могут превращаться в сравнения, например, в 12-м ст.: они – как *безводные облака...* Следует также быть осторожными в этом переводе со словами, которые получили в современном языке строгое терминологическое значение. Так, в 6-м ст. буквально говорится о *вечных оковах*, но тут же уточняется, что ангелы пребывают в них *до дня великого суда*. Возникает некоторое противоречие: с одной стороны, указан временной отрезок, с другой – говорится о вечности. Поэтому третий перевод говорит о *нерушимых оковах*, а заодно и уточняет, когда именно наступит суд: *в последний день*.

Есть у этих переводов и другие отличия, и внимательный читатель может продолжить сравнение, но общая идея, пожалуй, ясна: конкретные методики и подходы могут быть различными, в

зависимости от целевой аудитории и задач, которые ставятся перед проектом.

Далее мы рассмотрим, как это получилось не в абстрактных опытах, а на практике.

3.4. Русские Библии: краткий обзор

В первых трех разделах этой главы мы говорили в основном о том, что в принципе бывает и что вообще может быть. Настало время поговорить о том, что уже есть, о существующих переводах Библии и о том, как вписываются они в эту теорию. Поскольку книга написана по-русски, то и говорить мы будем о переводах Библии на русский язык, ограничившись семью переводами полной Библии, шесть из которых уже вышли к моменту написания этой книги, а седьмой приближался к завершению.

О каждом из этих переводов можно было бы написать целую главу, но сейчас ограничимся только самыми общими сведениями. Первый из них, Синодальный, прекрасно известен, равно как и история его появления на свет³⁵⁰. Об остальных широкой публике не известно практически ничего, и я не раз убеждался: когда люди слышат, что на русском языке за последнюю четверть века появилось пять новых полных переводов Библии, это обычно вызывает полное удивление.

В русской литературе эти переводы практически не описаны, в мировой – неизвестно о существовании большинства из них³⁵¹. Среди российских ученых тоже никто пока не озаботился описанием и сопоставлением этих переводов – этот пробел выглядит просто вопиющим в стране, где так охотно и так много говорят о православном наследии и христианских корнях³⁵².

Более того, создатели этих переводов далеко не всегда рассказывают что-то о себе и своей работе, ее скопсе, принципах и т. д., будь то в предисловии или в особых материалах, представляющих перевод читателю. История создания большинства из них просто никому не известна, кроме тех, кто так или иначе принимал участие в работе или беседовал лично с такими людьми.

Словом, история переводов Библии на русский язык в постсоветский период остается большим белым пятном, но с чего-то надо начинать, и поэтому здесь будут даны самые общие контуры, а будущие исследователи смогут нарисовать детальную карту.

3.4.1. Синодальный перевод (СП)

Подробно рассказывать историю создания СП не имеет особого смысла уже потому, что она давно рассказана. Но поскольку этот перевод давно стал главным национальным переводом и останется им еще немалое время, любой другой будет восприниматься прежде всего на его фоне как «новый СП» «вместо СП» или даже «анти-СП». Поэтому для характеристики любого нового перевода следует сказать нечто и о СП, тем более что история его появления весьма поучительна и определяет многие его особенности.

Отдельные отрывки из Библии, а точнее, псалмы публиковались на русском в вольном переложении еще с конца XVII в. Такие переложения сочиняли Симеон Полоцкий (1680), Авраамий Фирсов (1683), Василий Тредиаковский (1753), но это все же были личные эксперименты – скорее вольные размышления поэта над страницами славянской Псалтири, нежели кропотливый труд переводчика. Подобные опыты продолжаются и в новое время – последнее поэтическое переложение псалмов подготовил Наум Коржавин.

Впрочем, и в Европе переводить Библию на национальные языки стали в ходе Реформации – ее волны докатились до России при Петре I. Есть сведения, что именно в его царствование Библию переводил на русский язык немецкий пастор из ливонского города Мариенбурга Эрнст Глюк, но этот перевод, если он вообще существовал, бесследно пропал после его смерти в 1705 г, да и едва ли он мог бы стать национальной Библией. Зато Глюку удалось создать первую латышскую Библию, а заодно подарить России первую императрицу: его воспитанница Марта Скаврнская стала Екатериной I.

Время готовить новый перевод настало только после наполеоновских войн, из которых Россия вышла полноценной европейской нацией, а русский язык к тому моменту уже получил свою литературную форму, вполне отличную от церковнославянского. Можно ли было обойтись без национальной Библии «храбрым Россам», когда свои переводы были у всех прочих наций, встречавшихся с ними на полях сражений?

Кстати пришлось тут и мистические настроения императора Александра I, который в то же время был открыт иноземным влияниям. Словом, вскоре после изгнания Наполеона Александр I принял два решения, дабы отблагодарить и прославить Творца: построить в Москве храм Христа Спасителя и учредить в России библейское общество. Интересно, что, пока работало это общество, не строился храм, а затем, когда общество закрылось, то и храм был построен.

Решение подготовить самостоятельный русский перевод Святейший Синод принял по предложению императора Александра I несколько позднее, в начале 1816 г., то есть сразу после окончания наполеоновских войн. Работа была поручена вновь образованному Российскому библейскому обществу, тогда исключительно популярному благодаря высочайшей протекции. И работа закипела: уже в 1819 г. было издано Четвероевангелие, а в 1821 г. – полный НЗ. Первые издания были параллельными, с русским и славянским текстом. Началась работа и над ВЗ, при этом изначально перевод делался с еврейского текста, а при редактировании добавлялись в квадратных скобках варианты из греческого перевода (LXX). В 1822 г. впервые вышла Псалтирь, причем за два года ее тираж составил более 100 тысяч экземпляров.

Однако с самого начала переводческую работу сопровождали ожесточенные споры: да нужна ли она вообще? Главными сторонниками перевода были на тот момент обер-прокурор и министр просвещения князь А.Н. Голицын, а также ректор Санкт-Петербургской Духовной академии архимандрит Филарет, будущий митрополит Московский. Благоклонно относился к нему и митрополит Петербургский и Новгородский Михаил (Десницкий).

Но были у перевода и противники, прежде всего митрополит Серафим (Глаголевский) и министр просвещения адмирал А.С. Шишков. Они не просто были недовольны качеством перевода, но отрицали саму необходимость какой-либо Библии для русских читателей, кроме церковнославянской, тем более что в библейском обществе трудились далеко не одни православные. Свободный доступ к Писанию, по их мнению, открывал дорогу многочисленным ересям.

Получившийся перевод НЗ был слишком непохож на церковно-славянский – и то была сознательная установка переводчиков. Они, в частности, руководствовались такими правилами: «...греческого текста, как первоначального, держаться в переводе преимущественно перед славянским; величие Священного Писания состоит в силе, а не в блеске слов; из сего следует, что не должно слишком привязываться к славянским словам и выражениям, ради мнимой их важности» (из предисловия к изданию 1821 г.). Все это выглядело крайне подозрительно.

К тому же умершего митрополита Михаила в 1821 г. сменил на кафедре митрополит Серафим, противник всего, что касалось дела перевода. Он добился отставки Голицына, библейское общество было закрыто, переводческая работа прекращена, и в конце 1825 г. часть свежееотпечатанного тиража первых восьми книг ВЗ была сожжена на кирпичном заводе.

В годы Николая I о всяких экспериментах следовало забыть, но продолжалась неофициальная работа над переводами: НЗ уже существовал, так что те, кто радели о переводе, трудились над ВЗ. Переводами занимался протоиерей Герасим Павский, ставший еще в 1819 г. основным редактором первого официального перевода. Затем он преподавал древнееврейский язык в С.-Петербургской Духовной академии. На занятиях широко использовались подготовленные им учебные переводы некоторых пророческих и поэтических книг ВЗ, где, помимо всего прочего, отрывки из пророческих книг располагались не в каноническом, а в «хронологическом» порядке, в соответствии с представлениями ученых того времени, строго с Масоретского текста. Переводы показались студентам настолько интересными, что их литографические копии стали расходиться за пределами академии и даже С.-Петербурга.

В результате на вольнодумца был написан донос – и в 1841 г. было проведено синодальное расследование. О. Герасим остался преподавать в академии, но о всякой переводческой деятельности должен был на долгое время забыть. Впоследствии в журнале «Дух христианина» в 1862–1863 гг., уже в ходе подготовки Синодального издания, вышли его переводы некоторых исторических книг Ветхого Завета и Притчей.

Другой переводчик – архимандрит Макарий (Глухарев), просветитель Алтая. Живя в основанной им миссии в алтайских предгорьях, он не только переводил Писание на язык местных кочевников (потомки которых сегодня хранят о нем самую теплую память), но и думал о необходимости русского перевода Ветхого Завета. Для начала о. Макарий написал о своих предложениях московскому митрополиту Филарету (сегодня оба они прославлены как святые), но поскольку ответа не было, он с 1837 г. приступил к самостоятельной работе, пользуясь отчасти литографиями Павского, и перевел полностью ВЗ кроме уже давно изданной Псалтири. При жизни это начинание не получило поддержки, но после его смерти переводы были напечатаны в «Православном обозрении» за 1860–1867 гг. и использовались при подготовке Синодального издания. Его переводы также полностью следуют Масоретскому тексту. Особенно ценят их сегодня свидетели Иеговы, поскольку в них употребляется имя *Иегова* вместо привычного слова *Господь*.

Был один теоретик перевода – митрополит Московский Филарет (Дроздов). Хотя он и не ответил о. Макарию на его предложение заняться переводом на общецерковном уровне, но разрабатывал методологические указания для переводчиков. Их он изложил в записке к Священному Синоду «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого седмидесяти толковников и славенского переводов Священного Писания» (1845). Там он предложил своего рода компромисс: переводить еврейский текст, но дополнять и даже править перевод (в догматически значимых местах) в соответствии с LXX и церковнославянским.

Именно так и решено было поступить в царствование Александра II, когда началась подготовка собственно Синодального перевода Библии. Решение об этом было принято на заседании Синода по поводу коронации Александра II (1856) с подачи митрополита Филарета. Впрочем, это решение еще не привело к началу работы, ведь у проекта, как и прежде, было немало противников. К их числу относился, к примеру, митрополит Киевский Филарет (Амфитеатров). Аргументация противников перевода практически не менялась со времен адмирала Шишкова: церковнославянский и русский суть разные

стили одного языка, к тому же первый объединяет разные православные народы. «Если переводить на русское наречие, то почему же не перевести потом на малороссийское, на белорусское и проч.!» – восклицал митрополит Филарет. Так оно, впрочем, со временем и случилось, но сегодня это уже никого не пугает.

Кроме того, широкое знакомство с библейским текстом могло, по его мнению, способствовать развитию ересей, как это и произошло на родине библейских обществ, в Англии. Вместо перевода предлагалось исправлять отдельные слова славянского текста и поголовно обучать народ церковнославянскому языку. Кстати, такое же решение предлагалось и для «иностранцев», в отношении которых оно выглядело уж совсем утопично. Разделял эту позицию и обер-прокурор Синода граф А.П. Толстой.

Спор двух митрополитов Филаретов, Московского и Киевского, стал предметом подробного обсуждения в Синоде, и в 1858 г. он подтвердил решение двухлетней давности: «Перевод на русский язык сначала книг Нового Завета, а потом постепенно и других частей Священного Писания необходим и полезен, но не для употребления в церквях, для которых славянский текст должен оставаться неприкосновенным, а для одного лишь пособия к разумению Священного Писания. К переводу сему должно приступить со всевозможной осмотрительностью через лиц, испытанных в знании еврейского и греческого языков, по избранию и утверждению Святейшего Синода».

Император утвердил это решение. В результате в четырех духовных академиях (Петербургской, Московской, Киевской и Казанской), которым и было поручено это начинание, были созданы свои переводческие комитеты. Их труды утверждались епархиальными архиереями и затем Синодом, который полностью посвящал этому делу один из трех своих присутственных дней. Затем свою редактуру вносил святитель Филарет Московский, который фактически был главным редактором этого перевода и посвятил работе над ним последние годы своей жизни (он скончался в 1867 г.). Наконец, текст окончательно утверждался Синодом.

За основу были приняты уже существующий перевод Нового Завета и подготовленные тексты Ветхого, но все они

подвергались самым серьезным исправлениям, так что фактически нужно говорить о появлении нового перевода, а не просто о редактуре старых.

Таким образом, в 1860 г. было издано Четвероевангелие, а в 1862 г. – НЗ. Разумеется, это был новый перевод, ощутимо отличавшийся от изданий начала века. При подготовке ВЗ использовались как уже существующие переводы о. Макария, которые были серьезно отредактированы, так и заново подготовленные тексты. С 1868 по 1875 г. публиковались отдельные сборники ВЗ книг. Работа велась в полном соответствии с принципами, изложенными в докладной записке митрополита Филарета: переводить ВЗ с еврейского текста, но при этом дополнять его вставками из греческого перевода, а также сверяться со славянским, особенно в догматически значимых местах. Такое компромиссное решение должно было удовлетворить строгих критиков... хотя их уже ничто удовлетворить не могло.

В результате возник свой, особенный тип текста, эклектически сочетавший элементы еврейского и греческого текста, причем греческие вставки были помечены скобками. С тех самых пор и по сей день читаем в книге Бытия буквально следующее: *Адам жил сто тридцать (230) лет, и родил (сына) по подобию своему (и) по образу своему, и нарек ему имя Сиф (5:3).*

Правда, протестанты начиная с 1882 г. в своих изданиях стали опускать все, что приводилось в скобках (включая и те, которые использовались как знаки препинания), но и это не привело к появлению перевода, полностью идентичного еврейскому тексту, ведь во многих случаях влияние греческого или славянского проявилось на уровне интерпретаций. Например, МТ Быт. 2:2 гласит, что Бог завершил сотворение мира в седьмой день (בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי). Как же так, ведь это уже был день покоя? И LXX поправляет: в шестой (τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ). А в Синодальном читаем: *И совершил Бог к седьмому дню все дела Свои, которые Он делал.* Числительное *седьмой* взято из еврейского текста, но смысл скорее соответствует греческому: дескать, никаких трудов в сам седьмой день уже не было.

Что касается НЗ, тут все было значительно проще: за основу был взят традиционный византийский вариант текста, который, с

небольшими отличиями, был известен и на Западе (так называемый *Textus Receptus* 'общепринятый текст'), и на Востоке христианского мира. Использовались доступные западные издания, а слова, присутствовавшие в церковнославянском, но отсутствовавшие в этих изданиях, также давались в скобках. Добавленные «для ясности и связи речи» слова были выделены курсивом.

Так возникла наша национальная Библия, такой она и остается с минимальными изменениями. В 1926 г. Синодальная Библия была впервые напечатана в новой орфографии. Начиная с издания Московской Патриархии 1956 г. подверглись незначительной правке устаревшие грамматические формы (например, *увидевши* заменялось на *увидев*, а *лицем* на *лицом*). Более существенных исправлений не было.

История нашего национального перевода показательна: это долгая и напряженная борьба между реформаторами, стремящимися к европейским образцам, и консерваторами, которые хотели бы все оставить в неприкосновенности. Это история компромиссов и договоренностей – и результат получился тоже компромиссным и неустойчивым. Перевод делался совершенно разными людьми на протяжении более половины столетия, причем столетие было девятнадцатым, когда стремительно развивался русский литературный язык. Начата работа над переводом, когда Пушкин еще учился в Лицее, а завершена, когда проза Толстого, Достоевского и Тургенева уже стала классикой.

И потому язык перевода, как отмечалось не раз, во многом еще «допушкинский», он намного отстает от общелитературного языка, к тому же он довольно неровен. Главная проблема, пожалуй, кроется в тяжеловесных кальках с древних языков и чрезмерном буквализме. *Но я видел сон, который устрашил меня, и размышления на ложе моем и видения головы моей смутили меня* (Дан. 4:2) – так жалуется царь Навуходоносор, и это еще понятно, хоть и неуклюже. А вот когда псалмопевец восклицает: *От прещения Твоего, Боже Иакова, вздремали и колесница и конь* (Пс. 75:7) – тут уже ничего не понятно. А речь идет о том, что достаточно Богу сказать одно слово – оцепенеет грозное вражье войско, и, по-видимому, тут есть и намек на исход

израильтян из Египта, когда египетские колесницы, пустившиеся за ними в погоню, были смыты морскими водами и наездники уснули вечным сном вместе с конями.

ВЗ в версии СП остается уникальным примером соединения двух текстов, МТ и LXX с учетом славянского. И хоть перевод порой совсем дословен, он может прибегать и к вольному пересказу или даже отсебятине, самый удивительный пример – Притч. 19:18. В еврейском тексте сказано:

יִסֹר בֶּן־ךָ כִּי־יֵשׁ תִּקְוָה וְאֶל־דְּמִיתוֹ אֶל־תִּשְׂא נַפְשְׁךָ букв. ‘исправляя сына твоего, ибо есть надежда, и к умерщвлению его не стремись душой твоей’. Здесь есть экзегетическая проблема: советует ли текст воспитывать сына во избежание его гибели или советует его воспитывать осторожно, так, чтобы не убить (ср. двусмысленный перевод БСР: *Вразумляй сына, пока не поздно, смотри, не погуби его*).

Церковнославянский перевод выглядит не очень вразумительно: *Наказуй сына твоего, тако бо будет благонадежен: в досаждение же не вземлися душею твоею*. Понять его помогает греческий текст, с которого и переводился церковнославянский, там мы читаем εἰς δὲ ὕβριν μὴ ἐπαίρου – здесь вводится важнейшее для греков понятие ὕβρις. (*гюбрис* – непомерная гордость, надменность, превозношение, которые навлекают на человека гнев свыше). Можно понять это так, что воспитательные усилия не должны становиться поводом для собственной гордости – и современные психологи подробно проясняют, как это бывает, когда родители реализуют с помощью детей свои застарелые амбиции.

Объяснить, почему греческий вариант так далеко отошел от еврейского, пожалуй, уже невозможно. Есть просто две текстуальные традиции, и переводчик неизбежно выбирает одну из них. Что же выбрал СП: Свой собственный вариант: *Наказывай сына своего, доколе есть надежда, и не возмущайся криком его*. Откуда взяли переводчики этот самый крик? Видимо, из собственной педагогической практики, но не из еврейского, греческого или славянского, это точно.

Перевод слишком непоследователен для дословного (каким он часто представляется). Так, ключевое для Послания к римлянам понятие δικαιοσύνη (употребляется в этой книге 34

раза!) переводится то как *правда*, то как *праведность*, а это ведь по-русски совсем не одно и то же. Нередко возникает путаница в терминах, даже в именах собственных: в исторических книгах ВЗ один и тот же город называется то *Екрон*, то *Аккарон*.

Есть в нем и прямые ошибки. Во 2Цар. 12:31 мы читаем про то, как поступил царь Давид с населением захваченного главного города аммонитян: *народ, бывший в нем, он вывел и положил их под пилы, под железные молотилки, под железные топоры, и бросил их в обжигательные печи. Так он поступил со всеми городами Аммонитскими*.

Это выглядит как описание тотального геноцида, и непонятно, как это аммонитяне выжили после таких массовых казней, да еще и в ближайшем будущем вернули себе независимость. Но в оригинале лишь сказано, что Давид *поставил* (נָשָׂא) городских жителей к этим орудиям, – видимо, отправил на принудительные работы.

И все же, несмотря на все ошибки, появление и распространение первой русской Библии имело огромный эффект. Какое впечатление произвело оно на простой народ, лучше всего описал Н.С. Лесков в рассказе «Однодум», главный герой которого, квартальный надзиратель Рыжов, стал эту книгу не просто читать, но и задумываться над прочитанным, а потом и жить в соответствии с ним. И оказался он таким инопланетянином посреди крещеного люда... «На Руси все православные знают, что кто Библию прочитал и «до Христа дочитался», с того резонных поступков строго спрашивать нельзя; но зато такие люди что юродивые, – они чудесят, а никому не вредны, и их не боятся», – резюмирует Лесков.

Но с самого момента своего появления на свет СП стал вызывать и критику, и желание создать альтернативные версии. Греческий текст ВЗ традиционно пользовался огромным авторитетом у восточных христиан, но этого не скажешь про иудеев – поэтому специально для них в Лондоне в 1866–1875 гг., то есть практически параллельно с Синодальным, был издан перевод В.А. Левинсона и Д.А. Хвольсона, который следовал только МТ. Его было дозволено распространять и в России, но только «для употребления евреям», как гласила надпись на титульном листе. И это было не единственное издание для них:

можно упомянуть издания, подготовленные Л.И. Мандельштамом (выходили в Берлине в 1860-е и 70-е гг.) и О.Н. Штейнбергом (Вильна, 1870-е гг.). Такие издания, как правило, выходили с параллельным древнееврейским текстом, иногда перевод сопровождался комментариями, эта традиция продолжается и по сей день. По стилю все эти переводы, впрочем, схожи с СП, сегодня они практически забыты. Как нетрудно угадать, НЗ в этих иудейских Библиях просто не было.

Но и среди христиан переводческая деятельность продолжалась. Синодальный перевод казался тогда многим возмутительным новшеством, слишком далеким от церковнославянского текста (впрочем, и сегодня есть немало таких ревнителей). И для них был в 1905 г. издан в С.-Петербурге Новый Завет в переводе обер-прокурора Синода К.П. Победоносцева. В нем Иисус с апостолами плавал по Галилейскому озеру не в примитивной лодке, словно простой рыбак, а на целом *корабле* и исцелял не каких-нибудь больных на прозаических постелях, а *недужных* на *одрах*. Его основной принцип: чем ближе к славянскому, тем лучше, ведь всякий новый перевод для него есть не самостоятельное предприятие, а некоторое улучшение существующего текста. Старые слова заменяются новыми, и каждая подобная замена таит в себе опасность. «...Заменяя слово другим, ходячим в разговоре, мы рискуем изменить или ослабить смысл употребляемого в священном тексте термина, – так, например, ставя *узнал* вместо *уразумел*, *делать* вместо *творить*, *примут* вместо *обрящут*, *знал* вместо *ведал*... И во множестве случаев нет никакой нужды в этой замене, от которой речь несколько не становится понятнее, а только вульгаризируется», – пояснял Победоносцев.

Кроме того, делались переводы ВЗ с греческого (LXX). В 1870-е гг. выходили отдельные книги в переводах епископа Порфирия (Успенского), а затем и П.А. Юнгера (Казань, 1882–1911). Из всех этих переводов наибольшую известность получил юнгеровский перевод Псалтири, переизданный в 1996 г. Он довольно академичен и предназначен прежде всего для самостоятельного разбора трудных мест славянского или греческого текста. Для самостоятельного чтения такой текст плохо подходит, а уж для молитвы он и вовсе не пригоден. Сразу

отмечу, что продолжения эти труды так и не имели – сегодня ВЗ переведен с греческого на основные европейские языки и на украинский, а вот на русском мы довольствуемся перепечатками старых и к тому же неполных переводов.

Выходили вплоть до 1920-х гг. также переводы отдельных книг, выполненные самыми разными авторами, стремившимися передать красоту и глубину, которые открылись им в любимых книгах Библии. Это, к примеру, Послание к галатам и ефесянам в переводе А.С. Хомякова; Притчи Соломоновы в переводе епископа Антонина (Грановского); Песнь песней и Руфь в переводе А.В. Эфроса.

Отдельно стоит сказать о переводах Евангелий Л.Н. Толстого. Точнее, это были не переводы – ну разве мог Толстой просто переложить евангельский текст, ничего в нем не исправив? Его «Соединение и перевод четырех Евангелий» вышло в Женеве в 1891–1894 гг. и, в сокращенном виде, в России в 1906 г. Это вольный пересказ отдельных страниц Евангелия, проповедующий собственное вероучение писателя. Разумеется, в нем не нашлось места ничему, что противоречило бы его воззрениям: нет в нем места чудесам, включая и Воскресение Христово. Христос Толстого – моралист, вроде самого Льва Николаевича, и никак не более того. А стиль этого текста – полная противоположность победоносцевскому:

И стал Иисус им толковать про царство Бога, и толковал он это примерами. Он сказал: «Бог Отец сеет в мире жизнь разумения, все равно как хозяин сеет семена на своем поле. Он сеет по всему полю, не разбирая, какое куда попадет. И вот попадают одни зерна на дорогу, и прилетят птицы и поклюют. А другие на камни, и на камнях хотя и прорастут, да повянут, потому что укорениться негде. А еще иные попадают в полыни, и полыни задавят хлеб, и взойдет колос, да не нальет. А иные попадут на хорошую землю, те всходят и наверху вытывают за пропащие зерна и выколащиваются и наливают, и какой колос дает сам-сто, какой сам-шестьдесят, какой сам-тридцать». И немного дальше, про малую закваску: Как баба пустит в дежу закваску и смещает с мукой, она уж не ворочает ее, а ждет, чтобы она сама закисла и поднялась.

То есть в России и за ее пределами происходило примерно то же самое, что и в остальном христианском мире: при существовании единого национального текста возникали его варианты (протестантские издания Синодального перевода с исключением, насколько это вообще было возможно, вставок из LXX) и новые переводы отдельных книг и больших частей Библии. Одного текста на всех просто не хватало, потому что у людей были разные ожидания и представления.

Вопрос о новой редакции СП стоял и перед Всероссийским Поместным Собором 1917–1918 гг.³⁵³ Но в силу исторических обстоятельств многие вопросы Собор просто не успел подробно рассмотреть и принять по ним конкретные решения (к числу таких вопросов относилось и редактирование СП), а те решения, которые были приняты, исполнить не было уже никакой возможности.

Единственная работа, которую можно было бы считать ревизией такого рода, – перевод НЗ, выполненный за рубежом под редакцией епископа Кассиана Безобразова в 1950-е гг. Он был издан Британским библейским обществом только в 1970 г., стилистически он весьма близок к Синодальному, но выполнен с современных (на тот момент) критических изданий НЗ.

3.4.2. «Современный перевод» (БСП)

Если о возникновении первого полного русского перевода Библии, СП, мы знаем все, что только можно знать, то о втором не известно практически ничего. В 1993 г. никому не известным «Всемирным переводческим центром» из США был опубликован на серой бумаге с подслеповатым шрифтом «Современный перевод Библии».

В предисловии к этому изданию создатели перевода не раскрывают своих имен, но вполне ясно излагают свои задачи и методы: «Лингвисты, работавшие над настоящим переводом, руководствовались мнением, что хороший перевод означает легкость понимания... Переводчики настоящего издания прежде всего стремились к тому, чтобы текст был доступен и понятен современному читателю. Разумеется, при этом точность перевода не утрачивает своей первостепенной важности. Однако под точностью здесь понимается точная передача смысла, а не слепое копирование устарелых языковых норм... Стремление древних авторов к доступности и легкости понимания было воспринято переводчиками настоящего издания как пример для подражания. Поэтому особое внимание было уделено тому, чтобы донести до читателя глубокий смысл Библейского текста в простой и ясной форме. С этой целью язык и стиль изложения настоящего издания Нового Завета (sic!) на русском языке были упрощены, учитывая, что большинство сегодняшних читателей незнакомо с многочисленными архаизмами старых изданий».

Иными словами, создатели перевода повторяют как заклинание два слова: легкость и простота – и считают, что именно эти два слова лучше всего определяют и оригинальные библейские тексты. При этом под простотой понимается в основном замена архаичных слов и выражений более современными. Никакого внимания на все остальные аспекты перевода (а к началу 90-х в мире уже существовало немало теоретической и методической литературы) создатели БСИ, видимо, не обращали, руководствуясь ранними идеями Найды в сильно упрощенном виде.

Посмотрим, к чему это приводит на практике. Например, Пс. 87:9–10 в СП выглядит так: *Ты удалил от меня знакомых моих, сделал меня отвратительным для них; я заключен и не могу выйти. Око мое истомилось от горести: весь день я взывал к Тебе, Господи, простирал к Тебе руки мои.* В этом переводе мы читаем: *Друзья меня оставили, Ты меня устрашишь для всех них сделал, я в доме заточен, не выйти мне. От слез болят глаза. Господь, к Тебе взываю, и мои руки подняты к Тебе.* Даже размер чувствуется и шекспировские интонации, но все же вышло не очень поэтично. Возникает стойкое ощущение, что переводили с какого-то английского текста, и притом поспешно.

Даже само предисловие оставляет ощущение стилистической корявости и небрежности, чего стоит только одна деталь: предисловие к Библии называет это издание Новым Заветом!

Новая редакция этого перевода вышла в 2002 г. там были исправлены некоторые ошибки, но в целом перевод мало изменился, в частности приведенная цитата из Пс. 87 оставлена без изменений. Предисловие с характеристикой перевода из нового издания вообще исчезло, зато в нем появилось введение (см. раздел 4.10.3) к Библии в целом, ВЗ и НЗ, которое идет перед переводом.

Широкого распространения этот перевод не получил и скоро был предан забвению – вполне, надо сказать, заслуженному. Это не просто первый перевод после СП, но, если можно так выразиться, первый анти-СП со всеми вытекающими отсюда особенностями.

3.4.3. Центральноеазиатский перевод (ЦАР)

История третьего полного русского перевода началась задолго до его выхода в свет. В 1991 г. в Стокгольме был опубликован перевод Нового Завета под названием «Слово Жизни» (СЖ), он широко распространялся среди русских протестантов и выдержал несколько переизданий с бумажной обложкой и на серой газетной бумаге (дешево и компактно). Перевод сразу вызвал множество нареканий: местами он походил скорее на пересказ, да и содержал явные ошибки. Но здесь мы не будем о нем говорить, потому что он вскоре перестал распространяться – зато его отредактированная версия, дополненная новыми переводами ВЗ книг, стала основной сразу для двух переводов.

Непосредственным его продолжением стал перевод БМБО (см. раздел 3.4.5), подготовленный тем же самым Международным библейским обществом, что и СЖ (эта организация независима от О В\$ и национальных библейских обществ). Но раньше него вышел «центральноазиатский русский» перевод, как неофициально назывался он в период подготовки (Central Asian Russian Scripture, CARS).

Это явно миссионерский перевод, причем у него есть строго определенная целевая аудитория: мусульмане бывшего СССР, которые читают по-русски (прежде всего жители Средней или, как выражается этот перевод, Центральной Азии). В его основе лежит та идея, что читателей-мусульман не надо сразу отпугивать книгой, которая выглядит как христианская, – нужно убрать из текста и из издания абсолютно все, что привнесено христианской традицией и добавлено к тексту Писания.

Можно задуматься, насколько это честный подход и насколько последовательно он может быть реализован. Но надо сказать, что в мировой практике это далеко не первая попытка далеко идущей инкультурации при переводе для мусульман.

Перевод готовился в Казахстане усилиями американских миссионеров и местных жителей, и в 2003 г. в «Издательстве Стамбул» (едва ли как-то связанном с городом на Босфоре) вышла книга в зеленой обложке с золотыми восточными узорами

под названием «Священное Писание. Смысловой перевод Таурата, Книги Пророков, Забура и Инджила». Как нетрудно убедиться, это Библия на русском языке, которая не называет себя Библией и в которой арабизированы все имена (Иисус Христос, например, там зовется Иса Масих), а к тексту даны примечания миссионерского характера. НЗ часть – это соответствующим образом отредактированный текст СЖ.

СП в Гал. 3:1 гласит: *О, бессмысленные Галаты! кто прельстил вас не покоряться истине, вас, у которых перед глазами предначертан был Иисус Христос, как бы у вас распятый? Сие только хочу знать от вас: через дела ли закона вы получили Духа, или через наставление в вере? А вот как обращается к галатам апостол Павел в переводе ЦАР: Глупые галаты! Кто вас сглазил, вас, которым ясно было представлено значение жертвенной смерти Исы Масиха? Ответьте мне на один вопрос: вы получили Духа благодаря соблюдению законов Таурата или же по вере в Радостную Весть, которую вы услышали?*

Предисловие носит откровенно миссионерский характер и мало что объясняет о самом переводе. Главная цель – понятность «подавляющему большинству населения, получившему образование на русском языке, особенно представителям восточных народов». А следовательно, перевод призван «сохранить, выявить и подчеркнуть многие свойственные Востоку культурные и религиозные ноты, восточный колорит, изначально существующий в Писании». Здесь, как мы видим, нет ни слова о христианстве и исламе, а лишь о Востоке (но не о Западе!), хотя, если честно, эту задачу можно сформулировать так: максимально приблизить христианский текст к читателю из исламской культурной среды.

Зато в издании есть несколько небольших приложений, где переводческие принципы раскрываются более подробно. Первое из них сообщает, что перевод смысловой, и его принципы – естественность, ясность и современность. В общем, это вполне типичный идеал динамической эквивалентности.

Еще одно приложение раскрывает смысл понятия «(духовный) Сын Всевышнего (Избранный царь)» – именно так и обозначено оно в книге, именно в таком оформлении. Речь, по

сути, идет о переводе выражения Сын Божий, которое играет ключевую роль в НЗ, но звучит неприемлемо для мусульман (см. раздел 2.9.3). ЦАР. сохраняет это выражение, но обставляет его курсивными добавлениями в скобках и примечаниями, которые призваны подсказать, как именно следует понимать это выражение.

Оригинал Мк. 1:1 выглядит так: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ 'Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия' (сейчас мы не будем разбирать текстологический вопрос, содержала ли изначальная версия последние два слова, и возьмем за основу именно такой канонический вариант). В издании 2003 г. это место было передано так: *Вот начало Радостной Вести об Исе Масихе, Сыне Всевышнего* (Избранном Царе).

В 2009 г. вышло второе издание этого перевода, в котором были исправлены некоторые погрешности, прежде всего стилистические. Здесь МК. 1:1 несколько изменилось: *Вот начало Радостной Вести об Исе Масихе, (вечном) Сыне Всевышнего*. В любом случае переводчики не решились перевести просто *Сын Всевышнего*, но добавили к этому выражению определения, призванные показать, что речь идет не о сыновстве в физиологическом смысле.

У перевода есть свой сайт в интернете (<http://www.slovocars.org>), где он назван «Восточным переводом». Надо сказать, что он достаточно популярен, причем не только среди читателей из народов с исламской культурой; этот перевод стал первым приемлемым по качеству «смысловым» переводом полной Библии на русский язык, опередив и БМБО и БСР, о которых речь пойдет дальше, – и потому привлек читателей, стремившихся получить именно такой перевод.

3.4.4. Перевод свидетелей Иеговы (ИНМ)

Переводы, о которых шла речь выше, несли на себе явный отпечаток протестантского отношения к миссии и переводу Писания в целом, но они совершенно не были конфессиональными, не отражали взгляда какой-то христианской деноминации на библейский текст. Но и такой перевод появился. Речь идет о выполненном свидетелями Иеговы «Переводе Нового мира» (ПНМ). По сути, речь идет о русской локализации их конфессионального английского перевода, вышедшего впервые в 1950 г, (The New World Translation of the Holy Scriptures). И если перевод БСП тоже явно делался не столько с языков оригинала, сколько с некой английской версии (на данный момент трудно утверждать, какой именно), то он это никак не афишировал.

А вот ПНМ есть именно что локализация – русская версия английского перевода, которая в идеале должна полностью повторять все его экзегетические и переводческие решения, насколько это позволяет сделать русский язык. В 2001 г. вышел вариант НЗ на русском, в 2007 – полная Библия (впрочем, издатели говорят о «Еврейско-арамейских Писаниях» и «Христианских Греческих Писаниях» вместо ВЗ и НЗ соответственно).

Уникальность этого перевода еще и в том, что его разбору, а точнее, апологии была посвящена отдельная книга норвежского лингвиста Рольфа Фурули³⁵⁴, переведенная и на русский язык. У нас, таким образом, есть возможность судить не только об этом труде, но и о мотивах их выбора – Фурули подробно их раскрывает и обсуждает. Собственно, разговор о ПНМ удобно построить вокруг его апологии этого перевода. Она, разумеется, не о русской версии, Фурули выпустил свой труд на английском в 1999 г., еще до появления ПНМ на русском, но поскольку это действительно локализация, то практически все, сказанное им об английской версии относится и к русской.

Сначала – о теоретических основаниях. Фурули упоминает исключительно динамическую эквивалентность, чего для конца 1990-х уже совсем недостаточно. Но даже в эту теорию его конкретика никак не вписывается. В самом начале Фурули

выносит такое определение о ПНМ: «От основных библейских переводов он отличается динамизмом при переводе греческих и еврейских глаголов, живой передачей традиционных и знакомых оборотов и специфическим переводом мест, традиционно используемых для поддержания учения о Троице. Будучи абсолютно буквальным, скрупулезно придерживаясь синтаксического строя еврейского и греческого языков, он одновременно содержит ряд изящных идиоматических оборотов»³⁵⁵.

Доказательству этого тезиса и посвящена вся остальная книга, но ведь он выглядит абсурдно: никакой перевод не может одновременно отличаться динамизмом и быть абсолютно буквальным! Тут уж либо одно, либо другое. Впрочем, далее Фурули предлагает собственную теорию перевода, которая настолько наивна, что в прошлой главе не имело смысла ее упоминать.

Главное положение Фурули заключается в том, что основной единицей перевода должно являться отдельно взятое слово, а не фраза, как в «идиоматических» (смысловых) переводах. В идеале каждому слову оригинала везде должно соответствовать одно и то же слово перевода, и наоборот: одному слову перевода – одно слово оригинала³⁵⁶. Выгода очевидна: «ПНМ и другие буквальные переводы, точно следующие структуре предложений греческого, еврейского и арамейского языков, предполагают больше усилий со стороны читателей, зато последние получают возможность видеть детали и нюансы исходного текста, утраченные во многих идиоматических переводах»³⁵⁷. Иными словами, такие переводы могут быть несколько сложны для понимания, зато читатель может быть уверен, что переводчик не внес ничего от себя, все заключения он предоставил делать самому читателю. В особенности это касается богословски значимых мест.

Однако Фурули делает важную оговорку: в Целом ряде случаев значение текста определяется путем его анализа, причем конкретные выводы из такого анализа будут в значительной мере зависеть от взглядов переводчика. Например, текст Евр. 1:8 с чисто лингвистической точки зрения понимается либо как престол Твой, Боже (так в СП, и тогда Сын явно называется Богом), либо как Бог будет твоим престолом (так в ПНМ, и тогда Сын Богом не

называется). Переводчику приходится выбирать одну из интерпретаций³⁵⁸.

Но даже там, где текст оригинала вполне ясен, приходится иногда отступать от принципа дословности. Вот, например, перевод Нав. 7:6 в версии ПНМ: *пал ниц пред ковчегом Иеговы и лежал на земле до вечера*. В оригинале нет двух глаголов «пал...и лежал», там употреблено только одно слово . Фурули дает этому переводу такую оценку: «...довольно топорный, но у него есть неоспоримое преимущество: он не только передает всю гамму значений еврейского глагола в русском языке, но и дает понять наблюдательному читателю, что в индоевропейских языках глаголы пунктуальны и моментальны, тогда как в еврейском могут обладать продолжительностью»³⁵⁹. С точки зрения глобальных выводов о «пунктуальных и моментальных» глаголах это звучит некорректно, но общий смысл понятен: иногда действие, выраженное одним словом, в переводе приходится передавать двумя. Вообще-то это азы, которым учатся еще в школе.

В целом ряде случаев такие дополнения и уточнения будут иметь богословское значение. Фурули на предлагает правило: такой выбор будет считаться предвзятым «в случае, когда нет убедительных лингвистических оснований... если выбранное прочтение поддерживает конкретную богословскую позицию, делая это без ведома читателя и не представляя альтернатив»³⁶⁰. Трудно однозначно сказать, какие именно лингвистические основания будут сочтены убедительными, поскольку убедительность – тоже субъективная вещь. Может быть, Фурули имеет в виду лингвистическую неоднозначность текста. Случай с «пал ниц и лежал на земле» вполне однозначен, никто в здравом уме не может предложить здесь иного прочтения, поэтому такой перевод не вызывает возражений.

Но если некоторый текст в своем контексте может иметь больше одного разумного прочтения, переводчик неизбежно делает выбор. Если такое место имеет богословское значение, разумеется, переводчик выберет то прочтение, которое согласуется с его богословием, но, пользуясь критерием Фурули, он может избежать обвинения в предвзятости, если предоставит читателю альтернативное прочтение. Заметим, что это вовсе не

относится к тем случаям, когда переводчик сознательно искажает текст, приписывая ему значение, вовсе не обоснованное для данного места.

Теперь перейдем к анализу спорных мест данного перевода. Фурули приводит подробный и аргументированный анализ многих подобных мест, и всего на паре примеров удобно проверить, пользуясь предложенным выше критерием, насколько предвзятыми или, напротив, обоснованными можно считать решения, принятые создателями ПНМ.

Важнейшее для свидетелей Иеговы имя *Иегова* (англ. *Jehovah*), как давно известно, является результатом банальной ошибки. Именно так было транскрибировано на европейские языки написание יְהוָה , которое часто встречается в еврейском тексте Библии. Это имя мы видим в еврейском тексте Исх. 3:14, и вполне естественно, что неискушенные читатели воспринимают его как имя Бога.

Но такое его написание в свою очередь появилось достаточно поздно как результат подстановки огласовок от слова יְהוָה к буквам имени יְהוָה (так называемое «постоянное кере»). В результате получилось начертание יְהוָה , если применить к нему обычные правила чтения, получится что-то вроде *Йехова*, *Jehovah* – но так это имя не произносил в исторически известный нам период никто и никогда. Евреи при чтении текста произносили יְהוָה ‘мой Господь, и во всех доступных нам новозаветных рукописях мы встречаем в соответствующих местах греческое слово κύριος ‘Господь.

Кстати, интересно, что в старейшем полном списке еврейской Библии, Ленинградском кодексе, это начертание не единственное. Например, в 3Цар. 2:26 встречается странный вариант יְהוָה , если читать его как обычное слово, получится что-то вроде *Йехови* (подобные начертания есть и в других местах). Перед именем Бога в этом месте стоит написание יְהוָה , и, согласно еврейской традиции, в этом случае имя прочитывается как слово אֱלֹהִים ‘Бог, а значит, и огласовки получает именно от этого слова. И никто никогда не утверждал, что имя *Ехови* действительно существовало и будто бы являлось самым древним.

Но для свидетелей Иеговы этот вопрос имеет вероучительное значение: с их точки зрения, имя *Иегова* (англ. *Jehovah*)

идентично тому имени, которое было некогда открыто Богом Моисею. Чтобы утверждать это, нужно доказать, что именно такое произношение является изначальным, подлинным. Именно это и старается сделать Фурули, но, на мой взгляд, совершенно не убедительно³⁶¹.

Однако вернемся к тексту ПНМ. Греческие слова *kúrios* и *θεός* прекрасно известны и имеют давно устоявшиеся русские эквиваленты: *Господь* и *Бог*. Казалось бы, в полном соответствии с принципами буквального перевода ПНМ должен был бы так их и передавать – но в Новом Завете появляется имя *Иегова*, начисто отсутствующее в греческом оригинале. Как утверждают создатели перевода, они используют его только в тех случаях, где цитируется ВЗ (в их терминологии – Еврейские Писания). Однако, как отмечает и сам Фурули, переводчики далеко не ограничиваются такими случаями. Например, в Мф. 1:22 говорится «реченное Господом через пророка», и в ПНМ мы находим здесь имя *Иегова*, хотя это не цитата, разумеется, а собственные слова евангелиста. Фурули сообщает в оправдание этого выбора, что «есть только одна личность, у которой есть пророки и которая говорит через них – это *YHWH*»³⁶² (*YHWH* – еще один вариант написания имени *Иегова*).

То есть принцип дословного перевода отменяется в данном случае начисто. Более того, создатели ПНМ 237 раз (!) «восстанавливают» имя *Иегова* в НЗ, и, по мнению Фурули, они имеют на это полное право.

Но есть у ПНМ и еще более интересная черта. Если всюду в НЗ добавляется имя *Иегова*, даже там, где речь идет не о ветхозаветных цитатах, отчего же в некоторых отдельных случаях оно не появляется и там, где цитаты как раз налицо? Например, в 1Петр. 2:3 почти дословно цитируются слова Пс. 33:9 «вы вкусили, что благ Господь», причем в еврейском тексте стоит имя Божье. Казалось бы, совершенно ясный случай, здесь тоже можно ожидать имя *Иегова*... Но его в ПНМ нет. Отчего же так? Фурули объясняет³⁶³: в псалме содержится призыв «вкусите и увидите, как благ Господь», а в послании речь идет об уже состоявшемся действии. Это действительно так, но цитаты в НЗ вообще достаточно редко дословно повторяют ветхозаветный текст, и нередко они как раз понимаются как уже исполнившееся событие.

Может быть, причина в чем-то другом? Слова послания ясно относятся ко Христу, именно Он там назван Господом, как это и было принято у христиан с самого начала. Но для свидетелей Иеговы принципиально важно провести разницу между Богом и Христом, между Иеговой и Иисусом, так что здесь они избегают такого отождествления, явно нарушая собственные «восстановительные» принципы. Иными словами, ПНМ подгоняет текст под вероучение его создателей.

Сходный случай – самое начало Евангелия от Иоанна (1:1). В ПНМ оно выглядит вполне традиционно, если не считать больших и малых букв: *В начале было Слово, и Слово было с Богом, и Слово было богом.* То есть речь идет о двух разных Богах/богах: Слово было с Тем, Кого и можно называть Богом безо всяких оговорок, но при этом само Слово было «богом» в каком-то переносном смысле. Причина такого понимания, как объясняет Фурули³⁶⁴, в том, что слово θεός 'Бог/бог' употреблено в первом случае с артиклем, а во втором – без него. Таким образом постулируется: везде, где слово θεός употребляется без артикля, оно обозначает «бога» в каком-то переносном смысле.

Но это совершенно очевидным образом не так. В той же самой главе слово θεός употребляется многократно, и нередко как раз без артикля: «человек, посланный от Бога» (ст. 6), «власть быть чадами Божиими» (ст. 12), «от Бога родились» (ст. 13), «Бога не видел никто никогда» (ст. 18). Тут же мы найдем сходные выражения и с артиклем: «вот Агнец Божий» (ст. 29 и 36), «Сей есть Сын Божий» (ст. 34), «Ты Сын Божий» (ст. 49), «будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих» (ст. 51). Неужели в одних случаях имеется в виду бог в переносном смысле слова, а в других – настоящий Творец? Разумеется, нет. Такая картина вообще типична для новозаветных текстов, наличие или отсутствие артикля не играет здесь существенной роли (точно так же и в ВЗ слово דִּיָּא 'Бог' может употребляться как с артиклем, так и без). Более того, нетрудно назвать и причину, по которой в 1-м стихе второй раз слово θεός употребляется без артикля: там оно выступает в качестве составной части именного сказуемого, а в такой позиции в греческом существительные употребляются без артикля.

Все разъяснится, если мы обратимся к вероучению свидетелей Иеговы: Христос, Который и назван здесь Словом, для них вовсе не равен Отцу и может быть назван «богом» только в переносном смысле. Снова подгонка под заранее заданный результат.

Но самый яркий пример, пожалуй, это Кол. 1:16. В СП мы читаем: *ибо Им создано все, что на небесах и что на земле*, сходно выглядят и другие традиционные переводы. Это сказано о Христе, и, казалось бы, текст предельно ясен: Христос – Творец этого мира. ПНМ находит «блестящий» выход из этой ситуации, добавляя всего одно слово: *Посредством его сотворено все остальное на небе и на земле*. То есть Христос тоже сотворен, Он лишь посредник в творении «остального». Разумеется, ни в одной рукописи нет ни одного слова, которое можно было бы перевести как «остальное», это чистой воды добавка переводчиков, радикально меняющая смысл стиха.

Но Фурули настаивает, что такой перевод вполне возможен, поскольку греческое слово *τὰς* 'все' якобы подразумевает 'всё остальное'³⁶⁵. На самом деле, как и в других языках, само по себе это слово такого значения не имеет, оно может привноситься из контекста, но здесь такого контекста просто нет.

Аргументация Фурули в этом и подобных местах сводится в основном к тому, что такие замены служат раскрытию имплицитной (подразумеваемой) информации и вполне оправданны с точки зрения переводческой теории и практики. Это совершенно не сочетается с декларируемой буквальностью перевода, но основная проблема не в этом: такие замены вообще не вписываются в теорию и практику перевода, предполагающего по возможности точное и полное следование оригиналу. Это подмены, искажающие смысл текста, причем в ключевых местах.

Мы задержались так подробно на разборе примеров из ПНМ и их апологии у Р. Фурули только потому, что ни на каком другом известном мне примере невозможно увидеть так ясно, как переводчик может сознательно исказить смысл переводимого текста, а «независимый эксперт» – оправдывать эти искажения, пользуясь научной фразеологией (но никак не научным методом).

ПНМ – перевод с сознательными искажениями текста, и этого уже достаточно, чтобы не обсуждать его стилистические и прочие

особенности, а отвергнуть в целом.

3.4.5. Перевод МБО (БМБО)

Это самый незаметный из новых переводов – он появился в свет в 2007 г. без каких-либо объявлений или рекомендаций переводчиков, на его обложке не найти никакого названия этого перевода (там стоит просто слово «Библия»), его практически невозможно найти в книжных магазинах, то же самое касается и последующих тиражей. Вообще, возникает ощущение, что его создатели и издатели сделали все от них зависящее, чтобы никто этот перевод не заметил. И если такова была их цель, они, надо признать, добились успеха.

Но сам перевод отнюдь не заслуживает быть забытым в день своей публикации. Он был выпущен Международным библейским обществом, как и перевод СЖ, и его НЗ часть, собственно, и есть отредактированная версия СЖ (именно поэтому она так похожа на ЦАР хотя в ней, конечно, нет «восточного» колорита). ВЗ был переведен самостоятельно, и с ЦАР тут совпадений немного.

В предисловии к изданию методы его создателей обозначены в самых общих словах, зато рассказано о некоторых конкретных приемах. Например, предисловие сообщает, что «слова, отсутствующие в текстах оригинала», выделены курсивом (это довольно редко встречается в современных изданиях, другой такой пример – НЗК). Но курсив в тексте встречается исключительно редко, например, в Деян. 18:12 (здесь он передан подчеркиванием): *Во (sic!) то время, когда Галлион был правителем провинции Ахаия* – выделено слово провинция. В Быт. 21:9: *Сарра увидела, что сын, которого египтянка Агарь родила Аврааму, насмехается над Исааком* – слова над Исааком (эти слова можно понять как экспликацию имплицитной информации или как вставку из LXX).

Перевод отличается от смысловых или миссионерских, о которых шла речь выше (и к которым безо всякого сомнения принадлежал перевод СЖ), и по своим характеристикам приближается скорее к филологическим. Но это означает, что по меньшей мере ВЗ часть этого перевода осталась в тени другого перевода, выпущенного спустя несколько лет Российским библейским обществом (РБО), о котором пойдет речь далее.

3.4.6. Переводы РБО (РВ, БСР)

Как и история некоторых других переводов Библии (ЦАР, БМБО), переводы, подготовленные Российским библейским обществом (РБО), берут свое начало от издания ранних девяностых – это вышедшие в 1992 г. «Канонические Евангелия» в переводе В.Н. Кузнецовой и с комментариями С.В. Лёзова и С.В. Тищенко (КЕК). Но, в отличие от других переводов ранних девяностых (СЖ, БСП), этот перевод никак не назовешь скороспелым и анонимным. И переводчик, и комментаторы прекрасно владеют древнегреческим языком и разбираются в вопросах библеистики; можно также отметить, что все трое были в свое время так или иначе причастны к кругу православного священника Александра Меня, хотя впоследствии никто из них не остался в Православной Церкви. Разумеется, связывать конкретные публикации с именем о. Александра, убитого в 1990 г., не приходится: он, насколько можно судить, одобрил саму идею такого перевода, но не увидел результата и не может нести за него ответственность или «освящать» его своим авторитетом.

Этот перевод был с самого начала задуман как общедоступный или миссионерский, а следовательно, он сознательно отказывался от архаичных и вообще традиционных слов и выражений, чтобы освежить читательское восприятие. Таким он и остался, когда Кузнецова продолжила работу в РБО в качестве единственной переводчицы; богословским редактором выступил, что необычно, директор РБО А.А. Руденко, консультантом UBS, одоббившим перевод, был Дэвид Кларк из Британии, на заключительных этапах работы перевод рассматривался особой комиссией, принимавшей окончательные решения по тем или иным спорным моментам, порой вопреки желанию переводчицы (как это и предусматривал контракт, заключенный между ней и РБО).

В результате в 2001 г. был издан перевод «Радостная Весть» (РВ). Радикальность подхода отразилась уже в названии: это не Библия, не Новый Завет, не Евангелие, а *Радостная Весть*, смысловой перевод греческого слова εὐαγγέλιον, хотя можно поспорить с конкретным решением: по-русски все же

естественнее сказать *хорошая новость* (на просторечном языке) или *благая весть* (на возвышенном).

Этот перевод сознательно отталкивается от синодальной традиции. Вот как звучит в нем начало 3-й главы от Матфея: *В те дни в Иудейской пустыне появляется Иоанн Креститель. Он возвещает: «Обратитесь к Богу! Ведь Царство Небес уже близко!»* (...) *Они признавались в грехах, а он омывал приходивших в реке Иордане* (3:1–6). С точки зрения Кузнецовой, в современном русском языке слова *проповедать*, *каяться*, *креститься*, *исповедовать*, знакомые нам по СП, обозначают только церковные обряды, поэтому следует найти иные слова, чтобы передать внутренний смысл этих действий: *возвещать*, *обратиться к Богу*, *омываться*, *признаваться в грехах*. Разорвать связь с традицией – значит передать смысл, по мнению Кузнецовой.

В ее переводе появилось немало резких выражений и даже грубых слов (*брюхо*, *проститутка* и т. д.), и львиная доля критических отзывов на перевод РВ была связана именно с ними. «Когда знакомишься с подобными текстами, по временам возникает ощущение, будто ты не Священное Писание читаешь, а присутствуешь при перебранке на кухне коммунальной квартиры» – так отозвался об одной из предварительных публикаций иеромонах (ныне митрополит) Иларион Алфеев³⁶⁶.

Однако эта точка зрения не осталась единственной, за переводы Кузнецовой вступилась российский библиист И.А. Левинская. «Благоговейная бессмыслица и осмысленная точность» – так озаглавила она одну из своих публикаций на эту тему³⁶⁷, и это очень точно показывает, как выглядит в ее глазах традиционная консервативность и как – этот новый перевод. Вообще, надо отметить, что РБО после выхода РВ повело довольно агрессивную кампанию по распространению этого перевода, и формулировка Левинской точно отражает суть кампании.

У критиков этого перевода было три основных претензии:

- РВ содержит слишком много просторечных и даже бранных слов и выражений.
- Она сознательно отказывается от традиционной церковной терминологии, идет на разрыв и конфликт с традицией.

- Она сужает пространство интерпретации, предлагая читателю собственное и небесспорное прочтение текста.

Надо признать, что все это – обратная сторона того самого стремления к понятности и свежести восприятия: читателя надо удивить, встряхнуть, выдернуть из привычной ему словесной среды, чтобы он наконец-то задумался о том, как звучали эти слова в Палестине НЗ времен. Правда, мы уже не можем с уверенностью судить, насколько грубыми казались те или иные слова и выражения, и в НЗ, разумеется, содержатся не только грубости.

Работа над текстом продолжалась и после первого издания, в него вносились поправки по замечаниям читателей, и в 2003 г. вышло второе издание, куда было внесено более 400 изменений, как сообщает сайт РБО, а в 2004 г. третье (еще 40 поправок). Наконец, к выходу полной БСР была предпринята четвертая редакция (около 300 поправок).

Параллельно с середины 1990-х в РБО началась работа целой команды переводчиков над русским текстом ВЗ. Команду возглавил М.Г. Селезнев, помимо него в работе участвовали на разных этапах и над разными книгами В.Ю. Вдовиков, А.Э. Графов, А.С. Десницкий, Л.Е. Коган, Л.В. Маневич, Е.Б. Смагина, Е.Б. Рашковский, С.В. Тищенко, Я.Д. Эйделькинд. Переводчики редактировали друг друга, притом что окончательное редактирование оставалось за Селезневым. От UBS консультантами перевода были последовательно свящ. Антоний Абела (Мальта), Крайн ван дер Яхт (Нидерланды) и Ленарт де Рехт (Нидерланды).

Этот перевод делался явно по иным принципам, чем РВ, – его задачей был не столько «разрыв традиции», сколько ее продолжение. Но за образец тут был взят не СП со всей его тяжеловесностью, а скорее русские литературные переводы памятников письменности Древнего Ближнего Востока, благо таких переводов в XX веке было выпущено немало. Это, безусловно, был с самого начала филологический перевод, и типологически он весьма близок БМБО.

Часть книг была выпущена отдельными пробными изданиями, а к концу 2000-х встал вопрос о публикации единой Библии в переводе РБО. Создатели ВЗ переводов, прежде всего лично

Селезнев, и часть сотрудников и членов правления РБО категорически не хотели публиковать этот перевод ВЗ под одной обложкой с РВ. В результате мощной аппаратной борьбы в РБО сменилась большая часть правления и его председатель, ушел со своего поста главный редактор Селезнев, но книга в 2011 г. была издана под одной обложкой, как и настаивал исполнительный директор А.А. Руденко. Именно это издание сейчас широко продается и рекламируется.

Сайт РБО (www.biblia.ru) прежде всего сообщает: «Это второй (после Синодальной Библии XX в.) в отечественной истории полный перевод Библии на русский язык, осуществленный в России». И предисловие к изданию тоже дает ссылку именно на СП, от которого делается прямой переход к новому изданию. Оно должно не заменить Синодальный, но дополнить: с тех пор и наука продвинулась вперед, и русский язык несколько изменился. Все это необходимо учесть, и потому «современный перевод основывается на лучших изданиях оригинальных текстов Ветхого и Нового Заветов и использует последние достижения библейских научных исследований. Его отличает точная передача смысла Священного Писания в сочетании с ясностью и доступностью изложения».

Выражение «второй полный перевод на русский язык, осуществленный в России» выглядит на первый взгляд тавтологией, но на самом деле ею не является. Дело в том, что за постсоветское время вышло, как мы уже убедились, четыре полных русских перевода Библии: БСП, ЦАР, ПНМ, БМБО, — но все они готовились и/или издавались действительно не в России.

Итак, РБО с самого начала говорит о своей новой Библии не просто как об еще одном переводе, но как о второй национальной Библии — не вместо Синодальной, но вместе с ней. Это очень серьезная заявка. При этом с самого начала на сайте РБО эти проекты были представлены порознь, назывались они, соответственно «Ветхий Завет: перевод с древнееврейского» и «Радостная Весть: Новый Завет в переводе с древнегреческого». Похоже, но все-таки не одинаково — и такая разница остается на этом сайте и на тот момент, когда пишутся эти строки (конец 2013 г., спустя более двух лет после выхода единого перевода).

Предисловие к новой Библии уже не говорит о «благоговейной бессмыслице», напротив, подчеркивает свое уважение к синодальной традиции. Таким образом, если РВ вся была построена на отрицании: нет, не так как прежде, а совсем по-другому, – то БСР далека от такой категоричности. И уместно будет спросить: насколько изменилась в четвертой редакции РВ, насколько они стали в самом деле однородны и совместимы с переводом ВЗ?

Начнем с просторечных слов. Например, многих читателей РВ смущало слово *дурак*. В новом издании это слово встречается в НЗ несколько раз и ни разу, по моим наблюдениям, в ВЗ, где употребляется слово *глупец*. Примеры: *Повторяю еще раз: не принимайте меня за дурака! А если принимаете, то дайте мне еще побыть дураком и чуть-чуть побахвалиться!* (2Кор. 11:16). *Глупец не знает, невежда не понимает их* (Пс. 91:7). *Мудрый страшится и чурается зла, зато глупец буянит, ничего не боится* (Притч. 14:16).

Еще одно спорное слово, *проститутка*, встречается и в той, и в другой частях нового перевода Библии, например: *ты ведешь себя, как проститутка!* (Иез. 16:30); *Благодаря вере проститутка Раав, приютившая лазутчиков, не погибла вместе с неверными* (Евр. 11:31). Но что интересно, в ветхозаветной части есть и слово *блудница* (например, Ис. 23:16), а в повествовании о той самой Раав она называется *публичной женщиной* (Нав. 2:1). ВЗ РБО в этом отношении менее последователен, чем РВ, где мы не встретим никаких блудниц – там только проститутки.

Осталось неизменным и служившее предметом многих споров выражение 1Кор. 6:13: *Пища для брюха и брюхо для пищи!* Слово *брюхо* мы найдем и в ВЗ части, например: *битком набито его брюхо* (Иов. 20:23), но есть в обеих частях и другие примеры: *живот у него лопнул* (Деян. 1:18); *чтобы животы наполнились* (Быт. 41:21). По-видимому, тут проблема не столько в самом слове *брюхо*, сколько в стилистической сочетаемости: для брюха все-таки скорее подходит жратва, а вот пища – она уже для желудка. К тому же в 1 Кор. *брюхо* вклинивается в наставления апостола (хоть и в виде скрытой цитаты), а потому употребление этого слова создает чересчур резкий контраст, которого нет в

Книге Иова, там это слово выглядит органичнее как часть сатирического описания наглого богача.

Наконец, возьмем самое скандальное место РВ – 1Фес. 4:4–5. Прежний текст, который запомнился многим, гласил: *Пусть каждый блюдет свое «хозяйство» в святости и чести, а не пылает похотью, как язычники, не знающие Бога*. В новой редакции *свое хозяйство* (явный эвфемизм для мужских половых органов) заменили на *свое тело*. Попутно можно заметить, что перевод в любом случае только выиграл, потому что просторечное *свое хозяйство* никак не сочетается с высоким оборотом *блюсти в святости и чести*.

Вместе с тем никак не изменилось другое выражение, указывающее на ту же часть тела: *А тем смутьянам я бы посоветовал отрубить у себя все!* (Гал. 5:12). Для сравнения в СП мы читаем: *О, если бы удалены были возмущающие вас!* – это явно другое понимание текста. Но вот НЗК выражает ту же мысль, что и РВ, делает это многословно, но зато без грубостей: *Хотел бы я, чтобы те, кто подстрекает вас к обрезанию, пошли бы еще дальше и самих себя оскотили!*

Как обходится с такими неудобными местами новый перевод ВЗ: Ведь в нем, в отличие от НЗ, есть такие места, где интимные части тела названы прямо и непосредственно, и никак их не обойти. Читаем: *чтобы не обнажился над ним твой срам* (Исх. 20:26); *...и схватила того человека за срам* (Втор. 25:11). В СП мы находим *наготу* и *срамной уд*, так что новый перевод все же ближе к нему, чем к РВ.

Второе возражение против РВ касалось отказа от традиционной терминологии. Еще раз про то, как РВ обходится с ней в Мф. 3:1–6. В новую редакцию вернулись слова *каяться* и *крестить*, но первое – лишь частично: *Он возвещает: «Покайтесь...»*. *Они признавались в грехах, а он крестил приходивших в реке Иордане*. Слово *проповедовать* в текст так и не вернулось (хотя оно есть во многих других местах РВ и перевода ВЗ), равно как и более привычное нам выражение *Царство Небесное* (вместо *Царства Небес*).

Можно сказать, что традиционная терминология частично возвращена в РВ – а из ветхозаветного перевода она, по сути, никуда и не уходила. Мы встретим там *священников*, а не *жрецов*

(это слово оставлено только для язычников), *жертвенник*, а не *алтарь*, *всесожжения*, а не что-нибудь другое, более понятное – хотя конечно же рядовой читатель не имеет ни малейшего представления, что это такое, всесожжение, и зачем оно было нужно.

В прежних изданиях РВ ВЗ выражение *День Господень* было в некоторых случаях изменено на *День Господа* (по той же логике, что и *Царство Небес*), хотя не очень понятен смысл этой замены. В новом издании это сохранилось без изменений, причем оба варианта встречаются в двух частях буквально на соседних страницах безо всякой видимой логики: *День Господа близок!* (Иоил.1:15); *...и придет День Господень, великий и страшный!* (Иоил.2:31); *День Господень придет внезапно* (1Фес.5:2); *День Господа уже наступил* (2Фес.2:2). Видимо, сплошной проверки ключевых терминов в данном случае не было, в этом отношении обе части вполне однородны.

Но разное отношение к традиционной терминологии становится заметно, если открыть оглавление. Книги ВЗ озаглавлены так же, как и в синодальной традиции, даже самые непонятные названия сохранены, например Паралипоменон. Только Экклезиаст/Екклесиаст получил дополнительное разъяснение: *Книга Экклезиаста или Проповедника*. В новозаветной части тоже заметен возврат к традиции по сравнению с прежними изданиями, где книги назывались так: *Евангелист Матфей. Радостная весть... Апостол Павел. Христианам Рима*. Теперь мы видим обычное *Евангелие от Матфея*, но зато *Письмо христианам в Риме*. Трудно объяснить это одним лишь стремлением к понятности: уж совершенно точно традиционный заголовок *Послание к римлянам* куда прозрачнее, чем *Первая книга Паралипоменон*, однако первый изменен, а второй – нет.

Что касается третьей претензии к РВ, сужения пространства интерпретации, то это, по-видимому, неизбежное свойство смысловых или миссионерских переводов, и РВ и в новом издании его не утратила. Но ВЗ часть БСР намного более открыта к разным прочтениям и стремится сохранять многозначность поэтических и пророческих текстов, это видно хотя бы по переводам псалмов:

*Ты, живущий под сенью Вышнего,
приют нашедший под кровом Сильного,
говорящий о Господе: «Он мой оплот,
моя крепость, мой Бог, моя надежда!»
Господь спасет тебя от сетей ловца,
от всего, что гибель несет.
Он Своими крылами укроет тебя:
Его крылья – защита тебе.
Его верность – щит и стена (Пс.90:1–4).*

Наверное, последовательный смысловой перевод должен был раскрыть смысл этих образов, ср. GN: *Whoever goes to the Lord for safety, whoever remains under the protection of the Almighty...* 'Всякий, кто обращается к Господу за безопасностью, кто остается под защитой Всесильного'..?

Переводы НЗ и ВЗ частей были явно сближены меж собой при издании единой Библии в версии БСР. Но эта правка не привела, да и не могла привести, к полному выравниванию всего корпуса текстов, и явные непоследовательности бросаются в глаза даже при беглом взгляде, особенно при сопоставлении параллельных мест. Возможно, они будут выровнены при будущих переизданиях, но подходы переводчиков различаются по целому ряду вопросов, и редакторская правка способна сгладить острые углы, но она не может полностью сблизить их, поскольку для этого пришлось бы слишком многое не просто править, но, по сути, переписывать.

Впрочем, БСР в любом случае действительно имеет шансы стать второй национальной Библией после СП. В 2013 г. была проведена ревизия и этого перевода, его новое издание будет содержать исправления: они наверняка не сделают однородными его две части, но история его, надо думать, будет долгой и интересной.

3.4.7. Переводы Заокского института (НЗК+)

К тому моменту когда эта книга попадет в руки к читателю, вполне вероятно, к шести полным русским Библиям уже добавится седьмая, и можно с высокой долей уверенности сказать, что это будет перевод, подготовленный Институтом перевода Библии в Заокском (не путать с Институтом перевода Библии в Москве, ИПБ).

Эти переводы теснейшим образом связаны с судьбой адвентиста М.П. Кулакова³⁶⁸, который при Сталине отсидел пять лет за религиозную проповедь (и следовательно прямо в кабинете рвал и топтал его личный экземпляр Синодального перевода), а потом, в более вегетарианские времена, стал руководителем Адвентистской Церкви в СССР, сначала неформальным, а затем и вполне официальным. Но в начале 1990-х ушел с этого поста, чтобы целиком и полностью посвятить себя... подготовке нового перевода Библии на русский язык. Михаил Петрович ушел из жизни в 2010 г. Новый Завет под его редакцией был опубликован за десять лет до того, в 2000 г. (НЗК), а работа над Ветхим продолжается, руководство проектом взял на себя М.М. Кулаков, сын М.П. Кулакова.

Целый ряд ВЗ книг был опубликован в предварительных версиях: в 2002 г. вышел НЗ вместе с Псалтирью, в 2009 г. Пятикнижие, в 2011 г. вышли Книга Даниила и книги 12 малых пророков. Среди переводчиков отдельных книг, как указывает предварительный рекламный проспект с описанием проекта, были А.В. Болотников, М.А. Глебушко, Л.П. Гунько, А.С. Десницкий, М.М. Каинова, И.Л. Клейманис, М.В. Опияр, О.В. Павлова, Е.Б. Рашковский, С.А. Ромашко, Е.М. Сморгунова. В редактировании принимали участие некоторые из переводчиков, а кроме того, И.В. Лобанов, В.С. Ляху, Е.Г. Милюгина, В.В. Сергеев, Е.Б. Смагина. Окончательные решения принимались всегда руководителями проекта, М.Ц. и М.М. Кулаковыми.

Организаторы переводческого проекта, в отличие от большинства других переводческих групп (за исключением тех, что работали в РБО), стараются создать для своего перевода благоприятную информационную среду еще прежде его выхода,

публикуя проспекты и рекламные материалы, хотя надо сказать, что расходятся они не очень широко.

В этих материалах подчеркивается межконфессиональный характер перевода. Действительно, в проекте принимают участие люди разных вероисповеданий, но при этом последнее слово остается всегда за главным редактором-адвентистом, что, конечно, имеет свои ясные последствия. Например, в 1Петр. 3:19 говорится о некой загадочной проповеди Христа: *Он и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал* (СП). Эта фраза имеет несколько толкований³⁶⁹, но традиционная православная экзегеза относит ее к проповеди Христа людям, умершим до Его воскресения.

Перевод НЗК гласит: *Таким и ходил Он, когда проповедовал тем, чей дух погибал в темнице греховного мира, кто был непокорен во дни Ноя*. Здесь вполне однозначно эта проповедь отнесена ко временам Ноя, никакой возможности истолковать текст в духе православной традиции невозможно (для адвентистов сам этот сюжет невозможен с точки зрения их богословия). Сноска к этому стиху дает буквальное значение текста, но не более того. Это все же конфессиональная интерпретация (на что, разумеется, переводчики имеют полное право). Но это, по сути, единственное место во всем НЗ, где в переводе появилась специфически адвентистская интерпретация, и надо отметить, что после частной переписки на эту тему создатели перевода задумались о более нейтральном варианте, который позволял бы трактовать текст и в другом смысле.

Еще одно место, где могла появиться конфессиональная трактовка, – Лк. 23:43, слова Иисуса благоразумному разбойнику: «истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (СП). Учитывая, что в оригинале нет знаков препинания, слово *σήμερον*, букв. 'сегодня' или 'ныне же' можно отнести не только к *будешь*, но и к *говорю*. НЗК в данном случае не ставит знаков препинания: *Заверяю тебя сегодня будешь со Мной в раю*, к тексту также приведена подробная сноска, где даны оба варианта понимания. Какая, казалось бы, разница? Перевод СП однозначно указывает, что разбойник окажется в раю в тот самый день, но это опять-таки противоречит адвентистскому богословию, согласно которому души умирают вместе с телами и лишь потом будут воскрешены

Богом. Значит, в раю разбойник окажется не в тот же самый день, а намного позже, и слово *сегодня* относится к слову *говорю*. Но в этом случае переводчики не стали навязывать свою интерпретацию читателю, и это вполне согласуется с идеей межконфессиональности (насколько она вообще возможна). Впрочем, правильнее будет говорить не о межконфессиональном сотрудничестве, а о стремлении сделать перевод приемлемым для разных конфессий.

В целом перевод НЗК отличается стремлением сохранить преемственность с традицией СП, но сделать текст в то же время достаточно понятным. Стиль перевода достаточно возвышенный, иногда даже немного манерный, но вполне понятный. Перевод можно считать филологическим, причем его характерная черта, как видно и по этому примеру, – экспликация множества деталей. Слова и выражения, не имеющие точных аналогов в тексте оригинала, выделяются курсивом, и, в отличие от БМБО, таких курсивов в НЗК очень много.

Координация проекта осуществляется на территории адвентистской академии в г. Заокский Тульской области, поэтому перевод, возможно, получит название «Заокского». Но как он будет называться и когда именно выйдет в свет, в момент написания этого текста было еще неизвестно.

3.4.8. Образцы для сравнения

Чтобы читатель мог составить самостоятельное впечатление об этих переводах, здесь приведены три небольших отрывка в каждом из вариантов. Они выбраны практически наугад, хотя есть у них нечто общее: в них содержатся переводческие проблемы, но не самые сложные, и на их примере яснее становятся видны некоторые приемы переводчиков.

Тексты приводятся с пунктуацией и оформлением самих изданий (курсив, большие буквы, виды кавычек), но без сносок. Сохранить отступы и интервалы в такой таблице тоже невозможно, но деление на строки в целом сохранено.

Разбирать каждый из вариантов перевода не буду, предоставив читателю судить обо всем самостоятельно, но основные проблемы обозначим.

Пс.21:7–10. Это типичный образец ВЗ поэзии: образной, эмоциональной, но в то же время сжатой, емкой. О Боге говорится то в третьем, то во втором лице, и отдельно это никак не оговаривается, кроме того, не сразу ясна референция местоимений («он угоден Ему» – кто кому, если не заметить большой буквы?) Здесь мы встречаем и обилие синонимов, и символические жесты (кивок головой как знак презрения нехарактерен для русской культуры), и нарочито телесную метафорику (утроба и груди матери). Как передать все это в переводе?

СП 1876

БСП 1993

[illegible]

извел меня из чрева, уповаю, Боже, Ты обо
 вложил в меня, мне заботился с
 упование у груди, момента моего
 матери моей. На Тебя, рожденья, меня Ты
 оставлен я от утробы; ободрял и утешал,
 от чрева матери моей, когда еще у
 Ты – Бог мой. материнской был
 груди я.

НЗК 2002

ЦАР. 2003

ПНМ 2007

Я же червь, не
 человек –

посмешище каждого, Я же червь, а не
 в презрении я человек, в бесславии у
 народа. Кто ни людей, в презрении у
 увидит меня, надо народа. Все, кто видят
 мной глумится; меня, надо мной
 усмехаясь, смеются, оскорбляют
 презрительно качают меня, головой качают
 головой: «Нас презрением: «Он на
 ГОСПОДА он Вечного надеялся, так
 полагался, так пусть пусть Он его избавит,
 ГОСПОДЬ и избавит, раз он Ему угоден». Но
 его, пусть спасет его, Ты, кто вывел меня из
 раз он угоден Ему». утробы матери, Ты
 Но это же Ты изложил в меня
 чрева матери на надежду у груди
 свет вывел меня из материнской.
 берег меня на груди
 ее.

Я же червь, а не
 человек, В позоре у
 людей и в презрении
 у народа. Все, кто
 видит меня, глумятся
 надо мной, Широко
 открывают свой рот,
 кивают головой: «Он
 вверил себя Иегове.
 Пусть избавит его!
 Пусть освободит его,
 если он ему дорог!»
 Ты вывел меня из
 утробы, Исполнил
 меня упованием,
 когда я был еще у
 груди матери.

БМБО 2007

БСР 2011

Я же червь, а не Я же не человек, а
 человек, в червь: люди поносят,
 бесславии у людей, презирают меня. Как
 в презрении увидят – смеются надо
 народа. Все, кто мной. Головою качают,
 видят меня, надо глумясь: «Верил
 мной смеются, Господу? – пусть Тот и
 оскорбляют меня, выручает его! Господь

головами качают: любит его? – пусть «Он на Господаспасет!» Ты меня из уповал, так пусть Онутробы извлек, у его избавит, раз онгрудей материнских Ему угоден. Сбаяюкал. Едва выйдя рождения я на Тебя из чрева – Тебе я оставлен; от чревавручен, от рожденья – матери Ты – мой Бог. Ты мой Бог.

Мф. 5:3–6. Этот отрывок хорошо знаком любому, кто читал хотя бы даже не Евангелие, но множество вторичных источников (лично я впервые узнал про нищих духом, когда лет в шесть прочитал о страданиях Тома Сойера, учившего наизусть библейские стихи). Мы уже приводили примеры из него в разделе 2.2.1, говоря о динамическом эквиваленте. Отказаться от заученного наизусть, но плохо понятного выражения, чтобы передать его своими словами, – но как тогда его понимать? Или сохранить привычное выражение ради преемственности с традицией? Обратим внимание, что перевод РВ был именно в этом месте серьезно отредактирован при подготовке БСР и именно по просьбам многочисленных читателей вернуться к традиции (в следующем отрывке никакой разницы между вариантами РБО 2001 и 2011 г. не обнаружилось вообще).

Нужно ли раскрывать действующее лицо при пассивных или безличных конструкциях (*утешатся, насытятся*)? Нужно ли пояснять, какую именно землю наследуют кроткие и в каком смысле они ее наследуют – после чьей-то смерти? А как передать выражение *алкать* и *жаждать правды*, если в современном русском языке употребляется только второй из этих глаголов? Первый стоит опустить или передать описательно – но стоит ли тогда оставлять в переводе и жажду?

СП 1876

БСИ 1993

Μακάριοι οἱ πτωχοὶ	Блаженны	нищие	Блаженны	осознающие
τῷ πνεύματι,	ὅτι	духом, ибо	их	Царстводуховную
αὐτῶν ἐστὶν ἡ	Небесное.	Блаженны	в Боге, ибо	Царство
βασιλεία τῶν	плачущие,	ибо	они	Небесное
οὐρανῶν. μακάριοι	утешатся.	Блаженным.	Блаженны	
οἱ πενθοῦντες,	ὅτι	кроткие,	ибо	они печелящиеся, ибо
αὐτοὶ	наследуют	землю.	их	утешит. Блаженны

παρακληθήσονται. Блаженны алчущие и кроткие, ибо
 μακάριοι οἱ πραεῖς, жаждущие правды, ибо унаследуют они землю
 ὅτι αὐτοὶ они насытятся. обетованную.
 κληρονομήσουσιν Блаженны
 τὴν γῆν. μακάριοι οἱ изголодавшиеся и
 πεινῶντες καὶ томящиеся жаждой
 διψῶντες τὴν праведности, ибо
 δικαιοσύνην, ὅτι удовлетворены они
 αὐτοὶ будут Богом сполна.
 χορτασθήσονται.

НЗК 2002

ЦАР 2003

ПВМ 2007

Блаженны нищетою духа, осознающие свою Счастливы
 своего то мимые, нужду во Всевышнем, осознающие свои
 ибо их есть потому что из таковых духовные потребности,
 Царство состоит Царство потому что им
 Небесное. Всевышнего. принадлежит небесное
 Блаженны Благословенны царство. Счастливы
 скорбящие: плачущие, потому что скорбящие, потому что
 утешены будут они будут утешены. они будут утешены.
 они. Блаженны и Благословенны Счастливы кроткие,
 кроткие: вся кроткие, потому что они потому что они
 земля им в наследуют землю. наследуют землю.
 наследство. Благословенны те, кто Счастливы те, кто
 Блаженны голоден по желает праведности и
 алчущие, праведности и жаждет жаждет ее, потому что
 жаждущие ее, потому что они они насытятся.
 праведности: они насытятся,
 обретут ее.

БМБО 2007

РВ 2001

БСР 2011

Блаженны нищие Как счастливы те, что Блаженны нищие
 духом – им бедны ради Господа! духом! Царство Небес
 принадлежит Царство Небес – для – для них. Блаженны
 Небесное них. Как счастливы те, те, что скорбят! Бог их
 Царство. что скорбят! Бог их утешит. Блаженны
 Блаженны утешит. Как счастливы кроткие! Бог им отдаст
 плачущие – они кроткие! Бог им отдаст владение землю.
 будут утешены. во владение землю. Блаженны те, что

Блаженны Как счастливы те, что жаждут исполнения
кроткие, потому жаждут исполнения воли Господней!
что они наследуют воли Господней! Жажду Жажду их Бог утолит.
землю. Блаженных Бог утолит,
те, кто ощущает
голод и жажду по
праведности,
потому что они
насытятся.

Евр. 9:15–17. Третий отрывок – типичный образец богословски насыщенной риторики НЗ посланий. В нем есть целый ряд ключевых терминов (Христос, завет, искупление и т. д.), причем в оригинале есть непереводаемая игра слов: διαθήκη одновременно и завет с Богом, и завещание, в котором человек указывает, как следует распорядиться его имуществом после его смерти. Для автора на этой игре слов держится ключевой аргумент: именно смерть Иисуса стала переломным моментом, когда исполнился Ветхий и был заключен Новый Завет.

Но главная проблема даже не в этом. Оригинал выглядит сжатым и энергичным, он опирается на знания и представления, которые уже есть у читателя, на его привычку к подобному стилю изложения. Но что делать, если современному читателю не все это известно и понятно? Раскрывать эксплицитную информацию (отмечу, что только в этом отрывке из трех НЗК употребляет курсив как маркер именно такой экспликации)? Указывать на логические связи в тексте с помощью особых слов и оборотов (если... то; благодаря тому, что...)? Не сделается ли от этого перевод слишком многословным и вялым? И надо ли оставлять на последнем месте главный аргумент (завещание не имеет силы, пока завещатель жив), как это делает оригинал, – или логичнее будет перенести его в центр фразы, если так логичнее будет она звучать по-русски?

СП 1876

БСП 1993

Καὶ διὰ τοῦτο И потому Он есть И поэтому Христос –
διαθήκης καινῆς ходатай нового завета, Посредник в новом
μεσίτης ἐστίν, ὅπως дабы вследствие соглашения между
θανάτου γενόμενος смерти Его, бывшей Богом и людьми,
εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν для искупления от чтобы те, кого

ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ преступлений, призывает Бог, могли
 παραβάσεων τὴν сделанных в первомполучить обещанное
 ἐπαγγελίαν λάβωσινзавете, призванные кБогом. Они могут
 οἱ κεκλημένοι τῆςвечному наследиюполучить все это
 αἰωνίου κληρονομίαςполучили навечно, ибо Христос
 ὅπου γὰρ διαθήκη,обетованное. Ибо гдеумер, чтобы искупить
 θάνατον ἀνάγκηзавещание, тамгрехи, совершенные
 φέρεσθαι τοῦнеобходимо, чтобылюдьми при первом
 διαθεμένουδιαθήκη последовала смертьсоглашении, и
 γὰρ ἐπὶ νεκροῖςзавещателя, потомууосвободить их от
 βεβαία, ἐπεὶ μήποτεчто завещаниегрехов. Если есть
 ἰσχυεὶ ὅτε ζῇ ὁдействительно послезавещание, то
 διαθέμενος. умерших: оно ненеобходимо —
 имеет силы, когдаподтвердить смерть
 завещатель жив. того, кто его составил,
 ибо завещание
 вступает в силу
 только по смерти, так
 как оно
 недействительно,
 пока жив тот, кто его
 составил.

НЗК 2000 = НЗК ЦАР 2003 ПНМ 2007
 2002

Так что ПосредникиИ потому Масих сталВот почему он
 Он нового завета.посредником новогоявляется
 Своей смертьюСвященного посредником нового
 заплатил Он заСоглашения, чтобысоглашения, Он стал
 преступления, призванные получилиим, чтобы призванные
 совершенные приобещанное вечнополучили обещание
 первом завете,наследие. Это стало вечного наследства.
 чтобы все, ктовозможным благодаряВсе это стало
 призван Богом,тому, что Его смертьвозможным благодаря
 получили обещанноеискупила их отего смерти, через
 вечное наследие. наказания за грехи,которую они были
 Завещание, знаем,совершенные людьмивыкуплены и
 предъявляется кеще в условияхосвобождены от
 исполнению толькопервого Соглашения. преступлений,

после смерти. Если человек совершил преступление, под
 завещателя. Лишь оставляет завещание, прежним
 по смерти его оно вступает в силу. Соглашение.
 приобретает оно только тогда, когда. Поскольку где
 силу и не имеет ее, подтверждается соглашение, там
 пока завещатель жив. Но если завещатель наступила смерть
 еще жив, то человека,
 завещание не имеет заключившего
 никакой силы. Соглашение.
 Завещание вступает в Соглашение
 силу только по смерти. Действительно после
 завещателя. смерти, поскольку не
 имеет силы, пока жив
 заключивший
 соглашение.

БМБО 2007 РВ 2001 = БСР 2011

И поэтому Христос. Поэтому Христос есть
 стал посредником. Посредник в Новом
 нового завета, чтобы. Договоре с Богом.
 призванные. Смерть Христа стала
 получили обещанное. Выкупом,
 вечное наследие. Освобождающим от
 Это стало. Грехов, совершенных
 возможным во время действия
 благодаря тому, что. Первого договора,
 Его смерть искупила. Чтобы призванные
 их от грехов, могли получить вечное
 совершенных еще в наследие, обещанное
 условиях первого. Богом. Где есть
 завета. Если человек. Завещание,
 оставляет необходимо
 завещание, то оно. Установить смерть
 вступает в силу. Завещателя.
 только тогда, когда. Завещание
 подтверждается. Действительно лишь в
 смерть завещателя. случае смерти, оно не
 Но если завещатель

еще жив, то имеет силы, пока
завещание не имеет завещатель жив.
никакой силы.
Завещание вступает
в силу только по
смерти завещателя.

Итак, мы убедились, какими разными бывают переводы,
когда их предлагают читателю. Теперь настало время заглянуть
на переводческую кухню и посмотреть, как они делаются.

4. Как это делается?

В прошлой главе речь шла о том, какими разными бывают переводы и как можно определить основные параметры проекта. В этой главе речь пойдет непосредственно о методологии перевода. Как же можно говорить о единой методологии или даже технологии, если в предшествующих главах то и дело говорилось: единого решения для всех случаев не бывает, все зависит от конкретного проекта, и прежде всего от предполагаемой аудитории: Да, таких решений нет – но можно предложить описание некоторых распространенных переводческих проблем и предложить типичные решения. При этом можно говорить о недостатках и достоинствах каждого такого решения, а какое из них подойдет в данном случае, зависит от общих параметров данного переводческого проекта.

Эта глава конечно же не может служить ни инструкцией для переводчиков, ни даже набором рекомендаций – она, как и вся эта книга, скорее вводит читателя в проблематику и показывает, на что стоит обратить внимание. Она не учит «как надо», потому что это «как надо» определяется общими параметрами проекта и конкретной ситуацией. Скорее, она показывает «как бывает», «как может быть», а насколько такие решения пригодятся в данном конкретном проекте, решать уже непосредственным участникам этого проекта.

Нельзя, конечно, рассчитывать, что даже самое внимательное прочтение сделает из читателя квалифицированного библейского переводчика. Еще одно важное ограничение заключается в том, что речь здесь пойдет непосредственно о переводческом процессе. Конечно, будут затронуты и смежные вопросы, например понимание и истолкование библейского текста, но лишь в той мере, в какой они касаются собственно перевода. Однако в большинстве случаев будем исходить из того, что смысл библейского текста нам ясен и вопросы возникают лишь с тем, как его перевести.

На русском языке, к сожалению, существует пока не так много практических пособий по библейскому переводу³⁷⁰, но можно надеяться, что всякий, кто будет заниматься им

профессионально, так или иначе получит доступ к современным англоязычным изданиям, которые задумывались и писались именно как учебники, а данная книга поможет разобраться в том, как применять их с учетом наших реалий.

В качестве примеров здесь приводятся некоторые существующие современные переводы на русский и другие европейские языки, а также переводы Института перевода Библии (ИПБ) в разной степени готовности. С подавляющим большинством из этих примеров мне довелось иметь дело лично при консультировании данных проектов, но некоторые приведены по рассказам коллег.

4.1. Перед началом работы

Как уже было не раз отмечено, перед началом любой осмысленной и целенаправленной деятельности стоит определить ее основные параметры. Речь идет о том, чтобы рассматривать перевод именно как *проект*, а не просто как некоторое количество разрозненных действий. В любом переводческом проекте, с точки зрения Д. Гуадека³⁷¹, следует с самого начала определить доступные ресурсы, заявленную цель или функцию и конкретные задачи. Это согласуется с общими принципами проектного подхода и в других областях человеческой деятельности, и мы будем исходить далее из такого трехчастного деления.

До сих пор речь шла о переводческих проектах так, как будто они осуществляются сами по себе, – пожалуй, единственным исключением было упоминание многочисленной команды, участвовавшей в переводе NBV в разделе 3.2.1. Однако и другие проекты также осуществляются конкретными переводческими командами. Единых решений для разных переводов здесь также не будет, но возможно обозначить некие общие принципы и сходные процедуры.

Т. Уилт отмечает³⁷², что переводческий проект предполагает несколько достаточно разных действий. Вот что приходится делать:

- анализировать коммуникативную ситуацию, существующую в языке перевода, с учетом возможного использования Писания;
- установить взаимодействие между общинами и организациями, которые были бы заинтересованы в распространении Писания;
- обсудить и определить цели переводческого проекта;
- определить ресурсы, необходимые для достижения этих целей;
- обеспечить эти ресурсы;
- обучить участников проекта;
- создать текст, который представлял бы оригинал для намеченной аудитории;
- оценить качество этого текста и его восприятие читателями;

- определить, что может быть сделано с этим текстом дальше.

Иными словами, проект возникает не на пустом месте, а судьба его продолжается даже после того, как издана последняя книга. Что может происходить с переводом, после того как он был издан, Уилт пишет отдельно³⁷³. Библейские переводы наводят мосты не только между древним текстом и современным читателем, но и между разными группами читателей. Меняется ситуация в культуре, появляются новые потребности, выясняются недостатки прежнего перевода, поэтому возможна и его ревизия, и появление нового перевода, и уж во всяком случае желательна публикация разных сопроводительных материалов.

4.1.1. Рамки

В книгах, изданных UBS в начале XXI в.³⁷⁴, доминирует не проектная, а несколько иная терминология, заимствованная из когнитивной лингвистики. Переводческая деятельность понимается как процесс, включенный в определенные *фреймы* (рамки): организационные, социокультурные и т. д. (см. раздел 2.5). Это взгляд под несколько иным углом, но в целом он не противоречит проектному подходу, а скорее дополняет его. В конечном счете само понятие проекта предполагает, что некая целенаправленная деятельность протекает в определенных рамках и условиях, которые и определяют ее конкретные формы.

Ни один переводческий проект не существует сам по себе, он неизбежно является «частью пейзажа» – культурного, исторического, языкового и религиозного наследия того народа, на язык которого осуществляется перевод. Огромную роль играют отношения переводчиков с национальными церквями и прочими организациями, заинтересованными в распространении текста Писания. В идеальном случае они участвуют в переводе с самого начала, предлагая свои решения и приоритеты, – именно так появился на свет, например, последний перевод Библии на словацкий язык. Решение о его создании было принято в конце 1980-х гг., еще в социалистической Чехословакии, всеми основными христианскими конфессиями этой страны. С тех пор в Словакии сменился общественный строй, сама страна стала независимой – но работа продолжалась, и в 2007 г. была опубликована экуменическая словацкая Библия, принятая с самого момента своего появления теми конфессиями, которые и участвовали в ее подготовке.

Противоположный пример – перевод БМБО (см. раздел 3.4.5). Его выход остался практически не замеченным. С самого начала работы над переводом переводческая команда не вступала, насколько мне известно, ни в какие контакты ни с церковными, ни с академическими организациями. В самом издании о принципах перевода и о личностях переводчиков не сказано практически ничего, а выход его в свет не сопровождался никакими презентациями и публикациями. Наконец, купить эту

книгу можно разве что случайно, она не распространяется обычным способом по книжным магазинам – и в результате приходится сделать вывод, что перевод фактически не используется и мало кому известен. Труд переводческой команды, может быть, и не пропал совершенно даром, но явно не привел к тем результатам, на которые можно было рассчитывать.

Отношения между переводчиками и их будущими читателями в идеале начинают складываться задолго до публикации окончательной версии текста. В некоторых проектах ИПБ (например, тувинском) местных христиан даже приглашали участвовать в отдельных рабочих встречах переводческой группы на заключительном этапе, и цель состояла не только в том, чтобы получить от них ценные советы и рекомендации, но и в том, чтобы приоткрыть для них переводческий процесс, показать им, как готовится их первая национальная Библия и почему она готовится именно так. В результате люди, которые приходили на встречи с твердым убеждением, что уж они-то точно знают, как надо переводить то или иное слово или выражение, убеждались в сложности и многозначности библейского текста – а значит, и в том, что следование простым рекомендациям и шаблонным решениям тут просто невозможно. Если раньше они могли подозревать переводчиков в том, что они навязывают тувинскому читателю какие-то неправильные решения, то после подобных встреч таких подозрений уже не оставалось.

Наконец, и публикация текста со всеми возможными презентациями вовсе не означает окончания работы над ним. Вполне обычное явление в практике работы ИПБ и других партнерских организаций – ревизия уже сделанных переводов. Так, в 2003 г. был издан алтайский Новый Завет – но за последующие 10 лет возникли замечания самого разного рода. Кроме того, оказалось, что далеко не все алтайцы имеют навык чтения на своем родном языке, им было бы проще читать издание с параллельным русским текстом или слушать аудиозапись.

Но если публиковать параллельно русский СП, сделанный с византийских текстов, и алтайский перевод, выполненный по критическим изданиям, расхождения станут слишком заметны, – и значит, для такой публикации следовало привести алтайский в соответствие с синодальной текстовой традицией. А что касается

аудиозаписи, она предъявляет к тексту свои требования, ведь устная речь существенно отличается от письменной. Например, не слышны большие буквы, а знаки препинания могут быть по-разному переданы интонацией – и это уж не говоря о том, что многие сложные обороты речи, которые в книге можно перечитать, на слух просто не будут восприниматься.

В результате в 2011–2013 гг. была проведена ревизия текста с активным участием местных христиан, которые и выступили ее инициаторами. Наиболее сложные обороты речи были упрощены, а в текст были добавлены те стихи и части стихов, которые отсутствуют в критическом тексте греческого НЗ, но есть в СП. Однако такая ревизия не привела и не могла привести к пересмотру основных параметров проекта. Было даже высказано пожелание создать другой алтайский перевод, ориентированный на людей не книжных – на тех, кто будет знакомиться с текстом скорее со слуха. Но это был бы действительно новый перевод со всеми вытекающими отсюда затратами, так что он остается делом будущего.

Одного перевода на один язык бывает мало – хотя бы уже потому, что любой перевод всегда что-то теряет и отражает чей-то субъективный и неполный взгляд на текст. Другой перевод (или другие переводы) ничуть не более объективны, но вместе они создают более объемную картину – разумеется, при условии, что все переводы выполнены на достаточно качественном уровне.

Как же можно теоретически описать все эти контексты, в которые оказывается погружен перевод? Следуя изданиям UBS, можно выделить несколько общих *фреймов* или *рамок*, в которые так или иначе оказывается вписан любой переводческий проект.

- **Когнитивные фреймы** – это одно из основных понятий в современной лингвистике и вообще в гуманитарных науках. Собственно, так называется некоторая целостная картина, в рамках которой происходит восприятие любого текста и его составных частей, а равно и создание новых текстов. Однако это понятие относится к человеческому общению в целом и к каждому конкретному акту такого общения, поэтому о них говорить в целом довольно трудно.

- **Организационные рамки** самого проекта. Всякий перевод осуществляется кем-то и для кого-то, хотя встречаются иногда и

переводчики, которые совершают этот труд сами по себе и сами для себя, но таким вряд ли пригодятся советы этой книги. В остальных случаях переводчики и заказчики перевода вступают в деловые отношения, подобные тем, что бывают при других разновидностях перевода: литературном, коммерческом, научном и т. д. Нередко в одном проекте участвуют две или несколько организаций, причем они могут работать как партнеры, или поделить работу (ВЗ делает одна, а НЗ другая), или сменять друг друга во времени. Возможна и ситуация открытой конкуренции: например, прежде перевода, подготовленного библейскими агентствами (Библейскими обществами, ИПБ и SIL.), публикуется на данном языке перевод, выполненный совершенно отдельно от них свидетелями Иеговы. Кроме организаций, которые осуществляют перевод, стоит принимать во внимание и тех, кто его спонсирует, печатает, распространяет или поддерживает своим авторитетом, – это могут быть разные люди и организации с достаточно разными взглядами и интересами. Существенное влияние могут оказывать и те организации, которые не заняты собственно в этом проекте, но влияют на жизнь данного народа – его правительство и местные власти, а также духовные лидеры, в том числе и не христианские.

- **Социальные и конфессиональные рамки**, в которые оказывается вписан проект. Перевод предпринимается для определенного народа или части этого народа (например, для верующих христиан), при этом огромную роль играет состояние этого народа и различных его частей: культура, традиции, вероисповедание, представления об окружающем мире³⁷⁵, степени владения языком и т. д. В наше бурное время, если проект длится полтора-два десятилетия, картина при завершении проекта может оказаться существенно иной, нежели была в начале (например, появилась национальная христианская община). Так что учитывать приходится не только статичную картину, но и динамику и даже возможные тенденции.

- **Историко-культурный контекст** различных библейских книг не был одинаковым, и тем более он отличается от соответствующего контекста, в котором живут наши читатели и на фоне которого они воспринимают любой текст. Если под социальными рамками имеется в виду текущая ситуация, то

культурная традиция связывает настоящее с прошлым (реальным и мифологическим), причем прошлое может быть куда более значимым и притягательным, когда речь идет о священных текстах: люди будут ожидать использования особых слов, которыми не пользуются в быту (*блудница*, а не *проститутка*), или даже древнего языка (классического фарси или церковнославянского, а не современных таджикского или русского), особых моделей поведения и проч. Историко-культурный контекст скорее осложняет, чем упрощает работу, но он же делает ее интереснее и значимее.

- **Коммуникативная ситуация**, в которой читатель знакомится с переводом. Достаточно большое значение имеет среда и обстановка, в которой читатель получает в руки книгу, – к тому же это может оказаться не книга, а запись на диске, или аудиофайл, или какое-то издание с цитатами из Библии (например, настенный календарь). Этот текст будет также передан ему кем-то и в контексте какой-то определенной ситуации. Разумеется, таких контекстов может быть достаточно много (купил книгу в магазине, получил в подарок в церкви), но все же обычно подразумеваются некие стандартные пути распространения и способы использования этого издания. Важную роль здесь может играть и взаимодействие с потенциальной аудиторией, в том числе с церковными лидерами или специалистами по изучению Писания.

- **Интертекстуальные связи**: всякий новый библейский перевод воспринимается на фоне уже существующих переводов (другие книги в этом проекте и другие переводы), и не только библейских текстов: если на ЯИТ переведен, например, Коран, то Библия будет неизбежно восприниматься на его фоне. Крайне важно, насколько переводчик учитывает церковную (или иную) традицию прочтения и толкования этих текстов, в какой мере и в какой форме он это делает. Такие связи можно считать частью историко-культурного контекста, но они достаточно значимы, чтобы отметить их особо.

- **Личные отношения и стиль работы** играют огромную роль в любом групповом проекте – собственно, можно считать, что установление рабочих отношений в группе есть часть ее подготовки к работе. Лучше бывает потратить больше времени и

сил на этом этапе, чем сталкиваться с непреодолимыми трудностями в дальнейшем.

4.1.2. Участники проекта

Главный ресурс в переводческом проекте – это, безусловно, люди, его участники. В разных переводах может быть разное распределение ролей, и дальше будет описан типовой проект Института перевода Библии (ИПБ) – для России и стран СНГ это обычная структура, хотя возможны вариации. В группу входят:

- **Переводчик** (или переводчики) – тот, кто осуществляет перевод, правит его и отвечает за язык и стиль. Это обязательно должен быть носитель языка перевода, который уже состоялся как писатель, переводчик или журналист.

- **Богословский редактор** (или редакторы) работает с переводчиком на всех этапах перевода. Он должен знать и язык перевода (но не как родной), и языки оригинала, он обеспечивает переводчика справочной литературой, помогает ему советами, проверяет черновики и отвечает за то, чтобы перевод соответствовал оригиналу.

- **Филологический редактор** тоже является носителем языка и мастером художественного слова, он проверяет перевод на наличие языковых и стилистических ошибок и предлагает варианты, как их можно исправить.

- **Апробатор** (или апробаторы) проводит апробацию, то есть предлагает целевой аудитории ознакомиться с текстами до того, как они будут опубликованы, задает вопросы, собирает отклики, обрабатывает эти результаты и представляет их переводчику и богословскому редактору.

- **Проектный координатор** осуществляет непосредственную координацию всех действий в проекте.

Один человек может совмещать две роли: довольно часто богословский редактор одновременно является проектным координатором, иногда он проводит и апробацию. В то же время переводчик, филологический редактор и апробатор должны быть разными людьми, поскольку никакой человек не в состоянии оценивать свой собственный труд. Если переводчик в достаточной мере владеет языками оригинала и знаниями в области библеистики, такой переводчик может работать без

богословского редактора, в ИПБ его называют *самостоятельным переводчиком*.

С несколькими группами одновременно работают еще два человека:

- **административный координатор** осуществляет взаимодействие с организацией, в которой делается перевод, и руководит ходом работы;

- **переводческий консультант** снабжает группу справочной информацией, занимается ее подготовкой, проверяет качество получившихся переводов и одобряет их к печати. Именно в этой должности в ИПБ работал автор данной книги с ноября 1999 г.

На заключительных этапах привлекаются для выполнения разовой работы специалисты, не являющиеся членами переводческой группы:

- **внешние рецензенты** пишут свои отзывы и высказывают предложения, как можно улучшить текст;

- **стилистический редактор** проверяет книгу или группу книг, предназначенных к публикации, на предмет стилистической адекватности и последовательности и предлагает свои замечания.

4.1.3. Ресурсы

К ресурсам переводческого проекта можно отнести следующее, несколько расширив и дополнив классификацию Д. Гуадека³⁷⁶.

- **Текст источника.** У Библии нет единого и признанного всеми текста ни по составу книг (у протестантов книг меньше, чем у православных и католиков, а у иудеев отсутствует Новый Завет), ни по конкретному текстуальному варианту для каждой книги. Соответственно что-то выбирается в качестве базового текста, но и к остальным переводческая группа может прибегать по мере необходимости – но сразу, видимо, стоит определить, какие именно тексты ей доступны и как определяется та самая необходимость.

- **Тексты-посредники.** Нередко переводчики не владеют языками оригинала и используют переводы на хорошо известные им языки (русский, английский) в качестве посредников, которые позволяют им приблизиться к оригиналу. Такой перевод, разумеется, должен быть сверен с оригиналом, обычно это работа богословского редактора, но есть тут и еще одна опасность, о которой уже шла речь в разделе 2.7: переводчик может начать копировать обороты и конструкции языка-посредника, приняв их за оригинальные.

- **Параллельные тексты** включают не только предыдущие переводы этого библейского текста, но и все, с которыми он так или иначе образует интертекстуальные связи (см. выше). Это и другие библейские книги в том же проекте, и другие переводы, и иные значимые для данной культуры тексты, с которыми будет сравниваться данный перевод Библии (например, Коран на национальном языке или же Библия на другом хорошо известном языке, как русский в регионах России).

- **Справочная литература** бывает доступна в ограниченном количестве: не все существующие издания есть в наличии, не все члены переводческой группы читают на соответствующих языках и т. д. В конце концов, даже в самых благоприятных условиях нет возможности изучить все, что было написано по данной библейской книге. Необходимо с самого начала определить, чем

именно располагает группа и как она может этими ресурсами пользоваться оптимальным образом.

- **Компьютерные программы** для библейских переводчиков, по сути, есть вариант той же самой справочной литературы, только в электронном (а потому более доступном) и интерактивном виде. Правда, пользование ими требует определенных навыков и способностей, так что даже доступная программа может на практике оказаться слишком сложной для части переводческой команды.

- **Помощь коллег и специалистов** в данной области. Библейский перевод – достаточно специальная область перевода, и с подавляющим большинством проблем, с которыми сталкивается переводческая группа, она сталкивается не одна. Важно знать, к кому можно обратиться за советом по какому поводу и как применить этот совет в условиях своего собственного проекта. При этом далеко не всегда оптимальным решением бывает обращение к самому крупному специалисту в данной области; коллеги того же уровня, что и переводчики, могут лучше представлять себе конкретные пути решения проблемы в рамках данного переводческого проекта, поскольку сами они находятся или находились в схожей ситуации.

- **Поддержка со стороны целевой аудитории** играет далеко не только моральную роль. Аудитория дает обратную связь (особенно во время апробаций, см. раздел 4.1.6, но не только тогда), что позволяет понять, как воспринимается перевод и что следует в нем изменить. Целевая аудитория, как правило, бывает неоднородной, с разными запросами и ожиданиями, а кроме того, она может менять свое отношение, особенно если с ней работать, объясняя свою стратегию и тактику как письменно, так и во время встреч с наиболее значимыми ее представителями (деятелями культуры, церковными пастырями и т. д.).

- **Язык и культура народа**, для которого осуществляется перевод. Этот пункт может показаться странным: язык и культура есть скорее условие задачи, чем ресурс для ее решения... но, с другой стороны, переводческий процесс будет сильно зависеть от того, насколько устоялась литературная норма языка, насколько богата его религиозная терминология, насколько восприимчива культура к новым идеям и т. д. Языки могут существенно

различаться и в этих отношениях, поэтому прежде начала работы предстоит оценить подобные факторы и понять, как можно использовать сильные стороны и чем компенсировать слабые. Более того, языки младописьменных народов могут развиваться очень динамично³⁷⁷, так что ситуация будет заметно меняться по ходу работы – а возможно, ее даже удастся целенаправленно изменить, публикуя словари религиозной терминологии, справочные пособия и т. д.

- **Материальные и технические средства** включают помещение, библиотеку, компьютеры и, главное, деньги, на которые все это может быть приобретено. Без них, разумеется, никакая работа невозможна, но и их наличие еще ничего не гарантирует.

Недостаточно бывает сказать, что тот или иной ресурс есть в наличии – важно понять, как именно пользоваться им и в каких случаях, когда он помогает, а когда не очень, каковы ограничения и специфика каждого из них.

4.1.4. Цели

Чтобы определить цель (скопос) переводческого проекта, надо рассмотреть в первую очередь следующие аспекты.

- **Основная функция**, которую стремится исполнить перевод. О функции перевода говорилось уже достаточно много в предшествующих главах, и нет нужды даже тезисно повторять все это здесь, но в самых общих чертах, мы имеем под функцией в виду: кем, для чего и как будет использоваться перевод. Именно это и определяет в первую очередь его характеристики.

- **Характеристика читательской аудитории** в свою очередь служит основной, без которой невозможно определить функцию перевода, и об этом также много говорилось в первой главе.

- **Желаемые качества** – это в свою очередь конкретизация основной функции перевода: как именно должен он выглядеть.

- **Критерии оценки** превращают все упомянутое выше из абстрактных благопожеланий в конкретные параметры, которых можно придерживаться в ходе работы.

4.1.5. Задачи

Из всего вышесказанного вытекает постановка конкретных задач. Гуадек относит к *задачам* (tasks) вещи достаточно формальные, как то: сроки, оговоренные размеры и формы оплаты. Собственно, все эти общие параметры легко могут быть описаны в договоре, который будет подписан переводчиками и представителями организации заказчика. Но есть и другие параметры, содержательные, они были достаточно подробно описаны в предыдущей главе (прежде всего в разделе 3.1). Можно сказать, что *концепция перевода* или *переводческое задание* и есть определение таких параметров, см. подробнее в разделах 2.4 и 3.1.3. Естественно, по ходу работы эти задачи уточняются и дополняются, а кроме того, условия и сроки работы могут формулироваться отдельно для каждой новой порции текста.

Задачи, естественно, ставятся конкретным людям по конкретным текстам и привязываются к конкретным срокам, поэтому обсуждать их здесь в общем виде не имеет никакого смысла. Однако помимо собственно текста при работе над переводом приходится создавать и некоторые другие вещи, в типичном проекте сюда относятся:

- **Список имен собственных**, который должен пополняться по мере работы над новыми книгами, чтобы не возникало разнобоя.
- **Список ключевых терминов** пополняется точно так же, но здесь уже необязательно одному слову оригинала должно соответствовать одно слово перевода.
- **Примечания** обычно делаются по ходу работы над текстом и унифицируются в самом конце, но важно с самого начала оговорить базовые принципы их составления – всегда можно что-то убрать и сократить, но если важная информация (например, не переданная в переводе игра слов или использование иного базового текста) не была своевременно внесена в примечание, то потом восстановить ее будет практически невозможно.
- **Стандарты оформления текста**, что включает расстановку пунктуации (например, выделяется ли прямая речь кавычками

или тире), особенности написания тех или иных слов (пишутся числительные словами или цифрами), способы обозначения глав и стихов, оформление примечаний, названия книг, наличие подзаголовков и т. д.

- **Система хранения файлов** позволяет находить нужный вариант текста и обеспечивает доступ тем, и только тем, кто должен его иметь.

4.1.6. Процедуры

Понять, чего мы именно хотим и что у нас для этого есть, еще недостаточно – важно определить, как именно мы будем этого добиваться. А именно – определить основные процедуры для нашего переводческого проекта. Конечно, с самого начала далеко не все может быть ясно, и многое придется уточнять по ходу событий, но основные приоритеты должны быть с самого начала не просто оговорены в виде общих заявлений, но прописаны в деталях: кто, как, когда будет это делать и за этим следить. Иначе через некоторое время неизбежно окажется, что разные участники проекта под одними и теми же принципами имели в виду нечто совершенно разное, и к тому же никто не взял на себя ответственность за применение этих принципов на практике (а еще хуже, если одну и ту же ответственность присвоили себе сразу двое или трое человек, не разграничив своих полномочий).

Процедуры, как и задачи, всегда конкретны, и здесь нет возможности детально проговорить каждую из них, потому что в разных проектах они могут сильно различаться. Но можно упомянуть некоторые основные вопросы и принципы, которые неизбежно приходится обсуждать каждой переводческой группе.

- **Обучение и подготовка** – самое первое, с чего начинается любая переводческая группа. В последнее время в мире библейского перевода принято все больше усилий вкладывать именно в этот этап, чтобы с самого начала задать определенный уровень и в дальнейшем его придерживаться – это намного проще и в конечном счете дешевле, нежели создавать огромное количество черновиков, которые потом приходится не просто редактировать, а фактически переделывать. Но важно, чтобы обучение носило тут не абстрактно академический характер, а было бы с самого начала нацелено на выполнение конкретных переводческих задач.

- В идеале мы переводим с языков оригинала, но на практике далеко не все переводчики им владеют – а те, кто владеет, неизбежно смотрят на оригинал глазами комментаторов, составителей словарей и других переводчиков. Поэтому приходится вырабатывать методологию **перевода с языка-**

посредника (русский, английский и т. д.) и принципы работы со справочной литературой: что именно учитывается, в какой мере и в какой последовательности. Для особенно трудных мест богословский редактор даже может подготовить для переводчика искусственный текст на хорошо знакомом ему языке (русском, английском), но максимально приближенный к нормам языка перевода, а также составить для него краткий комментарий. Такой вспомогательный текст называют ‘front translation’ (по аналогии с обратным переводом, back translation).

- **Экзегетическая проверка и редактирование** черновиков, – пожалуй, самый ответственный этап, на котором должны исправляться ошибки и выявляться проблемы в тексте. Что именно считается ошибкой, как она исправляется, что делать в сомнительном случае и т. д. – все это стоит проговорить сразу, не оставляя этих вопросов на личное усмотрение каждого участника проекта. Например, самым первым (но не единственным) признаком наличия проблем в тексте может служить его существенное отступление от одного или нескольких «образцовых» текстов других переводов – это не значит, что отступать от строгого следования им нельзя, но каждое отступление должно быть мотивировано.

- Далее текст передается на **филологическое редактирование**. Переводчик и богословский редактор обсуждают замечания редактора и снова исправляют текст.

- Затем текст поступает на **апробацию** с носителями языка, которым предлагается прочесть черновик, высказать свое мнение и ответить на вопросы. По результатам апробации в текст также вносятся некоторые изменения по той же модели. В ходе апробации важно проверить, насколько текст правилен и понятен для целевой аудитории, и если понятен, то насколько это понимание близко к значению оригинала, а также стоит выяснить, насколько красиво он звучит вслух, запоминается ли он читателями и т. д.³⁷⁸

- Обычно параллельно с одним из этих этапов осуществляется **внутренняя рецензия**, когда разные переводчики и редакторы знакомятся с текстами друг друга.

- Ближе к публикации текст также отдается на **внешнюю рецензию** – местным верующим, писателям, лингвистам и т. д.

Так возникает третий черновик.

- Наконец, черновик перевода **проверяется консультантом**, который дает свое одобрение на его печать.

- Перед тем как отдать перевод в печать, его ждет окончательная **стилистическая редактура**, чтобы устранить оставшиеся шероховатости или даже ошибки.

- **Подготовка перевода к печати** включает множество процедур, в основном технического свойства. Сюда относится выбор, составление и перевод дополнительных материалов (предисловия, сносок, словаря, карт и т. д.). Также требуется корректура, что нередко ведет к необходимости стандартизовать написание имен собственных и т. д. Техническая проверка, в том числе корректорская, стала значительно проще в наше время компьютерных технологий. Прежде нередко самые нелепые ошибки переходили из издания в издание, например; в СП Неем. 7:19 – в Синодальном переводе мы читаем и в нынешних изданиях: *Сыновей Бигвая две тысячи шестьсот семь*, но это просто опечатка, во всех известных источниках их число – *две тысячи шестьдесят семь*. В Лопухинской Библии в Ис. 22:19 вместо слова *свергнут* набрано *свернут*, что есть просто типографская опечатка.

Описывать каждую из этих процедур в деталях сейчас не имеет смысла, потому что все они существенно зависят от параметров данного конкретного проекта и от способов его организации. В Институте перевода Библии, опыт которого был взят здесь за основу, существуют внутренние служебные документы, содержащие методические рекомендации по каждой из этих процедур, и при необходимости можно их там запросить и с ними ознакомиться.

Попутно отметим, что ничего идеального в этом мире нет, но стоит сразу договориться, что считать *достаточно* хорошим, то есть установить определенные **стандарты**, которые группа и будет выдерживать, причем эти стандарты хорошо бывает формализовать. Например, текст считается достаточно понятным, если на апробации он был верно понят не менее чем двумя третями представителей целевой аудитории (поскольку ни один сложный текст не бывает понятен сразу ста процентам читателей).

Далее мы рассмотрим наиболее типичные переводческие проблемы и пути их решения на разных уровнях, начиная с самого основного – лексического.

4.2. Отдельные слова

4.2.1. Общие замечания

Перевод начинается с подбора слов в языке перевода, которые будут соответствовать словам оригинала. На первый взгляд все очень просто: определяется значение, которое имеет слово в данном контексте, а дальше по словарю или просто по личному опыту переводчика этому значению подбирается ближайший эквивалент в ЯП.

Однако у переводчика могут быть сомнения, насколько точно и полно он понимает те или иные слова оригинала. Самый легкий путь в таких случаях – найти в словаре то значение, которое проще всего перевести, и работать дальше с ним (и это уж не говоря о таком распространенном приеме, как истолкование слова по его этимологии или по значению в родственных языках, что часто приводит к серьезным ошибкам). На самом деле словари оказываются не такими надежными помощниками (это в равной мере касается словарей ЯО и ЯП): они дают лишь общие сведения об употреблении слов, причем если это слово встречается в Библии всего один раз, то это будет скорее догадка о его значении в данном месте, но они не учитывают всех возможных ассоциаций и оттенков.

И даже там, где понимание достигнуто, может оказаться, что слова оригинала многозначны или обозначают нечто такое, что отсутствует в культуре перевода или понимается в ней совершенно иначе, – а если не сами слова, то их сочетания, присущие им коннотации и т. д. Наконец, слова сочетаются в каждом языке по своим правилам (победу по-русски можно одержать, а поражение – потерпеть, но не наоборот), так что нарушение этих правил приводит к неожиданным эффектам.

Именно на лексическом уровне чаще всего сказывается стремление переводчиков говорить с читателем на особом «библейском языке», который якобы гарантирует точную передачу содержания, а на практике может оказаться просто неуклюжим *переводческим диалектом* (англ. *translationese*), создающим скорее видимость понимания. Этим чаще грешат дословные переводы, тогда как переводы свободные нередко стремятся

«передать основной смысл», начисто игнорируя возможные коннотации и оттенки значения.

Выбирая слова для передачи тех или иных понятий, переводчик выбирает между двумя приоритетами: **единообразие и контекстуальная ясность**. С одной стороны, хорошо, когда одному слову переводимого текста соответствует одно слово перевода. С другой стороны, это не всегда возможно, да и не всегда желательно: ведь лексическое многообразие может служить эстетическим целям, не говоря уж об оттенках значений и контексте. Кроме того, нередко стопроцентное единообразие приводит к существенному искажению значения, так как случаи полного совпадения значений двух слов в двух языках исключительно редки. Например, во всех языках есть слово *царство*, но в большинстве из них оно означает некую территорию, находящуюся под властью царя (kingdom), тогда как в Евангелиях Царством Божиим обычно называется общий принцип и практическое проявление царской власти (kingship). Поэтому при переводе на кумыкский язык был выбран эквивалент *Аллагъны гъакимлиги* 'правление Бога', чтобы не получилось какое-то далекое царство как территория, на которой правит Бог.

Иногда случается так, что в переводе пропадает разнообразие оттенков, цветная картина мира сводится к черно-белой. Например, при переводе Книги Притчей слишком велик соблазн назвать одним-двумя словами всех хороших людей (*праведника, мудреца, непорочного* и др.) и еще одной парой слов – всех плохих (*глупца, злодея, нечестивца, лентяя* и др.) или употреблять применительно к каждой из этих двух групп понятий одни и те же слова без особых различий между ними.

Тем не менее для библейского автора исключительно важно было смысловое многообразие (к сожалению, сегодня не вполне нам понятное), а не только примитивное деление людей на хороших и плохих. Ведь לֵיָּח 'глупец', закосневший в своей глупости, совсем не то же, что תָּפֹחַ 'простак', которого еще можно исправить и наставить, а еще меньше похож он на יָצֵל 'наглеца, циника', который прекрасно все понимает, но нарочно выбирает зло, а тот в свою очередь не вполне тождествен וְשָׂרָא 'нечестивцу' и, в особенности, וְרָע 'злодею' и т. д.

4.2.2. Имена собственные

Казалось бы, самый простой случай перевода – имена и географические названия³⁷⁹. Если человека зовут Моисей, а город называется Иерусалим, нам остается лишь заимствовать эти имена в том виде, в каком они встречаются в ЯО. На самом деле все не так просто. Во-первых, не всегда ясно, где перед нами собственное имя: так, в Деян. 8:27 названа эфиопская царица Κανδάκη. СП понимает это как ее собственное имя: *Кандакия*, – тогда как современные исследователи скорее полагают, что речь идет об эфиопском слове, обозначающем царицу вообще. Впрочем, если и так, знал ли об этой тонкости автор, или он сам считал это слово именем собственным? И если так, должны ли мы перевести его так, как его употребил автор. (имя царицы), или мы должны передать его фактическое значение (ее титул)? С другой стороны, выражение *царица Эфиопии* уже есть в тексте, так что следом за СП большинство переводов сохраняют это имя в тексте.

Но и там, где имя собственное присутствует в тексте безо всяких сомнений, в ЯП может оказаться больше одного эквивалента. Те имена, которые уже вошли в язык и широко известны, употребляются в существующей форме, а все остальные транслитерируются – о нормах транслитерации см. ниже раздел 4.2.9. Однако бывает и так, что в языке нет единой нормы; скажем, в ЯИТ может существовать одно название для страны, взятое из современного языка (*Египет*) и другое – традиционное (*Миср* от арабского).

Обычно одному имени оригинала соответствует одно имя перевода вне зависимости от того, сколько людей носят это имя, если возникает разнобой (как с некоторыми именами в СП), это скорее недостаток перевода. Однако если библейский персонаж хорошо известен читателям Корана, но в Библии этим именем называются и другие люди, можно ли относить это имя также и к ним? Например, под именем *Яхья* мусульманам хорошо знаком Иоанн Креститель, но можно ли в таком случае называть этим именем других Иоаннов? Иногда они в переводах носят другое

имя, транслитерированное с греческого или русского (в таджикском *Юҳанно*, в аварском *Иоанн* и т. д.).

В той же исламской традиции называть пророков и праведников просто по имени не принято, к именам добавляются постоянные эпитеты: *Муса-пророк*. Иногда можно услышать предложение добавить к именам подобные эпитеты, но на практике это никогда не делается даже при переводе на ЯИТ.

Заимствованные имена собственные могут оказываться значимыми, и тогда их приходится изменять. Так, при переводе на башкирский язык выяснилось, что избранное для перевода библейского *Назарянин* слово *Насаралы* слишком похоже на башкирское *насар* 'плохой'. В результате было решено заменить в нем с на з. Имя *Хам* (сын Ноя) на тувинском языке означает 'шаман', потому при переводе гласная была удлинена: *Хаам*. Мужские имена могут звучать как женские, и наоборот, и тогда их также можно слегка модифицировать: например, первосвященник *Анна* в крымско-татарском переводе носит имя *Аннас*, иначе возникало ощущение, что речь идет о женщине, а из-за отсутствия в языке грамматического рода контекст не мог развеять это впечатление.

Многие географические названия являются на ЯО значимыми словами, соответственно их можно или транслитерировать, или переводить (при этом другой вариант может быть дан в сноске). В тувинской группе, например, было решено переводить географические названия, смысл которых однозначно определяется и релевантен в данном контексте (например, *Плач Египтян* в *Быт. 50:11*). В остальных случаях географические названия транслитерируются.

Иногда географические названия или этнонимы полезно заменить на более известные. Например, в туркменском переводе *халдеи* были переведены как *babyllylar* 'вавилоняне', поскольку такое название (в отличие от *kesetler* 'халдеи') давало ясное представление, что это за народ и откуда он взялся, и в то же время в исторических книгах ВЗ в виду ясно имелись вавилоняне как единый народ, а не некая группа внутри него (как в *Дан. 2:2*, где это вообще не этноним, а скорее название некой особой группы гадателей).

Имена людей тоже нередко имеют значение, а еще чаще (особенно в книге Бытия) они вызывают определенные ассоциации. Быт. 3:20 гласит: *И нарек Адам имя жене своей: Ева (ἡ), ибо она стала матерью всех живущих (ἡ-לֹלֶם דָּח).* Имя Ева, строго говоря, не является значимым словом и уж тем более не совпадает с выражением «мать всех живущих», но оно интуитивно понимается как однокоренное со словом «жизнь». Обычно в таких случаях имя транслитерируется, а в сноске дается его объяснение. При этом важно, чтобы сноска содержала фактически точную информацию. Неверно было бы сказать «Ева значит ‘жизнь’ (как делает сноска к СП), но можно сформулировать это иначе: «Имя Ева созвучно слову ‘жизнь’». Можно было бы добавить «...и, вероятно, происходит от того же корня», но это уже слишком сложная формулировка, которая скорее запутает читателя, поэтому лучше обойтись без нее.

Особенно интересный пример – Ис. 8:1–3. В нем два раза приведено одно и то же имя, *Магер-шелал-хаш-баз*, именно так транслитерирует его СП и добавляет значение имени (вполне прозрачное) в примечании: «спешит грабеж, ускоряет добыча». Отчего бы, казалось, не перевести эти слова в первом стихе: возьми себе большой свиток и начертай на нем человеческим письмом: «*спешит грабеж, ускоряет добыча*»? Да потому, что уже в третьем это не выражение, а личное имя, данное новорожденному ребенку. Сходным образом обстоят дела с именами *Лорухама* (непомилованная) и *Лоамми* (не мой народ) в еще одной пророческой книге (Ос. 1:6, 9).

В одном русском переводе Книги Руфь (РШВ) имена были и транслитерированы и переведены: Елимелех – *Бог-Царь*, Ноеминь – *Услада* (это несомненно), Махлон и Хилеон – *Больной* и *Нежилец* (это уже может быть предметом спора), Орфа и Руфь – *Донышко* и *Полная Чаша* (а вот это уже скорее догадки). Опыт интересный, но едва ли он получит широкое распространение, достаточно представить себе, как *Донышко* выходит замуж за *Больного*, чтобы не продолжать этого эксперимента в больших масштабах.

4.2.3. Реалии

Самая ответственная часть работы переводчика с лексикой – выбор **ключевых слов**. В целом их можно разбить на две группы: реалии и концепты (о которых будет сказано в разделе 4.2.4). К *реалиям* (иногда их еще называют *техническими терминами*) относятся люди, предметы и явления, которым можно дать четкие определения и которые отличаются от других людей, предметов и явлений. Грубо говоря, на такой предмет можно показать пальцем и сказать: вот это *ложка*, потому что ею можно зачерпывать, а вот это уже *вилка*, потому что на нее можно накалывать, и одна всегда четко отличается от другой.

При переводе мы интуитивно подбираем каждому слову ближайший эквивалент в ЯП, но проблема заключается в том, что сходство может быть поверхностным, а многие реалии и вовсе отсутствуют. Палочки, которыми едят в Китае и Японии, не похожи ни на ложку, ни на вилку по виду и по функции (ими не черпают и на них не накалывают) – и как же перевести эти понятия на китайский, чтобы они еще и различались между собой? Но что может быть еще сложнее – это ситуация, когда сами объекты достаточно похожи и слова для них есть в обоих языках, но совпадают они лишь частично.

Возьмем для примера **географические объекты**. Под словом *пустыня* мы обычно понимаем что-то вроде Сахары: сплошной песок, практически полное отсутствие растительности и живности и т. д. Но библейская пустыня может быть и степью, и каменистыми холмами – в ней есть растительность и кое-где можно пасти скот. С одной стороны, точнее, во многих случаях был бы перевод *степь*, но с другой – слово *пустыня* в русском языке уже давно имеет определенные коннотации. Пророку подобает бежать именно в пустыню, а вот в степи естественнее видеть какого-нибудь казака. По той же причине в туркменском языке (носители которого прекрасно знакомы с пустынями!) было выбрано слово *şol* 'песчаная пустыня', пустое место, а не *sähra* 'засушливая степь' и не *baýyrlyk* 'предгорья' (именно эта географическая реальность в Туркменистане больше всего похожа на Иудейскую пустыню или Негев).

Сходная ситуация и со словом *город*: в Библии так называется любое огороженное поселение, даже если там живет сотня человек. С точки зрения численности можно было бы назвать большинство библейских городов *поселками*, но поселки не могут быть огорожены стеной и уж совершенно точно не могут играть самостоятельную роль, поэтому мы привычно называем их городами. Разумеется, в других языках с этими понятиями могут быть связаны свои условности, – например, в туркменском различаются *şäher* ‘большой город’ и *gala* ‘маленький город’ (ср. в английском *city* и *town*). Провести какие-то объективные границы между одним и другим невозможно (скажем, *city* или *şäher* насчитывают больше какого-то определенного числа жителей), и приходится ориентироваться скорее на литературные условности, принятые в данном языке. К тому же *gala* – это еще и обнесенное стенами поселение, крепость, так что в контексте, где упомянуты стены, логичнее может смотреться именно это слово. В результате, как правило, в тексте преобладают *şäherler* ‘большие города’, потому что с ними повествование смотрится естественней.

Примерно так же обстоит дело и с *горами* – в Библии мы видим именно их, даже когда имеются в виду скорее холмы. Впрочем, *горой* по-русски называется любая возвышенность (ср. топонимы *Воробьевы горы*, *Пушкинские горы* и проч. – речь идет о невысоких холмах). Так литературная традиция может подстраивать под себя географическую реальность.

Можно найти в Библии и такие понятия, у которых просто нет соответствия в современных языках, хотя похожие реалии встречаются и в нашем мире. Например, евр. слово *פְּלִיפְּתִי* обозначает полосу предгорий, которая отделяла приморскую равнину от Иудейского и Самарийского нагорий. Собственно говоря, это те самые *холмы*, которые в русской топонимике называются горами. Но как перевести это слово, чтобы сохранилось его отличие от нагорий и равнины?

- Транскрипция (*Шефела*) дает точный перевод, но читателю остается неясно, что за объект имеется в виду: город, река, страна:

- Транскрипция с уточнением (*область Шефела*) снимает это недоумение, но может выглядеть несколько усложненным.

- Описание (*предгорья, холмы*) выглядит намного понятнее, но теряется представление о конкретной области, в которой разворачивается действие.

Схожая проблема возникает со словом *יַרְדֵּן*, которым называется и долина реки Иордан, и та низменность к югу от Мертвого моря, которая продолжает заданную ей линию вплоть до Красного моря. Ее также нередко переводят при помощи транскрипции: *Арава* (но возникает опасность, что *Арава* будет смешана с *Аравией*). Перевод *Иорданская долина*, очевидно, подходит лишь для той ее части, по которой действительно течет Иордан (севернее Мертвого моря). Можно использовать и два эквивалента, исходя из конкретного значения: *Иорданская долина* и *местность Арава*.

С географией связано земледелие. Втор. 16:13 предписывает отмечать праздник Кущей, «когда уберешь с гумна твоего и из точила твоего». Это непонятно и в СП, а уж тем более не будет ясно для читателей, не знакомых с виноградарством. Тувинцы, например, – скотоводы, пахотных земель у них крайне мало, виноград привозной, как и большая часть зерна и муки. Поэтому при переводе на тувинский язык отказались от незнакомого читателям *точила*, а заодно и от редкого *гумна*: «когда обмолочено зерно и выжат виноградный сок». Впрочем, что такое *гумно*, знают далеко не все русские читатели и в Черноземье, где хлеб растет в изобилии.

Намного более серьезная проблема – перевод **социальных реалий**. ВЗ общество было родоплеменным. Основных единиц, на которые делился израильский народ, было три: *колена* или *племена* (בְּנֵי מִנְיָן), каждое из которых делилось на *рода* или *семейства* (בְּנֵי שֵׁנָה), а они в свою очередь на *малые семьи* (בְּנֵי אֵלֶּיךָ букв. ‘дом отца’). Иногда появляются и другие слова, например *בֵּית אָבִי* – в Быт. 36, где речь идет о социальной структуре эдомского народа, по значению оно там ближе всего к *бית*. Следовательно, перевести их нужно так, чтобы сохранилась трехчастная структура. В русском языке нет проблем с первым и третьим понятиями: это будут *племя* и *семья* (или *отеческий дом* в более буквальном переводе).

Какое слово взять для среднего понятия? Возможно, *род*, но это понятие, скорее всего, будет использоваться и в других

значениях, поэтому терминологическая стройность разрушится. «Некоторые переводчики предлагают слово *клан*, но оно несет слишком сильные небиблейские ассоциации (прежде всего с Шотландией) и потому может смотреться неуместно. В языках народов, сохранивших память о родовой структуре общества, как правило, с этим серьезных проблем не возникает, если с самого начала переводить эти термины системно, а не по отдельности, обычно три разных слова в этой системе находятся, хотя и не всегда они точно совпадают с библейскими терминами.

В Библии мы встречаем множество реалий, относящихся к области религиозной жизни, которые в современных культурах или отсутствуют, или обычно выглядят и функционируют иначе: *скиния, храм, синагога, священник, левит, жертвоприношение, фарисей, саддукей, книжник, пророк, апостол*. Но относительно этих слов мы хорошо понимаем, что они означают и как могут быть переведены. Без труда мы определим, чем *священник* отличается от *левита*, а *синагога* от *храма*. Такие слова и выражения переводятся единообразно, насколько позволяет грамматическая структура ЯП. Исключения составляют случаи метафорического употребления, чтобы «люди с необрезанными ушами» (Деян. 7:51) не превратились в людей, которые почему-то должны были отрезать себе уши, но отказались это сделать.

Важно, чтобы и они переводились системно. Возьмем три слова: *скиния, храм* и *синагога*. Скиния и храм – это уникальные сооружения, которые предназначены в первую очередь для жертвоприношений, а синагога – одно из многих мест молитвенных собраний и чтения Писания. При этом храм и синагога были постоянными сооружениями, а скиния – переносным. При переводе на многие языки народов России скиния называется «шатром Бога», храм – «домом Бога», а синагога – «домом молитвы». Система может быть иной (в русском, как мы видим, все три слова были заимствованы из греческого или церковнославянского), но она должна быть именно системой.

Иногда может помочь обращение к современной языковой практике. Так, если в Дагестане синагогу называют «еврейской мечетью», православную церковь – «русской мечетью», а православный Великий пост – «русской уразой», то это дает

некоторые основания принять местные эквиваленты слов *мечеть* и *ураза* в качестве рабочих терминов для перевода понятий *синагога* и *пост*, хотя в строгом терминологическом смысле они им не соответствуют. Однако и в данном случае может получиться, что исламские термины будут поняты как указание на исламский текст, а для многих читателей это неприемлемо.

Существуют, впрочем, и ситуации, когда одним и тем же словом называются разные понятия. Так, *крещение*, которое совершал Иоанн Креститель (символический акт очищения), не вполне совпадает с тем обрядом *крещения*, которое совершают христиане. Есть аргументы в пользу того, чтобы использовать для обоих действий одно и то же слово *крестить*: именно так и поступили авторы Евангелий (греч. βαπτίζω), подчеркивая непосредственную преемственность между обрядами. Однако есть своя логика в том, чтобы развести два этих понятия, правда в русском языке нет подходящего слова: если Иоанн еще может *омывать* проходящих к нему (как в РВ, см. раздел 3.4.6), то называться *Омывателем* он точно не может – это название уже зарезервировано за деталью автомобиля.

С развитием языка или, точнее, культуры его носителей в самом широком понимании (включая, к примеру, и политическое устройство общества) может меняться и отношение к хорошо известным словам. Например, слово *царь* переводилось на румынский язык по-разному в разные времена. В первых переводах, еще до румынской монархии, хорошие цари назывались словом *crai* (так называли себя молдавские и валашские князья), а плохие – *împărat* (от лат. *imperator*). При монархии использовалось стандартное слово *rege*, которым называли и румынского короля, а при коммунизме вернулось слово *împărat* как нечто архаичное и потому нейтральное³⁸⁰.

Может оказаться и так, что выбранный для того или иного понятия перевод приходится несколько видоизменять ради сохранения естественности языка. Например, башкирский аналог слова *крестить* (*һыуға сумдырыу*) означает просто «погружаться в воду». Но если так перевести слова евнуха в Деян. 8:36: *вот вода; что препятствует мне окунуться?* – может сложиться впечатление, что он просто хочет искупаться и так освежиться в жаркий день. В результате было добавлено слово *обряд*:

сумдырылыу йолаһын утергә миңә нимә камасаулай? ‘обряд погребения пройти мне что мешает?’.

Вполне точный, казалось бы, аналог той или иной реалии может быть связан в культуре ЯП с нежелательными ассоциациями или воспринимается в новом культурном контексте не вполне адекватно. Так, в алтайском языке христиане называют язычников *кара јандулар* ‘люди черной веры’. Это выражение содержит исключительно сильные негативные коннотации, и потому его во многих контекстах пришлось заменить другими выражениями, например, *өскө калыктар* ‘другие народы’, прежде всего там, где речь идет о христианах из неевреев.

4.2.4. Концепты

Концепты или **понятия**, в отличие от реалий, не имеют однозначных соответствий в материальном мире. Нельзя указать пальцем на *святость*, *праведность* (и притом так, чтобы одна всегда отличалась от другой), *грех*, *покаяние*, *веру*, *надежду*, *любовь*, *оправдание*, *страх Божий*. Для некоторых из них легко найти достаточно точные эквиваленты, некоторые придется передавать по-разному в зависимости от контекста, а в отдельных случаях могут потребоваться неологизмы (например, для понятия *страх Божий*). В башкирском переводе, к примеру, глагол πютеύω 'верить' переводился четырьмя разными словами: *ышаныу*, *инаныу*, *иман итеу*, *иманға килеу*, для того чтобы выразить все оттенки этого понятия: доверять, быть уверенным, принадлежать к общине верующих или приходить к вере.

Но в любом случае здесь особенно остро проявляется конфликт все тех же двух приоритетов: *последовательности и контекстуальной ясности*. С одной стороны, ключевые понятия должны распознаваться в тексте, а для этого переводиться последовательно. С другой стороны, исключительно важно, чтобы не искажался каждый конкретный контекст, чтобы, например, обращение Павла к *святым* не выглядело как обращение к избранным отшельникам или уже умершим праведникам (вариант перевода этого понятия – *народ Божий*).

На практике решение обычно достигается путем компромисса. Если найдено хорошее слово или выражение для того или иного понятия, но оно не во всех контекстах звучит естественно и понятно, можно в отдельных случаях уточнять его, добавив какие-то определения или соответствующим образом изменив контекст. В ЯП может быть и несколько слов или выражений для передачи одного слова оригинала, но при этом важно, чтобы их использование не было хаотичным. Связано это прежде всего с тем, что концепты ЯО не всегда однозначны, а точнее сказать, они образуют свою целостную систему, отличающуюся от системы понятия ЯП.

Понятие *плоть* (евр. רֶשֶׁת, греч. σάρξ) весьма многозначно. Понятно, что все, названное этим словом, так или иначе будет

присутствовать практически в любой картине мира, но называться эти явления и понятия могут очень по-разному. В Библии плоть – это вообще всякое живое тело (Быт. 6:17), и тело конкретно человеческое (Мк. 14:38), и часть этого тела (*крайняя плоть*, Быт. 17:11), и мясо (Втор. 32:42), и родство (Быт. 2:23), и человеческая природа в целом (Рим 3:20), и темные, греховные стороны этой природы (Гал. 5:17). Это лишь самые основные значения этого слова, и вполне понятно, что передавая, его одним и тем же словом, переводчик в значительной мере обрекает читателя на непонимание. С другой стороны, если переводить это слово целым десятком других слов и выражений, может быть утрачена внутренняя связь этих понятий, ведь перед нами не просто омонимы (лук как растение и как оружие), но комплекс тесно связанных меж собой представлений, и не всегда понятно, где проходит граница между ними.

Зато, казалось бы, *благословение* (евр. בִּרְכָּה, греч. εὐλογία) – единый концепт в библейской картине мира. Но если присмотреться, то окажется, что оно вмещает очень разные понятия: Бог благословляет человека, даруя ему благо (Быт. 26:29), а человек в ответ Бога благодарит (Быт. 14:20). При этом он может желать этого блага и другому человеку (Быт. 27:30) или даже посредничать в получении такого блага (Быт. 12:2) – и все это называется одним и тем же словом в ЯО... но не во всех ЯП.

Глагол *благословить* (евр. בָּרַךְ, греч. εὐλογέω) на крымско-татарский язык в основном переводится как *багъышламакъ*, что одновременно означает ‘простить’ и ‘подарить’. Если бы он так переводился всегда, это бы привело к полной путанице. Другой вариант перевода – *элял этмек*, то есть ‘сделать чистым, дозволенным’, но это выражение смотрится гармонично в очень узком круге контекстов. Другие возможные варианты: *хайыр тилемек* ‘пожелать блага’, *мырадына етишмек тилемек* ‘пожелать достичь желаемого’ или же более специально как *хайыр дуvasыны окъумак* ‘читать благую молитву’. Существительное *благословение* можно иногда переводить как *Алланынь бахшышы* ‘дар Божий’. Слово *берекет*, которое в словарях и переводится как ‘благословение’, сегодня понимается в основном как ‘достаток (от Бога)’и даже ‘урожай’. Но в этих узких значениях можно воспользоваться и им.

Еще несколько интересных примеров. На чувашский *благодать* (χάρις) обычно переводится словом *ырайӑх* 'благодать', реже как *пархатар* 'дар', когда речь идет о конкретном даре, или *пултаруӑх* 'дарование, способность', или *тивӗс* 'долг, должность' (например, в выражении «благодать апостольства»). При переводе понятия *церковь* (ἐκκλησία) на дунганский язык там, где речь идет о множестве верующих, решено было переводить его как *щинфу Эрсади жынму* 'верующие в Иисуса люди', а там, где они представляли как единое целое – как *жӗхуэй* 'религиозное собрание'. При переводе на кумыкский было решено различать *старейшин* (евр. *זִקְנִי* греч. πρεσβύτερος) как уважаемых пожилых людей, традиционно играющих важную роль в обществе (*тамаза*), и как пресвитеров, то есть руководителей христианских общин (*юлбашчы* 'руководитель').

Слово *рѣх* и однокоренные (*пѣрѣх*, *рѣх*) могут означать *честность* в торговле (Лев.19:36) или *правильность* религиозных обрядов (Втор.33:19), они употребляются, когда речь идет об относительной *правоте* кого-то в споре (Быт.38:28) и о *правосудии* как общем принципе (Втор.1:16), или как о правом суде в конкретном деле (2Цар.15:4). Именно так поступает *праведный* человек (3Цар.3:6), но он прославляет и *праведность* Бога (Пс.5:9), явленную во множестве Его *благодетельных поступков* по отношению к Израилю (1Цар.12:7). В отношениях между людьми это качество означает *справедливость*, прежде всего по отношению к слабым и нуждающимся в помощи (Пс. 36:21), но вместе с тем это некий *вселенский принцип*, на котором стоит мироздание (Ис. 45:8).

Неудивительно, что передать все эти значения одним словом просто невозможно. Более того, в некоторых контекстах оттенки значения существительного *рѣх* могут передаваться глаголами, наречиями и фразеологическими оборотами, так что говорить о некоем едином эквиваленте для этого слова невозможно даже в самом буквальном переводе. Однако важно сохранять системность подхода, чтобы это слово все же переводилось не наугад выбранным словом из длинного списка примерных синонимов, но в соответствии с контекстуальным значением в данном конкретном месте оригинала и со стилистическими нормами ЯП.

Картина усложнится еще больше, если к ВЗ пониманию *праведности* мы добавим НЗ представление об *оправдании*. По-гречески оба эти понятия могут выражаться одним и тем же словом δικαιοσύνη и однокоренными от него (δικαίω, δικαίωσις), и споры о значении этих слов, особенно в Павловых посланиях, идут достаточно давно и далеки от завершения³⁸¹. Если говорить в самых общих чертах, речь идет о том, что грешный человек может получить состояние *праведности* или *оправданности*, в котором он уже не считается грешником. Он получает его от Бога, Который Сам праведен, получает даром (по благодати), получает благодаря жертве Христа, причем главное условие получения – вера этого человека. Прочие детали служат предметом спора, но они нам сейчас и не особенно важны. Как перевести это слово?

Казалось бы, перевод уже приведен в предшествующем абзаце, и даже целых два: *праведность* и *оправдание*. Однако в современном русском языке они имеют значения, едва ли не противоположные тем, о которых говорит оригинал. *Праведностью* мы называем исключительно высокую степень нравственных качеств, проявленных в конкретных поступках, и ею обладают очень немногие люди (ср. изначальное название рассказа А.И. Солженицына «Не стоит село без праведника», опубликованного как «Матренин двор»). При этом праведность необязательно связана с верой в Бога. *Оправдание* несколько ближе, так мы называем процесс и результат признания человека невиновным в суде, хотя в быту так обычно называют те слова, которые виновный человек говорит в свою защиту, как правило неубедительные.

Вместе с тем это слово и в НЗ может обозначать не только состояние человека перед Богом, но и его *правдивое, честное* поведение (Евр.11:33), а также сам принцип *честности* и *справедливости* (1Тим.6:11). В СП обычно в этих случаях δικαιοσύνη переводится словом «правда», но и это совсем не идеальная ситуация. В современном русском языке *правдой* обычно называется некоторое честное заявление, причем такая частная и относительная правда нередко противопоставляется абсолютной и недостижимой для человека *истине*. Выражения «резать правду-матку» и т.п. понимаются совсем иначе, чем «говорить истинно».

Конечно, можно использовать все эти слова: *правда, праведность, справедливость, оправдание*, – просто потому что они стали традиционными и мы можем считать их терминами, точное значение которых проясняется уже во время церковной проповеди. К тому же нам поможет их явное родство и созвучие: пусть это и не один эквивалент, но несколько тесно связанных друг с другом однокоренных слов, их единство понимается на интуитивном уровне. Но такой подход срабатывает только в традиционном переводе для церковной аудитории, а перевод, обращенный к неверующим, может оказаться для него совсем не подходящим.

Рассмотрим два практических примера. Первый – Пс.84:11, евр. текст гласит: *יְרֻצוּ דִלְשִׁי רַחֵם יְשׁלֵחַ לִמְחִיטָה*. В СП это передано дословно: *Милость и истина сретятся, правда и мир облобызаются*. Здесь перед нами целый список ключевых понятий, которые действительно тесно связаны меж собой в оригинале. Слова *לִמְחִיטָה* образуют устойчивую пару, остальные существительные встречаются вместе не так часто, но встают в тот же смысловой ряд. Все известные мне переводы сохраняют эти четыре существительных, хотя конкретный перевод каждого из них может быть различным, ср. БСР: *Милость и верность встретятся, справедливость и мир расцелуются*.

Интересно, что даже достаточно свободные переводы могут сохранять традиционные эквиваленты для слова *רַחֵם*: *righteousness* (СМ в точности как KJV), *goodness* (CEV). Этот перевод, с одной стороны, вполне привычен читателю, но с другой – он все же оставляет большой риск неверного понимания, поскольку под этими словами скорее имеются в виду чьи-то индивидуальные качества (особенно *righteousness*, что почти стало означать ‘набожность’).

Однако совершенно необязательно сохранять точный порядок слов, ср. вариант ТОВ, где возник интересный хиазм, а ‘мир’ и ‘праведность’ поменялись местами: *Fidélité et Vérité se sont rencontrées, elles ont embrassé Paix et Justice*. Более того, здесь присутствует некоторый перифраз: сначала Верность и Истинность (именно так, с большой буквы и притом без артиклей, чтобы подчеркнуть, что перед нами не просто качества, но их персонификация) встретились друг с другом, а уж затем они

обняли (а не буквально «поцеловали») Мир и Справедливость. Правда, носители языка оценили конкретно этот перевод как не слишком изящный, что лишний раз свидетельствует: интересная идея не всегда имеет удачное исполнение.

Другой пример – 1Кор. 1:30: ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις, в версии СП: «От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением». Вполне очевидно, что здесь под 'праведностью' понимается не просто свойство Иисуса, но, говоря в самых общих выражениях, Его роль в деле искупления. Потому неудивительно, что более свободные переводы стремятся уйти от одного существительного 'праведность' и выразить эту мысль полноценной фразой: *Благодаря Ему мы оправданы Богом* (PB); *By him we are put right with God* (GN); *Durch ihn können wir vor Gott als gerecht bestehen* (DGN). Однако при таком подходе каждый переводчик выбирает все же свою и потому несколько спорную интерпретацию: верующие были оправданы Богом, или их отношения с Богом были исправлены (GN), или же они могут теперь оказаться правыми перед Богом (DGN). Это очень близкие, но не тождественные понятия, каждый подобный перевод несколько сужает значение.

Видимо, поэтому более консервативные переводы сохраняют традиционную терминологию, несмотря на то что она выглядит здесь не вполне ясной: *Который стал для нас мудростью от Бога, и праведностью, и освящением и искуплением* (НЗК), при этом примечание к данному переводу предлагает читателю обратиться к словарю за разъяснением значения этих слов. Обратившись к словарю, можно прочесть, что праведность или оправданность есть определенное состояние правоты перед Богом, но при этом остается совершенно неясным, как можно стать таким состоянием для кого-то. Такой перевод сохраняет традиционные понятия, но оставляет их не слишком понятными, он, по сути, требует дополнительного истолкования и может применяться только в тех условиях, когда такое толкование доступно.

В качестве интересного, хотя и спорного примера можно привести польскую версию 2-го стиха 1-го псалма, созданную

Чеславом Милошем (СП: *но в законе Господа воля его, и о законе Его размышляет он день и ночь*) Милош переводит: *Ale w prawie Pańskim ma upodobanie i naukę Pańską bada w dzień i w nocy*. Таким образом, закон (евр. תּוֹרָה) передается сразу двумя польскими словами – *prawo* и *nauka* (русские аналоги – закон и учение) в полном соответствии с двумя основными значениями этого еврейского слова.

4.2.5. Имена Бога

Вопросы о переводе имен Бога (или, говоря точнее, слов, которыми в Библии обозначается Бог) связаны и с именами собственными, и сконцептами.

Слово **Бог** есть во всех языках, с которыми мне доводилось иметь дело. Впрочем, существует точка зрения, которую лично я не могу ни подтвердить, ни опровергнуть, согласно которой в языках некоторых племен, исповедующих анимизм и не соприкасавшихся с монотеистическими религиями, нет представления о Боге как о личности – в них якобы есть лишь слова для обозначения различных духов, с которыми человек вступает во взаимодействие по конкретным поводам. Так утверждает, к примеру, А.П. Володин³⁸², не называя, впрочем, этих языков, а в ительменском, с которым он работал, подходящее слово все же имелось (*Нустахчах*).

Понятно, что у подобных племен нет представлений о Едином Боге. Но исторически сложилось, что при переводе Библии на все подобные языки использовалось одно из слов, относившихся к языческим божествам (греч. Θεός, лат. deus, слав. богъ и т. д.), и оно наполнялось новым содержанием. Мне не известен ни один перевод, в котором слово Бог изобреталось бы заново. В любом случае следует помнить, что никакая терминология не подменяет собой того, что стоит за терминами, и уж тем более никакое слово никогда не выразит всей полноты Божества.

Но больше всего споров вызывает даже не языческая, а скорее исламская или буддийская лексика: можно ли называть Единого Бога *Аллахом* – как, кстати, делали это арабские христиане еще задолго до Мухаммада. За этой дискуссией, по сути, стоит богословская проблема: можно ли считать, что мусульмане поклоняются тому же Богу, только имеют о Нем несколько иные представления? Если да, то вполне естественно использовать то же самое слово, что и у них, а если нет, то слово надо искать другое.

В связи с этим нередко можно услышать довольно странные теории о происхождении самого слова *Аллах* (арабск.).

Общепринятая точка зрения – что это просто слово 'божество' с определенным артиклем. Однако есть и альтернативные гипотезы, не слишком убедительные, зато «выгодные» с точки зрения оправдания или, напротив, запрета на употребление этого слова в христианских текстах. Согласно одной из них, так некогда называли некое языческое божество (и тогда использовать это имя нельзя)³⁸³, а согласно другой – это прямое заимствование из сирийского языка, где слово  означало Единого Бога (и тогда использовать его можно и нужно)³⁸⁴. Дело даже не в слабости аргументов за каждую из этих этимологий, а скорее в том, что они вовсе не нужны для выбора того или иного варианта перевода слова «Бог».

Есть у этой проблемы еще один аспект. С точки зрения некоторых читателей, имя *Аллах* указывает на исламский текст. Впрочем, это более общий вопрос: допустимо ли использовать при переводе ч 5 слова, вызывающие явные ассоциации с другими религиями (см. пример с «еврейской мечетью» в предыдущем разделе)? В некоторых случаях без этого просто не обойтись, но там, где есть синоним, не вызывающий таких ассоциаций, переводчики нередко выбирают его: например, в турецком переводе 2002 г. было выбрано общетюркское слово *Tanrı*, а в первом чеченском переводе – исконно вайнахское слово *Дела*, оба со значением 'Бог', но без однозначных ассоциаций с исламом, какие были бы у арабского заимствования (*Allah*, *Аллах*).

Подобные споры вызывает употребление слова *Бурхан*, которое в монгольских, и тюркских языках народов буддийской традиции обозначает разнообразных божеств, – и вот тут уже никак не получится сказать, что имеется в виду один и тот же Бог. Но другого слова в некоторых языках (тувинском, бурятском) может и не быть.

Со словом **Господь** все гораздо сложнее: оно используется в ВЗ (как имя собственное $\pi\eta\iota$) и в НЗ (как имя нарицательное $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$), при этом в греческой Библии это одно и то же слово. В НЗ мы далеко не всегда можем быть уверены, что именно имел в виду каждый человек, называвший Иисуса *Господом* (или, скорее, *господином*, как и по сей день используют греки слово $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$). Например, римский сотник в Мф.8:8 использовал это слово

скорее как вежливое обращение к уважаемому человеку, а вот в Флп. 2:9–11 это уже уникальный титул, перед носителем которого преклоняется «всякое колено небесных, земных и преисподних»³⁸⁵.

Поэтому первый вопрос, на который предстоит ответить, – хочет ли переводчик употреблять одно и то же слово для всех этих случаев. В большинстве современных переводов будет по крайней мере проводиться различие между почтительным обращением к Иисусу до Его воскресения (господин) и всеми остальными случаями употребления этого слова (Господь).

В некоторых переводах также может различаться ВЗ и НЗ словоупотребление. Обычно это связано со стремлением переводчика подчеркнуть, что в ВЗ перед нами имя собственное, которое отставляется без перевода и транслитерируется: YHWH, Yahveh, Яхве, Иегова и т. д. Для свидетелей Иеговы, как нетрудно догадаться, это решение имеет вероучительное значение, но так поступают не только они. Именно этим путем пошли создатели католической серии «Иерусалимских Библий», то есть ВJ и переводы под этим же названием на другие языки.

Но и в этом случае следует найти эквивалент для слова в НЗ (собственно, если сохранять единство между ВЗ и НЗ, то это слово будет употребляться в обеих частях Библии). В языках с развитой христианской традицией такое слово всегда есть: *Господь*, *Lord*, *Seigneur* и т. д. Ситуация с ЯИТ отличается не сильно: в них присутствуют имена Бога, которые хорошо известны людям, и одно из них часто подходит для перевода понятия *Господь*: турецкое *Rab*, татарское *Раббы* и т. д. Русский перевод для мусульман (ЦАР) дает к слову 'Бог' перевод *Всевышний*, а к слову 'Господь' – *Вечный*, тоже традиционные коранические имена.

Там, где слово 'Господь' соответствует четырехбуквенному Имени, оно в некоторых переводах пишется одними заглавными или малыми прописными буквами, чтобы подчеркнуть его инаковость по отношению к именам нарицательным: *ГОСПОДЬ*.

Здесь сразу встает вопрос: годится ли это слово только для ВЗ и тех мест НЗ, где речь идет об Отце, или оно может относиться и к Иисусу? Причем если речь идет об Иисусе, то можно различать обращение к нему до воскресения, когда в Нем

видели уважаемого человека, и после Воскресения, когда о нем говорят как о Сыне Божьем. В идеале выбранное слово должно подходить и для Отца, и для Иисуса как Сына, и для Него как Учителя, но даже в русском языке такого слова нет (Господь и господин). В крымско-татарском различаются обращения *эфендим* 'мой господин' (Мф. 8:8) и *Раббим* 'мой Господь' (Лк. 6:46), а турецкий перевод использует и там и там слово *Rab* 'Господь, господин' – видимо, потому что соответствующее турецкое слово *efendim* 'мой господин' используется просто как обращение к незнакомому человеку на улице и называть так своего Учителя – значит принижать Его достоинство.

А в башкирском переводе посторонние люди обращаются к Иисусу до воскресения *Эфэндем/Эфэндебез* 'мой/наш Господин', ученики, которые следуют за Ним и слушаются Его во всем, – *Хужам/Хужабыз* 'мой/наш Хозяин'. Оба слова не подразумевают признания божественности Иисуса и могут применяться по отношению к простым людям. После воскресения они о Нем говорят как о *Рабби* (кораническое имя, относящееся к Богу как к Господу).

В самом лучшем положении находятся языки, в которых существует общее слово 'Господь/господин', употребляемое и как обращение к Богу, и как обращение к особо уважаемому человеку (например, в дагестанском андийском языке это слово *МиярекIа*), но это бывает довольно редко.

Если подходящее слово находится не в каждом языке с христианской или исламской традицией, то тем более трудно ожидать, что оно обнаружится само по себе в языках, связанных с языческой религией. Нередко миссионерские переводы XX – начала XX в. вовсе отказывались от отдельной передачи слова *Господь* и заменяли его каким-либо другим: в чувашском использовалось *Турă* 'Бог', а в алтайском слово *Каан* 'Царь'. Но если чувашский старый перевод просто соединил вместе понятия 'Господь' и 'Бог' (что, конечно, порождает проблемы, особенно в тех случаях, когда в оригинале то и другое слово стоят рядом), то алтайский оказался просто неверным: получается, что в некоторых контекстах, особенно в ВЗ, невозможно будет отличить Бога от земного царя.

Поэтому при создании новых переводов на такие языки обычно ищут и новые эквиваленты для слова 'Господь'. В чувашском было выбрано слово *Хуҫа* 'Хозяин', как правило, с местоименным суффиксом: *Хуҫамӑр* 'наш Хозяин'. Интересно, что этот перевод вызвал заметное противодействие части православных чувашей, которые считали, что нельзя изменять терминологические решения, предложенные в старых переводах. История о том, что произошло в алтайском переводе, уже была рассказана в разделе 2.7. Правда, в близкородственном шорском языке было выбрано все же слово *Каан* 'Царь', видимо, по той причине, что переводилось одно Евангелие, где царей немного и их легко отличить от Бога. Если на шорский будет переводиться Псалтирь или другие книги ВЗ, это решение, скорее всего, будет изменено.

Отдельный вопрос – употребление личных местоимений и местоименных суффиксов при словах, обозначающих Бога. На многих языках естественнее будет сказать «Мой Бог» или «Наш Господь» (см. выше примеры из башкирского и чувашского), особенно при обращении, – собственно, так выглядят и многие места оригинала. Но употребление личных местоимений не должно жестко калькироваться при переводе с одного языка на другой, поэтому нет ничего удивительного в том, что стандартные эквиваленты могут уже содержать местоимения или местоименные суффиксы, как, собственно, и обстоят дела с приведенными выше крымско-татарским и чувашским примерами.

Конечно, в Библии есть и другие слова, которые обозначают Бога. Например, в Книге Иова крайне редко встречается слово *Господь*, а точнее, имя, открытое некогда Моисею, которое мы переводим этим словом. Это неслучайно, поскольку действие этой книги происходит вне контекста истории Израиля. Зато Иов. часто называет Бога именем *יְהוָה* *Шаддай* – этимология этого слова до конца неясна, но обычно его связывают с представлением о силе и могуществе. В греческом переводе это имя чаще всего передается как *παντοκράτωρ*, откуда идет славянское и русское *Вседержитель* (точная калька с греческого). Нам прекрасно знакомо это именование, оно вполне традиционно – но оно рисует несколько иной образ, нежели еврейский текст. Это слово связывается у нас в сознании с иконой, на которой

Господь держит в любящих ладонях весь мир. Но ведь Иов говорит совсем о другом! Он кричит от боли, он жалуется, что Бог обрушил на него всю Свою мощь, и вместе с тем не спешит вмешаться в жизнь этого мира и восстановить попорченную справедливость. Словом, 'תַּיִד для Иова совсем не то, что *Вседержитель* для нас.

Именно поэтому С.С. Аверинцев перевел его как *Крепкий*. Это очень точно, но вместе с тем и несколько непривычно для русского читателя. Православный читатель может вспомнить о Трисвятом песнопении, но нецерковному такое слово будет непонятно. В результате в БСР было принято решение передать это слово как *Всесильный*, соединив еврейскую традицию с византийской – но и это решение безупречно, оно вызывало немало споров, и хотя я был его инициатором, я и по сию пору не до конца уверен в его правоте. Это, пожалуй, самое распространенное среди современных переводов решение, но далеко не единственное. Другие варианты – *Устрашающий* (*de Ontzagwekkende*, NBV); *Могучий* (*le Puissant*, TOB). Еще одно решение заключается в том, чтобы просто транслитерировать это имя (*Шаддай*) – именно по этому пути идут «Иерусалимские Библии» во главес ВJ.

Особый случай – имя *Саваоф*, которое стало именем только в греческом переводе (и в зависимых от него славянском и русском). В др.-евр. языке слово לִיְחֻדֹּם означало просто 'воинства, упорядоченные ряды', и здесь оно указывает на Бога как на Предводителя небесных, ангельских воинств. Но уже в греческом языке LXX оно было не переведено, а транслитерировано (Σαβαώθ), и так же поступали переводчики вплоть до недавних пор. Это вполне логично делать в Рим. 9:29 и в Иак. 5:4, где это написание есть в оригинальном греческом тексте (в Рим. как цитата из LXX), но обязательно ли его сохранять в ВЗ, где оно может быть переведено? Во многих современных переводах мы это и видим: *Господь Воинств* (БСР), *Lord Almighty* 'Господь Всемогущий' (NIV), *HEER van de hemelse machten* 'ГОСПОДЬ небесных сил' (NBV), *Ордуларнынъ РАББИси* 'Воинств ГОСПОДЬ' (крымско-татарский).

Отдельно можно говорить о метафорах и других оборотах речи, используемых для обозначения Бога, но к этому мы

вернемся в разделе 4.4.3.

4.2.6. Степень точности и релевантные компоненты

Еще в последние десятилетия XX в. в качестве основного инструмента для определения значения библейских слов и выражений предлагался компонентный анализ. Классический пример – определения для слов *мужчина*, *женщина*, *мальчик* и *девочка*. Первые два обозначают взрослых людей, а другие два – детей, при этом первое и третье – человека мужского пола, а второе и четвертое – женского. Две оппозиции «взрослый – ребенок» и «мужской – женский пол» позволяют нам надежно определить, чем отличаются эти слова друг от друга. Собственно, примерно этот метод применялся в разделе 4.2.3, в разговоре о том, чем отличается *скиния* от *храма* (переносное или постоянное святилище) и оба эти сооружения от *синагоги* (совершаются ли жертвоприношения).

Однако нетрудно заметить, что реальное словоупотребление такая схема описывает очень неаккуратно. По-русски слово *девочка* обозначает взрослых молодых (а иногда и не очень) женщин ничуть не реже, чем детей, и т. д. Когнитивная лингвистика, которой мы в основном придерживаемся в этой книге, описывает значение лексемы не столько с точки зрения компонентов значения, сколько при помощи прототипов. У каждого слова есть одно или несколько прототипических значений, с которыми сравнивается каждый конкретный предмет или явление окружающего мира, чтобы определить, достаточно ли оно похоже на этот прототип, чтобы называться данным словом. Понятно, что решение в любом случае будет относительным и субъективным, и кто для одного покажется девочкой, для другого будет уже девушкой, а для третьего вполне себе тетенькой.

Таким образом, мы должны передать в переводе не просто объективную реальность (пол и возраст человека), но скорее восприятие этой реальности говорящим. При этом приходится учитывать, что разные языки определяют явления окружающего мира по-разному и мы далеко не всегда даже знаем, какое слово ЯП точнее соответствует слову оригинала. Так, на многих языках не существует общих слов *брат* и *сестра*, необходимо каждый

раз уточнять, старше или младше этот брат или эта сестра. Нам это может показаться странным, но вспомним, что и в нашем языке нет слова, которое обозначало бы «братосестру» безотносительно к полу, а в английском такое слово есть: *sibling*. Настолько же необычно для носителей этих языков и наше слово *брат* безотносительно к возрасту.

При переводе на такие языки переводчик постоянно испытывает затруднения: о каком брате или сестре идет речь в тексте? Если это не сказано явно, можно предположить, что сыновья и дочери перечислены в порядке старшинства, и так определить их относительный возраст. Но дело осложняется тем, что далеко не всегда под братьями и сестрами в тексте имеются в виду сыновья и дочери одного отца и одной матери. Так и мы по-русски можем назвать братом или сестрой человека, с которым у нас только один общий родитель, а иногда и двоюродного родственника. Наконец, обращение «братья и сестры!» относится вообще не к родственникам, оно передает скорее отношение, чем степень родства.

Например, обращение апостола к верующим *братья* переводится на крымско-татарский как *дин къардашларым* 'братья по вере' или как *агъа-къардашларым* 'старшие-младшие братья', чтобы не было утомительных повторов. Из этого, кстати, становится видно, что маркировано в этом языке слово *агъа* 'старший брат', а *къардаш* 'младший брат' может употребляться в особых контекстах как «общее» слово.

Здесь перед нами встает вопрос о необходимой и достаточной *точности* выражений: насколько мы уверены, что вполне понимаем, к кому относится выражение оригинала, насколько можем и хотим передать это понимание в тексте? Особая проблема, уже богословского характера, появляется там, где в НЗ говорится о братьях и сестрах Иисуса. Если перевести их как младших братьев и сестер, это однозначно будут дети Иосифа и Марии, родившиеся после Иисуса, – такое понимание характерно для протестантов, но оно категорически неприемлемо для католиков и православных. Если же перевести их как старших, то речь, по-видимому, пойдет о сыновьях Иосифа от первого брака, а может быть, и о других, более дальних родственниках.

Но обязаны ли мы вообще делать однозначный выбор там, где текст не дает для него оснований? По-видимому, нет. Поэтому, например, в башкирском переводе (этот язык также требует различения между младшими и старшими) было выбрано слово *туғандар* 'близкие родственники, родня', хорошо всем знакомое; вполне употребительное. Правда, такой выбор делается довольно редко, обычно все же переводчик предпочитает старших или младших братьев и сестер в зависимости от своей конфессиональной принадлежности.

Еще одно слово из семейного фрейма (выражаясь в терминах когнитивной лингвистики) – греческое παῖς 'ребенок, мальчик, слуга, отрок'. Оно означает неполноправного члена семьи или рода, который не принимает самостоятельных решений в силу либо детского и юного возраста, либо подчиненного положения. В то же время это слово указывает на тесную связь такого человека с главой семьи, это никак не случайный раб, а член семьи (сходные значения имеет др.–евр. גַּזְלָן). В Мф. 2:16 так называются грудные младенцы в Вифлееме, в Мф. 8:6 – слуга сотника, а в Мф. 12:18 именно этим словом называется Иисус, служащий Отцу. В Лк. 8:54 так Иисус обращается к девочке, которую воскресил. Таким образом, слово называет и ребенка (от грудного до подросткового возраста) безотносительно к полу, и сына, и слугу безотносительно к возрасту.

Ближайшие естественные эквиваленты (которых требует принцип динамической или функциональной эквивалентности) для этого слова будут достаточно разными: *младенец, ребенок, слуга, сын*. Это достаточно разные слова в русском, да и в других современных языках, и вполне естественным будет желание переводчика использовать их для точной передачи всего спектра значений оригинала. Однако можно будет понять и стремление сохранить хотя бы отчасти последовательность перевода, например, используя слово *отрок*, которое может указывать и на сына, и на слугу.

Так, в нескольких местах НЗ (Мф. 12:18, Деян. 3:13 и др.) это слово употребляется, когда даются ссылки и аллюзии на ВЗ пророчества (прежде всего Ис. 52:13 и далее) о Рабе/Отроке/Слуге Господнем. При этом в Деяниях (3:13, 3:25, 4:27, 4:30) СП употребляет слово *сын*, а в Ис. 52:13 – *раб*. Связать одно с

другим практически невозможно, если не употребить во всех этих местах одно и то же слово, и в русском это может быть именно *отрок*.

Интересный пример представляет ВЗ слово לִצְחָ, традиционно переводимое как *‘проказа’*. Строго говоря, речь идет явно не о лепре или болезни Хансена (которую мы сегодня именуем проказой), по крайней мере в большинстве случаев – так в ВЗ называется любое заметное кожное заболевание. Но все, что связано с *проказой* (особенно представление о ее заразности и, следовательно, необходимости полностью изолировать прокаженного от остальных людей), настолько удачно вписывается в контекст библейских предписаний о проказе и об участии *прокаженных* (в том числе и в НЗ), что есть веские причины переводить библейское слово именно так. Такое решение, в частности, было принято в БСР для Лев. 13:9 и других подобных мест (ср. в ЦАР. – *заразная кожная болезнь*).

Иногда проблемы перевода связаны с тем, что в разных языках приняты разные уровни обобщения для одних и тех же понятий или явлений. Израильтяне разводили коров, овец и коз, знакомы эти животные и нам. Однако когда речь шла о домашнем скоте, в ВЗ употреблялись в основном две категории: רֶבֶךְ и יָחֵז, крупный и мелкий рогатый скот. К первой категории относились коровы, ко второй – овцы и козы.

Например, Втор. 15:19 предписывает: «Все первородное мужеского пола, что родится от крупного скота твоего (רֶבֶךְרֶבֶךְ) и от мелкого скота твоего (יָחֵזיָחֵז), посвящай Господу, Богу твоему». Как можно передать эти две категории?

- Сохранить терминологически точное обозначение двух групп: *от крупного скота, от мелкого скота* (так в СП и БСР). Выглядит понятно, но стилистически тяжело.

- Вместо двух категорий ввести три, в соответствии с принятым в русском языке уровнем обобщения: *от коров, овец и коз*. Это вполне допустимо, если перевод указывает на то же самое множество явлений окружающего мира, но просто выражает его через большее (или меньшее) количество слов, хотя многим такой подход кажется непривычным.

- Найти две категории, но такие, которые смотрелись бы органично: *от стад и отар*. Этот перевод вполне точен и

стилистически удачен, но он может быть не всякому понятен, поэтому применять его стоит лишь для достаточно подготовленной аудитории (впрочем, в туркменском слово *dowalar* 'отары' понимается всеми).

Приходится также обращать внимание на пол и порой даже возраст животных: мы привычно говорим «стадо коров», подразумевая, что там могут быть и бык и телята, но если мы скажем «одна корова», то имеем в виду исключительно взрослое животное женского пола. Иногда при переводе могут смешиваться такие общие и индивидуальные обозначения. Так, при переводе на туркменский Быт. 30:38, где речь идет о случке у коз, было выбрано слово, означавшее коз и козлов вообще, но по умолчанию оно все же относилось к самцам. В результате текст читался так, будто самцы совокуплялись исключительно друг с другом, без участия самок. При переводе на тувинский, напротив, было взято слово, означавшее коз. В том и другом случае пришлось уточнять: козлы спаривались с козами.

В силу того что сфера пола вообще достаточно табуирована во многих языках, даже точный перевод может звучать провокационно. Во многих местах Библии упоминаются евнухи – кастрированные мужчины, занимавшие достаточно высокие посты при царских дворах, в основном на женской половине. Далеко не во всех языках есть слово *евнух* (да и по-русски его понимают не все), поэтому, казалось бы, точно будет перевести его как *кастрат-слуга*. Однако такое выражение звучит слишком провокационно, а главное, что в большинстве контекстов релевантно только одно из этих двух значений. Так, в Ис. 56:3 («да не говорит евнух: «вот я сухое дерево"») важно, что это кастрат, неспособный иметь потомство, а в Деян. 8:27 («евнух, вельможа Кандакии, царицы Ефиопской, хранитель всех сокровищ ее») важно, что это высокопоставленный сановник при царском дворе. Если язык позволяет использовать одно общее слово, это вполне можно сделать, но если нет – не будет ничего дурного в том, чтобы развести *кастрата* и *сановника*, даже если на самом деле это единый концепт в ЯО.

4.2.7. Коннотации и стилистическая окраска

Мы уже видели не раз, что вполне точный перевод может выглядеть стилистически неуклюжим или иметь нежелательные коннотации. Так, слово *кастрат* из приведенного выше примера в русском языке обладает именно этими свойствами. Еще одно слово из того же ряда – *проститутка* (о том, как было принято или скорее не принято это слово в РВ, речь уже шла в разделе 3.4.6). Такие слова звучат для многих неподобающе, когда употребляются в Писании, но дело не только в этом. Действительно, проститутка – явление современного мира. Она занимается проституцией ради заработка, общество относится к этому резко негативно, нередко ее занятие является незаконным.

В то время как в Древнем мире *блудницы* были в большей степени интегрированы в общество, они могли даже находиться при языческих святилищах и играть определенную роль в культе. К тому же, когда мы видим слово *проститутка*, у нас возникает определенный образ (как она одевается, как ведет себя и т. д.), и он действительно мало совместим с библейским миром. Точно так же было бы странно видеть в нем, к примеру, полицейских или менеджеров, хотя люди, охранявшие общественный порядок или распоряжавшиеся чужим имуществом, в нем безусловно были. Просто мы привыкли называть их стражниками и управителями.

Однако неверно было бы думать, что проблемы возникают только с «ругательными» словами. Наоборот, сложности могут возникнуть и с самыми возвышенными выражениями. Например, верующий человек в Библии называет себя *слугой/рабом Божиим*. Для той культуры это было вполне обычное название, которое не содержало никаких негативных коннотаций, рабом называл себя низший при обращении к высшему, пусть даже это были царь и его приближенный. Свобода для нас – абсолютная ценность, так что в нашей современной культуре слово раб связано с бесправием и унижением, да и слово *слуга* ненамного лучше (только, в отличие от слова *раб*, оно не образует устойчивого словосочетания со словом *Божий*). Может быть, лучше сказать *служитель Божий*: Но это выражение в свою очередь связано с клерикальным подтекстом: так можно назвать

некоего очень важного епископа, но не простого верующего. Идеального решения нет. В алтайском языке есть два слова: *кул* 'раб' и *јалчы* 'работник' (от *јал* 'плата'). Оба не понравились части читательской аудитории: первое звучит слишком приниженно, второе намекает на наличие платы. Было решено переводить глагольно: *јалчы болуп* 'будучи слугой', что, по словам читателей, смягчало негативный эффект от второго слова.

На полях стоит заметить, что для людей библейской эпохи свобода просто не была базовой ценностью, как для нас. В Библии практически нигде не говорится о ней как о неотъемлемой принадлежности всякого человека (такое понимание характерно скорее для греко-римского мира), мы читаем на ее страницах не столько о *свободе*, сколько об *освобождении* или *избавлении* (от рабства, болезни, несчастий или даже смерти). Для сравнения: сегодня принято говорить о *здоровье* как основной ценности (здоровый образ жизни и проч.), тогда как в более традиционных обществах речь идет скорее о *выздоровлении* в случае болезни, а обычное состояние человека вовсе не воспринимается как болезненное (в отличие от современной манеры врачей называть всех своих пациентов «больными»). Это не значит, что в древности болели реже и менее тяжело (скорее как раз наоборот!), но значит, что восприятие здоровья и болезненности отличалось от современных. Точно так же и свое подчинение Богу, царю или обычному начальнику люди не воспринимали как нечто унижительное, требующее немедленного вмешательства.

Все это можно попытаться разъяснить в словаре, а еще лучше – в отдельной статье, но что делать в переводе? Вот основные варианты.

- Использовать самое основное и традиционное обозначение: *раб Божий*. Велик риск неверного понимания, но сохраняется традиционный концепт.

- Смягчить это выражение подбором иных слов: *слуга/служитель Божий*. Решение компромиссное, со всеми плюсами и минусами.

- Постараться переформулировать само выражение: *кто верно служил Богу*. С одной стороны, такой оборот звучит гладко, но его трудно применять последовательно, к тому же так разрушается «титულიность» оригинала: например, в 1 Тит. 1:1

Павел с самого начала говорит о себе, что он «раб Божий» (δοῦλος θεοῦ), и это заставляет читателя сразу вспомнить о подобном именовании Моисея 1 – מֹשֶׁה הַלֵּוִי Пар. 6:34).

Особого упоминания заслуживает случай, когда грамматические категории играют роль в тексте. Например, в древнееврейском слово город (עִיר) – женского рода, поэтому его упоминание в Плаче Иеремии в первом же стихе сразу отсылает нас к образу женщины, сидящей у развалин родного дома. Но в русском языке *город* – мужского рода, и то же самое касается имени собственного *Иерусалим*. Что же делать?

СП не смущается этим обстоятельством: *Как одиноко сидит город, некогда многолюдный! он стал как вдова*. В принципе слово *вдова* уже вводит женскую образность, но жаль, что она задана не сразу.

БСП решает перечислять здесь русскую грамматику: *Иерусалим покинутая лежит. Город, когда-то такой многолюдный!* Женский род разъяснен в примечании, но все равно трудно отделаться от ощущения, что перед нами банальная небрежность переводчика или даже корректора. БСП именно по этой причине подбирает слово женского рода – *столица*: *О горе! Как опустела столица, что была многолюдной!*

4.2.8. Заимствования и анахронизмы

Сколько ни подыскивай эквивалентов в ЯП, а в какой-то момент придется прибегать к заимствованиям. Впрочем, вопрос, в каких именно условиях следует заимствовать слово из другого языка, в высшей степени спорный. Рассмотрим его на конкретном примере. Как назвать слугу, который подавал царю напитки за обеденным столом и при этом играл важную роль при дворе? В русском языке издавна существует слово *виночерпий*, которое употребляется только в исторических произведениях, но представим себе, что было бы, если бы его не было (а во многих языках такого слова или вовсе нет, или оно устарело и вышло из обихода). Что остается тогда сделать?

- Заимствовать слово из ЯО, прибегнув к транслитерации: *машке* от евр. מַשְׁכֵּה.

- Заимствовать слово из другого языка, из которого такие слова обычно заимствуются в язык перевода: *ойнохой* от греч. οἰνοχόος или *пинцерна* от лат. *pīncerna*; для многих языков России таким «языком заимствований» будет русский, для ЯИТ – арабский или персидский и т. д.

- Использовать исконное, но вышедшее из употребления слово: в русском языке есть примерный аналог *кравчий*.

- Использовать известное слово с более общим значением: *слуга* или *евнух*, причем, второе слово тоже многим читателям непонятно, и такой перевод мало что говорит о конкретной роли этого слуги.

- Описать работу этого человека в отдельном выражении: *слуга, подающий царю напитки*. Этот вариант все проясняет, но выглядит слишком длинным и тяжелым.

- Использовать современное понятие с близкой функцией: *официант*. Это решение трудно рекомендовать, потому что это явный анахронизм.

- Создать неологизм с прозрачной этимологией: *чашедаятель* или *виноподноситель*.

- При любом выборе, который неоднозначно понимается читателем, у переводчика будет возможность дополнительно прояснить значение этого слова или выражения в словаре, а в

некоторых случаях (например, при первом употреблении слова) и в подстрочной сноске.

Как видно по этому списку, заимствование, как правило, – это лишь один из вариантов решения проблемы, и далеко не всегда лучший. Какой вариант избрать в данном конкретном случае, зависит от целого ряда факторов.

Более того, не все заимствования воспринимаются в одинаковой степени как заимствования. В любом языке есть целый ряд слов, которые были когда-то взяты из других языков, но сегодня уже никто не воспринимает их как чужеродные (в старославянский и древнерусский, например, из древнегерманского пришло слово *хлеб*, из латинского через греческий – *баня*, из тюркских – *деньги*, и, вероятно, из индоиранских – *Бог*). Но даже те слова, которые заведомо воспринимаются как заимствования, могут в большей или меньшей степени подходить данному тексту. Так, в русском тексте Библии неудивительно будет встречать слова из библейских языков (*скиния, шекель, ангел*), но не из современных европейских (*павильон, доллар, министр*). Одни заимствования относятся к библейскому миру, другие – резко противопоставляются ему.

Подобная картина возникла и при переводе НЗ на кумыкский язык: переводчики почти не ограничивали себя в использовании арабских и персидских заимствований, воспринимавшихся как часть своей традиционной культуры, но решительно отказались от заимствований русских, поскольку они прочно связывались с современной городской жизнью и с утратой этой самой традиционной культуры. С другой стороны, при переводе на некоторые финно-угорские языки с давней православной традицией переводчикам приходилось оправдываться перед частью читателей за использование своих собственных терминов, поскольку для них «правильными» и «христианскими» звучали только русские и церковнославянские слова, а свои, исконные, казались им «языческими» – такой разговор с православным мари́йцем уже упоминался в разделе 2.7.3.

4.2.9. Правила транслитерации

Заимствование имен собственных или других слов предполагает необходимость транслитерации. Все языки различаются меж собой по звучанию, орфография во всех языках до некоторой степени условна и не передает всех тонкостей устной речи, да к тому же нередко разные носители языка прочитывают одно и то же сочетание букв неодинаково. Поэтому одно и то же слово оригинала обычно бывает возможно транслитерировать в ЯП по-разному³⁸⁶.

В любом случае необходимо добиться четких и ясных принципов транслитерации. Общих рецептов нет и здесь, но можно перечислить некоторые типичные точки выбора.

- **Какой язык** брать в качестве основы для транслитерации? В теории это, казалось бы, всегда ЯО, но на практике за основу часто берется язык, на котором большинство потенциальных читателей впервые познакомилось с библейскими сюжетами и персонажами, например, для языков России это русский в варианте СП. Однако русские имена обычно воспринимаются как имена русских людей, что может вызывать культурное отторжение. Особенно сложна ситуация с НЗ, потому что многие употребленные в нем имена имеют две формы на языках оригинала, греческую и еврейскую или арамейскую. К тому же наше произношение древних языков всегда до некоторой степени условно, и о том, как именно выговаривали арамейские слова в Палестине НЗ времен, мы можем только догадываться. Тем не менее переводчики могут попытаться даже в НЗ текстах подражать семитской, а не греческой фонетике³⁸⁷.

- В какой степени имена собственные **адаптируются** к фонетике ЯП? Интересный пример был приведен в разделе 3.1.1. Обычно в языках бывшего СССР заимствования из русского сохраняли русское написание и произношение даже в тех случаях, когда оно грубо нарушало орфографические и фонологические правила, действующие в ЯП, – примерно так происходит и в большинстве языков, пользующихся латинским алфавитом (исключение – языки Прибалтики). Это позволяет избежать путаницы и помогает однозначно идентифицировать

людей и географические объекты, но приводит к трудностям при чтении сложных имен. Очевидно, при решении этого вопроса стоит рассмотреть, как оформляются заимствования в самом ЯП. Иногда, правда, существует своеобразное раздвоение: старые заимствования полностью подчиняются фонологии ЯП и при этом иногда изменяются до неузнаваемости (так, в алтайском в полном соответствии с местной фонологией из имени Василий получилось имя *Пазылай*), в то время как новые заимствования сохраняют русское начертание. Иногда адаптированные имена собственные воспринимаются как признаки просторечья или диалектизмы, «как в деревне говорят». Иногда, наоборот, русская орфография воспринимается как «чужая», как признак имперского прошлого. В любом случае адаптация (или сознательный отказ от нее) должна строиться на последовательно выраженных принципах: в какой мере учитывается сингармонизм (в тюркских и финно-угорских языках), заменяются ли фонемы, которые не встречаются в этих позициях (в начальной позиции звонкий взрывной в хакасском или глухой в туркменском) и т. д.

- Будут ли при транслитерации сохраняться **греческие окончания**? *Андрей* или *Андреас*; *Том*, *Фома* или *Томас*; *Амфиполь* или *Амфиполис*; *Род* или *Родос*? Хорошо бы добиться в этом какого-то единообразия. Как правило, отсутствующие в ЯП флексии отбрасываются, но есть и исключения, в том числе и в русском языке (*Иисус Христос*, а также двусложные названия островов, как *Родос* и *Хиос*).

- Будут ли, наоборот, **добавлены морфемы** ЯП в тех случаях, когда ЯП позволяет делать или не делать этого? Например, сказать «галилеяне» по-башкирски можно двумя способами: *галилеялар* или *галилеялылар* – следует выбрать один и придерживаться его последовательно.

4.3. Выражения и речевые обороты

4.3.1. Общие замечания

Даже подбор самых правильных слов может привести к переводческой ошибке, если слова плохо сочетаются между собой. Это вопрос не только стилистической или грамматической корректности (*одеть Надежду* – *надеть одежду* и проч.), но и верной передачи смысла. Неслучайно многие нарочито неправильные выражения используются для передачи оттенков смысла: *его ушли с работы* (он ушел как бы сам, но под принуждением), *мы потерпели победу* (которая на самом деле больше похожа на поражение).

Ошибки такого рода возникают при переводе произвольно и порой трудно замечаются. Так, Иак. 1:2: *С великою радостью принимайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения* – сначала было переведено на башкирский язык примерно так: *Когда отдаетесь искушению, считайте это великой радостью*. Смысл изменился на противоположный: искушению надо не противостоять, а поддаваться.

Слово *любить* на алтайский переводится по-разному в зависимости от того, кто кого в данном случае любит. Если человек любит Бога, старших или себя самого, то *сүүр*, и то же слово обозначает любовь между супругами, поэтому его все и приводят как стандартный эквивалент; но вот если родители любят детей или люди любят своих братьев, уже употребляется слово *карузыыр*; если Бог любит людей – *буурсаар* и *карузыыр*. В некоторых местах, например Ин. 15:13, Рим. 13:8, Гал. 5:14; Еф. 2:4, был при переводе все же употреблен самый известный глагол *сүүр* и производное существительное *сүүш*, иногда в сочетании с *ылгабай* 'нелицемерно'.

В том же алтайском языке есть слово *мөнкү* 'вечный', но оно имеет отношение в основном к горам, которые покрыты вечными снегами. Вечная жизнь – она уже должна быть только *үргүлү* 'вечной', мучения – *түгенбес* 'нескончаемыми', а спасение – *мөнкүлик* 'вечности'.

У фразы Мк. 9:37 «кто примет одно из таких детей во имя Мое, тот принимает Меня» при переводе на шорский получился достаточно узкий смысл «кто примет сироту на воспитание».

Пришлось поменять глагол *алар* ‘брать’ на *улуғлар* ‘оказывать почет’, который употребляется по отношению к дорогим гостям. Впрочем, это вопрос экзегетический, некоторые комментаторы считают, что речь идет именно об усыновлении (но употребленный здесь глагол *δέχομαι* сам по себе этого еще не означает).

Даже вполне подходящие слова могут оказаться в неудачном соседстве и так порождать нежелательные оттенки значения. Например, в Числ. 3:1 сказано: *הַנְּשִׂמָּה לְהַאֲרֹן וּלְמֹשֶׁה* ‘Вот родословие Аарона и Моисея’ – и можно подумать, что речь идет об общих потомках Моисея и Аарона, которых у них, разумеется, быть не могло. Современный турецкий перевод именно такую опасность и оставляет: *Harun’la Musa’nin çocuklari* ‘дети Аарона и Моисея’. Близкородственный крымско-татарский язык уходит от этой опасности таким способом: *Харун, Муса ве оларнынъ эвлятлары* ‘Аарон, Моисей и их потомки’.

Далее мы рассмотрим и другие примеры, кроме тех, которые относятся к образной речи и художественным приемам (об этом речь пойдет в разделе 4.4).

4.3.2. Идиомы (фразеологизмы)

Самая известная область несовпадений при переводе с языка на язык – фразеологические обороты, которые при буквальной передаче могут быть поняты неверно или не поняты вовсе.

Строго говоря, идиомы или фразеологические обороты – это мертвые метафоры. Образное выражение некогда звучало необычно и ярко, люди задумывались над его смыслом – это была живая, полноценная метафора. Но со временем это выражение стало настолько обычным, что уже никто не считал его образным, не задумывался, что во фразах *солнце село* или *ночь пришла* глаголы употреблены не в буквальном смысле. Метафора стала идиомой.

О метафорах живых речь пойдет в разделе 4.4.3, а здесь мы поговорим об устойчивых оборотах речи, идиомах или фразеологизмах. Граница между одним и другим не всегда понятна и может смещаться при переводе: что для изначальных читателей звучало как привычный фразеологизм, для читателя буквального перевода может оказаться понятной, но необычной метафорой. А может выйти и так, что пониматься этот оборот речи будет несколько в ином смысле.

Возьмем, к примеру, слово *сердце* и обороты речи, которые оно образует в древнееврейском языке:

- чистое сердце (Притч.22:11) – искренность;
- твердое сердце (Втор.15:7) – упрямство;
- горячее сердце (Втор.19:6) – ярость;
- возвышенное сердце (Втор.8:14) – гордость;
- мягкое сердце (4Цар.31:25) – раскаяние;
- крепкое сердце (Пс.30:25) – храбрость;
- растаявшее сердце (Иез.21:12) – страх;
- необрезанное сердце (Лев.26:41) – непокорство;
- скользкое сердце (Ос.10:2) – притворство;
- повернуть чье-то сердце (Пс.118:36) – привлечь внимание;
- положить на свое сердце (Втор.11:18) – хорошо запомнить;
- выйти из чьего-то сердца (Втор.4:9) – быть забытым;

- украсть чье-то сердце (Быт.31:26) – обмануть; быть сердцем за кем-то (2Цар.15:13) – перейти на чью-то сторону;
- сказать в сердце (Втор.8:17) – решить.

Эти примеры можно было бы обсуждать подробнее, а список их можно было бы расширить, но и этого достаточно, чтобы сказать: часть идиом звучит в буквальном переводе адекватно и на русском языке, часть выглядит непривычно, но может быть угадана, а часть подводит читателя совсем к другому значению. Даже достаточно дословный перевод СЦ не пытается передать все эти выражения буквально: *для чего ты обманул меня* (Быт.31:26), хотя в оригинале *מָה עָשִׂיתָ וַתִּגְנוֹב אֶת־לִבִּי*, ‘что ты сделал и украл сердце мое’.

Разумеется, если идиома ЯО понятна и для носителя ЯП, ее стоит сохранить, только при этом надо убедиться, что понимание достаточно точное. Также можно подобрать существующее выражение в ЯП, например: *לִב־אִישׁ יִשְׂרָאֵל אַתָּרִי אֶבְשָׁלוֹם*, ‘сердце мужа Израиля за Авессаломом’ – *Израильтяне встали на сторону Авессалома* (2Цар.15:13 БСР).

Самый простой и надежный способ – передавать смысл идиом прямым языком, где все слова употреблены в своем прямом значении, но эта стратегия может привести к тому, что текст будет слишком обеднен. Некоторой компенсацией за неизбежное обеднение текста может быть введение идиоматического языка в перевод там, где оригинал его не содержит, – разумеется, при условии, что мы не исказим значение и не внесем в текст чуждые реалии и выражения. Например, в тувинском слово *праведник* решено было переводить как *ак сагыштыг киж* ‘человек с белыми мыслями’. Правда, впоследствии оказалось, что это выражение понимается как указание на честного человека, и не более того. Для праведника был выбран неологизм *чөптүг-шынныг киж* ‘справедливый, правильный человек’, впрочем, значения тувинских прилагательных здесь несколько отличаются от русских. Также использовалось выражение *актыг киж* ‘невинный человек’ (от того же корня *ак*– ‘белый, правда, здесь он носителями языка уже не воспринимается как образное выражение).

4.3.3. Именные конструкции

Одно и то же событие или явление окружающего мира может быть названо с помощью разных частей речи, при этом основной выбор, который делает говорящий, – между глагольными и именными конструкциями. У разных языков здесь разные предпочтения, например, – общеизвестный признак некачественного перевода с английского на русский – обилие отглагольных существительных («подчеркивание важности данного события является необходимостью» и проч.).

Библейские языки (и греческий и еврейский) обычно предпочитают имена, притом в древнееврейском они могут образовывать достаточно длинные списки. Вот, к примеру, текст 150-го псалма (СП), где в личных формах употреблен только один глагол: *Хвалите Бога во святыне Его, хвалите Его на тверди силы Его. Хвалите Его по могуществу Его, хвалите Его по множеству величия Его. Хвалите Его со звуком трубным, хвалите Его на псалтири и гуслях. Хвалите Его с тимпаном и ликами, хвалите Его на струнах и органе. Хвалите Его на звучных кимвалах, хвалите Его на кимвалах громогласных. Все дышащее да хвалит Господа! Аллилуия.*

На русском, да и на других языках, обороты вроде *хвалить на тверди силы... по множеству величия* звучат совершенно неестественно. БСР находит более естественные обороты, но сохраняет именные конструкции: *хвалите на тверди Его небес... за безмерное величие Его*. Здесь это, пожалуй, вполне оправдано художественной тканью текста – этот торжественный гимн построен из однотипных фраз, и можно было бы некоторые из них перестроить (*хвалите Его, ибо Он безмерно велик*), но это повредило бы цельности поэтической структуры псалма.

Но буквальные переводы, сохраняя такие цепочки существительных, порой создают комический эффект: *размышления на ложе моем и видения головы моей смутили меня* (Дан.4:2, СП). БСР несколько сокращает здесь текст: *на ложе сна ужаснули меня видения*, можно было бы предложить нечто иное: *в смятении размышлял я на ложе о том, что видел во сне*. Любой вразумительный и стилистически правильный

перевод не обойдется здесь без замены имен на глаголы, и это так выглядит не только в русском языке.

Характерны подобные цепочки и для многих частей НЗ, в особенности посланий. Евр. 1:3 в оригинале гласит: ὅς ὢν ἀπαύρασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Эти слова об Иисусе переведены в СП совершенно невразумительно: *Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его (= Бога)*. Понять смысл этих слов сложно и в оригинале, никакой адекватный перевод этого места, по-видимому, не будет кристально ясен с первого прочтения. Но можно по крайней мере отказаться от калькирования неестественных конструкций.

РВ заменяет некоторые существительные и раскрывает, к кому относится местоимение *сей*, но оставляет конструкцию нетронутой: *Сын есть сияние Божьей Славы и отпечаток самой Его сущности*. Как личность может быть сиянием славы и одновременно – отпечатком сущности, остается неясно. Можно по крайней мере заменить имя глаголом: *на Нем сияет Божья слава* (NBV: *In hem schittert Gods luister*), *в Нем запечатлена сущность Божья*. Некоторые переводы идут еще дальше, превращаясь, по сути, в комментарии: *в Нем Бог сделал видимым Свое внутреннее бытие* (DGN: *in ihm hat Gott sein innerstes Wesen sichtbar gemacht*).

Этот вопрос оказывается тесно связан с другими переводческими проблемами, поэтому решений даже в самых простых случаях может быть довольно много. Например, в Лк. 4:18 цитируется Ис. 61:1: *проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение*. Если перевести это дословно (как сделал СП), содержание проповеди может оказаться вообще неясным. Проповедовать что-то – значит призывать к этому. Но как можно призывать пленных к освобождению, а слепых к прозрению: Вполне очевидно, что они этого и сами желают, только не могут достичь. К тому же соседние фразы ясно показывают, что в данном случае несчастные люди действительно получают то, чего искали: «исцелять сокрушенных сердцем... отпустить измученных на свободу». Как же можно перевести эту фразу?

- Дословно: *проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение* – при этом текст звучит тяжело, смысл будет с высокой долей вероятности понят неверно.

- С заменой отглагольных существительных на более употребительные: *пленным объявить о свободе, слепым о прозрении* (PB). Стилистически текст звучит лучше, но проблема понимания остается: о чьей свободе надо объявлять пленным, когда и как она наступит?

- Уточнить с помощью местоимений, о чем освобождении и прозрении идет речь: *пленным объявить об их освобождении, слепым о возврате зрения* (NBV: *aan gevangenen hun vrijlating bekend te maken en aan blinden het herstel van hun zicht*).

- Подобрать такой перформативный глагол речи, который означал бы перемену состояния: *объявить свободу пленникам и слепым – прозрение* (NIV: *to proclaim freedom for the prisoners and recovery of sight for th blind*). Текст стал понятен, но возникают проблемы сочетаемости: объявить свободу вполне можно, но вот «объявить прозрение» уже намного сложнее.

- Заменить глагол речи на другой глагол: *дать пленникам свободу и слепым – зрение* (NGN: *blinden het licht te geven*, – а первая половина фразы переведена ближе к букве оригинала). Текст понятен, но разрушена риторическая структура фразы, где речь идет именно о возвещении, проповеди.

- Заменить существительные глаголами и прилагательными: «*возвестить пленным, что они свободны, и слепым, что они прозреют*». Текст стал вполне ясен, идея проповеди сохранилась.

- Также при этом можно перевести высказывание в прямую или косвенную речь: *возвестить пленным, что они свободны, и слепым, что они прозреют* (примерно так в PDV: *announcer aux prisonniers: Vous êtes libres! et aux aveugles: Vous verrez clair de nouveau!*). Смысл предельно ясен, но структура текста усложнилась, отчасти утрачен динамизм оригинала.

4.3.4. Перечисления

Нередко в тексте встречается последовательность из двух или более слов, которые образуют единое понятие. Например, что пьют люди на празднике? В ВЗ это רָצוּי ! 'вино и сикера', причем до сих пор идут споры, что такое *сикера*: аналог нашего пива, или браги, или бузы, а может быть, еще какой-то алкогольный напиток. В любом случае, когда эти слова стоят вместе, они обозначают алкогольные напитки вообще. Поэтому при переводе на туркменский язык эта пара слов была переведена как *теу-şerap* (два названия вина), это такое же естественное обозначение всяких напитков по-туркменски, хотя само по себе слово *şerap* едва ли можно считать эквивалентом слова רָצוּי .

Кстати, отметим, что в шорском *вино* приходится обозначать как *қызыл араға* 'красное вино', а не просто *араға*, что повсеместно используется в значении 'водка'. Если дело дойдет в шорском проекте до перевода ВЗ, каков будет перевод для слова *сикера*, непонятно.

В Пс. 19:4 упомянуты *жертвоприношения и всесожжения* (одна из разновидностей жертвоприношений). Но в контексте речь явно идет о разных видах жертв вообще, поэтому на осетинский это перевели как «жертвы и дары», как самое общее выражение идеи.

В Мк. 14:36 употреблены два слова со значением 'отец': арамейское 'Аββῃ и собственно греческое πατήρ. В большинстве переводов транслитерация с арамейского сочетается с собственно переводом, но на шорском слово *аба* 'отец' звучит почти идентично арамейскому *авва* (в заимствованной из русского транскрипции), и вместе два слова смотрятся странно: *Авва, Аба!* К тому же нужен местоименный суффикс при обращении. В результате выбран вариант без повтора: *Абам!* 'мой Отец!' Так одно шорское слово удачно перевело греческое и одновременно транслитерировало арамейское.

4.3.5. Язык благочестия

В разных религиозных традициях есть разные способы говорить о духовном – и определенные слова, выражения и конструкции в соответствующих языках сразу сообщают читателю и слушателю, что речь идет о религии, и настраивают его на соответствующее восприятие. Даже тексты, написанные на одном языке, но представителями разных духовных традиций, будут сильно различаться. Например, если на одну и ту же тему выступят православный священник, баптистский пастор, мулла и раввин, читатель с первых фраз сможет догадаться, к какой религии принадлежит автор текста, если даже не будет знать этого заранее.

Но это означает, что для людей, воспитанных в иной культурной и религиозной среде, в тексте могут появляться совершенно нежелательные прочтения. Например, Втор. 33:16 говорит о Боге, «явившемся в терновом кусте». При переводе на язык народа с традициями анимизма это может быть понято вполне в духе таких традиций (божества обитают в окружающей природе и иногда являются людям), поэтому при переводе на тувинский важно было подобрать выражение *хараган иштинден көстүп келген Бурган*, которое показывает: Он только однажды, в совершенно особом случае, явился в кустарнике, но не живет там, не является там людям постоянно и т. д. Кстати, заметим, что вместо общего слова было выбрано название конкретного куста, караганника (*хараган*), растущего в степях и хорошо всем известного.

Одна особенность библейского языка, общая для ВЗ и НЗ, – обилие абстрактных существительных, особенно заметное в Ин и Павловых посланиях. Например, Ин 1:14 гласит: «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца». Мы видим целый ряд важнейших богословских понятий, но ни одно из них не разъясняется в тексте, и отношения между ними тоже остаются не вполне ясными: *благодать* и *истина* есть два разных понятия или одно, выраженное в двух словах? И как относится к ним *слава*?

Часть этих вещей может быть разъяснена в примечаниях и словарях, но более свободные переводы стараются объяснять хоть что-то непосредственно в тексте, например: *И Тот, кто является Словом, стал человеком и жил среди нас. Мы видели Его Божественное величие и силу – Он получил их как единственный Сын у Отца, – воплощение милости и истины* (РВ). Здесь не только добавлены пояснения, но и переделан сам строй фразы, что, впрочем, не избавляет от вопросов. К тому же в тексте возникает смысл, который трудно найти в оригинале: величие и сила есть воплощение милости и истины. Понять это тоже непросто.

Некоторые современные переводы ограничиваются тем, что раскрывают смысл только отдельных слов, как TILC: *Colui che è la Parola è diventato un uomo ed è vissuto in mezzo a noi uomini* 'Тот, кто есть Слово, стал человеком и жил среди нас, людей'.

Можно не столько разъяснять смысл, сколько упрощать текст, разбивая его на простые предложения. Этим путем идет в таких случаях перевод PDV, в котором текст делится на краткие строки: *La Parole est devenue un homme, et il a habité parmi nous. Nous avons vu sa gloire. Cette gloire, il la reçoit du Père*. Впрочем, это звучит как текст для маленьких детей: 'Слово стало человеком, и он жил среди нас. Мы видели его славу. Эту славу он получил от Отца'.

Другая характерная черта благочестия НЗ времен относится к области грамматики: верующие стремятся избегать слишком частого упоминания Бога. Этой цели служат так называемые «божественные пассивы», характерные для Нагорной проповеди: *утешатся, насытятся, будут названы* и т. д. (Мф. 5:4–9). Действующее лицо здесь не названо, однако вполне однозначно подразумевается Бог.

РВ переводит все эти выражения в актив: *Бог их утешит... Бог им отдаст во владение землю... Жажду их Бог утолит... Бог назовет их Своими сынами*. Но это решение довольно спорно: человек не может давать обещания от имени Бога или с исчерпывающей полнотой описывать Его действия: «Бог их утешит, насытит» и т. д. Он скорее может описывать то, что происходит в этом мире по Божьей воле.

Стремясь сохранить дистанцию между Богом и тем, что мы о Нем говорим, большинство переводов все же сохраняет здесь пассивный залог или описательные выражения.

4.3.6. Формулы

Для библейских текстов весьма характерны формулы – устойчивые обороты речи с фиксированным значением, которые воспринимаются носителем языка вполне однозначно. Иногда такие формулы могут совпадать в двух языках по своим функциям, хотя необязательно они при этом совпадут по форме. Так, для перевода слова *аллилуйя* в крымско-татарском используется заимствованное из арабского готовое выражение *Эльхамдюллиля* ‘слава Богу’ – оно прекрасно известно носителям языка.

Но так бывает далеко не всегда. В ВЗ часто встречается формула клятвы: *הַיְיָ יִכֹּן כְּלִי הַשֹּׁעַר* ‘пусть то-то сделает Бог, и то-то добавит’ – это еще и эвфемизм, поскольку конкретные наказания не названы. Но нет никаких сомнений, что речь идет именно о наказании. В том же крымско-татарском языке эту формулу клятвы решили переводить *Алла бойнумны урсун* ‘пусть Бог по моей шее ударит’, это вполне стандартное выражение. Однако в нем теряется интенсивность оригинала (не просто накажет, но еще и добавит), которая сохранена, например, в БСР: «Пусть так-то и так-то покарает меня Бог».

К формулам можно отнести и стандартные последовательности слов. По-алтайски, к примеру, естественнее сказать *Павел апостол*, чем «апостол Павел» – в том порядке, в котором идут эти слова в оригинале.

Впрочем, нам даже не всегда однозначно понятно, насколько формульно то или иное выражение. Так, «сыны Израилевы» в *Быт. 32:23* – сыновья человека по имени Израиль, а в *Быт. 42:5* – это уже его более дальние потомки, люди, принадлежащие к израильскому народу (см. рассуждения о гендерной инклюзивности в разделе 2.9.2). Если же задуматься о способе перевода этого выражения, мы вынуждены будем выбирать между несколькими вариантами.

- Дословно: *сыны Израиля* – передаем форму оригинала, но рискуем исказить смысл в читательском восприятии.

- *Дети Израиля* – так мы подчеркнем, что в их число входили и женщины.

- По смыслу: *израильский народ* или *израильтяне* – понимание будет обеспечено, но утрачиваем некоторую долю поэтичности оригинала.

Некоторые формулы могут иметь достаточно широкое, если не сказать расплывчатое, значение. Например, «во имя Бога/ Христа/ Его» на другие языки переводится как «во имя Его, от имени Его, с именем Его, ради Него, веря в Него» и проч. в зависимости от значения этого оборота речи в данном конкретном месте.

Еще больше проблем возникает с характерным для Павловых посланий оборотом *ἐν Χριστῷ* 'во Христе': многие языки просто не позволяют передать его буквально, получается бессмыслица. Вот примеры из алтайского перевода одной только книги, Послания к римлянам:

- *Иисус Христос јайымга садып алган* 'Иисус Христос выкупил к свободе' (3:24);

- *Христос Иисус ажыра* 'через Христа Иисуса' (6:11);

- *Христос Иисусла* 'с Христом' (8:1);

- *Христос алдында* 'перед Христом' (9:1);

- *Христостын` Бойында* 'в Самом Христе' (12:5);

- *Иисус Христоско* 'для Иисуса Христа' (16:3).

Разумеется, можно найти или придумать и другие варианты. Но стоит отметить, что буквальный перевод *Христосто* 'во Христе' здесь не встречается, так как он выглядел бы бессмысленным.

4.3.7. Единицы измерения и денежные единицы

Меры веса, длины и объема, а также денежные единицы в Древнем мире были совсем иными, чем теперь, да и там они были не везде и не всегда одинаковыми. Есть и такие меры, точное значение которых нам сегодня неизвестно. Переводить их можно по-разному, лишь бы перевод был в целом понятен аудитории, не выбивался бы из общей стилистики и не выглядел бы анахронизмом.

Например, в Мф. 20:9 говорится, что наемные работники получили по динарию. Перевести это можно по-разному.

- Сохранить слово оригинала: *динарий*.
- Передать его более общим словом: *серебряная монета*.
- Передать функцию: *обычная дневная плата*.
- Подобрать эквивалент в современной культуре: *тысяча рублей* (это решение не рекомендуется хотя бы потому, что инфляция может свести на нет все наши переводческие усилия за короткий срок).

При этом в сноске может стоять другой вариант: например, в тексте *серебряная монета*, а в сноске – указание, что в оригинале дано название этой монеты *динарий*. Но не всегда обязательно сохранять буквальную структуру оригинала, важно передать общий уровень цен. Например, фраза Откр 6:6: *хиникс пшеницы за динарий, и три хиникса ячменя за динарий* – в крымско-татарском переведена так: «килограмм пшеницы за один золотой, три килограмма ячменя за один золотой». Строго говоря, перевод неверен: динарий был серебряной, а не золотой монетой, а хиникс был мерой объема (около литра), а не веса, – но хорошо передано общее представление о крайней дороговизне и о том, что пшеница будет в три раза дороже ячменя.

Иногда можно вообще обойтись без конкретных мер. Так, в Иез. 45:13 сказано: *Вот дань, какую вы должны давать князю: шестую часть ефы от хомера пшеницы и шестую часть ефы от хомера ячменя*. Ефа была десятой частью хомера, и здесь важно только это соотношение. Можно перевести этот оборот

речи как *шестидесятую часть пшеницы и шестидесятую часть ячменя* (и тувинский перевод поступает именно так).

Если же мы стремимся сохранить указание на точный объем, вес и т. д., мы можем постараться сделать это четырьмя основными способами, примерно теми же, что и в случае с динарием.

- Привести меры оригинала (*ефы и шекели*), обычно при этом их современные эквиваленты даются при этом в сносках.

- Привести современные метрические меры (*литры и килограммы*), часто их библейские эквиваленты даются при этом в сносках.

- Привести в тексте перевода традиционные меры ЯО (*сажень, пядь*), а в сноске указать на точное значение оригинала – правда, при попытке сделать это обычно выясняется, что традиционные меры уже забыты, если только они не основаны на размерах человеческого тела (*шаг, локоть*), которые всем хорошо знакомы.

- Дать приблизительные описания (*горсть, мешок*). Опять-таки в сноске тогда можно привести буквальное значение оригинала.

Если мы отказываемся от точного следования мерам ЯО и переводим ефы в литры, а шекели в килограммы (или во что-нибудь еще), у нас почти во всех случаях изменятся числовые значения этих измерений. Например, в 3Цар.10:14 говорится: *В золоте, которое приходило Соломону в каждый год, весу было шестьсот шестьдесят шесть талантов золотых*. Число 666 сразу заставляет вспомнить число зверя в Откр.13:18 (справедливости ради отметим, что оно встречается в Библии еще раз, в Езд.2:13, как число «сыновей Адоникама», но там ему никто не придает никакого значения). Как бы то ни было, это весьма значимое число, и переводить его как «двадцать три тонны» (принимая один талант примерно за 35 кг), разумеется, можно, но тогда мы потеряем часть поэтичности этого текста, а возможно, и его символичности. К тому же можно долго спорить, чему равнялся при дворе Соломона золотой талант – на Ближнем Востоке существовали очень разные меры веса, которые объединялись этим названием, а вот палаты мер и весов, равно как общепризнанных стандартов, там не было.

В результате получается, что переводчик, стремясь быть точным, теряет единственное точное указание оригинала (число 666) и предлагает читателю свою довольно спорную оценку. Правда, он может утешиться тем, что в любом случае верно передает общую характеристику этого дохода: тонны золота, огромное богатство – тогда как выражение «666 талантов» не создает у читателя никаких ясных представлений. Может быть, для данного места оптимальным был бы перевод *666 мешков/корзин золота*, чтобы сохранить число и показать вместе с тем огромную величину этого дохода.

4.4. Образная речь

4.4.1. Общие замечания

Все, о чем говорилось выше, предполагает, что слова и выражения оригинала употреблены в прямом и непосредственном смысле, а точнее – в одном из тех смыслов, которые мы обнаружим в словарях и грамматиках. Но вотв Иер 9:1 (МТ 8:23) в оригинале буквально сказано: מִי־יֵתֶן רֹאשִׁי מַיִם 'если бы моя голова была водой'. На крымско-татарский так буквально и перевели: *Ах, башым сув олса*. Очевидно, пророк не хотел, чтобы его голова превратилась в воду, он имел в виду что-то другое, и конечно же на крымско-татарском так не говорят.

Что же, перевод ошибочен, поскольку и бессмыслен и неестествен? Совершенно необязательно. Контекст подскажет читателю перевода, как он подсказывал читателю и слушателю оригинала, что речь идет о горьком плаче – пророку не хватает слез, и если бы вся его голова превратилась в жидкость, то и тогда ему не оплакать бедствий его народа.

При переводе таких мест мы стоим перед выбором: передавать ли «голый смысл», лишая текст всякой поэтичности (некоторые переводы, построенные на принципах динамического эквивалента, идут именно этим путем), или сохранить поэтичность по мере возможности? И если мы пытаемся ее сохранять, то в каких условиях и до какой степени это возможно? И как достигнуть результата: путем прямого калькирования форм оригинала или при помощи оборотов речи в ЯП, которые могут нести сходные функции (как предлагает теория литературного эквивалента)?

4.4.2. Значимые созвучия

Пожалуй, самый простой случай образной речи – это игра слов, при которой созвучность двух или более слов в тексте начинает играть смысловую роль. В библейском повествовании нередко на таком созвучии основывается объяснение имен библейских персонажей, и в разделе 1.2.2 уже был приведен пример такой *народной этимологии* имени Иаков. Разумеется, созвучными могут оказываться далеко не только имена собственные, но и любые другие слова, и тогда принято говорить об *игре слов* в оригинале.

Простота ситуации для переводчика заключается в том, что такое, как правило, просто невозможно перевести, а только объяснить в примечании, – впрочем, попытки бывают. Например, знаменитая песнь Исаии о винограднике завершается таким обличением: *И ждал Он правосудия, но вот – кровопролитие; ждал правды, и вот – вопль* (Ис. 5:7 СП). При таком переводе может оказаться не вполне понятным, что за вопль (на самом деле речь идет о крике обездоленных и угнетенных), но самое главное, что перевод решительно утратил богатые созвучия оригинала: *הִנֵּה יָקוּם לְמִשְׁפָּט הִנֵּה מְשַׁפָּם לְצִדִּיק הִנֵּה יִרְעָז*. Пары слов *מְשַׁפָּם* – *יִרְעָז* и *יָקוּם* – *יִרְעָז* различаются меж собой одной буквой, и это подчеркивает несовместимость ожиданий Бога с тем, что Он увидел. БСР разъясняет природу вопля, но не пытается передать созвучия или хотя бы отметить его в примечании: *Он надеялся увидеть правосудие, а нашел беззаконие, надеялся праведность увидеть, а слышит жалобы и вопли!*

В то же время можно попробовать передать эту игру слов хотя бы частично, если найти такую же пару (хотя бы одну) в ЯП, например, по-русски это будет так: *Ждал правосудия – нашел кровопролитие, вместо правды явилась кривда*. К подобному приему прибегают многие переводы: *Er hoffte auf Rechtsspruch – und erntete Rechtsbruch, statt Liebe und Treue nur Helfeschreie!* (DGN), *Hij vewachtte recht, maar oogstte onrecht, hij zocht rechtsbetrachting, maar vond rechtsverkrachting* (NBV).

Здесь стоит отметить, что созвучия бывают и «паразитическими»: они возникают в ЯП случайным образом и вызывают совершенно ненужные ассоциации. В особенности это касается имен собственных (эта проблема уже упоминалась в разделе 4.2.2). Вот еще один пример: в Мф. 15:39 СП говорит про *пределы магдалинские*, что соответствует греческому имени собственному Μαγδαλά. Но в критическом тексте вместо этого названия стоит другое, Μαγαδάν. Так это и переводит РВ: *Иисус сел в лодку и отправился в окрестности Магадана* – неискушенный читатель может решить, что Он поехал на Охотское море. Такое совпадение может быть достаточным поводом приводить здесь название не по критическому, а по традиционному тексту, даже если базовый текст в данном проекте – критический.

Частным случаем такой созвучности можно считать *омонимию* или *многозначность* – с лингвистической точки зрения это не одно и то же, разумеется, но для нас сейчас принципиальной разницы между двумя этими понятиями нет. В том и в другом случае одно фонетическое или графическое слово оригинала переводится двумя или более словами, и нет принципиальной разницы, расщепилось ли таким образом значение одного слова (многозначность) или совпал облик двух слов с разной этимологией (омонимия).

Так, в Ин. 21:18 один и тот же глагол ζωννύω употреблен в значениях ‘опоясывать’ (добровольное действие из повседневной жизни) и ‘связывать’ (применять насилие). Трудно, хотя и возможно найти один такой глагол в ЯП: например, в РВ был выбран *одевать*, но он не связан напрямую с серьезным насилием; NBJ употребляет однокоренные выражения *mettre sa ceinture* ‘надевать пояс’ и *seindre* ‘опоясывать, связывать’.

Притч. 30:33 построено на трех значениях одного и того же еврейского слова יָחַד ‘битье, биение’ и двух значениях слова חָךְ ‘нос, гнев’: *как сбивание יָחַד молока производит масло, толчок (יָחַד) в нос (חָךְ) производит кровь, так и возбуждение (יָחַד) гнева (חָךְ, дв. ч.) производит ссору (СП)*. БСП постарался сохранить это единство хотя бы частично, подобрав однокоренные слова: *ибо от сбивания молока бывает масло, от битья по носу – кровь, а от биения гнева – вражда*.

А в тувинском переводе это место передано так: *Чүге дээрге сутту хайындырарга – өрөмө үнөр... а килең хайнырга – адааннажыышкын үнөр* 'при кипячении молока получают пенки ... а при кипении гнева – вражда. Это пример замены метафоры близкой метафорой ради хотя бы частичного сохранения многозначности слов оригинала.

4.4.3. Метафоры и метонимии

О той центральной роли, которую играют *метафоры* в теории и практике перевода, мы уже говорили в разделах 2.3 и 3.4.2. В самом широком понимании метафора – это употребление слова или выражения в переносном значении (откуда и само понятие *μεταφορά* ‘перенос’, в современном греческом языке это слово означает ‘транспорт’³⁸⁸).

Строго говоря, от метафоры (перенос по сходству: лев = храбрец) отличается *метонимия* (перенос по смежности: нога не ступала = человек не ходил). Называя народ Израиля или его государство *домом Иакова* или *скинией Давидовой*, автор прибегает к метонимии, а называя его *лозой* или *смоковницей* – к метафоре, так как Иаков и Давид имеют прямое и непосредственное отношение к израильтянам, а лоза и смоковница – нет. Это в общем-то единственное различие между ними, поэтому все сказанное в этом разделе будет относиться к метафорам и метонимиям в целом, но для удобства изложения мы будем говорить в основном о метафорах, подразумевая, что и к метонимиям это тоже относится с незначительными поправками. В любом случае слова и выражения, употребленные в переносном значении, следует переводить так, чтобы стал понятен смысл.

Например, в Лев. 26:41 говорится: *покорится необрезанное сердце их*; в Иер. 9:26: *все эти народы необрезаны, а весь дом Израилев с необрезанным сердцем*. Этот образ встречается затем и в других местах ВЗ и НЗ. Обрезание крайней плоти было знаком договора между Господом и избранным народом, потому необрезанное сердце – это образ, передающий нежелание народа Израиля соблюдать то, что велел ему Господь. Хотя слово *сердце* в большинстве языков так и понимается как средоточие чувств и/или мыслей человека, но сама идея о его обрезании наводит в обществе, где не практикуется обрезание крайней плоти, на мысль скорее о кардиохирургии. Варианты перевода:

- Буквальный перевод будет приемлем для аудитории, хорошо знакомой с обрезанием и его смыслом (прежде всего на ЯИТ).

- Частичное раскрытие смысла метафоры: *языческое/непокорное сердце* или *сердце, которое непокорно, будто вы не обрезаны*. Звучит понятно, но отчасти теряется образ.

- Полное раскрытие: *не желающие покоряться Богу*. Понятно, но поэтическая сторона утрачена полностью.

Итак, переводя этот пример в область теоретических обобщений, мы получим примерно следующий набор правил, который встречается во множестве пособий по переводу.

- Если метафора воспринимается в том же значении и носителями ЯП, ее следует сохранить. При этом следует убедиться, что не возникает паразитических смыслов: например, выражение *уго Мое благо* в Мф.11:30, переведенное как *мой хомут хорош*, может быть понято как реклама сделанных Иисусом хомутов, а обращение Иоанна к Церкви: *Госпожа, прошу, чтобы мы любили друг друга* (2Ин.1:5) – как эротический призыв влюбленного – все это реальные примеры из практики.

- Если при буквальном переводе она воспринимается неверно или не понимается совсем, ее следует передать через сравнение или напрямую, без образной речи. При этом следует быть внимательным к контексту, одна и та же метафора может переводиться метафорой или напрямую, – в зависимости от того, насколько ее легко понять. *Венец* как НЗ метафору решили переводить на алтайский язык как *кайрал* 'награда'. Но в 1Кор.9:25 («Все подвижники воздерживаются от всего: те для получения венца тленного, а мы – нетленного») метафору легко сохранить: *бегуны соревнуются, чтобы получить плетение из увядающих цветов, а мы – неувядаемое плетение*. В остальных случаях просто непонятно, что это за плетение, а говорить слишком подробно (плетение цветов/золота, получаемое в награду) слишком сложно. При этом в 4-й главе Откровения, где дано видение старцев с венцами, их перевели как «золотые плетения».

- Можно полностью или частично заменить непонятную метафору ЯО другой метафорой ЯП, если она передает тот же смысл.

Для последнего правила можно привести немало интересных примеров. Так, выражение Притч.10:26 *уксус для зубов* в туркменском переводе заменили на «перец для языка».

Притч. 25:24 *жить в углу на кровле* в тувинском переводе передано как «жить в землянке» – тувинцы традиционно жили в шатрах, у которых вообще нет никакой кровли, и образ нищего, неустроенного жилья – именно землянка.

Иногда такая замена может лежать совсем рядом, достаточно подобрать другое слово, относящееся к тому же семантическому полю. Так, Рим.13:14 *облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа* в алтайском переводе изначально звучало: *Пусть вашей одеждой будет Господь...* – но эту метафору читатели не понимали. Тогда была произведена замена: *Пусть будет вашей броней Господь...*

Притч. 11:22 *кольцо в носу свиньи* в туркменском переведено как «кольцо в носу у собаки», это звучит намного лучше как пример явной неуместности.

Кол. 3:14 *поверх этих одежд облекитесь в любовь* в чувашском переводе было передано как «поверх опояштесь поясом любви». Что касается одежды, приведем тут и сравнение, отличающееся от метафоры только наличием слова как: Евр.1:12 *как одежду свернешь их* переведено в крымско-татарском «свернешь их как старый ковер».

Иногда метафору можно просто несколько иначе оформить и сделать ее понятнее. Так, *дочь Сиона* (Мф. 21:5 и др.) при буквальном переводе понимается как «дочь человека по имени Сион», поэтому иногда это выражение передается как «Сион-девушка» (тув. *Сион-кыс*).

Метафора также может содержать определенные коннотации, положительные или отрицательные, которые тоже нужно учитывать. Так, Пс.22:4 при буквальном переводе на тувинский «Твоя палка, Твой посох меня успокаивает» понимается неверно: «Ты меня бьешь, и я умолкаю». Выбран вариант *даянгыжың биле шыкпыжың мени камгалан, оожургадыр* 'под защитой Твоего посоха и хлыста я успокаиваюсь'.

МК. 9:46 *где червь их не умирает и огонь не угасает* на шорский было переведено как «...там огонь/свет не гаснет». Но у этого перевода есть своя опасность, если читать его в отрыве от контекста, а еще точнее, в контексте реалий нашего времени. В шорских поселках нередко отключают электричество, и холодной

сибирской зимой сидеть с погасшим светом совсем неприятно. Как, наверно, хорошо быть в том месте, где он никогда не гаснет! Можно возразить, что в библейские времена электричества не было, но все ли шорские читатели задумаются об этом? Проблема в том, что шорское слово *от* 'огонь, свет' в любом случае значит что-то хорошее. Поэтому для перевода негасимого огня было выбрано слово *ört* 'пожар'.

Иные метафоры теряются в переводе, но зато он может обогащаться и новыми образными выражениями. Так, Притч. 21:5 *всякий торопливый терпит лишение* в кумыкском переводе звучит как *алгъасагъан сув да денгизге етмес* 'торопливая вода до моря не дойдет'.

Все сказанное выше относится к метафорам, которые понимаются своего рода украшением текста, но не более того. С другой стороны, есть и такие выражения (например, *Сын Божий*), которые могут иметь не только метафорическое, но и *догматическое значение*, и отказ от их буквального перевода будет воспринят как отказ от традиционного вероучения, и, надо признать, не без оснований.

Впрочем, дело далеко не только в вероучении. Современная лингвистика (прежде всего когнитивная) и литературоведение видят в метафорах отражение *мировосприятия*. Многие метафоры и метонимии выглядят универсальными, они во многих случаях будут правильно поняты даже при буквальном переводе, хотя степень естественности таких выражений в разных языках будет разной. Это прежде всего метафоры, связанные с *рукой* как *силой, властью* или *действием*, но и в таких относительно понятных случаях переводы разнятся в том, насколько буквально передаются метафоры и насколько они разъясняются. Например, в Гал. 2:9 СП говорит несколько неясно о «руке общения», а РВ раскрывает это понятие: *протянули мне и Варнаве руку в знак того, что мы делаем общее дело*.

Более того, метафора может отсылать читателя к определенной сфере знаний, которая может быть нам до конца не открыта. Например, в Рим. 12:20 сказано: *Итак, если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его: ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья* (СП). Это прямая цитата из Притч. 25:21–22. Нетрудно, конечно, перевести ее

смысл: *если твой враг голоден, накорми его, жаждет – напои его. Этим ты заставишь его гореть со стыда* (РВ)... но в результате может быть утрачена всякая связь с ВЗ. Характерно, что в том самом переводе БСР, куда вошла и РВ, в ВЗ части метафора сохранена: *Если голоден твой враг – дай ему хлеба, если жаждет – напои водой: так сгребашь ты угли ему на голову* – хотя в новозаветной она утрачена. Насколько буквально это понималось в ВЗ ив НЗ? Мы точно не знаем, возможно, речь шла о каких-то обрядах, связанных с посыпанием головы пеплом и (потухшими?) углями или с представлениями о загробных мучениях грешников.

Одно из самых перспективных направлений современной метафорологии (да, можно говорить о такой дисциплине) – изучение универсального и культурно-обусловленного в метафорах³⁸⁹. Метафоры опираются на *человеческий опыт*, и часть его будет универсальна (например, движение вверх всегда будет ассоциироваться с увеличением количества и улучшением качества, а движение вниз – наоборот), другая часть будет определяться условиями жизни и окружающей средой, третья – установками данной культуры, четвертая – укладом жизни, пятая – мировоззрением и верованиями и т. д. Правильно понять, а тем более перевести метафору невозможно, если не соотносить ее с соответствующей областью человеческого опыта.

Как правило, в художественных текстах метафоры представлены комплексно: они связаны друг с другом по смыслу и по форме, вступают меж собой в разнообразные отношения, которые могут поразному пониматься читателями. Так, книга Песнь песней часто воспринимается как огромная комплексная метафора, причем одни толкователи видят в ней историю отношений Бога и человеческой души, другие – Бога и избранного народа (Церкви), и т. д.³⁹⁰ В любом случае текст книги изобилует выражениями, которые могут быть поняты как буквально, так и в переносном смысле, точнее – в разных смыслах, и понимание одного места существенно зависит от толкования других мест и всей этой книги в целом.

Кроме того, повторяющиеся метафоры, как уже было отмечено в разделе 4.3.2, имеют свойство превращаться в устойчивые фразеологические обороты, которые воспринимаются

носителями языка как нечто само собой разумеющееся: солнце всегда встает, а не поднимается над линией горизонта. Можно ожидать, что нечто подобное мы встретим во всех культурах, поскольку движение солнца по небу выглядит примерно одинаково (с поправкой на географическую широту) для всех жителей нашей планеты. Но вот культурно обусловленные метафоры и фразеологизмы могут смешиваться в восприятии носителей иного языка: для нас *вешать лапшу на уши* есть стандартное выражение с четко определенным значением, а вовсе не свежий образ, связанный с необычным способом потребления макаронных изделий. Носители других языков увидят в нем при буквальном переводе яркую и малопонятную метафору.

Насколько мы уверены, что отличаем метафоры библейского текста от застывших фразеологизмов? Ответ не всегда очевиден, а ведь от него зависит понимание смысла. Так, в Иов. 2:4 сатана говорит Господу: *кожу за кожу, а за жизнь свою отдаст человек все, что есть у него* (СП). Некоторые комментаторы видят здесь ходовое выражение из области меновой торговли: обмен должен быть равноценным, – но нигде больше мы этого выражения не встречаем. Может быть, автор, напротив, хотел поразить читателя неким ярким оборотом речи: уж за свою-то кожу чью-то чужую не отдашь! В результате одни переводы (например, БСП и NIV) передают это загадочное выражение дословно, а другие раскрывают его смысл, как они его понимают: *There's no pain like your own* 'никакая боль не сравнится с твоей собственной' (CEV), *Er hat ja keinen schlechten Tausch gemacht* 'неплохой у него вышел обмен' (DGN). Крымско-татарский перевод использовал существующую в языке метафору с близким значением *джангъа джан* 'за жизнь/душу – жизнь/душу', а буквальное значение оригинала привел в скобках (*тери ичюн тери*).

При переводе на языки других народов может оказаться, что они в каком-то смысле ближе к ЯО, чем русский или западные языки. По-шорски, например, любят не «всей душой» или «всем сердцем», а «всей печенью» – но и в библейском языке печень может быть главным органом чувств: *изливается на землю печень моя от гибели дочери народа моего* (Плач. 2:11).

Однако возможны и совсем другие ситуации, когда метафора оригинала отсылает к той области человеческого опыта, которая отсутствует у носителей ЯП. Особенно яркие примеры приводят те, кто работал с языками Папуа – Новой Гвинеи и островов Тихого океана: эти люди не знакомы с пшеницей и виноградом, а следовательно, с хлебом и вином и всем, что с ними связано, они не разводят овец, не строят каменных жилищ и т. д. Огромная часть библейских метафор будет им в буквальном переводе совершенно непонятна!

Мф. 9:17 будет ясен только тем, кто знаком с процессом брожения вина и со свойством молодых бурдюков (мехов) растягиваться под давлением: *Не вливают также вина молодого в мехи ветхие; а иначе прорываются мехи, и вино вытекает, и мехи пропадают, но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то и другое.* Для новогвинейского племени селепет все это полнейшая абстракция, и переводчики в результате нашли некий аналог из их собственной культуры³⁹¹. У них принято запекать овощи, помещая их внутрь трубки из стебля бамбука. Трубка обгорает на огне, она используется только однажды, и если поместить сырые овощи в обгорелую трубку и положить на костер, она развалится и еда упадет в огонь. Именно этот образ и был использован: «не кладут сырых овощей в обгоревшую трубку...» Заодно отметим, что этот сценарий прекрасно подходит и для Лк. 5:39: *И никто, пив старое вино, не захочет тотчас молодого, ибо говорит: старое лучше.* Точно так же в племени селепет, полагаю, никто, попробовав печеных овощей, не станет есть сырые.

Еще один пример из той же статьи и того же перевода – сон Иосифа из Быт. 37:7, который он пересказал своим братьям: *мы вяжем снопы посреди поля; и вот, мой сноп встал и стал прямо; и вот, ваши снопы стали кругом и поклонились моему снопу.* Естественно, для племени селепет все это не имеет никакого смысла, потому что они не выращивают злаки и никогда не видели снопов. В этом переводе Иосиф вместе с братьями выкапывал клубни распространенного на острове растения *таро* (*Colocasia esculenta*), и вот его растение встало прямо, а растения братьев собрались вокруг и коснулись подбородками плеч (знак подчинения в этой культуре).

Отметим, что и в России или странах СНГ мало кто имеет личный опыт вязки снопов или приготовления вина, но сами эти понятия давно и прочно вошли в русскую культуру, равно как и связанные с ними слова. Неслучайно на советском гербе был изображен вместе с молотом именно серп – даже те, кто никогда им не пользовался, прекрасно знали, для чего он нужен. О жителях Новой Гвинеи такого не скажешь.

Однако проблема не только в том, что одни народы выдерживают вино в бурдюках, а другие запекают клубни таро в бамбуке. Речь идет не просто о реалиях окружающего мира, но прежде всего о **концептах** или **понятиях**, а они в двух разных культурах могут даже при полном или частичном совпадении реалий не просто не совпадать, но иногда восприниматься прямо-таки противоположно. Например, для нас угостить человека спиртным значит отнестись к нему с гостеприимством, устроить совместный праздник, а в ВЗ *напоить допьяна* означает во многих случаях «сурово наказать, опозорить», причем в качестве напитка выступает гнев Господень (а Сам Господь – в качестве виночерпия). Как передать это в переводе?

В Иер. 51:57 подсказывает контекст, но вот Плач 4:21 читается совсем иначе: *Радуйся и веселись, дочь Едома, обительница земли Уц! И до тебя дойдет чаша; напьешься допьяна и обнажишься* (СП). Эти слова можно понять так, что дочь Эдома (кстати, тоже метонимия) с радостью ожидает разгульного праздника – но на самом деле перед нами противопоставление: сейчас она веселится, но скоро ее постигнет чаша гнева. Что можно сделать?

- БСИ выражает эту идею с помощью явного противопоставления: *Ликуй, торжествуй, дочь Эдома, живущая в стране Уи! Но и тебя не минует чаша! Опьянеешь ты, срам свой откроешь!* Смысл понятен, особенно за счет выражения *не минует чаша*, которое стало в русском литературном языке вполне устойчивым.

- Многие современные переводы дополняют текст: *чаша гнева* (Господня) (DGN, PDV). Татарский перевод дополнительно к этому дает сноску еще на одно место (Ис.51:17), где контекст явно подсказывает, как надо понимать эту чашу, – но не все читатели смотрят в сноски.

- Есть и переводы, которые вообще отказываются от метафоры: *But your time will come to suffer and stagger around naked* 'придет и твое время страдать и разгуливать нагишом' (CEV).

Часть таких метафор уже вошла в нашу культуру и узнаётся читателем – и даже в тех культурах, где ее еще нет, разумная стратегия может заключаться в сохранении метафоры, ради того чтобы перевод был совместим с другими распространенными в регионе переводами. Так, слова Иисуса в Мк. 10:38 *Можете ли пить чашу, которую Я пью* на кумыкский было сначала решено переводить без метафоры: *Башыма тюшежек азаплардан Мен ытешек йимик, сиз де ытют болурмусуз?* 'через испытания, через которые Я пройду, можете ли вы пройти', потому что пить из чаши высокого лица для кумыков – большой почет. Однако метафору все же удалось сохранить, добавив только одно слово: *Мен ичешек аччы пиаладан. сиз де ичип болурмусуз?* 'из горькой чаши, из которой Я буду пить, можете ли вы пить'.

А вот в шорском переводе в этом же месте был выбран буквальный перевод: «Можете ли пить из моей чаши?» В шорской культуре уважаемый человек (отец семейства) пьет из своей собственной чаши, которую не трогают остальные. Поэтому образ чаши, из которой будут пить ученики, – образ скорее почета, чем страдания. В данном контексте это, может быть, и очень даже удачно: они ищут почестей, а Иисус им предлагает соучастие в страданиях, чего они пока не понимают. Кумыки и, в особенности, шорцы наверняка будут сравнивать свои переводы с русскими переводами Библии, и потому весьма желательно сохранить для них этот важнейший образ.

Особенно это важно, когда подобные культурные замены касаются богословски значимых метафор. В разделе 3.4.2 уже говорилось о выражении *Сын Божий*, но что можно сказать об *Агнце Божьем*? Речь идет о молодом барашке как о жертвенном животном, но ведь далеко не все народы знакомы с баранами – даже если они знают о существовании этих животных, как мы знаем о существовании кенгуру или жирафов, но с ними не связываем никаких ассоциаций. Поэтому при переводе на некоторые языки Крайнего Севера слово *агнец* заменяется на слово *оленок* – отношение к этим животным у тундровых

пастухов точно такое же, как у ближневосточных пастухов к ягнтям.

Особенно интересна ситуация в ненецком. Ненцы оленеводы, и потому у них есть много слов для обозначения оленей. Новорожденный называется *маско сую*, молодой, до года, без различия пола – *сую*; дальше существует много других названий, в зависимости от возраста, пола и даже способа использования животного (напр., ездовой олень обозначается отдельным словом *навка*). В данном случае нам неважно, как звучат эти слова, к тому же носители разных диалектов давали разные сведения.

Овцы и бараны у ненцев не живут, но слово для обозначения барана есть – *ху*, в основном известное по сочетанию *ху' хова* 'овечья кожа' (она попадает к ненцам от более южных народов). Как нетрудно понять, оно не несет никаких ассоциаций, да и вообще может путаться с омонимом *ху* 'ложка. В южных диалектах встречается заимствованное из русского слово *ноця* или *новця*, но оно понятно не всем ненцам и к тому же явно не подразумевает мужской пол. В результате, *агнец* для перевода понятия было бы решительно невозможно, так что выбран был искусственный неологизм *ху' сую*, букв. 'овечий молодой олень'.

Казалось бы, таких проблем не должно быть у народов, которые издавна разводят овец, например у туркмен. Но если у них примерно столько же слов для обозначения барашков и ягнят, как и у ненцев – для обозначения оленей, встает вопрос, какое именно слово выбрать. Ягненок от рождения до года – *guzu*, годовалый – *tokly*. Там, где речь шла о буквальных жертвоприношениях (ВЗ), оба эти слова прекрасно подходили, например, в выражении *pesah guzysy* 'пасхальный агнец'. Но в НЗ необходимо было выбрать слово, которое хорошо сочеталось бы со словом Бог и выглядело бы метафорически. В издании 2005 г. мы читаем *Hudaýyň guzusy* 'новорожденный ягненок Бога', но переводческая группа не была вполне довольна этим оборотом речи и на данный момент остановилась на варианте *Hudaýyň gurbanlyk janlysy* 'жертвенное существо Бога'.

Метафоры часто употребляются не по отдельности, а в группах, поэтому их и приходится переводить комплексно, следя, чтобы два медведя в одной берлоге не наступили читателю на ухо, оказывая медвежью услугу, то есть чтобы одна метафора не

мешала пониманию другой. Так, Ин. 12:40 содержит целый ряд метафор: *народ сей ослепил глаза свои и окаменил сердце свое, да не видят глазами, и не уразумеют сердцем* (СП). В переводе на кумыкский постарались все это сохранить, поскольку сказать все это в принципе можно. Но *сердцем понять* означает в этом языке скорее «пожалеть, сжалиться», так что пришлось заменить здесь последнее выражение на «головой не поняли», притом что сердце осталось в первом случае, где говорилось об окаменелости сердца.

Авв. 3:13: *Ты сокрушаешь главу нечестивого дома, обнажая его от основания до верха* – в переводе на крымско-татарский изначально было передано двумя разными метафорами: «открыть основания, по плечи отсечь». Но они выглядели несовместимо: голова находится наверху, а основания (что бы ни понималось под этим словом) внизу. В результате было решено несколько гармонизировать их: *темелине къадар кестинъ, масхаралыгъынъны ачтынъ* ‘по самые основания отсечешь и позор обнажишь’.

Во 2Кор. 5:3 приведена метафора: *только бы нам и одетым не оказаться нагими*. В предыдущем стихе метафора была иной: *облечься в небесное наше жилище*, – и вдруг речь зашла об одежде. В крымско-татарском переводе решили, что лучше употребить метафоры, относящиеся к одной области человеческого опыта (дом), и в результате в 5:3 говорится: *эвге кирип, биз эвсиз олмамыз* ‘войдя в это жилище, мы не будем бездомными’.

В заключение разговора о метафорах можно предложить тем, кто хочет попрактиковаться в их переводе, обратить внимание на 17-й псалом – в нем встречаются едва ли не все виды метафор, какие есть в Библии, а кроме них и многие другие тропы, о которых пойдет речь в следующем разделе.

4.4.4. Эвфемизмы

Особого упоминания заслуживают эвфемизмы – выражения, иносказательно описывающие явление или событие, которое в ЯП не принято называть напрямую. Значительная часть этих выражений связана с областью пола или со смертью, и они практически всегда остаются эвфемизмами при переводе. Так, в библейском языке мужчина *познаёт* женщину, и мало какой переводчик решится выразить ту же мысль с помощью медицинских терминов, не говоря уж о просторечных выражениях.

Впрочем, примеры есть: выражение *не знал* ее (Иосиф Марию, Мф. 2:3) GN передает как *he had no sexual relations with her* ‘у него не было с ней сексуальных отношений’. Здесь, как и в некоторых других случаях, заметно пренебрежение этого перевода к формальной стороне текста, он передает только значение, и делает это самым прямым путем (что далеко не всегда означает – самым адекватным).

При этом один эвфемизм легко может быть заменен здесь на другой: то же самое выражение передано в РВ как *не прикасался к ней*, а в NBV как *hij had geen gemeenschap met haar* ‘У него не было общения с ней’.

Выражение Быт. 27:41 *приближаются дни плача по отце моем* совершенно непонятно тувинскому читателю, поэтому нашли соответствующий оборот речи в тувинском: «когда отец уйдет за красной солью» (широко известный эвфемизм, говорящий о смерти).

Иными словами, в подавляющем большинстве переводов эвфемизмов не становится меньше, чем в оригинале, – но становится ли их больше? Иногда. В 1Цар. 25:34 Давид, будущий царь Израиля, так описывает свои намерения прекрасной Авигее: *я не оставил бы Навалу мочащегося к стене*. БСР, как и многие другие переводы, сглаживает эту физиологическую подробность, несколько шокирующую для нас, особенно в таком разговоре: *из всего семейства Навала не осталось бы ни одного мужчины*. Собственно, это даже не эвфемизм, это прямая передача смысла ценой отказа от шокирующего образного выражения.

Чтобы понять, какие именно слова и выражения неприемлемы для аудитории, в некоторых регионах приходится отдельно проводить тестирование с женщинами, потому что в присутствии мужчин они предпочитают молчать³⁹². Как и можно было ожидать, для женщин оказались неприемлемыми некоторые откровенные выражения, связанные с половой сферой, которые притом не вызывали возражений у мужчин.

Это заставляет переводчиков задуматься, как вообще обходиться с эвфемизмами. Пример краткого, но насыщенного анализа можно найти в статье К. Гросса³⁹³, К эвфемизмам прибегает любой язык – это относится и к ЯО и к ЯП, но далеко не всегда совпадают как сами эвфемизмы, так и степень их необходимости в том или ином случае. Гросс указывает, что в случае с библейскими текстами эвфемизмы касаются прежде всего следующих областей человеческого опыта: (1) проклятия и ругательства; (2) телесные отправления; (3) все связанное с половыми органами (например, обрезание) и половой жизнью; (4) богословские воззрения и верования, вызывающие возражения у читателей (к примеру, языческие); (5) смерть и погребение.

С его точки зрения, переводчик должен стремиться воссоздать в переводе ту же степень «шокирующего», которую он находит в оригинале. Если оригинал намеренно резок и провокативен, так должен звучать и перевод, если же он сглаживает острые углы, перевод должен сделать то же самое. При этом он может употреблять другие эвфемизмы (классический пример – когда библейское выражение *вошел к ней* заменяется в современных языках выражениями вроде *лег с ней*) либо вообще употреблять или не употреблять их в других местах, нежели оригинал, в зависимости от того, насколько резко прямое выражение прозвучит в ЯП.

Но Гросс не задается вот каким вопросом: как быть, если аудитория вообще не желает слышать в священном тексте ничего, связанного с «телесным низом», тогда как оригинал текста явным образом о нем говорит. Это, собственно, вопрос о той же гуманизации перевода: до какой степени переводчик должен соответствовать ожиданиям и представлениям своей аудитории, особенно если это соответствие приходит в противоречие с принципом лояльности оригиналу? Этот вопрос, по сути, еще не

получил адекватного освещения в современной литературе по библейскому переводу, он остается открытым.

4.4.5. Прочие тропы

Перечислять все прочие *тропы*, то есть слова и выражения, употребленные в образном смысле для большей выразительности, можно долго и подробно, но список их найдется в любом стандартном пособии по литературоведению: гипербола, литота, аллегория, антропоморфизм и т. д. Перечислять их по отдельности едва ли стоит: к значительной части из них можно отнести то, что было выше сказано о метафорах (и, с некоторыми уточнениями, метонимиях). Вообще, между ними достаточно трудно провести границу.

Что такое, скажем, антропоморфизм, когда Бог, абстрактные понятия или явления природы описываются в терминах человеческого тела или человеческого поведения? Разновидность метафоры (чаще всего) или метонимии, когда вместо всего человека или его действия называется часть тела этого человека. Фраза *как прекрасны на горах ноги благовестника, возвещающего мир* (Ис. 52:7) звучит при буквальном переводе несколько смешно: прекрасны не конкретно ноги этого человека, а его приход, еще точнее – весть, которую он несет людям. Варианты перевода: *Прекрасны шаги того, кто несет по горам весть* (БСР), *Как прекрасен гонец, по горам бегущий* или *прекрасен приход вестника*.

А те образные обороты речи, которые не связаны с метафорой или метонимией, переводчик, как правило, передает буквально и не всегда даже задумывается, что слова употреблены здесь не в своем прямом значении. Например, в Исх. 9:6 (описание одной из египетских казней) ясно сказано: *вымер весь скот Египетский*. Так это обычно и переводят. Но это, безусловно, гипербола, преувеличение – ведь всего через три стиха, в 9:9, Моисей обещает, что на этом самом скоте появятся нарывы, да и вообще со скотом происходит довольно много неприятностей вплоть до гибели всего перворожденного от скота (11:5 и далее), – безусловно, ничего этого не могло бы произойти, если бы весь скот к тому моменту полностью вымер, как сказано в 9:6.

Вообще, и ВЗ и НЗ довольно часто употребляют слово *весь*, *все* в значении 'многие', вот еще один пример: «...приносили к Нему всех больных и бесноватых. И весь город собрался к дверям» (Мк. 1:32–33). Это явные преувеличения, но догадаться об этом читатель должен сам, без подсказки переводчика. Более того, вторжение переводчика в текст с целью его гармонизации здесь выглядело бы явным насилием над ним – такие вещи скорее должны отмечаться в комментариях.

4.5. Синтаксис

4.5.1. Общие замечания

Далее следуют три раздела, посвященные соответственно синтаксису, дискурсу и риторике. Но на практике почти невозможно одно отделить от другого и третьего. Переводчик может отдельно разбираться с ключевыми словами и фразеологизмами, но как только он начинает создавать связный текст, ему приходится обращать внимание не только на синтаксические структуры, но и на дискурсные особенности и риторические приемы, иначе он может создать текст, который вполне удовлетворяет правилам грамматики, но звучит неестественно и почти бессмысленно, и тому доводилось видеть немало примеров.

Языки устроены по-разному, так что переводчик не может просто копировать синтаксические структуры ЯО в ЯП. Даже если в двух языках существуют аналогичные грамматические формы и синтаксические структуры, это еще совершенно не значит, что они обладают одинаковым значением и одинаково употребляются, а следовательно – что они будут служить при переводе точными эквивалентами друг друга. °

Если говорить предельно упрощенно, то **синтаксические** правила есть часть грамматики: они указывают, какие конструкции допустимы в данном языке и каким может быть их основное значение. **Дискурсный** анализ отвечает на несколько другой вопрос: как именно и в каких случаях употребляются эти конструкции, каково их значение в разных контекстах. Анализ же **риторический** показывает, в чем автор хотел убедить читателя и какими средствами он это делал. Приводя аналогию, можно сказать, что учебник синтаксиса подобен техническому описанию автомобиля: как он устроен, как его обслуживать и чинить; дискурсный анализ можно сравнить с обучением вождению, а риторический – с дорожной картой, которая показывает, куда, собственно, нужно ехать.

Всех переводческих проблем, связанных с синтаксисом, дискурсом и риторикой, не перечислить, далее мы разберем лишь некоторые, наиболее доступные для описания без специальных терминов и в то же время важные для переводчиков. В этом

разделе мы будем говорить в основном о простых предложениях, а строение больших фраз отнесем скорее к области дискурсного анализа.

4.5.2. Синтаксическое переструктурирование

Когда «наивный переводчик» (человек, не имеющий опыта профессионального перевода) начинает переводить текст, он обычно задает вопрос: а как переводится это слово или выражение? Переводчик опытный отвечает на такой вопрос: слово перевести невозможно, приведи всю фразу. Это связано с тем, что точное значение слова обретают только в контексте, но еще и с тем, что при переводе происходит переструктурирование текста: невозможно взять и просто заменить все слова одного языка на слова другого и получить при этом правильный и понятный текст, если только языки не являются близкородственными. Умение совершать такое переструктурирование, прежде всего на синтаксическом уровне, и служит первым признаком профессионального переводчика.

Языки, помимо прочего, допускают и немалую вариативность, так что одно и то же высказывание может быть построено по-разному. Выбор между этими вариантами определяется множеством факторов, например стремлением сохранить особый «библейский» стиль: «...И встал, и пошел, и сказал», По сути дела, в таких ситуациях переводчик старается имитировать средствами ЯП строение ЯО – он использует в принципе вполне допустимые, хотя и нестандартные, маркированные структуры. Очевидно, что этот прием может помогать ему, если он стремится сознательно архаизировать и стилистически приподнять текст, но может и мешать, если таким образом он затрудняет читательское понимание, поскольку так стирается граница между обычным и маркированным порядком слов, и маркированным, выделенным становится буквально все, а это уже мешает адекватному восприятию текста на уровне дискурса.

Есть несколько черт, присущих библейским языкам оригинала (как греческому, так и еврейскому, хотя каждому со своей спецификой), которые существенно осложняют понимание их синтаксической структуры. Это в первую очередь:

- отсутствие привычных нам знаков препинания и (в греческом) пробелов между словами, что во многих случаях позволяет по-разному членить текст;

- возможность оформлять вопросительные предложения без особых показателей, только интонационно, что не всегда дает возможность с уверенностью отличать вопрос (в том числе риторический) от утверждения;

- обилие существительных: «крещение покаяния во оставление грехов» (Мк. 1:4), такие именные цепочки нехарактерны для большинства ЯП.

На последнем остановимся чуть подробнее. Как уже отмечалось в разделе 4.3.3, тюркским языкам также несвойственно обилие существительных и при переводе часть из них обычно становится глаголами. Выражение *Ибо возмездие за грех – смерть* (Рим. 6:23) переводится на крымско-татарский язык как *гуна япып, тек олюм къазанмакъ мумкюн* ‘делая грех, можно заработать только смерть’. Подобный пример находим и в Ис. 11:2: *почиет на нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия* – на крымско-татарский это переведено так: *Онынъ ичинде РАББИнинъ Руху олып, Онъа акъыл ве анълав, насиат, кучъ ве бильги береджек в Алладан. къоркъмагъа огретеджек* ‘в нем будет Дух Господа, Он даст ему понимание, ум, наставление, силу и знание, научит бояться Бога’.

Еще несколько примеров из того же крымско-татарского языка. Именное словосочетание 2Кор.6:2 *день спасения* превратилось в самостоятельное глагольное предложение «в этот день Я тебя спас». Так же и в 2Кор.6:6 *в чистоте, в благоразумии, в великодушии* существительные были переделаны в глагольные фразы: «проводим чистую жизнь, много терпим, делаем благо». В 2Кор.13:13 *общение Святаго Духа со всеми вами* передано также при помощи глагола: «ваши отношения со Святым Духом пусть будут близкими». В Откр 14:12: *Здесь терпение святых, соблюдающих заповеди Божии и веру в Иисуса* – переведено так: «Да будет святой Божий народ терпелив, и да не престанет исполнять Божьи заповеди и верить в Иисуса».

Однако проблемы может порождать и ЯП. Так, Ин.10:34 *вы боги* при буквальном переводе на кумыкский язык звучит как *сиз аллагъларсыз*. Однако это выражение может быть прочитано как «вы безбожники» в силу двусмысленности аффикса *сыз/сиз*

(показатель 2 л. мн. ч. и суффикс со значением без), тем более что людям чаще приходится быть безбожниками, чем богами. Пришлось перефразировать это выражение: *Мен сизге аллагьлар деп айтдым* 'Я называю вас богами'.

Насколько вообще совпадает значение одинаковых на первый взгляд синтаксических конструкций в двух языках? Разные языки обладают разным синтаксическим инвентарем, и, даже если в двух языках существует одна и та же грамматическая конструкция (например, родительный падеж или генитив), можно быть уверенным, что ее значение в двух языках далеко не всегда одинаково и синтаксический буквализм (перевод одной конструкции оригинала одной конструкцией перевода) может порождать лишние значения. Так, по-русски *любовь отца* означает исключительно любовь, которую отец испытывает к ребенку, а по-гречески она в равной мере может означать и любовь, которую ребенок испытывает к отцу³⁹⁴.

Но даже в тех случаях, где смысл конструкции ясен, в какой степени надо его раскрывать, если сегодня читатель рискует не понять его так однозначно? В Деян. 14:22 в оригинале буквально говорится о Δαυὶδ ὁ τοῦ Ἰεσσαὶ 'Давиде Иессея', и практически все переводы здесь разъясняют: *Давид, сын Иессея*. Но вот в Ин. 6:71 точно такая же конструкция в СП дается уже без уточнения: *об Иуде Симонове Искарите*. Может быть, потому что переводчики не были уверены, что имеется в виду именно сын, а не, скажем, брат? Впрочем, и здесь современные переводы практически единогласно добавляют это слово.

Но вот уже πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ 'вера Иисуса Христа' (например, в Рим. 3:22) или ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ 'любовь Христа' (например, в Рим. 8:35) совершенно неоднозначны. В самом общем виде экзегетический вопрос можно сформулировать так: это Христос любит и верит или верующие испытывают веру и любовь к Нему? Впрочем, тут допустимы и некоторые иные варианты (например, можно сказать, что верующие могут обладать такой же верой и любовью, какие были явлены во Христе). Насколько однозначным может быть перевод? По-русски есть такие же неопределенные выражения: *вера Христова, любовь Христова*, и это неплохое решение (кстати, примерно так мы видим в церковнославянском переводе), но в большинстве

языков приходится выражаться конкретнее. Даже СП в Рим. 3:22 говорит о *вере в Иисуса Христа*, исключая в данном месте иные прочтения.

Вот еще один небольшой, но довольно характерный пример: Езд 9:8 говорит о тех благодеяниях, которые Господь сотворил израильтянам в вавилонском плену:

וְלִתְתָּ לָנוּ יְיָ בְּמָקוֹם קָדְשׁוֹ לְהָאִיר עֵינֵינוּ וּלְתַתְּנוּ מַחֲיָה מְעֻט בְּעַבְדָּתְנוּ.

Буквально этот текст означает: 'и дать нам остаток на месте Его святыни, чтобы просветить наши глаза, Бог наш, и дать нам оживление малое в нашем рабстве'. Такой перевод звучит крайне неуклюже и невнятно. Вот что можно предложить взамен: *Он, наш Бог, сберег наш остаток и дал нам поселиться на месте Своем святом – Он просветил взор порабощенных и немного их оживил*. Что изменилось в таком переводе с точки зрения синтаксиса?

- Прямое указание на действующее лицо (наш Бог) вынесено в начало.
- Генитивная конструкция (место Его святыни) заменена определением (место Свое святое).
- Целевое придаточное (чтобы просветить... и дать) заменено бессоюзным предложением.
- Именные конструкции (дать малое оживление, в нашем рабстве) заменены глагольными (немного оживил, порабощенным).
- Порядок слов заменен на более естественный для русского языка, хотя остается и инверсия для большей торжественности (на месте Своем святом).

4.5.3. Выбор грамматических форм

Каждый язык обладает своим набором грамматических форм, при этом часть форм употребляется в соответствии со строгими правилами грамматики, а часть допускает свободный выбор и оставляется на усмотрение говорящего и пишущего. Например, в русском обязательно употреблять падежные окончания, а в тюркских языках окончание винительного падежа может отсутствовать у прямого объекта, если этот объект неопределен. Или пример из библейского иврита: в нем, в отличие от русского, согласование по роду не является строго обязательным, при подлежащем женского рода можно употреблять сказуемое в мужском.

В ЯП нередко находятся и такие грамматические формы, которых в ЯО просто нет. Самые распространенные случаи в нашем регионе – *эвиденциальность* глагольных форм (обязательно уточняется, был ли говорящий свидетелем описываемых событий, или только знает о них из другого источника) и *инклюзивность* местоимений 1 л. мн. ч. («мы» как я и ты отличается от «мы» как я и он/она/они). В библейских языках такого нет, и при переводе постоянно приходится принимать экзегетические решения: а что имелось в виду в оригинале? Не всегда это однозначно ясно.

Некоторые догадки можно, разумеется, извлечь из контекста. Например, в Деян. 16:10 Лука в повествовании вдруг переходит от местоимения *они* к местоимению *мы*. Мы знаем, что он стал спутником Павла, но не сразу, – по-видимому, здесь описан как раз тот самый момент, когда он присоединился к апостолу. Не отмечая этого особо, самым выбором грамматических форм он дал на это указания. Здесь, разумеется, будет употребляться эксклюзивная форма местоимения, которая не включает читателя.

Но вот в Еф. 1:3–14 все совсем не так просто. Автор несколько раз употребляет местоимение *мы*, говоря, как можно полагать, о христианах вообще: *благословивший нас во Христе... так как Он избрал нас... чтобы мы были святы и непорочны... предопределив усыновить нас* и т. д. Вполне естественно

понимать это местоимение инклюзивно: апостол включает в число *нас* и своих читателей, поскольку они христиане. Но вдруг в 1:13 появляется противопоставление: *вы, услышав слово истины, благовествование вашего спасения и уверовав в Него, запечатлены обетованным Святым Духом*. Значит ли это, что все предшествующее к адресатам письма не относится и автор говорит лишь о каких-то особенных христианах? Едва ли, ведь в греческом языке инклюзивность никак не маркируется. Можно полагать, что это *вы* появилось именно как ответ на возможное недоумение аудитории: могут ли они отнести эти высокие слова и к себе, если их христианский путь только начинается? Да, и к вам это тоже относится, уверяет он их. Впрочем, есть и другие толкования данного места, и сам этот вопрос относится не к грамматике, а к экзегетике.

Еще один интересный пример – слова Петра во время Преображения: *хорошо нам здесь быть* (одинаково в Мф. 17:24, Мк. 9:5, Лк. 9:33). Там и тогда присутствовали шестеро: Иисус, апостолы Петр, Иаков и Иоанн, а также явившиеся Моисей и Илия. Имел ли Петр кого-то в виду помимо себя и двух других апостолов? Если нет, так он подчеркнул дистанцию между ними и Учителем, с Которым беседовали великие пророки, а если да, он подчеркнул их единство. Пожалуй, однозначного решения здесь нет, и Петр, вероятно, сам не задумывался над таким вопросом, поскольку ни еврейский, ни арамейский язык не различают инклюзивных и эксклюзивных местоимений. Но переводчику, который обязан сделать такой выбор, приходится туго, – по счастью, многие комментарии, в особенности из серии «UBS Handbook», последовательно дают рекомендации переводчикам на этот счет.

В тех случаях, когда выбор между двумя или тремя равно употребимыми формами остается за говорящим или пишущим, неизбежно встает вопрос: выбирая ту форму, а не эту, имеет ли автор в виду нечто особое, или это случайный выбор?

В последних главах Мф. встречаются два похожих выражения: Σὺ εἶπας ‘Ты сказал’ (26:25, 64) и Σὺ λέγεις ‘Ты говоришь’ (27:11), здесь дан один и тот же глагол, но в двух временах: аористе и презенте.

О значении этих двух выражений довольно много спорят, но весьма вероятно, что тут имеются в виду несколько разные смыслы. В первых двух случаях Иисус явно соглашается с говорящими (Иудой и Каиафой): «Заметь, это не Я тебе говорю, ты сам так сказал». Во втором разговоре Он даже дополняет этот ответ словами, которые должны развеять всякие сомнения в правоте подозрений Каиафы: *ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных*.

Но в случае с Пилатом, задавшим вопрос: *Ты Царь Иудейский?* – как описан их разговор в Мф., никакого продолжения не следует. Видимо, нужно понимать эти слова примерно так: «это ты так ставишь вопрос, выступаю ли Я мятежником против римского императора». Поэтому при ревизии гагаузского литургического перевода Мф. Было решено передать их по-разному. В первых двух случаях – *sölediin gibi* и ‘в соответствии со сказанным тобой’, а в третьем – *sân ölä deersen* ‘это ты так говоришь’.

Впрочем, неверно было бы считать, что переводчик всегда обязан дословно копировать, насколько это возможно, грамматические формы оригинала. Так, в Пс. 72:23 мы видим форму перфекта לִּיָּךְ , которая почти везде переводилась бы ‘ты держал’, но здесь и в СП, и практически во всех переводах переводится настоящим временем: *Ты держишь меня за правую руку*.

Во многих случаях в ВЗ, когда Господь говорит *ты*, Он обращается ко множеству людей, – например, не лично к Моисею, но ко всем израильтянам. Собственно, в подобной ситуации адресат – некая «коллективная личность», народ или община как единое целое. Вполне допустимо будет заменить такое ед. ч. на мн. ч., но не стоит это делать везде, – например, десять заповедей лучше смотрятся в ед. ч.: *не убивай, не кради* уже потому, что эти заповеди относятся к отдельным людям, а не к народу в целом.

Непродуманный выбор грамматических форм нередко приводит к переводческим ошибкам. Самый простой случай – неверная трактовка оригинала, когда переводчик вынужден указывать напрямую то, что не указано в оригинале. Это не

только инклюзивность местоимений, но и, например, показатели класса в языках Кавказа: они могут указывать не только на одушевленность и пол, но и на форму или материал предмета. Например, в аварском переводе НЗ после долгих дискуссий выражение *Сын Человеческий* было передано буквально как *Гладимил лъимер*. Однако против такого решения высказывался³⁹⁵ такой аргумент: слово *лъимер* 'дитя' в аварском относится к третьему классу вместе с существительными, обозначающими вещи, поскольку дитя социально еще неактивно. В то же время Иисус взрослый мужчина, и ему больше подошло бы слово, относящееся к первому грамматическому классу. Однако другие варианты были переводческой группой отвергнуты по другим причинам.

Пространственные и временные отношения тоже могут быть выражены при помощи падежных форм, местоимений и наречий, которые по-разному выглядят в разных языках. Так, в русском различаются две степени близости: *тот* и *этот*, – тогда как во многих языках их три, *тот* может быть ближним, находящимся в поле зрения, и дальним, о котором мы только знаем понаслышке. Кстати, примерно так устроена система указательных местоимений и в классическом древнегреческом языке: *ὅδε*, *οὗτος*, *ἐκεῖνος*, – хотя в библейских текстах она, по сути, перешла в двучленную, с выпадением ближнего местоимения *ὅδε*, к тому же в них очень широко используется нейтральное местоимение *αὐτός*. А в языках народов, живущих в горах, падежная форма или выбор местоимения нередко указывают, выше или ниже говорящего находится предмет или человек, о котором идет речь.

Но нередко переводчик просто не задумывается о том, что в его языке есть способ грамматически выразить мысль, которую автор просто не мог передать средствами своего языка. В Деян. 4:10 Петр проповедует, обращаясь к иудеям, *Иисуса Христа Назорея, Которого вы распяли*. Понятно, что на самом деле он был распят римлянами по приговору Синедриона, а не этими людьми, они лишь требовали Его распятия, но не совершали его лично. Впрочем, во многих языках для таких ситуаций существуют особые *каузативные* формы глагола со значением «заставить что-то сделать».

Кроме того, формы с очень близким значением могут пониматься по-разному в разных языках. Например, в 1Петр. 4:18 сказано: *праведник едва спасается*. Греческая форма σῴζεταιἰ может быть и пассивной и медиальной, то есть ‘бывает спасаем’ и ‘спасает сам себя’. В принципе русская возвратная форма *спасается* тоже может подразумевать и то и другое, а ведь эта разница имеет догматическое значение. Потому НЗК переводит эти слова как *праведник с трудом может быть спасен*, исключая идею «самоспасения».

Еще одна разновидность ошибок – стилистическая. Например, переводчик слепо копирует грамматические показатели оригинала просто потому, что они есть в тексте, даже если на ЯП это звучит неуклюже и тяжеловесно. Например, в Быт. 46:7 мы читаем в СП: «Сынов своих и внуков своих с собою, дочерей своих и внучек своих и весь род свой привел он с собою в Египет» – и все это только потому, что в древнееврейском притяжательные суффиксы употребляются в таких случаях обязательно, равно как и форма *לְעִיטָא* ‘с собой’. БСР обходится без них: «сыновей, внуков, дочерей, внучек – весь свой род он привел в Египет».

Подобное излишнее употребление притяжательных местоимений возникло и в тувинском, где притяжательность может быть выражена и местоименным суффиксом, и отдельным словом. В первых черновиках слишком часто употреблялись сразу оба способа: *мээн алым*, букв. ‘мой дом – мой’, а в дальнейшем они заменялись просто на *аалым* там, где не было эмфазы (ср. франц. *Ma maison à moi – ma maison*).

С другой стороны, может потребоваться добавление притяжательного суффикса даже там, где его нет в оригинале. Так, в Мф. 28:18 приводится формула *во имя Отца и Сына и Святаго Духа*, которая на тувинский была переведена как *Аданың, Оглунуң болгаш Ыдыктыг Сүлдениң ады-биле* ‘Отца, Его Сына и Святаго Духа именем’ просто потому, что по-тувински нельзя говорить об «Отце и Сыне» вообще, местоименный суффикс должен указывать на отношения между ними.

4.5.4. Указание на действующих лиц

Разговор о притяжательных местоимениях подводит нас к следующему вопросу: а как вообще идентифицируются действующие лица в тексте? В любом языке существует несколько способов указать на них с разной степенью эксплицитности:

- назвать по имени или по уникальной характеристике: *Господь* или *Давид*;
- назвать описательно: *Святой Израилев*. или *помазанник Божий*;
- использовать местоимение: *Он* или *сей*;
- использовать грамматические формы, отсылающие к определенному лицу и числу: *восседает на херувимах* или *говорит*;
- нулевой показатель, смысл восстанавливается по контексту.

При этом, естественно, разным языкам свойственно использовать эти возможности неодинаково: например, библейский иврит в повествовании сплошь и рядом обходится одними грамматическими формами, даже без местоимений, если действующие лица известны. При переводе на другие языки обычно приходится их указывать более явным способом.

К тому же набор грамматических показателей в разных языках разный: тюркские, к примеру, не различают родов, поэтому в диалоге между мужчиной и женщиной (например, Воозом и Руфью в Руф. 3:9) оригинал однозначно показывает, кто что сказал, поскольку род различается даже в глагольных формах רָמַחִי и רָמַחְלִי – а вот в переводе на тюркский язык придется давать полные имена, даже местоимений будет недостаточно.

Впрочем, возможна и такая ситуация, когда действующие лица специально называются полными именами даже там, где в этом нет необходимости. В особенности это касается молитвы: к кому она обращена, понятно и так, но молящийся вновь и вновь обращается к Богу, и это обращение, собственно, и есть главная часть молитвы: *Услышь меня, Господи, услышь меня! Да познает народ сей, что Ты, Господи, Бог* (3Цар. 18:37). С точки зрения передачи информации нет никаких причин повторять

обращение *Господи*, ведь оно уже прозвучало, и нет никаких сомнений, что пророк Илия обращается здесь с молитвой к Тому же Господу. Поэтому некоторые современные переводы (например, СЕВ) дают в этом стихе только одно обращение к Господу, сокращая ненужный, как им кажется, повтор, – но все же они в явном меньшинстве, ведь здесь перед нами не просто передача информации, но живое общение, в котором принцип экономии слов не главный даже на бытовом уровне, а уж тем более во время молитвы.

Похожим образом могут обстоять дела и с формулами вежливости: *И ныне пусть выслушает господин мой, царь, слова раба своего: если Господь возбудил тебя против меня, то да будет это от тебя благовонною жертвою...* (1Цар.26:19), в данном случае *ты и господин мой царь, я и раб твой* указывают на одного и того же человека (и при буквальном переводе это не всегда ясно) совсем не потому, что так текст выглядит яснее, а потому, что так торжественнее и смиреннее. Но о вежливости речь пойдет дальше, в разделе 4.8.3.

В любом случае важно проверять, как понимается референция, то есть на кого указывают местоимения или их отсутствие, поскольку нулевой знак есть тоже знак. Так, Пс. 47:15 в СП звучит так: *ибо сей Бог есть Бог наш на веки и веки: Он будет вождем нашим до самой смерти*. Строго говоря, по-русски подобное выражение при отсутствии притяжательного местоимения означает «будет вождем до собственной смерти, пока не умрет», что, конечно, неверно. Поэтому в тувинском переводе такое местоимение было добавлено: «до нашей смерти». А БСР вообще ушел от этой проблемы, приняв за основу другой текстуальный вариант: *во веки веков наш вождь* (лїмл̆у вместо лїмл̆у).

Важнейший вопрос, ответ на который нужно находить в каждом сложном случае, – сколько в этом отрывке действующих лиц и кто они. Нередко у читателей современных переводов возникает путаница. Вот яркий пример: *И вышли царь Содомский, царь Гоморрский, царь Адмы, царь Севоимский и царь Белы, которая есть Сигор; и вступили в сражение с ними вдолине Сиддим, с Кедорлаомером, царем Еламским, Фидалом, царем Гоимским, Амрафелом, царем Сеннаарским, Ариохом, царем*

Елласарским, – четыре царя против пяти (Быт. 14:8–9). Похоже, что даже изначальный читатель не сразу мог разобраться с этими царями, имена которых ему ничего не говорили, потому и появилось добавление «четыре царя против пяти».

Иначе, к примеру, *Кедорлаомер, царь Еламский* или *Фидал, царь Гоимский* могут быть поняты как два разных человека: некто Кедорлаомер и вместе с ним безымянный Еламский царь. В крымско-татарском переводе была выбрана форма представления, которая безусловно исключает такое понимание: *Элам падишасы олгъан Кедорлаомер, Гоим падишасы олгъан Тидал*, букв. 'Элама царем бывший Кедорлаомер, Гоим царем бывший Тидал'. Попутно отметим, что выражение *царь Белы, которая есть Сигор* будет адекватно понято только в языке, где есть грамматический род и город Бела – женского рода, а в языках без него (например, тюркских) слово Сигор/Цоар будет, скорее всего, понято как имя царя: «царь Белы, то есть Сигор/Цоар». Поэтому в том же крымско-татарском переводе это передано так: *Беланынь, я да Цоарнынь, падишасы* 'Белы или Цоара царь'.

Но подобная путаница возможна и в местах, которые выглядят совершенно ясными для искушенного читателя. *Так говорит Господь, Искупитель Израиля, Святый Его, презираемому всеми, поносимому народом, рабу властелинов* (Ис. 49:7) – при буквальном переводе читателю, менее знакомому с библейскими оборотами речи, может быть неясно, что здесь два действующих лица: Господь и Израиль. Исправить это можно с помощью добавления местоимений, – например, как в БСР: *Так говорит Господь, Искупитель Израиля, Святой Бог его, тому, кто позором покрыт, кто в презрении у народов, рабу владык*.

В Деян. 7:46 сказано о Давиде, что он *обрел благодать пред Богом и молил, чтобы найти жилище Богу Иакова*. Однако читатель, не знакомый с ВЗ историей, может понять это выражение совершенно неверно (особенно если при первом упоминании слово *Бог* переведено как *свой Бог*): якобы существовало двое людей, Давид и Иаков, у каждого из которых был свой бог, и вот Давид по каким-то причинам решил позаботиться об уже существовавшем доме другого бога. На самом деле, конечно, ситуация выглядела иначе, и может

потребоваться некоторая экспликация подразумеваемой информации: *он был угоден Богу и просил у Него позволения построить дом Ему, Богу потомков Иакова.*

Еще одна особенность библейского иврита, которая иногда проявляется и в библейском греческом – свободный переход от одного грамматического лица к другому, притом что референт остается тем же самым: *Нет столь святого, как Господь; ибо нет другого, кроме Тебя; и нет твердыни, как Бог наш (1Цар. 2:2)* – здесь о Господе говорится то во втором, то в третьем лице. Поскольку современным языкам такое несвойственно, зачастую переводы «выравнивают» подобные отрывки по одному лицу, особенно если такой грамматический разнобой может стать причиной непонимания.

Например, 2Кор. 6:16–17 гласит: *Какая совместность храма Божия с идолами? Ибо вы храм Бога живаго, как сказал Бог: вселюсь в них и буду ходить в них; и буду их Богом, и они будут Моим народом. И потому выйдите из среды их и отделитесь, говорит Господь, и не прикасайтесь к нечистому; и Я прииму вас.* При переводе необходимо заменить местоимение: *поселюсь среди вас*, иначе получится, что Он станет богом именно тех, от кого надо отделиться.

4.5.5. Отрицание

Во всех языках мира существуют отрицания: если можно сказать «А есть Б», то можно сказать и «А не есть Б». Но при этом отрицание по-разному выражается, и у него в каждом языке свой «радиус действия» и «степень действия».

Это можно заметить даже на русских примерах. Так, фраза *Он ее не любит* означает, что он испытывает к ней чувство, противоположное любви. Но стоит нам добавить уточнение: *Он ее не любит, а уважает как ценного работника*, – и речь сразу зашла о другом, а именно об отсутствии чувства любви. В первом случае отношение отрицательное, во втором – положительное, просто неверно было бы назвать его любовью.

Особенно много проблем возникает при переводе сложных конструкций НЗ посланий на языки с иным порядком слов – в известных мне примерах это были прежде всего тюркские. При буквальном переводе Рим 2:29 *обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве* на алтайский получилось «необрезание по закону, написанному в сердце», из-за того что отрицательная частица эмес, поставленная на грамматически правильное место, относилась исключительно к самому обрезанию. Для передачи смысла фразе пришлось разбить на две: «Истинное обрезание сделано в сердце. Оно сделано не по писаному закону, а Духом».

В Деян. 18:13 Павла обвиняли в том, что *он учит людей чтить Бога не по закону*. На многих языках легко сказать «он учит людей не чтить Бога по закону», но это совсем другое (ср. «призывает не ходить на разрешенный митинг» и «призывает выйти на митинг неразрешенный»). При переводе на тот же алтайский язык фраза давалась с трудом, потому что отрицание естественнее относить к глаголу («он не учит»). Фраза была в результате перестроена: «он учит людей почитать Бога по-другому, чем почитают по закону».

2Фес. 3:2 утверждает: *не во всех вера*. На тюркских языках это сказать довольно сложно, потому что в них отрицание наличия чего-то выражается не так, как в греческом. При буквальной передаче неизбежно получалось бы что-то вроде «во всех веры нет». Башкирский перевод перефразировал это

выражение: *бөтөн кешеләр зә иманлы түгел бит*, букв. 'все люди верующие нет ведь'. Крымско-татарский переводит это высказывание вообще в утвердительную форму: *иманы олмагъан адамлар бар*, букв. 'веру не имеющие люди есть'. Еще один пример перевода отрицательного предложения в утвердительное в этом же переводе – 1Кор. 9:6, где риторический вопрос: *Или один я и Варнава не имеем власти не работать?* переведен тоже без отрицания: *Я да тек мен ве Барнаба ашымызны чалышып къазанмакъ керекмизми?* 'или только я и Варнава зарабатывать должны?' – поскольку двойное отрицание не свойственно тюркским языкам.

4.5.6. Строение фразы

Синтаксическая структура в ЯО и ЯП совершенно необязательно должна совпадать; самый простой и частный случай несовпадения – разбиение длинного текста на более короткие фразы. Например, фраза из 1Кор. 8:6 *у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им* на крымско-татарский переведено четырьмя самостоятельными предложениями: «(1) У нас есть один Бог Отец. (2) Все у Него, и мы для Него живем. (3) И один есть Господь Иисус Христос. (4) Все через Его посредство было сотворено, и мы через Его посредство живем». Правда, если разбить сложный текст на такие краткие фразы, он может пониматься как «детский», искусственно упрощенный, поэтому в целом ряде случаев необходимо не просто упрощение, а переструктурирование.

При таком переструктурировании следует использовать все возможности ЯП: в нем могут быть простые и сложные предложения, а сложные могут выглядеть как сочинительные и подчинительные, союзные и бессоюзные и т. д. Повторять форму оригинала тут совершенно необязательно.

Например, в черновиках перевода книги Бытия на коми-зырянский язык часто использовалось слово *сэк* 'тогда, затем'. Но при редактировании было решено использовать целый ряд других союзов (прежде всего *да* 'и') и особых выражений: *та выльö* 'на что ответил', *та вöсна* 'поэтому', *та бöрын* 'после того', *сэсса* 'потом', *таысь* 'от этого', *да тадзи* 'и таким образом', *сэки* 'в то время', *сэки, кор* или *кор, сэки* 'когда, тогда'. А в целом ряде случаев вообще не потребовалось никаких особых слов, когда порядок слов был заменен на более естественный для коми-зырянского языка.

Особенно много проблем возникает с придаточными, которые вводятся греческим союзом *ἵνα* 'чтобы'. В греческом он может вводить придаточные с очень широким спектром значений, и примерно то же самое в русском. Но в тюркских языках аналогичные конструкции практически всегда означают прямую цель действия, названного в главном предложении.

Мф. 13:15 при буквальном переводе понимается неверно: «и да не обратятся, чтобы Я исцелил их», как будто цель Бога в том и заключается, чтобы эти люди не обратились и чтобы их не пришлось исцелять. В алтайском выбран вариант бессоюзной связи: *Меге де баштанбайт, Мен оlorды јазар эдими* 'ко Мне не обращаются – Я бы их исцелил'.

1Кор. 1:15: *Благодарю Бога, что я никого из вас не крестил... дабы не сказал кто, что я крестил в мое имя* – на крымско-татарский переведено как следствие, и к тому же оформлено как отдельное предложение: *Шунынънен ич кимсенъиз меним адыма сувгъа батырылып чыкъкъаныны айтып оламазсыз* 'Поэтому никто не может сказать, что крестился в мое имя'.

Придаточное 1Кор. 11:19: *дабы открылись между вами искусные* – на крымско-татарский переведено самостоятельным предложением: *вакъыт оларны сынап косьтереджек* 'время, испытав, покажет ваши мысли'.

Разумеется, этот список синтаксических проблем можно существенно продолжить, но общее представление о характере этих проблем читатель уже получил. А о том, как при переводе сложных синтаксических конструкций сохранить логику оригинала, подробнее будет сказано в разделе 4.7.2.

4.6. Дискурс и коммуникация

4.6.1. Общие замечания

Далее мы переходим к вопросам, имеющим отношение скорее к дискурсу, нежели к чисто синтаксическому переструктурированию, поэтому необходимо сказать несколько слов о дискурсном анализе, который уже кратко упоминался в разделе 2.5. Как там говорилось, дискуссию о роли дискурсного анализа в переводе открыла в 1990 г. книга Базиля Хатима и Айана Мэйсона «Дискурс и переводчик»³⁹⁶, через семь лет ее положения были развиты в следующей книге тех же авторов, ее название буквально звучит так: «Переводчик как участник коммуникации»³⁹⁷. Это название очень точно передает саму суть вопроса: перевод есть частный случай коммуникации, притом коммуникации межъязыковой, и главное в нем не текст оригинала и не текст перевода, а сама личность переводчика, участника этой коммуникации. Заметим, что вторая книга вышла в тот же год, что и английское издание книги К. Норд о переводе как целенаправленной активности³⁹⁸, и при всем различии подходов (лингвистическая конкретика в одном случае и теоретические обобщения в другом) и многих частных положений у этих авторов много общего: они говорят про перевод как разновидность коммуникации.

Всякий переводчик знает, что вопрос «как перевести это слово» не имеет смысла, пока не будет уточнен ближайший контекст. Но точно так же не стоит спрашивать, как перевести это словосочетание, фразу, абзац, текст, пока не установлен коммуникативный контекст, пока неясно, что, собственно, кто и кому хочет в данном случае сообщить, к чему его побудить, какими чувствами поделиться и т. д.

Но как только переводчик переходит к этой области, его ждет сразу несколько серьезных проблем, с которыми он не сталкивался при работе с одними лишь словарями и грамматиками двух языков, на додискурсном уровне.

- Грамматике более двух тысяч лет, дискурсным исследованиям – менее ста, и это значит, что терминология еще не устоялась, многие понятия остаются спорными. Но дело не только в относительной молодости этого направления: в дискурсе

все куда более расплывчато и условно. Если граница между двумя падежами или временами, как правило, определяется четко и однозначно по одним формальным признакам, то употребление этих форм в потоке речи не описывается такими строгими правилами, а уж о том, сколько существует видов дискурса или речевых функций, и вовсе невозможно вынести однозначное суждение (в отличие от вопроса о количестве падежей или времен в данном языке).

- В грамматике каждый следующий уровень состоит из элементов предыдущего: слова складываются в словосочетания, словосочетания – в простые предложения, далее идут фразы. Но дискурс не состоит из фраз, абзацев или текстов – дискурсным маркером может выступать союз, или особая глагольная форма, или повторение существительного, которое можно было бы заменить местоимением. Поэтому анализ дискурсной структуры, как правило, частичен и приблизителен: можно сделать полный морфологический разбор слова или синтаксический разбор фразы, но нельзя сделать полного дискурсного анализа текста: всегда что-то остается за рамками внимания.

- Дискурсная структура в огромной степени связана с культурой и даже субкультурой отдельных носителей языка, поэтому при достаточно большой дистанции между двумя аудиториями точное соответствие просто невозможно (иными словами, идеал динамического эквивалента принципиально недостижим).

- Дискурсная структура большинства языков, на которые осуществляется перевод, практически не изучена, и если переводчик захочет ее учитывать, ему придется сначала проводить серьезное научное исследование, на что далеко не у всех хватает способностей и желания.

Однако дискурсные исследования становятся все более популярными среди библейских переводчиков, в особенности это касается сотрудников Летнего института лингвистики (SIL), причем многие публикации существуют только в электронном виде: это позволяет их постоянно дорабатывать и уточнять (что важно для динамично развивающейся молодой дисциплины) и открывает доступ через интернет для переводчиков во всем мире.

Основные теоретические работы в этом направлении принадлежат Стефену Левинсону и публикуются на его странице³⁹⁹. В качестве примера практической работы (с очень серьезным теоретическим основанием) можно привести труд Ричарда Хойле, описывающий опыт работы с языком паркари (Пакистан)⁴⁰⁰.

Но даже эти работы далеки от полного перечня основных переводческих проблем, связанных с дискурсом, а здесь можно будет привести лишь некоторые из них. Это направление в теории и методологии библейского (да и не только библейского) перевода по-прежнему остается наименее разработанным и наиболее перспективным для исследователей.

4.6.2. Дискурс и виды текстов

Одно из основных положений дискурсивной лингвистики гласит, что разные тексты неодинаково устроены (чего никак не встретишь на грамматическом уровне). Поэтому для выяснения структуры текста нужно прежде всего определить его принадлежность к определенному виду, роду, типу или жанру текстов. Да, но как это сделать? Какие вообще существуют разновидности текстов в данной традиции?

Можно принять за основу те названия, которые встречаются непосредственно в текстах. Но если посмотреть, какими словами называются разные псалмы в самой Псалтири, мы встретим там следующие названия, которые удобно считать разными жанрами или поджанрами; *шиггаюн* (7:1, שִׁגְיֹן), *михтам* (15:1, מִכְתָּם), *мизмор* (22:1, מִזְמוֹר), *шир* (29:1, שִׁיר), *маскиль* (31:1, מַשְׁכִּיל). Но жанры ли это? И чем один отличается от другого? А может быть, это синонимические названия одного и того же текста: псалом, гимн, песнь, сочинение? Как видно на примере 29:1, *шир* может одновременно называться *мизмор*.

В других книгах мы также встретим поэтические отрывки, которые в самом тексте носят названия *кина* (2, קִינָה Цар.1:17), *масса* (מַשָּׁה, Авв. 1:1), *неум* (2, נֶאֱמַר Цар.23:1) – считать ли их также отдельными жанрами? Единого ответа на эти вопросы нет.

А можно ли считать особым жанром *машаль*, то есть поговорку или притчу (מִשְׁלָה, см.: 1Цар.10:12, Пс. 48:5, Притч. 1:6, Ис. 14:4, Иоил. 2:17, Авв. 2:6)? По этому списку мы видим, что так могли называть краткое изречение, часто насмешливое, – значит ли это, что вся Книга притчей состоит именно из таких «машалей», раз именно это слово поставлено в заглавие книги? В таком случае где проходит граница между ними – считать ли два-три стиха на общую тему одним или несколькими «машалями»? Кстати, в русской словесности *поговорка* и *притча* – два совершенно разных жанра.

Даже деление на прозу и поэзию – вещь достаточно условная, если говорить о библейской традиции. В Библии безусловно есть прозаические и поэтические части, но граница между ними достаточно размыта⁴⁰¹.

Впрочем, среди библейских текстов нетрудно обнаружить разные жанры: например, в ВЗ мы встречаем тексты законодательные и пророческие, лирические и «сапиентальные» (книги Премудрости), в НЗ есть евангельские повествования и есть послания, различия между ними очевидны – но не вполне очевидно, как они могут быть переданы на ЯП и в какой мере следует эти различия передавать. Более того, внутри прозаической книги может быть процитирован поэтический отрывок, а в послании может быть повествовательный фрагмент. Следовательно, жанровые определения, необходимые для литературного анализа, здесь не совсем подходят.

Современные дискурсные лингвисты выделяют четыре основных разновидности текстов:

- *описание* (exposition) – не разворачивается во времени, не указывает, что делать: например, рассказ о том, как выглядел храм;
- *повествование* (narrative) – разворачивается во времени, не указывает, что делать: рассказ о том, как храм был построен;
- *увещевание* (hortatory) – не разворачивается во времени, указывает, что делать: призыв к слушателям немедленно построить храм;
- *указания* (procedural) – разворачивается во времени, указывает, что делать: последовательное описание, как следует строить храм.

Переводчик, ориентированный на дискурсный подход, сначала постарается определить, к какой разновидности относится переводимый текст, а затем он попытается понять, как именно устроены тексты такого рода, написанные на ЯП. Правда, затем ему предстоит ответить еще на один сложный вопрос: а в какой мере он готов сохранять инаковость переводимого текста? Будет ли он стремиться к полной естественности перевода, а значит – к уничтожению культурной дистанции? И достижимо ли такое?

Общих ответов и в этом случае нет, а как выглядят частные ответы, мы будем рассматривать далее на более конкретных примерах.

Например, о текстах увещательных и указательных речь пойдет прежде всего в разделе 4.7.2.

4.6.3. Членение текста и дискурсные маркеры

Прежде чем анализировать текст, его надо разделить на составные элементы. В современных изданиях Библии на ЯО мы видим и абзацы, и знаки препинания, и номера стихов, и порой даже подзаголовки для отдельных отрывков, – разумеется, в изначальных рукописях ничего этого не было, как уже отмечалось в разделе 4.5.2. Можно последовать выбору издателей, можно самостоятельно проанализировать текст.

Например, в Ин.1:3–4 возможна разная постановка точки: *...без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь...* (как в СП) или *...без Него ничто не начало быть. Что начало быть в Нем, было жизнью...*, см. греч. текст без знаков препинания: καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν * ὃ γέγονεν * ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, причем знаки * отмечают варианты постановки точки. Разумеется, современное деление на стихи поддерживает первый вариант, но если от такого деления отвлечься, то и второй окажется не менее вероятным.

Деление текста на большие единицы (абзацы, отрывки) куда менее очевидно, и нумерация глав здесь может быть помехой не реже, чем помощью, тем более что не всегда она и совпадает в разных традициях. Легко делить на части повествовательный текст, следуя логике сюжета: смена места или времени действия, начало другого эпизода или появление неизвестного персонажа указывают на начало нового отрывка. Намного сложнее поддаются делению поэтические тексты или риторические рассуждения. Здесь тоже могут быть формальные признаки, например акrostих, но даже присутствие единого акrostиха не помешало разделить в еврейской Библии 9-й и 10-й псалмы (в LXX, а следовательно, в славянской и русской традиции это единый 9-й псалом). Впрочем, там акrostих нестандартный: не все буквы присутствуют, не все отрывки одинаковой длины (целых шесть стихов на букву Ы).

В делении текста помогают так называемые *дискурсные маркеры*, то есть слова, выражения и конструкции, которые употребляются не в своем основном значении, а для того чтобы разметить дискурс, выделить в нем составные части или

подчеркнуть те или иные элементы. В роли такого маркера выступает евр. 'וְיָ, букв. 'и было' в начале предложения, а также его буквальный перевод на греч. ἐγένετο (см.: Лк.1:5, 8). В той же роли может выступать и необычный порядок слов, – например, в еврейском – подлежащее, которое идет прежде сказуемого.

Однако определить структуру текста оригинала – только половина задачи. Как передавать ее в переводе? Самое естественное средство в современных языках – разбивка на абзацы, но до сих пор можно видеть переводы, где она просто отсутствует: или каждая глава набрана как один сплошной абзац, или, напротив, с нового абзаца начинается каждый стих. В русском и других языках тоже существуют свои дискурсные маркеры, и самым очевидным решением для дискурсного лингвиста будет употребить те из них, которые исполняют функции, аналогичные маркерам оригинала.

Но тут возникает другой вопрос: насколько следует подражать формальным чертам оригинала в этом отношении? Использование нестандартных оборотов речи – хорошее средство остраниения текста, и, как видно, на приведенном выше примере из Лк, им пользовались сами библейские авторы. Блистательный стилист Лука начал рассказ о рождении Иоанна Крестителя нарочито «негреческим» стилем, как будто он цитировал LXX, и это, безусловно, неслучайное решение. Будет ли в данном случае правомерно отказаться от всяких семитизмов?

Без них обходится даже СП: *Во дни Ирода, царя Иудейского... Однажды, когда он...*, ср. РВ: *Во времена Ирода, царя Иудеи... И вот однажды, когда Захария...* Оба перевода используют привычные для русского читателя дискурсные маркеры: *во дни, и вот, однажды*, а буквальный перевод выглядел бы так: «Было во дни Ирода, царя Иудейского... Было же, когда он...» Парадоксальным образом СП отказывается от этого семитского оборота там, где он действительно значим, и в то же время сохраняет его во многих местах, где он просто используется по умолчанию: *И было, когда пришел Аврам в Египет...* (Быт. 12:14).

СП непоследователен во многих отношениях, но можно сказать, что с дискурсными маркерами последовательность вообще мало кому удастся из переводчиков просто потому, что они, как правило, не обращают на нее особого внимания.

4.6.4. Представление информации

Синтаксическая структура предложения – формальное понятие, оно соотносится с мыслью, которую хочет выразить говорящий, не напрямую, и более того, мысль может быть выражена разными синтаксическими структурами. Во фразе *Соломон построил Храм* и *Храм был построен Соломоном* разные подлежащие, но одно и то же действующее лицо и один и тот же объект. Поэтому дискурсная лингвистика вводит новые понятия: так, в обеих фразе Соломон будет *агентом* (действующим лицом), а Храм – *пациентом* (объектом действия), такова их *семантическая роль* в каждом из этих предложений.

Зачем об этом знать переводчику? Все дело в том, что при слишком буквальном подходе он может составлять предложения, где те же самые действующие лица будут представлены теми же самыми членами предложения, что и в оригинале, но это будет выглядеть неестественно или непонятно (в особенности если язык иначе устроен – это относится прежде всего к языкам с *эргативными* конструкциями, в которых агент при переходных глаголах всегда обозначается особым падежом).

Это заметно даже в русских переводах. Например, в *Евр. 7:7* сказано: *меньший благословляется большим* (СП), *только меньший может получать благословение от большего* (РВ). Это буквальное отражение оригинала: *τό ἑλάττω ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται*. Фраза ясна... но в чем ее логика? Автор говорит о благословении, которое Аврааму преподал Мелхиседек, и делает вывод: значит, Мелхиседек был больше (старше, важнее, значительнее) Авраама, иначе он сам бы попросил у него благословения.

Но ведь эту мысль можно свободно выразить, если отказаться от синтаксического копирования оригинала, например: *тот, кто дает благословение, больше того, кто его получает* (примерно так и в крымско-татарском: *хайыр дувасыны окъугъан адам яхшылыкъ тилевини къабул эткен адамдан. буюктир*).

Что сделано в таком переводе? Читатель уже знает, ему напомнили, что Мелхиседек благословил Авраама. Вывод, который делается из этого факта, – Авраам меньше

Мельхиседека. Видимо, чтобы подчеркнуть этот вывод, автор и ставит на первое место в высказывании слово то ἔλαττον ‘меньшее’. Однако в русском (да и многих других текстах) оно выглядит скорее старой, известной информацией. Перевод РВ отчасти от этого уходит, добавляя слово *только*, но смысл все равно ускользает. Для адекватного перевода фразу придется перестроить целиком.

Все это может быть описано в терминах **темы** и **ремы**, **топика** и **фокуса**, но, как было сказано выше, терминология в дискурсной лингвистике неустойчива, да и сами эти понятия достаточно сложны: обсуждать их здесь полноценно не получится, поэтому мы ограничимся пока лишь избранными примерами.

Вот еще один, касающийся введения нового понятия в текст. Иуд 24–25 гласит в СП: *Могущему же соблюсти вас от падения и поставить пред славою Своею непорочными в радости, Единому Премудрому Богу, Спасителю нашему чрез Иисуса Христа Господа нашего, слава и величие, сила и власть прежде всех веков, ныне и во все веки.*

Греческий оригинал начинается так: Τῷ δὲ δυναμένῳ φυλάξει.. По-видимому, сочетание артикля с частицей достаточно ясно указывает на новое действующее лицо или понятие, противопоставленное тому, что было прежде. Но русский перевод не создает такого впечатления, причастие *могущий* отстоит от слова Бог, к которому относится, слишком далеко – и фраза получается тяжелой и невнятной.

Несколько лучше выглядит перевод РВ: *Тому, кто способен уберечь вас от падения и поставить незапятнанными и ликующими перед лицом Своей Славы, единому Богу, спасшему нас через Иисуса Христа, Господа нашего, да будет слава, величие, могущество и власть и до начала веков, и теперь, и вовеки!* Местоимение *тот* подсказывает, что речь пойдет о другом понятии, более того, о другой личности – но все же противопоставление и новизна не так ярко выражены, как в оригинале. Можно было бы сказать: *Но есть Тот, кто может... Премудрый Бог... и Ему слава и величие...* Нидерландский перевод NBV идет еще дальше и упоминает Бога на самом первом месте в этой фразе: *De enige God, die de macht heeft...*

hem behoort de luister, de majesteit... ‘Единый Бог, который обладает силой... Ему принадлежит слава, величие...’

НЗ послания, пожалуй, дают больше всего подобных примеров. Так, 1Петр. 1:23 в СП гласит: *возрожденные не от тленного семени, но от нетленного, от слова Божия, живаго и пребывающего вовек*. При переводе на алтайский, чтобы верно расставить акценты, фраза была переструктурирована, чтобы логическое ударение падало на самое главное слово: «Семя, которое вам дало жизнь, оно вечное, это семя является Божиим живым и исчезающим словом».

Но можно увидеть подобное и в повествовательном тексте, особенно если там приведено много разных деталей. Деян. 4:36–37 в СП: *Так Иосия, прозванный от Апостолов Варнавою, что значит – сын утешения, левит, родом Кипрянин, у которого была своя земля; продав ее, принес деньги и положил к ногам Апостолов*. Все здесь путается, потому что сведения даны не в том порядке, какой принят в русском языке, РВ удачно переструктурирует текст: *Был, к примеру, один левит родом с Кипра, по имени Иосиф; апостолы прозвали его Варнавой, что переводится как «утешающий». У него было поле, он продал его, а деньги принес и вручил апостолам*.

Еще одно важнейшее понятие дискурсной лингвистики – **референция**, то есть соотнесение речи с явлениями окружающего (или воображаемого) мира. Значительная часть переводческих трудностей с референцией относится к лексическим проблемам (см. раздел 4.2). Но немалая часть касается и дискурсных черт. Например, именно дискурсный анализ помогает понять, какова хронологическая и логическая последовательность действий.

Так, в Деян. 12:23 сказано: *Но вдруг Ангел Господень поразил его... и он, быв изъеден червями, умер* (СП). Из этого перевода читатель может понять, что смерть Ирода наступила мгновенно, хотя на самом деле имеется в виду начало мучительной болезни («изъеден червями»), от которой он и умер через некоторое время. РВ, как и многие другие переводы, смягчает этот эффект, разделяя два предложения точкой и повторяя имя собственное: *И тут же поразил его ангел Господень... Ирод умер, изъеденный червями*.

Нередко ключевую роль здесь играет употребление тех или иных глагольных форм: например, характерная для тюркских языков цепочка деепричастий при одной личной форме может указывать, что все эти действия произошли одновременно или непосредственно одно за другим. Ту же роль может играть повтор. последней части предыдущего предложения, так называемый *tail-head linkage*, характерный для некоторых языков: «...ангел его поразил. Пораженный, он умер...».

Говоря о референции, стоит отметить и употребление **кванторов** – слов или выражений, указывающих, какое именно количество тех или иных явлений окружающего мира говорящий имеет в виду.

В Мк. 12:18 мы читаем: *пришли к Нему саддукеи, которые говорят, что нет воскресения* (СП, почти то же самое в РВ). Можно понять этот текст двояко: все саддукеи считают, что нет воскресения, и некоторые из них пришли к Иисусу (так оно и было), или же некоторые из саддукеев считают, что нет воскресения, и к Иисусу пришли именно такие необычные саддукеи (неверное понимание). Есть в этом стихе еще одна переводческая проблема: а что значит «нет воскресения»? Если понять это выражение как «мертвые никогда не воскресают самопроизвольно», то такой точки зрения придерживались далеко не только саддукеи, но в общем-то все разумные люди. Для читателей НЗ времен все было понятно: саддукеи, в отличие от фарисеев, считали, что мертвые умирают навсегда и более уже не воскреснут, а фарисеи ждали загробной жизни. Но эта информация относится скорее к культурному контексту, о котором пойдет речь в разделе 4.8, сейчас же мы сосредоточимся на проблеме «все саддукеи / особая разновидность саддукеев».

Что за замечание употребляет здесь Марк? По сути, это **фоновая информация**, напоминание читателю, каких именно взглядов придерживаются фарисеи. Так можно и оформить ее в переводе, в соответствии с нормами ЯП. В НЗК это выражено яснее: «Также и саддукеи, которые утверждают, что нет никакого воскресения мертвых...» – слово *также* вводит противопоставление с фарисеями, о которых только что шла речь. Но все же можно выразиться еще яснее, оформив это замечание как принято оформлять по-русски фоновую

информацию, а заодно и уточнив насчет воскресения: *Пришли к Нему и саддукеи (ведь они считают, что мертвые никогда не воскреснут)*... Это не единственный вариант: например, башкирский перевод оформляет это замечание как отдельное предложение: *Ғайса янына саддукейҙар килде. Улар уленән терелеүҙе инкар итә ине*, 'К Иисусу саддукеи пришли. Они воскресения мертвых не признают'. Сходно поступает и нидерландский NBV: *Er kwamen enkele Sadduceeën naar hem toe; volgens de Sadduceeën is er geen opstanding uit de dood*, 'Пришли к нему некоторые саддукеи; согласно саддукеям, не существует воскресения из мертвых'.

Иногда возникает и такая нежелательная ситуация, когда у читателя, не добравшегося до конца фразы, возникает ложное представление о ее общем смысле. Разумеется, если он дочитает, то все поймет...но как часто в современном мире люди «схватывают с полуслова» и не стремятся проверить, насколько верно схватили! От таких паразитических смыслов нужно избавляться. Например, в Рим 13:1 сказано в версии СП: *нет власти не от Бога*, – и как только не понимают этих слов! Многократно доводилось слышать, как цитируется и церковнославянский текст: *несть бо власть аще не отъ Бога*, и трактуется это выражение в том смысле, что власть, не поставленная непосредственно Богом, и властью-то не является, а потому не заслуживает никакого уважения и подчинения со стороны верующих.

Чтобы избавиться от этой двусмысленности, РВ, как и многие другие переводы, излагает ту же мысль утвердительно: *всякая власть от Бога*. В скобках можно заметить, что от Бога приходит не только благое: например, разрушение Иерусалима и Храма было совершено вавилонянами, но по воле Божией в наказание за грехи израильтян, и точно так же верующий может относиться к властям, о которых он знает, что творят они самое настоящее зло.

Не менее яркий пример – туркменский черновик Руф. 4:11, где сказано: *да соделает Господь жену, входящую в дом твой, как Рахиль и как Люю* (СП). В этом черновике буквально так и было сказано, только с другим порядком слов: *Goý, seniň óýüňe geliek aýaly Reb, Rahel we Leýa ýaly etsin!* 'Пусть в твой дом входящую

жену Господь Рахили и Лии подобной сделает!' Но, к сожалению, слова *Reb, Rahel we Leýa* стоят рядом, как перечисление, и к тому же слово *Reb* 'Господь' может быть понято как личное имя. В результате при беглом чтении возникает паразитический смысл: 'Пусть (кто-то) сделает жену подобной Реб, Рахиль и Лие'. Чтобы избавиться от этого лишнего смысла, было достаточно переставить подлежащее на второе место в предложении: *Goý, Reb seniñ õýñe geliek aýaly, Rahel we Leýa ýaly etsin!*

Итак, дискурсная лингвистика, как уже было сказано не раз и как можно увидеть даже на этом небольшом количестве примеров, имеет дело не с отдельными элементами языка, а с организацией текстов на всех уровнях, и это объединяет ее с риторикой и литературным анализом, о которых пойдет речь далее.

4.7. Риторичность и убедительность

4.7.1. Общие замечания

Библейские авторы не просто сообщают ряд сведений, но стремятся в чем-то убедить своих слушателей и читателей и побудить их к соответствующим действиям; науку убеждать с античных времен принято называть риторикой. Сразу стоит отметить, что в Библии есть и образцы классической античной **риторики** (НЗ послания), но ее риторичность не сводится к ним, ведь стремление убедить читателя в чем-то и побудить его к перемене поведения свойственно не в меньшей степени и ВЗ пророкам.

При буквальном переводе нередко получается так: читатель вполне понимает, что написал автор, но не может понять, что он хотел этим сказать и к чему он это говорит. Отчасти это связано с недостатком контекстной информации, и тогда, казалось бы, может помочь эксплицирование информации (см. раздел 4.8.2), но если разъяснять абсолютно все, то перевод вырастет в объеме, да и не всегда такая экспликация помогает. Важнее передать не информацию, а общую мысль,

В Мих. 1:15 в списке городов, которые подвергнутся бедствиям, назван Адуллам, На крымско-татарский язык сначала это было переведено достаточно близко к оригиналу – как «слава Израиля дойдет до Адуллама», и это можно было понять как некое великое прославление Израиля: даже в Адулламе будут о нем знать! Можно, конечно, уточнить, что речь идет совсем о небольшом городке, к тому же израильском. Но тогда о чем вообще идет речь? Приходится раскрывать смысл события: «славные лидеры Израиля спасутся бегством в Адуллам».

В Кол. 1:24 сказано: *восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь*, – и это в версии СП звучит совершенно непонятно. НЗК разъясняет подробности: *страдаю ради Тела Христова, Церкви Его, я восполняю лично то, что Христу еще предстоит перенести в притеснениях и гонениях* – здесь все неплохо разъяснено, хотя звучит этот текст слишком длинно и вяло. Этой же модели следует кумыкский перевод, сокращая не самые важные

подробности: «Христу еще предстоят страдания в Его теле, общине верующих. Страдая, я восполняю меру этих страданий».

1Петр.4:15 при буквальной передаче на алтайский язык звучал так: «пусть никто из вас не страдает... как убийца, злоумышленник и т. д.» – и это понималось как призыв к бесчувствию. Дескать, хоть вы убийцы и злоумышленники, но нечего страдать по этому поводу – однако такое понимание, конечно, противоположно мыслям апостола. Был выбран вариант: «Если вам придется страдать, это страдание пусть не будет за убийство, воровство...».

Как нетрудно понять, переводчик и в этом случае неизбежно переструктурирует текст, причем его риторические черты оказываются тесно связанными с синтаксисом и дискурсом. Дело прежде всего в том, что в разных языках разные структуры выглядят допустимыми, естественными, маркированными и т. д. На все риторические черты и приемы обратить внимание невозможно, их слишком много, поэтому мы сосредоточимся на самых интересных и существенных для перевода.

4.7.2. Риторическое переструктурирование

В Авв 1:2 оригинал выглядит так:

וְתִשְׁמָעַתִּי אֶל־קוֹלֵךְ הָמָס וְלֹא תִשְׁמָעַתִּי.
וְתִשְׁמָעַתִּי אֶל־קוֹלֵךְ הָמָס וְלֹא תִשְׁמָעַתִּי.

СП переводит это выражение достаточно дословно: *Доколе, Господи, я буду взывать, и Ты не слышишь, буду вопиять к Тебе о насилии, и Ты не спасаешь?* Сходным образом выглядит и БСР: *Доколе, Господи, я буду взывать о помощи, а Ты не слышишь, буду кричать Тебе о насилии, а Ты не спасаешь?*

Вполне понятно, что вопросительное слово *доколе* относится ко всей этой ситуации, а не только к первой ее половине, как предполагает русский текст. При этом, конечно, стоит сохранить полный грамматический параллелизм между *буду взывать* – *буду вопиять* и *не слышишь* – *не спасаешь*. Свободный перевод NLT разбивает предложение на три: *How long, O Lord, must I call for help? But you do not listen! «Violence!» I cry, but you do not come to save* 'Сколько же, Господи, мне взывать о помощи? Ты ведь не слушаешь! Я кричу, но Ты не приходишь на помощь'. Фразы звучат естественно, но параллелизм во многом потерян, а вопрос пророка оказывается отнесенным только к первому предложению.

Можно предложить, к примеру, такое решение: *Доколе, Господи? Я взываю – а Ты не слышишь, кричу о насилии – но Ты не спасаешь!* Заметим, что глаголы здесь приведены в настоящем времени, поскольку пророк явно говорит о настоящей ситуации, а не о будущем, и, кроме того, будущее просто не вписывается в эту риторическую структуру.

Сохранять в неприкосновенности грамматические показатели при переводе вообще не всегда желательно или даже возможно. В особенности это касается ВЗ поэзии, в которой формы могут употребляться крайне непоследовательно. О «выравнивании» грамматических лиц шла речь в разделе 4.5.4, но еще в большей степени это относится и к глагольным временам. О том, как употребляются глагольные формы в библейском иврите и можно ли их вообще считать временами, лингвисты спорят до сих пор⁴⁰², так что переводчикам приходится опираться в основном на интуицию.

Но, что интересно, даже в текстах НЗ можно встретить нечто подобное, притом что греческая система времен выглядит вполне логичной и хорошо понятной. Так, в 11-й главе Откровения описываются события, которые только должны произойти, и они, как и следовало ожидать, передаются формами будущего времени. Но с 11-го стиха посередине повествования они внезапно сменяются аористами – это, по-видимому, аналог «пророческого перфекта» в ВЗ, означающего действие, которое точно должно произойти и которое пророк видит уже свершившимся.

СП сохраняет этот перебив в грамматическом времени: *И живущие на земле будут радоваться сему и веселиться... Но после трех дней с половиною вошел в них дух жизни от Бога, и они оба стали на ноги.* БСР смягчает этот эффект, ведя повествование в настоящем времени: *Жители земли радуются, устраивают праздники и дарят друг другу подарки... Но через три с половиной дня дух жизни от Бога вошел в них, они встали на ноги.* Но, по-видимому, некоторый грамматический и стилистический шов желательно оставить в этом месте, оставаясь в рамках дозволенного в ЯП.

Возвращаясь к прошлому примеру Авв.1:2, можно заметить, что «радиус действия» у слов и выражений может быть достаточно разным в разных языках, 1Фес.5:16–18 гласит: *Всегда радуйтесь. Непрестанно молитесь. За все благодарите: ибо такова о` вас воля Божия во Христе Иисусе.* Последняя фраза *во Христе Иисусе* при буквальном переводе может быть отнесена только к благодарности, поэтому при переводе на кумыкский вся фраза была переструктурирована, а указание на Христа было переведено отдельным придаточным предложением и вынесено в самое начало фразы: «Если вы на пути Иисуса, постоянно радуйтесь, непрестанно молитесь, за все благодарите. Этого хочет Бог». Как нетрудно понять, граница между тремя краткими стихами исчезла, поэтому стихи при печати текста отмечены общим номером 16–18.

И это уже не говоря о том, что точное значение слов может быть разным в зависимости от контекста, как в шутке «лечиться даром – это даром лечиться». Точно так же и в алтайском проекте при переводе Рим.3:24 (*получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе*) сначала было

использовано слово *тегинге* 'зря, даром', и оно прочитывалось именно в значении 'зря, впустую', пока не был перестроен ближайший контекст: «по благодати Божией оправдываясь даром, потому что их выкупил на свободу Иисус Христос». Потребовалось несколько уточнить, как связано искупление с оправданием, что вообще характерно для переводов на языки с иной структурой, чем в греческом (о том, как именные конструкции становятся глагольными, речь шла в разделах 4.3.3 и 4.5.2).

Нетрудно убедиться, что в особенности много таких проблем возникает с переводом НЗ посланий, насыщенных риторическими приемами эллинистической литературы. В 1Кор.15, как указывает Вэндленд⁴⁰³, дан целый ряд стандартных риторических приемов эллинистической традиции: (1) сведение к абсурду (*reduction ad absurdum*, ст. 12–19), (2) изложение тезиса (*thesis statement* ст. 20), (3) образец (*paradigm*, ст. 21–23, 45–49), (4) отступление (*explanatory digression*, ст. 24–28), (5) примеры из быта (*everyday examples*, ст. 29–32), (6) цитата (*quotation*, ст. 33), (7) аналогии (*analogies*, ст. 36–44).

Сейчас едва ли стоит разбирать все эти приемы по отдельности, можно лишь предложить эту главу в качестве упражнения по риторике перевода всем, кто пожелает убедиться на практике, как это работает.

Трудно бывает передать риторические приемы древнего текста, но больше всего проблем возникает с порядком простых предложений и логикой текста. В особенности это касается языков с жестким порядком частей сложного предложения. Если придаточные предложения стоят в языке перед главным (как в большинстве тюркских), то тексты при дословном переводе могут совершенно утратить всякую логику; чтобы ее сохранить, нередко приходится делать придаточное главным или по-иному проводить границы предложений, а то и стихов, что мы отчасти уже и увидели на кумыкском примере.

Тексты, направленные на изменение поведения человека (увещевания и указания, см. раздел 4.6.2), обычно содержат вспомогательный материал – доводы, которые приводятся в поддержку этих указаний. Если этот материал предшествует основному призыву, такой вид изложения в современной

дискурсной лингвистике называют **индуктивным** (то-то и то-то, а потому делай так), а если он следует за ним – **дедуктивным** (делай так, потому что то-то и то-то).

Есть все это и в Библии. Например, в Исх. 20:2–3 мы видим дедукцию: *Я Господь, Бог твой... да не будет у тебя других богов*, – ав очень похожем контексте всего несколькими строкам ниже, в Исх. 20:5, – индукцию: *не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель*. Как правило, языки позволяют и тот, и другой метод, хотя синтаксис. может накладывать определенные ограничения: так, в тюркских языках придаточное всегда идет перед главным, а значит, индуктивный порядок в одной фразе невозможен. Но тогда можно разбить предложение на две фразы и выстроить их в логическом порядке: *Не поклоняйся им... Ведь Я Господь*.

Здесь можно задуматься, насколько естествен и привычен такой порядок аргументации в разных языках и насколько переводчик должен подстраиваться под нормы ЯП (речь, разумеется, идет не о жестких грамматических правилах, которые просто нельзя нарушать).

Например, во Втор. 8:14 начинается длинное предложение: *смотри, чтобы не надмилось сердце твое и не забыл ты Господа, Бога твоего, Который вывел тебя из земли Египетской* (СП), – и далее перечисляется множество других благодеяний Бога Своему народу, вплоть до 18-го стиха. Если переструктурировать текст согласно синтаксическим правилам тюркских языков, все эти предложения станут одним огромным придаточным, которое придется ставить перед упоминанием Господа. Впрочем, даже русский перевод БСР, где это необязательно, подсказывает легкое решение: *не возгордись и не забудь Господа, твоего Бога. Он вывел тебя из Египта, из неволи...*

Придаточные также можно переделывать в деепричастные обороты и другие подобные структуры. Например, в алтайском переводе Рим. 6:17 в буквальном переводе «...вы от всего сердца покорились тому учению, которое приняли» звучало непонятно. Когда фразу перестроили на тюркский лад, вышло намного лучше: «вы, приняв учение, от всего сердца покорились ему».

В том же переводе в том же послании сложноподчиненная конструкция «чтобы жить в страхе, вы не приняли духа рабства» (8:15) переделана в сложносочиненную: «Вы не приняли духа рабства и не должны жить в страхе». Разумеется, подобное переструктурирование должно проводиться с опорой на способы выражения и конструкции, привычные для соответствующих речевых жанров ЯП.

4.7.3. Риторические вопросы

Самый известный риторический прием, который может быть неверно понят при переводе, – риторический вопрос, речевая функция которого заключается не в запросе новой информации, а в убеждении и побуждении собеседника или в выражении собственных эмоций. Строго говоря, деление вопросов на риторические и все остальные тоже не отражает языковой реальности, потому что определенный риторический эффект может быть и у вопросов, ответ на которые совершенно неизвестен говорящему. Но для простоты будем сейчас говорить о вопросах, которые целиком и полностью относятся к риторическим.

Часть из них подразумевает вполне однозначный ответ: «Что же в этом плохого?» (ответ: ничего). Другая часть вообще не подразумевает ответа: «Когда ты наконец угомонишься?» (собеседнику предлагается сделать это как можно скорее). Наконец, еще одна разновидность вопросов предполагает, что ответа просто не существует, здесь в вопросительной форме выражаются чувства: «Ну куда это годится!». Некоторые вопросы могут быть на грани риторических и реальных: «И что же нам теперь делать» – в зависимости от ситуации могут подразумевать поиск оптимального решения или выражать отчаяние в случае, когда сделать ничего нельзя.

Риторические вопросы обычно оформляются так же, как и реальные, на их риторичность указывает только контекст, и поэтому они могут быть при переводе поняты неправильно: либо как реальные, либо как риторические, но с противоположным подразумеваемым ответом. Так, вопрос в положительной форме «Разве это был ты?» подразумевает отрицательный ответ, а в отрицательной «Разве это был не ты?» – положительный. На риторичность указывает слово *разве*, ср.: «Это был ты?», «Не ты ли это был?».

В Мф. 12:23 народ спрашивает: *не это ли Христос, сын Давидов?* (в наиболее древних текстах отсутствует слово Христос). Здесь уже встает вопрос понимания оригинала: что именно хотят сказать люди? Они уверились, что перед ними

действительно Мессия, или, напротив, выражают свое сомнение, что Иисус может им оказаться? СП, как мы видим, избирает первую интерпретацию, а вот РВ – вторую: *Разве Он потомок Давида?* Греческий текст Μήτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαυὶδ указывает скорее на отрицательный ответ, поскольку употреблено отрицание μή (при ожидаемом положительном ответе это было бы οὐ, ср. Лк. 6:39, где употреблены обе частицы в двух разных смыслах). С другой стороны, можно предположить по контексту, что народ скорее выражал свои сомнения: уж не мессия ли это?

Как мы видим, здесь нет вполне однозначного истолкования оригинала, а если и есть, то переводчик может сознательно отказаться от него в пользу более «благочестивой» версии: люди без сомнений признают в Иисусе долгожданного мессию.

Но даже если оставить за скобками вопросы понимания, переводчику приходится учитывать, что разным культурам в разной степени присущи риторические вопросы. Есть анекдот про раввина, которого ученики спросили: «Ребе, почему ты всегда отвечаешь вопросом на вопрос?» И он им ответил: «И что в этом такого?» Иными словами, для еврейской культуры это нормальный способ общения и характерный прием ведения дискуссии. Но многим культурам эти вопросы свойственны в меньшей мере, кроме того, они могут использоваться преимущественно в ситуации выговора младшему (обычно именно так и ругают детей), и на таком языке будет странно обращаться с риторическим вопросом к Богу.

По всем этим причинам нередко риторические вопросы при переводе заменяются на прямые утверждения и отрицания. Так, риторический вопрос есть в Плач. 5:21–22: *Обрати нас к Тебе, Господи, и мы обратимся; обнови дни наши, как древле. Неужели Ты совсем отверг нас, прогневался на нас безмерно?* Но на крымско-татарский он переведен просьбой: «Верни наши прежние дни, несмотря на то что Ты отверг нас и чрезмерно на нас разгневался».

Риторический вопрос, как правило, подразумевает абсолютно очевидный ответ, причем он сформулирован так, чтобы оспорить его было бы немислимо, например: «А римский папа – католик?» Казалось бы, можно с тем же успехом спрашивать про сельского

кюре или ксендза, которые тоже католики по должности, но тут важно назвать самого главного католика из всех.

В Иер. 13:23 задан вопрос: *Может ли Ефиоплянин переменить кожу свою?* – и это звучит не вполне понятно: а что, разве люди других национальностей легко могут это сделать? Но речь идет о черном цвете кожи эфиопа, это маркированный признак, поэтому лучше сказать: *может ли эфиоп поменять цвет кожи?* В CEV убран даже эфиоп, – видимо, из требований политкорректности: *Can people change the colour of their skin?* 'Могут ли люди менять цвет кожи?'.

Кроме того, риторические вопросы подвержены всем прочим видам синтаксического, дискурсного и стилистико-риторического реструктурирования. В 1Кор. 7:16 мы видим два риторических вопроса: *Почему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа? Или ты, муж, почему знаешь, не спасешь ли жены?* В крымско-татарском переводе они сведены в один, что звучит естественнее: «Мужчины и женщины, можете ли знать, не спасете ли ваших жен и мужей?».

2Петр. 3:11–12 содержит длинный риторический вопрос: *Если так все это разрушится, то какими должно быть в святой жизни и благочестии вам, ожидающим и желающим пришествия дня Божия, в который воспламененные небеса разрушатся и разгоревшиеся стихии растают?* Но в алтайском переводе, чтобы сохранить риторическую структуру, вопрос был оставлен в самом последнем кратком предложении: «Все это так разрушится. А вы, живя святой жизнью, отдаваясь Богу, дня, в который небеса загорятся и разрушатся, в огне все растает, ожидаете. Какими же вы должны быть?».

Нередко риторические вопросы присутствуют в реальных диалогах. Пример риторического диалога в ВЗ – рассуждения прокаженных в 4Цар. 7:3–4: *Что мы сидим тут, ждем своей смерти? Если решимся пойти в город – там голод, мы умрем. Здесь останемся – умрем. Давайте перебежим к арамеям. Пощадят они нас – будем жить, убьют – значит, убьют* (БСР).

Так мы подходим к вопросу о передаче вообще любой речи персонажей в переводе.

4.7.4. Диалоги и монологи

При передаче речи персонажей встает целый ряд частных трудностей, связанных как с пониманием оригинала, так и с передачей его значения на ЯП.

В библейских текстах нет тех знаков препинания, которые есть у нас, так что начало и завершение прямой речи не всегда определяется однозначно. Кроме того, возможно скрытое цитирование, пересказ речи оппонента (обычно с критическим разбором). В устной речи все это маркируется, как правило, интонацией, в современной письменной – кавычками, иногда другими знаками препинания или особым шрифтом. Но в библейских текстах этого нет.

В 1Кор. 6:12–13, как и в некоторых других местах, Павел, по-видимому, цитирует слова самих коринфян (возможно, то, что они сами писали ему). Здесь такие скрытые цитаты выделены подчеркиванием: *Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною. Пища для чрева, и чрево для пищи; но Бог уничтожит и то и другое. Тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела* (СП). Итак, это, скорее всего, диалог. Но как поступить переводчику?

- Оставить пунктуацию как при внутреннем диалоге (как и поступает СП). В целом логика не нарушится, но пропадет ощущение напряженной дискуссии.

- Выделить цитаты пунктуацией: *«Все мне позволительно?» Но не все полезно!* Диалог будет замечен, но лишь внимательному читателю, а невнимательный может просто не понять это обилие знаков препинания,

- Прямо указать на цитирование: *Вы говорите: «все мне позволительно!» Да, но...* Перевод вполне понятен, но вышел достаточно длинным, живость и непосредственность речи несколько теряются.

Сходная проблема присутствует и в 1Кор. 7:1, где Павел пишет: *А о чем вы писали ко мне, то хорошо человеку не касаться женщины* (СП). Существуют разные объяснения для слов *хорошо человеку*: традиционно в них видят точку зрения самого Павла, но это может быть и содержание того, о чем

писали ему коринфяне: *А насчет того, что, как вы писали, хорошо человеку...*

Но даже там, где нет особых сомнений по поводу толкования оригинала, встает целый ряд практических вопросов относительно оформления прямой речи. В русском языке (и во многих других языках) любая прямая речь может быть заключена в кавычки, но законченные высказывания длиной не менее одного предложения могут быть оформлены с помощью и тире, и нового абзаца:

- Он сказал: «Это я».

- Он сказал:

- Это я.

Первый вариант занимает меньше места, но второй смотрится аккуратней и позволяет не называть каждый раз говорящего, что особенно важно, если приведен диалог:

- Она спросила: «Кто там?»

- «Это я», – ответил он.

- – Кто там?

- Это я.

Второй вариант, безусловно, смотрится по-русски аккуратнее и естественней. К тому же он позволяет маленькую хитрость: в пророческих и поэтических текстах ВЗ не всегда бывает понятно, где заканчивается прямая речь. Кавычки придется закрывать и указывать на ее завершение, но прямая речь, оформленная тире, может закончиться в том же абзаце, или следующем, или еще через три-четыре абзаца. Поэтому ее завершение можно оставить неопределенным, равно как и личность говорящего там, где она неясна.

Вообще, это большой вопрос: указывать ли на говорящего там, где текст на него не указывает прямо. Например, вся Песнь песней – диалог, но говорящий нигде не назван напрямую. Многие современные переводы, к примеру БСР, указывают на них в квадратных скобках, но обходятся минимальными ремарками: [Он:], [Она:]. Некоторые переводы, к примеру NLT, идут дальше: в них действуют *Young Man* 'Юноша' и *Young Woman* 'Девушка', а также хор иерусалимских девушек (*Young Woman of Jerusalem*). Впрочем, всякая конкретизация тут будет спорной, да и как отделишь партию возлюбленной от хора ее подруг? Поэтому,

видимо, решение БСР оптимально: указать на диалогический характер текста, но ничего не указывать конкретней.

Впрочем, и указать на говорящего можно по-разному даже в тех случаях, где оригинал сам делает это, не оставляя малейших сомнений. Поскольку оригинальный библейский текст, как уже было отмечено, лишен пунктуации, то автор обычно указывает на говорящего прямо. Вот текст Мф. 15:32–34 в версии СП (кстати, традиционный набор текста обходится вообще без кавычек и тире, так и здесь), обороты, указывающие на участников коммуникации, выделены подчеркиванием:

Иисус же, призвав учеников Своих, сказал им: жаль Мне народа, что уже три дня находятся при Мне, и нечего им есть; отпустить же их неевшими не хочу, чтобы не ослабели в дороге.

И говорят Ему ученики Его: откуда нам взять в пустыне столько хлебов, чтобы накормить столько народа?

Говорит им Иисус: сколько у вас хлебов? Они же сказали: семь, и немного рыбок.

Этот текст был изначально переведен следующим образом на башкирский язык (указание на участников диалога снова подчеркнуты, дан их буквальный перевод на русский):

Ғайса шәкерттәрен сакырып алды (Иисус, учеников позвав, сказал):

– Кешеләрҙе йәлләйем. Улар өс көн буйы инде Минен янымда, ә ашарҙарына бер нәмәләре лә юк. Уларҙы ас килеш кайтарып ебәргем килмәй: юлда хәлдәре бөтөр.

– Был тиклем халыкты туйындырырлык икмәкте бынау кеше йәшәмәгән ерҙә без кайҙан алайыҡ? – тине Уға шәкерттәре (сказали Ему ученики).

– Һеҙҙең нисә икмәгегеҙ бар? – тип һораны Ғайса (сказав, ответил Иисус).

– Ете икмәк һәм бер нисә вак балыҡ, – тине улар (сказали они).

Как нетрудно понять, сохранены все указания на говорящих, хотя, в соответствии с нормами башкирского языка, во всех репликах, кроме первой, они стоят после прямой речи. Это вполне понятно и грамматически верно, но... крайне неестественно. В результате возникло предложение убрать те

указания на говорящих, которые уже ясны из контекста. С самого начала дается указание на Иисуса, затем маркируется речь Его учеников, но следующий за тем обмен репликами уже не содержит новых участников беседы и принадлежность реплик понятна по умолчанию. В результате текст стал выглядеть так:

Ғайса шәкерттәрен сакырып алды (Иисус, учеников позвав, сказал):

– Кешеләрзе йәлләйем. Улар өс көн буйы инде Минең янымда, ә ашарзарына бер нәмәләре лә юк. Уларзы ас килеш кайтарып ебәргем килмәй: юлда хәлдәре бөтөр.

– Был тиклем халыкты туйындырырлык икмәкте бынау кеше йәшәмәгән ерзә без кайзан алайык? – тине Уға шәкерттәре (сказали Ему ученики).

– Һеззен нисә икмәгегез бар?

– Ете икмәк һәм бер нисә вак балык.

Пожалуй, это вариант достаточно смелый и он не получил широкого распространения (перевод выглядит так, как будто переводчик по ошибке пропустил некоторые слова), но ничего принципиально недопустимого в нем явно нет.

Впрочем, можно задаться и следующим вопросом: а надо ли обязательно сохранять прямую речь, не лучше ли иногда перевести ее в косвенную? Например, в Агг. 1:1–2 мы видим сразу несколько высказываний, вложенных одно в другое наподобие матрешек (текст СП, разбитый на строки так, чтобы была видна подчиненность высказываний):

было слово Господне через Аггея пророка...

так сказал Господь Саваоф:

народ сей говорит:

не пришло еще время...

Если переводить это буквально, используя принятую в русском языке пунктуацию, придется употребить кавычки нескольких уровней и выглядеть текст будет неестественно.

Но можно поступить проще: прямую речь сделать косвенной, и помимо глагола сказать использовать другие глаголы и речевые обороты, например:

передал Господь Саваоф Свое слово через Аггея пророка... :

хоть народ и говорит, будто не пришло еще время...

Из четырех уровней осталось всего два, и это уже делает текст более внятным и простым. Во всяком случае, когда в переводе выстраивается бесконечная череда форм «сказал... и сказал... сказал, говоря...», как в СП, это не выглядит стилистически удачным. Вполне можно использовать синонимы: ответил, возразил, обратился и проч. Этого требует не грамматика, но стилистика – а стилистика тесно связана с культурными условностями, о которых мы и поговорим далее.

4.8. Культурология перевода

4.8.1. Общие замечания

Перевод всегда осуществляется не только с языка на язык, но и из культуры в культуру, и тем это очевиднее, чем больше дистанция между двумя культурами. Об этом говорилось во множестве мест этой книги, прежде всего в разделе 2.7. В нашей речи культурные условности играют, вне всякого сомнения, огромную роль, начиная с выбора слов и грамматических форм, и в то же время их намного труднее формализовать и описать, чем правила грамматики или словоупотребления. Здесь мы поговорим только о самом основном, оставляя за скобками множество частных вопросов.

Итак, любой текст отражает определенную картину мира, и переводчик способен ее воспроизвести лишь отчасти. Он тем не менее может стремиться к полной инкультурации перевода или к сохранению дистанции между текстом и читателем. В любом случае дистанция отчасти сохранится, а отчасти исчезнет – вопрос только в том, что именно сохранять. В разделе 4.3.7 уже обсуждалось: нужно ли оставлять в переводе все названия мер веса, длины и объема, или их стоит перевести в метры, литры и килограммы? Примерно то же самое касается многих иных реалий текста, но дело не только в реалиях: по-разному выглядят в разных культурах одни и те же символы, по-разному воспринимаются одни и те же выражения или идеи.

В Пс. 59:9 Господь говорит: לְעַלְלִי בַּחֲסִידֵי עֵדֹם, букв. ‘на Эдом брошу Мою сандалию’. Это конечно же символический жест, который означает «вступить во владение территорией». Но для современного читателя смысл жеста может остаться непонятным, если перевести буквально, как в БСР: *Эдому брошу сандалию Мою*. Что это значит? Может быть, это подачка, милостыня нищему? В этом случае (уникальный пример!) СП оказывается менее дословным и более понятным, чем БСР: *на Едома простру сапог Мой*. Правда, такое выражение уводит нас в иную смысловую область: речь идет скорее о насильственном завоевании, чем о вступлении в законное владение.

Еще одно подобное выражение мы находим в Мк. 2:19: *сыны чертога брачного*, как буквально переводит СП греческое

выражение *οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος*. РВ дает вольный смысловый эквивалент *гости на свадьбе*, и это вполне понятный выбор – при буквальном переводе можно было бы предположить, что речь идет о детях, родившихся от этого брака (который только еще заключается!). Вообще, древне-еврейский язык, а следом за ним и НЗ греческий, любят выражения *сын/дочь кого-либо/чего-либо*, и они часто бывают интуитивно понятны и на других языках – но могут использоваться совершенно в ином смысле. Например, во многих языках *Сын Человеческий* может быть понят как «сын какого-то (неизвестного) человека», а раз его отец неизвестен, скорее всего, он был рожден вне брака.

Разными бывают и представления о том, как правильно и изящно выражать свои мысли. К примеру, *Притч. 7:6–9* описывает достаточно простую ситуацию: *Вот, однажды смотрел я в окно дома моего, сквозь решетку мою, и увидел среди неопытных, заметил между молодыми людьми неразумного юношу, переходившего площадь близ угла ее и шедшего по дороге к дому ее, в сумерки, в вечер дня, в ночной темноте и во мраке (СП)*. Речь идет об одном-единственном походе одного юноши к одной женщине, но все повторяется несколько раз. При этом это необязательно простой повтор, к концу этого описания возникает ощущение сгущающейся тьмы от сумерек к полному мраку, и это, конечно, символично.

Но далеко не каждый язык позволяет сделать такие повторы естественными, поэтому, например, кумыкский перевод соединяет последние два стиха в один: «вечером гулял около ее дома, в темноте к ней завернул». Но дело даже не только и не столько в объединении двух стихов, важно сохранить эти параллельные выражения и в то же время показать, что ситуация развивается: юноша постепенно приближается к дому блудницы, а над ним сгущается тьма. Вот как решает эту задачу БСР: *Он бродил по улице, где она живет, направлялся к ее дому – в сумерках на закате дня, под покровом ночи, во тьме*.

Параллелизм как основной художественный прием или, точнее, принцип организации библейских текстов описан мной в другой книге, с привлечением параллелей из иных культур и языков⁴⁰⁴, а сейчас достаточно будет сказать: его строение и функции не всегда очевидны, и прямой, буквальный перевод

может исказить смысл текста. В то же время параллелизм выглядит достаточно универсальным приемом, так что он в принципе поддается переводу практически на любые языки.

Но проблемы возникают не только с оригиналом. Библейский текст представляется нам сегодня достаточно стилистически ровным и однородным. На самом деле, конечно, Марк писал совсем не тем же языком, что Лука, а Книга Исаии существенно отличается от книги Бытия. Часть таких стилистических различий сохраняется в любом переводе, но, как правило, это довольно небольшая часть, а в целом Библия переводится неким равномерно-торжественным стилем, даже с сохранением обычного древнееврейского порядка слов, который тогда был совершенно немаркированным, а сегодня служит признаком особого библейского стиля: «и встал... и пошел... и сказал».

В какой мере и где именно нужна эта возвышенность, а где можно без нее обойтись – предмет обсуждения в самом начале переводческого проекта. И точно так же приходится определять, допустимы ли просторечные слова и выражения, которые читатель может не принять в библейском тексте (см. претензии к переводу РВ, упомянутые в разделе 3.4.6).

Тут культурология смыкается с *социолингвистикой*, дисциплиной, которая изучает функционирование языка в обществе, но об этом мы не будем сейчас говорить, а займемся более частными вопросами, связанными с межкультурным взаимодействием: сколько надо сказать, чтобы быть понятым, как сказать это красиво и как остаться при этом в должной мере вежливым.

4.8.2. Имплицитность и эксплицитность

Очевидно, что быт и культура в библейские времена сильно отличались от нынешней городской цивилизации. Дело не только в отсутствии у библейского человека каких-то технологий или институтов, а скорее в другом восприятии жизни, которое во многом похоже на отношение к жизни в кавказских аулах, да и во многих других традиционных обществах. Об этом можно было бы говорить долго и подробно, рассуждая о той роли, которую в древности играли мифы и ритуалы, образное мышление, представление о чести, групповая идентичность и т. д., в противовес современному стремлению к рациональности, научности, индивидуализму, понятию вины и проч. Достаточно будет сказать, что люди в те времена испытывали примерно те же чувства, но по-другому их описывали, да и воспринимали иначе, чем сегодня, даже то, что было у них общего с нами, нынешними⁴⁰⁵.

Есть еще одно различие между культурами: степень принятой в тексте *эксплицитности*: как много проговаривается вслух и что лишь подразумевается. Нередко можно услышать, что существуют культуры «высокого контекста» и «низкого контекста»: имеется в виду объем информации, который читатель привык извлекать из контекста, а не из самого высказывания⁴⁰⁶. В одних случаях все необходимо проговаривать в явном виде (эксплицитно), в других достаточно лишь намекнуть на имплицитную информацию. Но картина еще более осложняется, если учесть, что разные языки и культуры могут требовать разной степени эксплицитности в разных ситуациях и текстах разного рода: дипломатическая нота исполнена тонкого намека, а вот техническая инструкция все должна выразить предельно конкретно. Естественно, при переводе с древних языков (да и просто с языков, на которых говорят в иных общественных условиях) теряется автоматизм в определении «высоты контекста», то есть той степени прямоты или, наоборот, завуалированности, которая свойственна данному тексту.

Все это касается конечно же глобальных параметров перевода. Но и на базовом уровне (детали быта, способы

выражения мысли и проч.) оказывается довольно много несовпадений, и как раз здесь переводчик может убрать с пути читателя лишние барьеры для понимания. Вот всего несколько примеров.

Пс. 25:1 при буквальном переводе (*суди меня*) понимается неверно, как просьба об осуждении со стороны Бога. В тувинском переводе решено передать эти слова как «вынеси обо мне справедливое решение».

1Кор. 5:3 при буквальном переводе (*А я, отсутствуя телом, но присутствуя у вас духом*) на алтайский подразумевает, что Павел умер и его дух (алт. *тын*) теперь присутствует в коринфской общине, а тело лежит где-то еще. В результате было решено перевести это выражение «всеми мыслями я с вами».

В Ис. 46:1–2 мы читаем в СП: *Пал Вил, низвергся Невó истуканы их – на скоте и выючных животных; ваша ноша сделалась бременем для усталых животных. Низверглись, пали вместе; не могли защитить носивших, и сами пошли в плен.* Не очень понятна сама ситуация: что происходит с вавилонскими идолами и что происходило раньше. Смысл таков: когда-то их носили с почетом на торжественных процессиях, а теперь их, бессильных, увозят в качестве трофеев. Видимо, часть этой информации следует сделать эксплицитной. Вот вариант перевода, где такие экспликации выделены подчеркиванием: *кого вы прежде на праздниках носили – тех теперь усталые животные тащат.*

В Лев. 15:2, где речь идет об истечениях из человеческого тела, в тувинском переводе добавили слово *нездоровое* (истечение), иначе получалось, что нечистым человека делало мочеиспускание.

В Деян. 1:12 говорится, что Елеонская гора находилась в *расстоянии субботнего пути* (σαββάτου ἔχον ὁδόν) от Иерусалима. Речь идет о том, что гора была совсем рядом, так что в субботу можно было сходить на нее и вернуться, не нарушая запретов (в более поздней иудейской традиции это расстояние было определено как две тысячи локтей, то есть около километра). Буквальный перевод не даст представления об этом расстоянии, скорее всего, читатель поймет текст так, что дорога занимала целый день. Варианты перевода:

- Объяснить подробности: *путь, который позволялось проходить в субботу от городской стены*. Точно, но слишком длинно, в результате эта мелкая деталь становится в повествовании основной, привлекает к себе излишнее внимание.

- Найти современный аналог: *примерно километр*. Такой перевод вполне точен, но выглядит анахронистично.

- Найти приблизительный аналог, не связанный с каким-то временем или культурой: *в полчасе ходьбы*. Это вполне понятно и точно, но для буквальных переводов неприемлемо.

- Подобрать общее выражение: *совсем рядом*. Такой перевод, к сожалению, теряет всякую конкретность.

Проблему может представлять даже мелкая бытовая деталь. В Иер. 25:10 Бог говорит о грядущих бедствиях для Израиля: *прекращу у них... звук жерновов и свет светильника*. Здесь имеется в виду всем хорошо знакомая в ту пору картина: еще до рассвета, при свете масляных светильников, во всех домах женщины начинают перетирать зерно в муку, чтобы приготовить завтрак. Это идиллическая картина ежеутренней мирной жизни (ср. у Бориса Пастернака: «Везде встают, огни, уют, / Пьют чай, торопятся к трамваям»). Но из буквального перевода это никак не следует. Что можно сделать?

- Перевести буквально: *прекращу у них... звук жерновов и свет светильника*. Фраза звучит несколько неестественно и не дает ясных представлений о том, что хотел сказать автор.

- Заменить именные выражения на более естественные глагольные (см. раздел 4.3.2): *утихнет шум жерновов и погаснет свет светильников* (NBV: *het geluid van de handmolens zal versterven en het licht van de lampen zal doven*). Это звучит хорошо, но смысл происходящего по-прежнему не вполне ясен.

- Дополнить фразу контекстной информацией, чтобы прояснить ситуацию: *утихнет шум зернотопок по утрам, погаснет свет светильников по вечерам* (DGN: *Das Geräusch der Handmühle am Morgen wird verstummen and abends in den Häusern keine Lampe mehr brennen*).

- Описать ситуацию в других выражениях: *муки по утрам никто не намелет, светильник никто не зажжет*. Смысл понятен, но мы ушли достаточно далеко от буквы оригинала.

- Подобрать в культуре ЯП функциональные эквиваленты: *никто не сготовит завтрак, никто света не зажжет*. Все теперь ясно, но это уже ближе к пересказу, чем к переводу.

Подобные ситуации могут оказаться достаточно тонкими и на первый взгляд неочевидными. В Мк. 12:2 описана вполне обычная для Палестины НЗ времен ситуация: *И послал в свое время к виноградарям слугу – принять от виноградарей плодов из виноградника* (СП). Хозяин земельного участка сдал его внаем за долю урожая, так что виноградари безусловно должны были ему эти плоды отдать. Но в современной практике арендатор расплачивается деньгами, а весь урожай принадлежит ему самому. Тогда получается, что хозяин виноградника – деспот, который требует от своих работников того, что ему не принадлежит. Чтобы избежать подобного понимания, в шорском переводе было решено уточнить: «послал за своей долей винограда». По рассказам коллег, работавших в Африке, могу судить, что такая же проблема с этим отрывком возникает и на этом континенте.

В особенности трудными могут быть решения, связанные с религиозными традициями. Добавлятьли, например, в крымско-татарском к слову «верующий» (*иман иткен*) уточнение «в Иисуса» (*Исагъа*) – это переводческая группа обсуждала довольно долго. Если не добавить, получится, что имеется в виду вообще верующий во что бы то ни было (не атеист). В некоторых случаях, например в Рим 10:4 (*конец закона – Христос, к праведности всякого верующего*, СП), контекст может подсказать, что речь идет именно о христианской вере, и там не стоит ничего добавлять, но ведь далеко не всегда ясно, до какой степени контекст нам помогает.

4.8.3. Вежливость и невежливость

Может быть, область, в которой ярче всего проявляется культурная обусловленность любого текста и проблема эксплицитности стоит наиболее очевидно – это вежливость, стремление людей не просто обмениваться информацией, но создавать и поддерживать добрые отношения при общении друг с другом.

Вежливость подразумевает нечто гораздо большее, чем просто использование определенных слов или форм речи. При этом языки устроены очень по-разному в том, что касается вежливости. Обычно в качестве примера языка с высокоразвитой градацией степени вежливости приводят японский, где особые морфемы в обязательном порядке отражают отношения между говорящими: их возраст, пол, социальное положение и подчиненность. Самая простая фраза в классическом японском языке просто не может быть произнесена без указания этих отношений.

Западные языки устроены в этом отношении гораздо проще, не во всех из них есть даже противопоставление между формами *Вы* и *ты*, как нет его в английском (а в некоторых других языках, например нидерландском, вежливая форма *У* 'вы' исчезает из обиходной речи). Однако и в этих языках есть свои способы передать определенную степень вежливости, которая в любом языке зависит, как и в японском, от пола, возраста, социального положения и степени близости говорящего и слушающего.

Но употребление отдельных морфем – относительно простой случай, так же как и, например, обращения (*Ваше высокопревосходительство* или *эй, пацан*). Вежливость может выражаться в самых разных формах, – например, в языках Западной Африки прямое обращение к собеседнику в начале речи уместно только при прощании или благодарности⁴⁰⁷.

Степень вежливости, которую употребляют говорящие, может быть весьма значима и в Библии. Например, фарисей Симон в Лк. 7:39–40 называет Иисуса про себя *этот человек* (тут явно слышится неодобрение), но затем обращается к нему весьма

почтительно: *скажи, учитель*. Это ясно указывает на перемену в отношении Симона к Иисусу.

Вежливость может быть даже ироничной: во 2Цар. 6:20 Мелхола называет своего мужа Давида формальным титулом *царь Израилев*, чтобы подчеркнуть недостойное, по ее мнению, поведение супруга.

К сожалению, вежливость плохо поддается формализации. Даже среди носителей одного языка могут существовать разные представления о вежливости: так, в США вполне вежливым будет обратиться к коллеге или даже начальнику просто по имени, тогда как в Великобритании потребуется более формальное обращение. И, разумеется, в молодежной компании нормы будут совершенно другими, чем в парламенте. Но кроме того, вежливость не выражается одними словами, огромную роль играют интонации, позы, жесты и прочие формы невербального поведения. Поэтому, например, в андийском переводе Лк. 22:47–48 Иуда не целует Иисуса, как в оригинале, а приобнимает, ведь именно так принято приветствовать друг друга в Дагестане, где живут андийцы.

К тому же формы этикета подвержены куда более быстрым переменам, чем язык в целом. В современной Японии этикет упрощается благодаря переходу к постиндустриальному обществу с его мобильностью, когда на сложные церемонии просто не остается времени. В коммунистическом Китае сложные формы обращения (отчасти подобные японским) полностью не исчезли, но упростились и в значительной мере уступили место слову «товарищ», принятому у членов коммунистической партии. В обществе обычно существует несколько разных моделей вежливости, каждая из которых ассоциируется с определенным социальным контекстом.

Кроме того, в литературе существуют свои условности. Например, в русском языке вполне устоялось различие форм *вы* и *ты*, но оно не применяется в переводных текстах или в оригинальных художественных произведениях, повествующих о древности или Средневековье. Видимо, это связано с тем, что обращение на *вы* пришло в русский язык из Европы только в XVIII в. и выглядит уместно только в контексте нового времени. В XVII в. и ранее при обращении к вышестоящим использовались другие формы вежливости, например, почетные титулы применительно к

царю и уменьшительные суффиксы по отношению к себе: «Царю и государю и великому князю Михаилу Федоровичу бьют челом государевы ленские служилые люди Мишка Стадухин, Артюшка Шестаков, Мишка Коновал... чтобы бедность и разорение тебе были ведомы и про наше службишко было явно» (из отчета об экспедиции Семена Дежнева 1641 г.).

Библейские персонажи, говорящие друг другу *вы*, будут смотреться так же неуместно, как если бы они использовали обращения *Ваше превосходительство* или *Уважаемые дамы и господа*. Точно так же русские не обращаются к Богу на *вы* (у французов такое встречалось нередко).

Но дело здесь, видимо, не только в том, что обращение на *вы* выглядело бы анахронистично в контексте древних молитв. Повышение градуса формальности указывает на уважение, а понижение – на доверительность и близость между говорящими. Говоря с Богом один на один, молящийся стремится приблизиться к Нему, обращаться к Нему как к Отцу, а к родителям все же обычно принято обращаться на *ты*.

Особенно трудный вопрос – как называть Иисуса в Евангелиях. Естественно, что христиане относятся к Нему с крайним почтением и употребляют по отношению к Нему самые уважительные выражения (например, пишут относящиеся к Нему местоимения с большой буквы, как в этом самом абзаце) – но можно ли ожидать такого же почтения от всех библейских персонажей?

Интересный пример из практики перевода на корейский приводит Джи-Юн Чо⁴⁰⁸. В 4-й главе Ин передана беседа Иисуса с самарянкой. Хотя в 4:7 Он обращается к ней, никак не называя ее, но любой язык так или иначе определит степень вежливости этого обращения. Корейский язык обладает сложно развитой системой вежливых форм, и выбрать правильный вариант не очень просто, особенно если учесть, что эта система развивается: в классическом литературном тексте степень формализации будет намного больше, чем в современном разговорном.

Но картина осложняется еще и тем, что нам трудно понять, какова степень вежливости в исходном тексте. Согласно расхожим представлениям того времени, Иисус вообще не должен был разговаривать с этой женщиной, принадлежащей к

враждебному иудеям народу (в Ин. 4:27 сам факт такого разговора вызывает удивление учеников). Как поступить в этом случае? Повысить градус вежливости, чтобы подчеркнуть взаимное уважение, или понизить его, чтобы подчеркнуть степень доверия и неформальности этого общения «поверх барьеров»? Выбор переводчика будет в любом случае экзегетическим решением.

Это касается не только местоимений. Так, при проверке таджикского текста мне однажды довелось обнаружить, что фраза *Равви! ешь*, обращенная учениками к Иисусу (Ин. 4:31), при буквальном переводе звучит крайне невежливо. Следовало употребить особый оборот речи, приглашающий уважаемого человека к трапезе.

Особую проблему создает при переводе и нарочитая невежливость – грубые выражения передают негодование говорящего или его желание разорвать отношения. В 1Цар. 25:22 Давид обещает не оставить в доме Навала *мочащегося к стене*. Речь идет, конечно, о том, что он перебьет всех мужчин. Но он выбирает именно такое выражение, чтобы показать свое пренебрежение и гнев. На тувинский перевести это дословно просто невозможно, получается предельно грубое выражение, и поэтому фраза была передана так: «перебью всех мужчин, как собак». Слово *мужчины* указывало на референта, а выражение *как собак* передавало эмоциональность и грубость высказывания.

Вежливость (и невежливость), с другой стороны, можно отнести и к художественной ткани текста, и о ней мы поговорим далее.

4.8.4. Поэтические черты

Куда отнести художественные, литературные, поэтические свойства библейского текста – и нужно ли вообще о них говорить? Не есть ли художественный, а в особенности поэтический перевод некое особое дарование или ремесло, которое невозможно описать языком методического пособия? И какое отношение это умение имеет к Библии?

Библия, помимо всего прочего, собрание сложно организованных художественных текстов, написанных разными людьми на разных языках в разное время, относящихся к разным жанрам, насыщенных разнообразными художественными приемами. Но можно ли назвать Библию литературой, а библейский перевод – частным случаем литературного перевода?

И да и нет. Да – потому что библейские книги действительно написаны как литературные произведения и переводчик должен постараться сохранить их своеобразие, и нет – потому что эта литературность отличается от привычной нам и потому что переводчик в подавляющем большинстве случаев просто не может отвлечься от всех остальных граней этого текста.

С.С. Аверинцев даже сомневался в том, применимо ли к Библии само понятие *литературы*, считая ее скорее *словесностью* наряду с другими ближневосточными текстами⁴⁰⁹. Действительно, на Древнем Ближнем Востоке тексты строились несколько по иным принципам, нежели те, к которым привыкли читатели современных европейских (в том числе и русских) художественных произведений. В них, к примеру, аналогии и ассоциации играют существенно большую роль, а рациональный логический анализ – меньшую, чем в современных текстах, они в большей степени склонны к представлению единой и целостной картины мира, а не ее отдельных частей и т. д.⁴¹⁰ Разумеется, не вполне совпадают функции и способы применения многих художественных приемов, но об этом уже шла речь в разделе 4.4.

Впрочем, говорить о художественной стороне перевода языком инструкций крайне трудно, практически невозможно, и мы ограничимся здесь лишь парой замечаний о том свойстве текста, которое можно назвать *поэтичностью*, – проще говоря, когда

перевод звучит как стихотворный. Но нужно ли это вообще? Возможно ли?

В традиционных изданиях СП мы не найдем никаких стихов, кроме тех, на которые делится текст вместе с главами. Все набрано как проза, обычно даже единым абзацем. Некоторые издания, например знаменитая Брюссельская Библия, представляют в стихотворном наборе текст большинства пророческих книг, Псалтири и других условно выделяемых поэтических книг ВЗ и некоторых отрывков из НЗ, прежде всего из 1–2-й глав Лк. Но сам текст остается неизменным.

Что такое проза и поэзия в Библии – вопрос спорный, и рассматривался он мной в другой книге⁴¹¹. Сейчас будет достаточно сказать, что основными формальными чертами библейской поэзии можно считать некоторую ритмическую упорядоченность (но не четкий размер) и богатые созвучия (но не рифмы), а также многоуровневый параллелизм. Все это в принципе может быть сохранено и в переводе, хотя с созвучиями это удастся крайне редко.

Ам 5:5 в оригинале полон богатых созвучий:

וְאַל־תִּדְרָשׁוּ בֵּית־אֵל וְהִגְלָל לֹא תִבְאוּ וּבְאֵר שָׁבַע לֹא תַעֲבְרוּ כִּי הִגְלָל
יִגְלֶה יִגְלֶה וּבֵית־אֵל יִהְיֶה לְאֵין

СП следует в значительной мере букве оригинала и теряет все эти особенности: *Не ищите Вефиля и не ходите в Галгал, и в Вирсавию не странствуйте, ибо Галгал. весь пойдет в плен и Вефиль обратится в ничто.*

БСР, признавая этот текст поэтическим, вводит в него одно созвучие (Бет-Эль – бедой): *Не обращайтесь в Бет-Эль, ГилГал. Посещать не надо, не надо ходить в Беэр-Шёву! Гилгал. будет угнан в плен, Бет-Эль бедой обернется.*

Можно предложить такой вариант, в котором хоть отчасти сохранились бы созвучия оригинала: *Бет-Эль не ищите, в ГилГал. не ходите, в Беэр-Шеву не шествуйте; будет ГилГал. догола оголен, Бет-Элю беда будет.*

Частный случай созвучий – звукоподражания, при котором само звучание речи намекает на событие, описанное в этой речи. Например, в Пс. 139:4 говорится о нечестивцах: **וְיִשְׁׁוּ וְיִשְׁׁוּ וְיִשְׁׁוּ** – и обилие **ש** (ш) создает эффект змеиного шипения. Но можно ли это передать на другом языке? СП, как обычно, даже не

пытается (*изощряют язык свой, как змея*), и точно так же поступает БСР (*отточили свой язык, как змеиное жало*). Видимо, в русском языке просто нет достаточно близких слов, которые могли бы составить такое созвучие.

Но иногда переводчик может компенсировать эти потери, вводя звукопись там, где ее нет в оригинале. Например, Иов. 39:24 в версии БСР так говорит о скачущем коне: *Бойкий топот его копыт пожирает землю*. Для сравнения оригинал: *וְרַגְלָיו שֶׁיִּטְחֹק וְרַגְלָיו כִּימְחֹק* – и версия СП: *в порыве и ярости он глотает землю* (здесь, конечно, еще и вопрос интерпретации оригинала: то ли конь гложет землю, то ли его бег пожирает расстояние).

Поэтических черт в переводе может даже оказаться больше, чем в оригинале. Вот как перевел ключевой стих Ин. 3:16 на язык суахили покойный танзанийский президент Джулиус Ньерере⁴¹²:

*Wa maana Bwana Mungu
Alipenda ulimwengu
Akamtoa Mwanawe
Wa pekee auawe,
Ili atayemwamini
Asiangamie sini,
Bali awe na uzima
Unaodumu daima
'Потому что Господь Бог
Он возлюбил мир,
Он дал Своего сына
Так, что Его убили,
Чтобы поверивший
Никогда не погиб,
Но остался с жизнью,
Которая вечна.*

Но надо признать, что такие эксперименты пока что не очень популярны. Возможно, этот опыт связан с особой музыкальностью христиан, говорящих на суахили: их поэтическая версия молитвы Господней (*Baba yetu* 'Отче наш') обошла мир и даже стала заставкой одной из компьютерных игр.

Отдельно можно упомянуть о таком поэтическом приеме, как *акростих*, при котором каждая строфа начинается со следующей буквы алфавита. Обычно эти буквы еврейского алфавита просто

помещают на полях в их оригинальном начертании (א, ב) или в транслитерации (алеф, бет). Существуют и такие переводы, которые стремятся воспроизвести акrostих, но выглядит это достаточно искусственно. Так, например, начинаются первые три стиха Плача Иеремии в переводе ДКМ:

Ах, осталась пустынной...

Безутешно плачет в ночи...

В изгнание ушла Иудея от позора...

Как бы то ни было, если переводчик стремится сохранить в переводе максимум поэтических черт оригинала и не внести в него при этом ничего лишнего, неестественного и вычурного, он на верном пути,

Мы едва затронули лишь несколько аспектов этой темы – библейский перевод как мост между двумя культурами, – но в каждом конкретном проекте она будет занимать огромное место. Просто о ней трудно говорить в общих чертах, без привязки к какому-то конкретному языку и культуре, а уж предложить однозначные решения на все случаи и вовсе невозможно. К тому же любая культура не есть нечто статическое, данное раз и навсегда. Она живет, развивается, а значит, изменяется. Об этом следующий раздел.

4.9. Диахрония и интертекстуальность

4.9.1. Общие замечания

Библия не книга, а собрание книг, написанных разными людьми в разных странах в разное время и на разных языках. Но ее переводят, как правило, одни и те же люди в одном и том же месте и в достаточно сжатое время. Более того, перевод обычно начинается в обратной последовательности: от НЗ к ВЗ. В результате старательные переводчики могут прийти к полной гармонии: все книги Библии написаны примерно одним и тем же стилем, все слова и выражения в них употребляются всегда в одном и том же значении...

Именно такой и хотят видеть Библию многие читатели – но ведь ее оригинальный текст совсем не таков! На это нам недвусмысленно указывают внутренние цитаты (которые редко бывают точными) и аллюзии, а также глоссы и примечания, вроде того что мы встречаем в Быт. 47:26: *И поставил Иосиф в закон земле Египетской, даже до сего дня: пятую часть давать фараону, исключая только землю жрецов, которая не принадлежала фараону.* Понятно, что слова *до сего дня* относятся ко времени жизни автора текста, а не к нашей эпохе. Но, казалось бы, что тут может сделать переводчик? Написать что-то вроде «до того момента, как был написан этот текст» означало бы внести в перевод комментарий, к тому же не слишком-то необходимый.

Читатели, конечно, бывают разные, но мы все же ориентируемся на таких, кто понимает: библейские тексты писались в течение длительного времени и несут на себе отпечатки разных хронологических пластов, и можно отдельно этого не объяснять. Но как сохранить смысловые связи между этими пластами, не стирая разницы между ними?

4.9.2. Развитие концепта

К примеру, концепты, а иногда и реалии (см. разделы 4.2.3 и 4.2.4) могут изменять свое значение с течением времени. Стоит посмотреть, как употребляются понятия *грех*, *чистота* и *святость* в Пятикнижии, чтобы убедиться: речь идет в подавляющем большинстве случаев о ритуальной чистоте и нечистоте, но не более того. У ВЗ пророков эти понятия приобретают уже совсем иное значение, они характеризуют не внешнее состояние человека, а его отношения с Богом и ближним. Наконец, в НЗ появляются и такие контексты, где представления становятся радикально иными (например, Деян. 10:9–16).

Значит ли это, что переводчик должен использовать разные слова для перевода этих понятий в разных контекстах? Скорее наоборот, он должен стараться показать преемственность в развитии идеи. Но это не всегда возможно; например, в крымско-татарском языке *чистые животные* (например, в Быт. 7:2) называются *эял айванлар*, но *чистые слова* (в Пс. 11:37) уже *темиз сёзлер*, поскольку слово *эял* подразумевает, главным образом, что это животное можно употреблять в пищу (в магазинах существуют секции *халяльных* продуктов – именно об этом и идет речь). Можно сказать, что эти два слова переводят две стороны единого ВЗ концепта, но понятно, что по мере продвижения от Пятикнижия к НЗ все чаще в тексте будет встречаться слово *темиз* и все реже – слово *эял*.

Намного более сложный случай – выражение сын человеческий, евр. בֶּן־אָדָם, араб. بَنِي آدَمَ, греч. υἱὸς ἀνθρώπου (иногда с добавлением артиклей). В ВЗ оно обозначает, как правило, просто человека, в отличие от Бога или ангела (например, Числ 23:19). Тем не менее в Дан. 7:13–14 у этого выражения можно увидеть иной смысл: там описывается некое видение, в котором перед пророком оказывается, после ряда образов, Сын Человеческий, предстающий перед Всевышним.

С одной стороны, и там мы видим противопоставление человеческого начала звериному, а с другой – это явно больше, чем просто человек. В нем можно видеть собирательный образ

израильского народа, который будет жить с Богом и даже царствовать вместе с Ним (таково одно традиционное иудейское толкование), но уже к новозаветным временам, судя по евангельским текстам, это выражение понималось как указание на грядущего Мессию. Когда в Евангелиях Христос называл Себя этим выражением, Он, с одной стороны, говорил о Себе как о человеке, как об одном из многих (и даже можно понять это как безличное местоимение, ср.: нем. *Man*), а с другой – ясно намекал на Свое мессианское достоинство.

В результате каждый мог понять высказывания Иисуса как считал нужным, но... что делать переводчику? Желательно использовать во всех случаях одно и то же выражение, но это не всегда возможно.

В крымско-татарском во всех этих случаях употребляется выражение *инсан огълу*, букв. 'сын личности' – как и в русском, употребление больших или маленьких букв подсказывает, кто именно имеется в виду. Рассматривался и вариант *адам огълу*, букв. 'сын человека', но от него отказались, поскольку он звучал слишком обиденно, просто как еще один способ выразить понятие человек (строго говоря, как в подавляющем большинстве контекстов ВЗ). А вот казанские татары выбрали именно этот вариант, *адәм угылы*.

В тувинском в свою очередь произошло разделение: там, где эти слова понимаются как мессианский титул, они переводятся *Кижиге амытан Оглу*, букв. 'человека существа сын' (это достаточно возвышенное выражение), а в большинстве контекстов ВЗ – *кижиге амытан* 'человек существо' или просто *кижиге* 'человек. Здесь меньше последовательности, но больше контекстуальной ясности, а что предпочтительнее – однозначно не скажешь.

4.9.3. Цитаты и аллюзии

Библия полна внутренних цитат (как правило, неточных) и более или менее явных ссылок и аллюзий. Как отмечать эти интертекстуальные связи в виде параллельных мест, мы обсудим в разделе 4.10.7, а здесь важно понять, как их переводить. Но прежде чем говорить о переводе, стоит понять, что может означать такое скрытое цитирование и как оно может употребляться.

Как правило, переводчики стремятся к полной гармонизации текста: если два отрывка звучат очень похоже в оригинале, они должны быть идентичны и в переводе. Но всегда ли совпадение двух текстов означает совпадение смыслов?

Нередко это, как ни странно, спорно. Ис. 57:1 гласит: *Праведник умирает, и никто не принимает этого к сердцу; и мужи благочестивые восхищаются от земли, и никто не помыслит, что праведник восхищается от зла* (СП) – смысл фразы просто непонятен. А ведь это спор обычными представлениями, которые встречаются во многих местах ВЗ: праведник обязательно умрет в старости, окруженный детьми и внуками. Пророк объясняет: если это не всегда так, то лишь потому, что праведников ранняя смерть избавляет от бедствий.

Может быть, для передачи этой мысли следует дополнить текст, эксплицировать мысли автора: *Праведник безвременно умирает – но никому и на ум не придет; верный рано уходит – но никто не поймет, что так праведник избавляется от грядущих бед.*

Впрочем, отчасти это разъяснено в переводе БСР при помощи риторических фигур: *Умер праведник – и никто не обратил внимания. Уходят из жизни благочестивые люди, и никто не понимает почему. Уходит праведник прочь от зла – и покой обретает!*

Еще более яркий пример из Книги Иова. В 7:17 сказано: *Что такое человек, что Ты столько ценишь его и обращаешь на него внимание Твое?* (СП). Это почти точная цитата из Пс. 8:5 и Пс. 143:3 (если, конечно, мы согласимся, что Книга Иова написана позднее Псалтири, но даже если нет, можно говорить про общий

источник). Но для псалмопевца это источник радости и ликования, тогда как у Иова звучит горькая ирония. БСР старается аккуратно передать эту разницу в интонации: *Что такое человек? А Ты заботишься о нем! Что любой из людей? А Ты думаешь о нем!* (Пс. 143:3). *За что же человеку честь такая: Ты обратил на него внимание?* (Иов. 7:17).

Может быть, эти строки слишком далеки друг от друга (просто при сведении всех книг воедино их могли и не сравнить меж собой), но у такой разноголосицы в БСР есть и свои основания.

В целом можно сказать, что не стоит гармонизировать текст перевода в большей мере, чем гармонизован текст оригинала.

Особая тема – Ветхий Завет в Новом. Евангелисты и авторы посланий постоянно приводят цитаты из ВЗ, но при этом, как правило, вкладывают в них несколько иной смысл, чем можно прочитать в оригинале.

При подготовке перевода Псалтири на осетинский язык те стихи, которые цитировались в уже переведенном НЗ, просто брались из этого перевода. В Пс. 67:19 сказано: *Ты восшел на высоту, пленил плен, принял дары для человеков* (СП). Эти слова были взяты из Еф 4:8, но... смысл двух выражений, по сути, противоположен. В НЗ послании эти слова относятся ко Христу, освободившему прежде плененных людей – но в ВЗ говорится явно о триумфе царя, который пленных захватил. В результате было найдено двусмысленное выражение *ракодтай уацайрæгты* 'вывел пленников' (то ли на свободу, то ли, напротив, увел их с собой).

Но такая двусмысленность далеко не всегда возможна, и тут, по-видимому, надо переводить по-разному, руководствуясь ближайшим контекстом.

Самый интересный случай такой текстуальной гармонизации, которая случилась еще на стадии написания Евангелия, мы находим, пожалуй, в Мф. 21:5, где описан триумфальный въезд Иисуса в Иерусалим: *Скажите дочери Сионовой: се, Царь твой грядет к тебе кроткий, сидя на ослице и молодом осле, сыне подъяремной* (СП). Возникает ощущение, что Иисус сидит одновременно на двух животных, что, разумеется, невозможно, впрочем, уже во 2-м стихе был упомянут молодой осленок рядом с этой ослицей. Вероятно, он бежал рядом с матерью, но зачем

он вообще удостоился особого упоминания? Тем более что у других евангелистов о нем не сказано ни слова.

Мф. приводит здесь несколько сокращенную цитату из Зах. 9:9, где названы именно два животных, возможно, там это поэтическая фигура речи – ведь не мог же Захария и в самом деле ожидать, что царь въедет в свой город сразу на двух животных. Но евангелисту было важно указать на буквальное совпадение пророчества с тем, что на самом деле произошло. Как на самом деле происходило это событие, а еще точнее, насколько мы в состоянии реконструировать это «на самом деле», исходя исключительно из текста, – один из труднейших вопросов современной библеистики. Переводчик едва ли обязан давать на него собственный ответ, но перевести он должен – и приходится выбирать свой вариант.

В результате РВ «упрощает» текст, оставляя только одно животное: *Он кроток, восседает на осле, на молодом осле, сыне ослицы вьючной*. А вот НЗК добавляет в текст пояснение: *духом Он кроткий, восседает на осле, на молодом осле, идущем рядом с матерью-ослицей* (подчеркиванием здесь выделены вставки). В результате в СП Иисус едет сразу на двух животных, в РВ – на одном-единственном, а в НЗК – на одном, которое идет рядом с матерью. Как же правильно? – спросит недоуменный читатель.

На этом мне придется признаться, что я и сам точно этого не знаю. С одной стороны, животное, скорее всего, было только одно. С другой – текст Мф. говорит скорее о двух. Что для нас важнее: точно перевести значение оригинала, как мы его понимаем? Или передать сообщение, вложенное автором в текст? Или добиться того, чтобы перевод соответствовал своей цели – и какой, кстати?

Подходов существует много, и неслучайно мы потратили столько времени на их обсуждение во второй и третьей главах. И выбор конечного решения во всех случаях зависит от конкретной переводческой команды и от того, как она понимает свою задачу.

4.10. Не только перевод

На этом закончен разговор о том, как, собственно, можно и нужно переводить Библию. Но с последней точкой в последнем черновике последней библейской книги работа переводчика еще не заканчивается. Издание любого перевода требует немалой подготовительной работы: для начала требуется проверить последовательность всего корпуса переведенных текстов на предмет ключевых терминов, орфографии, пунктуации и проч. Рядовой читатель редко задумывается о таких вещах, к примеру, как употребление строчных и прописных букв в словах, относящихся к Богу, Иерусалимскому храму и т. д., а для переводчиков все это имеет самое серьезное значение⁴¹³. Иногда выбор таких букв имеет серьезное экзегетическое значение: например, в Зах 13 пророк иногда говорит от своего имени, а иногда от имени Господа – какие из местоимений *Я* и *Мой* писать с прописной, а какие со строчной буквы? Решение далеко не очевидно.

Уже подготовленный текст обязательно сопровождается дополнительными материалами разного рода. Более того, при подготовке перевода необходимо учитывать, какие именно материалы будут его сопровождать: что не удалось выразить в тексте, может быть разъяснено в сноске, словаре, предисловии и т. д.⁴¹⁴

В подготовке этих материалов группа гораздо более свободна, чем в переводе: она говорит от себя, так что предисловие или словарная статья не имеет статуса Священного Писания. Поэтому на подготовку таких материалов обращают обычно куда меньше внимания, чем собственно на перевод, но ведь они не просто помогают понять текст – они подсказывают читателю, в каком ключе следует его понимать.

Далее мы рассмотрим в самых общих чертах подготовку издания с дополнительными материалами, опираясь на опыт ИПБ. В других организациях и издательствах он может существенно отличаться, но всегда будет что-то общее.

4.10.1. Предисловия к изданиям

Предисловие следует отличать от введения к отдельной библейской книге или группе книг (о них пойдет речь в разделе 4.10.3) – те представляют отдельные книги, а вот предисловие – все издание в целом (разумеется, если издается всего лишь одна книга отдельным изданием, то предисловие будет одновременно и введением, но это случай очень редкий).

Предисловие, грубо говоря, – единственный шанс переводческой группы что-то объяснить Неизвестному Читателю, прежде чем он возьмется за ее труд. Чтобы написать хорошее предисловие, стоит для начала постараться поставить себя на место такого читателя. Какие вопросы может он задать – особенно если учесть, что он с самого начала может быть настроен критически?

- Что это за книга?
- Она уже переводилась раньше на наш язык? Если мы мусульмане/буддисты/шаманисты, зачем она нам? Вы хотите обратить нас в христианство?
- Что это за новый перевод, зачем он мне нужен? У меня уже есть старый.
- Кто его сделал, могу ли я этим людям доверять? Вдруг это сектанты? Кто его проверил и одобрил, принят ли он научным сообществом или Церковью?
- А с какого языка сделан этот перевод? И с каких рукописей или изданий?
- Почему в этом, том, и еще вон том месте новый перевод отличается по смыслу от уже известного мне?
- Не слишком ли букввален/свободен этот перевод?
- Что за странные слова вы здесь употребляете? Они непонятны, или слишком вульгарны, или архаичны, или заимствованы из другого языка, или звучат как диалектные слова, или несут на себе явный конфессиональный отпечаток.
- Не слишком ли прост/сложен выбранный стиль? Если он прост, то утрачены черты особого библейского стиля, как будто переводчик обращается к маленьким детям. А если он сложен, его тяжело понять.

Разумеется, некоторые вопросы можно обойти молчанием (порой это и есть самый лучший ответ), но тогда надо быть готовым к несовпадению ожиданий и непониманию. А можно и не отвечать напрямую: например, мусульманского или буддийского читателя не нужно убеждать, что переводчики (не) собираются обращать его в христианство: достаточно просто выдержать предисловие в нейтральном духе, не призывать в нем к покаянию и спасению, а отметить роль Библии как великого памятника человеческой культуры, который уже переведен на множество языков. И тогда вопрос о смене веры будет просто вынесен за скобки, и пусть читатели решают его самостоятельно.

Текст должен быть кратким, емким и сущностным: пусть читатель не утомится, пока доберется до его конца, но пусть получит все самые необходимые ему сведения. Идеально было бы поместить в предисловие краткое изложение *скопоса* данного перевода, но если говорить о переводах на русский, это практически никогда не делается (возможно, потому, что *скопос* просто не обсуждается, а лишь подразумевается переводчиками).

Предисловие пишется, как правило, от лица организации, где готовился перевод, или от лица издательства. Но очень уместно выразить в конце благодарность переводчикам, редакторам и всем, кто содействовал выходу книги в свет, а по возможности и назвать их имена.

4.10.2. Названия библейских книг

Каждая книга или группа книг в составе Библии имеет свое название... или несколько названий, в разных традициях. Там, где христианин говорит *"Бытие"*, иудей скажет *«Б(е)рейшит»* или *"В начале"*, и точно так же различаются *«Ветхий Завет»* и *"Танах"*, *«Пятикнижие»* и *"Тора"*, *«книги Царств»* и *«книги Самуила»* с *«книгами Царей»* и т. д. Даже там, где совпадает название, не совпадает состав: христиане говорят о четырех больших и двенадцати малых пророках, а у иудеев есть пророки ранние и поздние, притом к ранним относятся книги, называемые у христиан историческими. Что до Даниила, он в иудейском каноне вообще к пророкам не относится.

Обычно, впрочем, вопрос о выборе традиции не стоит – зато можно подумать о том, как именно следовать традиции. Можно, например, оставить в названии греческое слово *«книги Паралипоменон»*, а можно постараться его перевести: *«Летописания»* или *"Хроники"*.

Отдельный вопрос – указание авторства. Руфь, вероятно, не была автором книги, носящей ее имя, и при переводе следует посмотреть, чтобы *«книга Руфи»* не подразумевала авторства. Традиционно в НЗ насчитывается четырнадцать посланий, носящих имя апостола Павла, хотя трудно сегодня найти ученого, который согласился бы, что именно он написал Послание к Евреям (спору вызывает и авторство некоторых других посланий). Можно обойтись без указания на апостола: *«Послание к Римлянам»*, *«Послание к Евреям»* и т. д. Но не во всех языках это возможно, и тогда, видимо, стоит оставить в заглавии имя, присутствующее в традиции. Перевод БМБО в этом отношении поступает оригинально: 13 посланий называются *«Письмо Павла христианам в Галатии/Титу»* и т. д., и одно – просто *«Письмо евреям»*.

Но необязательно, разумеется, оставлять в заглавии всю традиционную титулатуру: *«От апостола и евангелиста Матфея святое благовествование»*, – это только утяжелит текст.

При переводе на новые языки без своей традиции названий библейских книг можно уточнить смысл этих названий: греческое $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$, к примеру, не столько 'бытие, сколько 'становление, возникновение' – и заодно это ближе к иудейскому названию книги «В начале».

Пересечение традиций – еще одна проблема. Мусульманской аудитории НЗ часто представляется под кораническим именем "Инджил", поскольку это слово () встречается в Коране как название священной книги (наряду с Тауратом и Забуром). Но там совершенно точно не имеется в виду современный христианский канон из 27 книг; скорее это арабский вариант слова *Евангелие*. Точно так же и "Таурат" () относится скорее к Пятикнижию, чем к Ветхому Завету целиком. Единственное, что не вызывает сомнения, – отождествление "Забура" () с Псалтирью. Расширять изначальные значения этих слов, по-видимому, не стоит, но можно использовать их в собирательных названиях, например: «*Таурат, Забур и писания пророков*» для ВЗ. Примерно так определяют свой перевод создатели ЦАР: «*смысловой перевод Таурата, Книги Пророков, Забура и Инджили*».

4.10.3. Введения к отдельным книгам

Обычно за названием книги следует краткое (от одного абзаца до одной страницы) введение, где читателю предлагаются самые основные сведения о ней. Такие введения могут иногда предварять и большие собрания книг (например, НЗ, который печатается в одном томе с ВЗ).

Во введениях необходимо быть фактически точным и не предлагать спорных суждений (например, точную датировку написания книги, которая практически всегда служит предметом спора), поскольку все сказанное во введении доверчивый читатель принимает как установленный факт.

4.10.4. Разбивка текста и заголовки

В изданиях тексты, разумеется, разбиты на предложения и абзацы, но, как правило, есть и более крупная единица – отрывок со своим заголовком, причем деление на такие отрывки необязательно совпадает с традиционным делением на главы и порой даже стихи. Некоторые переводы отказываются от подобной практики, но в целом она полезна, так как помогает читателю ориентироваться в тексте. В некоторых публикациях заголовки помещают на поле, чтобы подчеркнуть, что они не являются частью Священного Писания и носят сугубо вспомогательный характер.

Обычный принцип деления повествовательного текста на разделы – единство времени, места и действия. Новый раздел в этом случае начинается там, где речь заходит о новом эпизоде с новыми действующими лицами, другим местом или временем действия. Гораздо сложнее делить на главки текст новозаветных посланий или ветхозаветных притчей. Здесь, как правило, приходится следовать за структурой оригинала, отмечая новые темы или новую форму изложения. Для многих текстов можно предложить несколько схем, ни одна из которых не выглядит бесспорной и единственно возможной, поэтому в притчах, к примеру, многие переводчики размечают лишь те разделы, которые выделены и в самом тексте оригинала особым заголовком, акростихом и т. д.

Слишком дробное членение текста мешает целостному восприятию, так что не стоит делить один эпизод на несколько разделов. Впрочем, это не единственный способ разбиения текста на фрагменты. В некоторых переводах также используются строчные пробелы (пустые строки), которые могут отделять друг от друга большие части одного раздела с общим заголовком.

Обычно в качестве основы для заголовков выбирается какое-нибудь существующее издание, например английский перевод GN, а потом заголовки адаптируются к переводу. Впрочем, иногда переводческая группа отходит от этих образцов довольно далеко.

Заголовки обычно бывают одноуровневыми. Многоуровневая система (как в этой книге: раздел 4.10.4 и проч.) лучше отражает

структуру текста, но слишком сложна, поэтому к ней прибегают довольно редко.

Заголовки не призваны разъяснять читателям смысл текста, читать им проповедь и т. д. Также они не имеют никакой самостоятельной эстетической ценности, они не должны заслонять библейский текст и не могут служить последним прибежищем переводчика (что не удалось передать в тексте, разъясним в заголовке).

Заголовок должен отражать основную мысль (событие, фразу, тему) данного раздела и не быть при этом слишком общим (*Иисус проповедует*). Желательно, чтобы он охватывал весь раздел целиком, но если это невозможно, надо выбрать действительно центральное событие или идею.

В одной книге не должно быть двух одинаковых заголовков. Если события стоят в одном ряду, можно развести их по времени: «*Иисус предсказывает Свою смерть и воскресение*» + «*Иисус снова предсказывает...*»

Стоит стараться использовать в заголовках ключевые для данного отрывка слова и не использовать таких, которые в нем вовсе не встречаются (хотя это и не всегда возможно). При этом лучше избегать оценочности, любования и вообще всяческой субъективности, даже если это звучит красиво (*Робкие надежды, Смелый поступок* и т. д.).

Вполне допустимо использовать для заголовка цитату из текста, ее нужно обязательно взять в кавычки. Стоит проверить, чтобы она была действительно центральной для данного отрывка; не была слишком пространной или туманной; не шокировала бы читателя, раскрывающего книгу на этом месте (например, в одном черновике в 8-й главе Ин. стоял заголовок «*Ваш отец – диавол*»).

4.10.5. Сноски

Обычно переводы сопровождаются сносками, где переводчик поясняет то, что не смог передать в тексте перевода и без чего понимание текста будет, скорее всего, неверным или неполным. В целом это очень полезный инструмент, хотя сноски могут оказаться бесполезными и даже лишними, мешающими читателю, если в них содержится неточная информация или чья-то спорная точка зрения, или если информация представлена неполно, невнятно, неуместно и т. д. Наконец, если сносок слишком много, читатель рискует быть погребенным под горой интересных, но несущественных для понимания текста деталей.

В сносках следует быть последовательным: нельзя давать информацию того или иного рода от случая к случаю и опускать ее в других местах.

Иногда краткая информация, данная в сноске, подробно раскрывается в словаре (глоссарии), и поэтому при составлении сносок стоит учитывать, какой будет в книге словарь (о нем см. раздел 4.10.6). Общий принцип можно сформулировать так: в сноске говорится то, и только то, что совершенно необходимо для верного понимания данного места, а в словаре приводится любая другая полезная информация.

И все же четко провести грань между сносками и словарем непросто. А что делать, если для понимания двадцати мест Библии важна эта информация (например, обычай левиратного брака)? Оптимальный вариант, пожалуй, состоит в том, чтобы дать статью в словаре и сноску по крайней мере к самому первому месту, где эта информация необходима. Можно задуматься и о том, чтобы дать сноску ко всем подобным местам, но тогда сносок может оказаться слишком много, ведь подобных непривычных реалий в Библии немало.

Как правило, в сносках разъясняются следующие детали:

- Разночтения между рукописями. Их слишком много, поэтому нужно отобрать самые важные; нередко отмечаются расхождения между Синодальным переводом и критическим текстом, избранным в качестве основы для нового перевода. Впрочем, нередко переводчики на ЯИТ считают неприемлемым для

мусульман указание на рукописные расхождения, которые якобы подтверждают тезис об «испорченности» христианской Библии в сравнении с Кораном, и это серьезная причина отказаться от таких сносок.

- Варианты перевода того же самого текста оригинала, который может быть понят по-разному. Не следует смешивать текстологические разночтения («в некоторых древних рукописях сказано иначе...») с альтернативными интерпретациями («при другом понимании...»). Они могут быть приведены в одной и той же сноске, но рукописные варианты следует четко отделять от разных интерпретаций одного и того же текста.

- Пояснение неясных слов и выражений (в основном реалий), которые встречаются в тексте данной книги один или два-три раза (те, что встречаются чаще, скорее стоит выносить в словарь).

- Эквиваленты мер веса, длины, объема и денег, если они не внесены в текст перевода и не приведены в отдельной таблице или словаре.

- Краткие сведения о той информации, которая (1) была безусловно доступна первым читателям; (2) совершенно необходима для верного понимания буквального смысла; (3) неизвестна большинству читателей наших переводов (часть такой информации указана в параллельных местах, см. раздел 4.10.7). Впрочем, слишком увлекаться здесь не стоит, так как в любом случае восполнить общий контекст Библии никакая сноска сама по себе не сможет; к тому же подобную информацию часто бывает удобнее дать в словаре.

- В исключительных случаях в сносках приводится разъяснение непонятного выражения или слова в переводе (в особенности это касается языков, на которых мало читают и потому не узнают многих слов и выражений). Так, в издании эрзя-мордовского Нового Завета 2006 г. были даны в сносках к первому употреблению переводы мордовских слов на русский язык: *Иневанькс Оймеялт* – Святой Дух; *Азорось* – Господь, *пазмариця* – пророк и т. д. Мордовскому читателю эти слова, скорее всего, покажутся непонятными, но он почти наверняка хорошо знает их по-русски. Тем не менее в подавляющем большинстве случаев такие сноски не делаются, поскольку они могут создать впечатление, что текст переводился с русского, и

вообще могут вызвать отторжение у читателя: зачем нам русские слова?

Вот два практических примера, как сноска помогает прояснить значение текста.

В Дан. 9:24 говорится о помазании Святого Святых, а в следующем стихе появляется Помазанник/Мессия/Христос (разные переводы называют его по-разному). Слово *Помазанник* ясно указывает на связь между одним и другим, но оно есть не во всех переводах. Например, в крымско-татарском там стоит слово *Месих* 'Мессия, Христос'. Связь между стихами пропадает, и потому здесь была дана сноска примерно следующего значения: «Мессия на древнееврейском буквально значит 'помазанный'». Таким образом, удалось передать и буквальное, и контекстуальное значение этого слова.

В Быт. 30:14 упоминаются мандрагоры как средство для пробуждения мужской страсти. Тувинскому читателю это совершенно непонятно, зато в тувинской культуре похожие свойства приписываются жень-шеню. Конечно, в переводе можно было бы заменить одно растение другим, но это означало бы привнести в текст нечто чуждое ему и миру его создателей. Поэтому в тексте оставили мандрагоры, но в сноске сообщили, что их применяли примерно так же, как теперь применяют жень-шень.

4.10.6. Словари (глоссарии)

Как только что было сказано, информация, которая относится не к одному или двум, а ко многим местам Библии, обычно выносится в особый словарь в конце издания. Как правило, словари не пишутся заново, а адаптируются из уже существующих изданий, есть и типовые словари, подготовленные сотрудниками партнерских организаций ИПБ и SIL.

В число словарных статей обычно входят ключевые термины и понятия, а также имена собственные, обозначающие ключевых персонажей и географические названия, которые упомянуты вне своего исторического контекста (например, Давид и Моисей в Новом Завете). Конечно, эти маленькие словарики не могут и не должны напоминать энциклопедии, куда включается вся доступная информация по той или иной теме, и тем более сборник проповедей на соответствующие темы.

Словарные статьи должны удовлетворять следующим требованиям.

- Быть **однородными**. Нельзя в одном случае давать подробный обзор достижений современной библеистики, а в другом – краткое определение из курса для младшей группы воскресной школы.

- Быть **нейтральными**. Нельзя излагать научные теории, которые могут показаться неприемлемыми заметной части нашей аудитории, или проповедовать вероучение, которое вызывает споры. В словаре, равно как и в сносках, мы можем представлять лишь те богословские идеи, которые непосредственно содержатся в Библии, причем в таком виде, который не вызовет возражений у подавляющего большинства читателей. Здесь следует быть особенно осторожными, так как никто из нас несвободен от своей среды, каждый так или иначе говорит на свойственном ей языке и излагает принятые в ней идеи. Также стоит остерегаться фраз, которые сегодня могут быть поняты в неправильном ключе, например: «пророки призывали евреев покаяться» (хорошие пророки-неевреи обличали плохих евреев?).

- Быть **сущностными**. Словарная статья должна передавать сведения, которые помогут читателю понять сам текст, идеи

автора, культурно-исторический фон. Топить его в море незначительных деталей не следует, но нельзя и упускать то, что существенно для понимания текста.

- Быть **корректными**. Древним было простительно незнание некоторых сведений из области истории и географии, но такое незнание непростительно переводчикам, имеющим в своем распоряжении огромную справочную литературу. Все данные должны быть проверены. При этом следует учитывать, что многие меры веса и объема оцениваются сегодня по-разному. Ученые немало спорят о датировках (особенно в домонархический период истории Израиля), географических названиях (Куш – это Нубия или область в Месопотамии?) и этнических группах (хеттеи – анатолийские хетты или ханаанское племя?). В таких случаях можно постараться выбрать наиболее корректное описание, объединяющее все возможные толкования, или указать на существующие разногласия. Но не стоит представлять одну из равно возможных точек зрения как единственную.

Отдельно к словарям могут быть добавлены таблицы мер веса, объема, длины и денег, а в некоторых случаях – русские аналоги имен собственных, употребленных в переводе Библии (это позволит читателям легко найти информацию об этих людях и местах в русских справочных изданиях).

4.10.7. Параллельные места, перекрестные ссылки

В большинстве изданий указываются параллельные места из других книг Библии, где говорится примерно о том же самом, что и в данном отрывке. Иногда такие параллельные места ставятся сразу после подзаголовка, и это приемлемо только в тех случаях, когда речь идет действительно о параллельных текстах, где совпадают все основные детали, например о синоптических Евангелиях.

Но большинство таких параллелей касаются лишь одного-двух стихов, и отмечаются они тогда или на полях, или в «подвале» под сносками – иногда их еще называют «перекрестными ссылками». Если параллельные отрывки из Евангелий вполне очевидны, то такие ссылки могут включать в себя многое.

- **Пересказ** событий, указание на действующих лиц, обычаи или законы, о которых шла речь в другом месте.

- Явное и скрытое **цитирование** из других мест или общего с ними источника.

- **Аллюзии, ассоциации**, использование аналогичных образов или выражений. Это уже достаточно спорная «параллельность», тут слишком многое зависит от взгляда читателя.

- Изложение тех же или близких **идей**, взглядов, требований и т. д. Это самая спорная категория, от нее, по-видимому, нужно отказаться, иначе ссылок будет слишком много, притом они будут совершенно субъективными. Какое количество мест в Библии, к примеру, утверждает, что Бог благ или призывает грешников к покаянию?

Если существует десяток-другой мест, которые в принципе могут содержать ссылки друг на друга, оформить систему ссылок можно тремя основными способами.

- **Цепочка**: к каждому из таких мест дается ссылка на предшествующее и последующее параллельные места.

- **Якорь**: к каждому из таких мест дается ссылка на самое основное (по смыслу) или самое первое (по расположению) параллельное место. Правда, не совсем ясно, какие ссылки

давать к основному или первому месту, видимо самые яркие и близкие.

- **Облако:** к каждому месту дается ссылка на два-три наиболее близких по смыслу места. Это самый субъективный способ.

Впрочем, переводческая команда крайне редко создает систему параллельных мест и перекрестных ссылок самостоятельно, обычно она использует уже существующее издание и лишь слегка адаптирует принятую там систему. При этом важно, разумеется, выбрать действительно удачное и удобное в этом отношении издание.

4.10.8. Географические карты

Еще один вид справочного материала, который помогает понять текст, – карты, которые обычно помещаются в конце издания, но иногда добавляются и в текст. Их редко готовят заново, обычно используется стандартный набор карт, подготовленный UBS, который обладает и правами на эти карты (а следовательно, переводческая команда не вправе их модифицировать).

Но названия, разумеется, переводятся на ЯП. При этом важно убедиться, что географические названия на карте соответствуют названиям в тексте перевода, а также в том, что они оформлены последовательно: либо *Моав* и *Финикия* (названия стран), либо *моавитяне* и *финикийцы* (названия народов), но не *Моав* и *финикийцы*.

Если публикуются отдельные книги Библии, стоит, разумеется, отобразить лишь те карты, которые относятся к этим книгам.

4.10.9. Иллюстрации и художественное оформление

Иногда публикация перевода сопровождается иллюстрациями, и это делается далеко не только для красоты. Иллюстрации позволяют лучше понять реалии, плохо знакомые читателям (жертвенник, храм, священник и т. д.). В таких случаях следует убедиться, что книга с подобными картинками не воспринимается как исключительно детская и что стиль изображений выглядит приемлемым для Священного Писания.

Самый распространенный комплект иллюстраций принадлежит художнику Горацию Ноулзу (Horace Knowles). Но эти реалистические картинки в западном стиле для многих читателей выглядят как типично «протестантские», что может создать неверное впечатление. Стоит также тщательно проверить, чтобы все подписи были фактически точными (например, в одном из изданий книги Деяний картинка с афинским Акрополем была подписана «Ареопаг»), а иллюстрации помещались именно на тех страницах книги, к которым относятся.

В случае сомнений оптимальным решением может оказаться размещение иллюстраций в словаре, а не непосредственно в тексте, тогда такие иллюстрации играют чисто информативную роль. Иногда в приложении публикуются и фотографии библейских мест, подписи к этим фотографиям обычно представляют собой библейские цитаты.

Принимая решение, нужны ли иллюстрации и какие именно, стоит учесть традиции книгоиздательства в данной местности и приемлемость иллюстраций в данной культуре. Кроме того, доступные нам иллюстрации могут показаться читателям слишком чужеродными, выполненными в «западной» манере, что может оттолкнуть читателя от книги.

Впрочем, гораздо чаще при издании ограничиваются орнаментами или небольшими заставками к книгам. Если избраны национальные орнаменты, стоит тщательно проверить их семантику: например, одни виды орнаментов могут быть в данной культуре «женскими», а другие «мужскими». Соответственно для Книги Руфь и для Посланий Павла орнаменты потребуются разные. Заставки к книгам обычно выглядят как символические

изображения, как-то связанные с основными идеями той или иной книги (голубь, кисть винограда, ягненок и т. д.). Также и здесь стоит проверить, какие коннотации могут иметь эти образы в данной культуре. При подготовке иллюстрированного алфавита одного из кавказских языков, носители которого исповедуют ислам, в качестве одной из картинок была предложена упитанная свинка, что для мусульманина просто оскорбительно.

Отдельный вопрос – оформление будущего издания. Стоит постараться сделать его максимально приемлемым для потенциальных читателей. В регионах с исламской традицией на обложке практически никогда не изображается крест, а в регионах с традицией христианской – напротив, обязательно ставится (причем в ИПБ существует специальный комбинированный вариант из восьмиконечного «православного» и прямого «протестантского» крестов). Слишком пестрая обложка с «веселыми картинками» может показаться несерьезной. Существенным оказывается и ее цвет, несущий в той или иной культуре серьезную смысловую нагрузку.

Вообще, нет единого мнения о том, насколько издания Библии могут «мимикрировать» под книги, обладающие высоким престижем в данной аудитории. Например, зеленый – цвет ислама, и потому одни переводчики стремятся дать своей Библии на ЯИТ зеленую обложку (это священная книга), другие, наоборот, его избегают (это не Коран).

Эти споры могут показаться вторичными и несущественными, но «встречают по одежке», и первое впечатление от книги читатель получит по обложке, второе – по оформлению. Слишком велика опасность, что при неудачном дизайнерском решении он просто не станет читать самый замечательный перевод.

4.10.10. Верстка и макет

Подготовка издания к печати, казалось бы, – чисто технический процесс. Однако издатель должен постоянно консультироваться с переводческой группой, потому что многие из решений имеют отношение к судьбе издания в целом, и про обложку, и про иллюстрации речь уже шла в предыдущем разделе. Все тонкости верстки здесь не обсудить, но некоторые назвать стоит.

Нередко доводится слышать (в основном от протестантов старшего возраста), что настоящая Библия может быть напечатана только в две колонки без абзацев, потому что именно так выглядела Библия их детства (Синодальная). Это совсем не идеальный способ верстки, но все другие тоже могут приводить к определенным проблемам. Например, если выделять все стихотворные отрывки как стихи, с разбивкой на строки, такие отрывки занимают намного больше места, а некоторые длинные строки могут не поместиться в колонке или на узкой странице.

Состав канона и расположение в нем книг вовсе не универсальны даже если говорить только о христианских Библиях. ВЗ протестантов короче ВЗ католиков и православных; в НЗ в западных изданиях Соборные послания обычно идут прежде Павловых, а в русских – наоборот. Выбор одного из вариантов служит своего рода заявкой о традиции, которой следует издание.

Нумерация глав и стихов тоже не во всех традициях одинакова, а кроме того, разным может быть расположение этих цифр при печати. Есть издания, в которых нумерация глав и стихов вынесена на поля (например, РВ), чтобы не отвлекать читателя от собственно текста. .

Переводчикам также приходится решать, как употреблять в тексте большие буквы, как выделять цитаты или особо значимые слова (бывают издания, где особый значок вроде звездочки отмечает слова, разъясненные в словаре). Важную роль играет количество сносок и перекрестных ссылок и их расположение на странице, расположение и оформление вспомогательного материала и т. д.

Все эти детали кажутся мелкими, но проверка текста на последовательность и систематичность в этом отношении занимает обычно немалое время, и без нее никак не обойтись.

4.10.11. Что дальше?

Перевод издан, стоит на полках библиотек, продается в магазинах, распространяется и на электронных носителях (это все более популярная форма). Что делать переводчикам дальше, кроме как принимать поздравления?

Вариантов, разумеется, очень много, и здесь можно назвать только несколько, самые актуальные (конечно, помимо варианта «найти другую работу»).

Во-первых, можно задуматься о подготовке *аудиоверсии* перевода. Речь идет не просто о том, чтобы некий диктор с хорошо поставленным голосом прочитал уже готовый текст. Точнее, с этого, как правило, все начинается... но тут же выясняется, что устный текст действительно должен отличаться от письменного. Некоторые фразы выйдут на слух слишком тяжелыми и непонятными, так что неизбежно потребуются *ревизия*, иногда довольно серьезная. Как минимум в одном случае (алтайский проект) подготовка текста к аудиозаписи привела к идее о необходимости создать более «разговорный» перевод наряду с литературным. Правда, создание такого перевода было сочтено задачей более далекого будущего.

Впрочем, она, скорее всего, потребует через несколько лет в любом случае, по мере того как будут получены отзывы об уже готовом переводе, а значит, будут обнаружены ошибки, не слишком удачные решения и т. д.

Может потребоваться и *адаптация* перевода на близкородственный язык или диалект – процесс, при котором библейские книги не переводятся заново, а берется уже существующий перевод и в нем делаются необходимые языковые замены. Но и при такой адаптации необходимо следить, чтобы в текст не проникли «ложные друзья переводчика», которых особенно трудно обнаружить в двух близких языках или диалектах.

Наконец, очень серьезным следующим шагом может быть подготовка *учебных изданий* (*study Bibles*), в которых приводится намного больше справочного материала. Так, Э. Вэндленд⁴¹⁵

называет десять видов сносок для учебных изданий, которые почти полностью отсутствуют в обычных:

- экзегетические – разъяснение значения оригинала;
- ситуативные – объяснение ситуации;
- тематические – выделение основных тем Писания;
- структурные – выделение основных элементов текста;
- стилистические – описание основных художественных приемов;
- функциональные – разъяснение, почему в текст включено то или иное выражение или эпизод;
- контекстуальные – восполнение контекстуальной информации, которая вряд ли известна читателям;
- переводческие – разъяснение переводческих решений и вариантов перевода;
- интертекстуальные – проведение связей с другими текстами, необходимыми для понимания данного места;
- текстологические – описание разночтений в рукописях и конъектур.

Но на момент написания этой книги ни одной самостоятельной учебной Библии в России не издано ни на одном языке, включая русский. Это пока что наша перспектива.

На самом деле у нас все еще только начинается.

Заключение

Здесь будут лишь схематично повторены некоторые из самых важных идей, изложенных в этой книге. В первой главе мы рассуждали о том, что такое перевод и что такое Библия, во второй – говорили, как развивалась теория библейского перевода. В третьей, основанной на теории скопоса, были предложены основные модели переводческих проектов, а заодно вкратце описаны существующие переводы на русский. Наконец, в четвертой были рассмотрены характерные переводческие проблемы.

Всякий перевод отчасти наука, отчасти ремесло и отчасти искусство. Эта книга имеет дело с научной теорией и ремесленной выучкой, но всегда останется высокое искусство, которое либо присутствует (и тогда теория его может постараться описать), либо нет (и тогда никакая ремесленная выучка не поможет). Но чистые случаи встречаются редко, а работать надо постоянно, поэтому имеют смысл и теоретические описания, и методические рекомендации.

Абсолютно точный перевод сложных текстов в принципе невозможен, доступна лишь достаточная степень эквивалентности. Умение переводить – в конечном счете умение выбирать в языке перевода наилучший возможный эквивалент для оригинала. Но это соответствие или эквивалентность может пониматься по-разному.

Что касается теории, то явным прорывом стала модель динамического эквивалента, впоследствии несколько уточненная и доработанная (функциональный эквивалент). На ней основано немало переводов и методических пособий, она сохраняет свою актуальность, но теперь уже ясно, что эта модель лишь одна из многих возможных и подходит не всем.

Более глубокое и гибкое обоснование предлагает теория скопоса, которая рассматривает функциональный эквивалент в качестве частного случая. В качестве основного вопроса эта теория предлагает определить, какова цель данного перевода, кем и для каких целей он будет использоваться, – именно эти цели и будут определять выборы, совершаемые переводчиками.

Именно эта теория лежит в основе большинства современных работ по библейскому переводу, включая и эту книгу.

Еще одно важное направление – теория релевантности, которая рассматривает процесс коммуникации с точки зрения цены (затрат времени и сил на понимание текста) и качества (релевантности той информации, которую в результате удастся получить). Именно это соотношение определяет, в частности, какая имплицитная (подразумеваемая) информация должна быть эксплицирована в переводе.

Достаточно мало внимания обращалось в последнее время на роль богословия в библейском переводе, по-видимому, это направление также имеет большое будущее. Для традиционной христианской аудитории может подойти не столько функциональный перевод, сколько иконичный, сохраняющий богатую символику оригинала и совместимый с традицией, в центре которой находится Библия как Писание. Этот подход основывается на святоотеческом богословии, которое в равной мере удаляется от двух крайностей: мнения, будто всякое слово Писания есть точный термин, и представления о полной произвольности и случайности любого языкового знака.

Все эти теории предлагают свою классификацию переводов, но базовым выбором по-прежнему остается деление на переводы отчуждающие и приручающие. Его, впрочем, недостаточно для полноценного описания любого конкретного перевода, потому что и отчуждать, и приручать текст можно разными способами и на разных уровнях. Чтобы определить характер того или иного перевода, необходимо посмотреть, как именно он решает множество конкретных задач, при этом может оказаться, что отчуждение и приручение действуют в одном и том же переводе в разной мере и в разных формах при решении разных задач.

Теория скопоса предлагает главный критерий: для какой аудитории и для каких целей делается перевод. От этого зависит и решение конкретных переводческих задач, которые могут быть перечислены в виде типичного списка опций (переводческого задания или концепции перевода).

На русском языке существует на начало 2014 г. шесть полных переводов Библии, готовится к выходу в свет седьмой, среди них есть и перевод с ориентацией на буквальность (Синодальный), и

смысловые или миссионерские, и такие, которые можно назвать филологическими. Можно было бы ожидать и появления литургического перевода, предназначенного для чтения за богослужением, но это пока дело будущего.

В любом случае на одном языке может существовать намного больше одного перевода Библии, эти переводы могут быть предназначены для разных целей и аудиторий и могут раскрывать разные грани библейского текста. Это уже реальность русского языка, но для многих других языков России это дело далекого будущего – на них пока что осуществляются первые переводы.

Они также различны в зависимости от особенностей и ожиданий целевой аудитории, и в каждом проекте приходится делать множество конкретных выборов. Чем выше уровень рассмотрения (слово – фраза – текст), тем труднее формализовать выбор переводчиком того или иного варианта. Наименее исследованным и потому наиболее перспективным остается уровень дискурсного анализа.

С дискурсом тесно связаны такие понятия, как риторичность и литературность перевода, а также его культурология. Текст Библии не просто собрание вечных истин или исторических повествований, но сложно организованное собрание книг, написанных разными людьми в разное время и на разных языках (не только в лингвистическом, но и в поэтическом или стилистическом смысле этого слова). Качественный перевод не должен беспричинно упрощать эту сложность, хотя и воспроизвести ее полностью на другом языке невозможно.

Перевод Библии в любом случае создается и существует не изолированно, сам по себе, а в контексте истории и культуры того народа, на язык которого она переводится. Выйдя в свет, всякий библейский перевод уже самим фактом своего существования меняет эту картину.

В самом начале этой книги стоит утверждение: Библия была и остается самой переводимой книгой в мире, причем число новых переводов возрастает в геометрической прогрессии. Теория и методология библейского перевода служит во многих случаях «локомотивом» общей теории перевода, а его практика позволяет опробовать и оценить все разнообразие переводческих

приемов, их пригодность для преодоления огромной временной и культурной дистанции между читателем и оригиналом.

Остается только пожелать, чтобы эта книга стала еще одним пособием для читающих по-русски переводчиков Библии и их помощников, а также способствовала развитию древнего и благородного переводческого дела – искусства, науки и ремесла строить мосты между народами, культурами, цивилизациями и так соединять человечество.

Библиография

Использованная литература

Аверинцев С.С. (1971). Греческая литература и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов) // Под ред. П.А. Гринцера, *Типология и взаимосвязи литератур древнего мира*, С. 206–266. М.: Наука.

Аверинцев С.С. (1994). Рецензия на: «Канонические Евангелия» / Пер. с греч. В.Н. Кузнецовой // *Альфа и Омега*, 2(2), С. 107–116.

Аверинцев С.С. (1995). Смысл вероучения и формы культуры // *Христианство и культура сегодня. Доклады на конференции «Христианство и культура сегодня» (Неаполь, 12–13 октября 1993 г.)*. М.: Путь, С. 39–46.

Алексеев М.Е. (2010). Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков России // Под ред. К.Т. Гадилия, *Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков народов России и стран СНГ. Проблемы и решения*. М.: ИПБ, С. 56–66.

Алфеев И. (1998). Письма апостола Павла // *Журнал Московской Патриархии*, (10), С. 78–80.

Алфеев И. (1999). Язык Учителя и жаргон кабака // *НГ-Религии*, 25.08.1999.

Алфеев И. (2002). *Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров*. СПб.: Алетейя.

Арутюнова Н.Д. (ред.). (1990). *Теория метафоры*. М.: Прогресс.

Барнуэлл К. (1990). *Перевод Библии: Введение в принципы перевода*. Билефельд: SIL.

Беерле-Моор М. (2010). Перевод Библии и проблема сохранения языков. Исторические факты. Языки постсоветского пространства, находящиеся под угрозой исчезновения и входящие в сферу деятельности ИПБ // Под ред. К.Т. Гадилия, *Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков народов России и стран СНГ. Проблемы и решения*. М.: ИПБ. С. 24–47.

Бикман Д., Келлоу Д. (1994). *Не искажая слова Божия: Принципы перевода и семантического анализа Библии*. СПб.: Ноах.

Бирюков Д.С. (2010). *Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и свт. Василий Кесарийский*. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/573574.html>.

Булгаков С.Н. (1914). Смысл учения св. Григория Нисского об именах // *Итоги жизни*, (12–13), С. 15–21.

Вежбицкая А. (2001). *Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики*. М.: Языки славянской культуры.

Володин А.П. (1996). Опыт перевода Священного Писания на язык первобытного общества // Под ред. Б. Араповича, *Перевод Библии: лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты*, С. 105–124. М.: ИПБ.

Гарбовский Н.К. (2004). *Теория перевода*. М.: МГУ.

Гимбатов М.К., Тестелец Я.Г. (1994). Из опыта перевода Нового Завета на аварский язык // *Альфа и Омега*, 2(2), С. 117–129.

Грейдан А. (2003). Лексическая чистота перевода как один из возможных критериев оценки его качества // Под ред. М. Беерле-Моор, *Перевод Библии в литературах народов России, стран СНГ и Балтии: Материалы конференции*, С. 203–228. М.: ИПБ.

де Ваард Я., Найда Ю.А. (1998). *На новых языках заговорят. Функциональная эквивалентность в библейских переводах*. СПб.: РБО.

Десницкий А.С. (1998). Современные взгляды на систему глагольных «времен» библейского иврита // *Библия: Литературные и лингвистические исследования*, 1, С. 245–270.

Десницкий А.С. (1999). Септуагинта как художественный перевод // *Библия: Литературные и лингвистические исследования*, 3, С. 157–186.

Десницкий А.С. (2003). Перевод Библии как литературный перевод // Под ред. М. Беерле-Моор, *Перевод Библии в литературах народов России, стран СНГ и Балтии: Материалы конференции*, С. 333–366. М.: ИПБ.

Десницкий А.С. (2005). Сила и смысл имени // *Альфа и Омега*, (44), С. 23–42.

Десницкий А.С. (2007). *Поэтика библейского параллелизма*, С. 554. М.: Библейско-богословский институт.

Десницкий А.С. (2011). *Введение в библейскую экзегетику*. М.: ПСТТУ.

Евсеев И.Е. (1917). *Собор и Библия*. ГП,

Кашкин В.Б. (2007). *Основы теории коммуникации*. М.: Восток–Запад.

Комиссаров В.Н. (1990). *Теория перевода (лингвистические аспекты)*. М.: Высшая школа.

Комиссаров В.Н. (2001). *Современное переводоведение*. М.: ЭТС.

Косточаков Г.В. (2010). Перевод Библии: вернет ли он уходящий язык // Под ред. К.Т. Гадилия, *Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков народов России и стран СНГ: Проблемы и решения*. М.: ИПБ, С. 167–186.

Крисп С. (1996). Современные теории перевода и современные переводы Библии // Под ред. Б. Араповича, *Перевод Библии: лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты*. М.: ИПБ, С. 65–72.

Крисп С. (2003). Образ невыразимого? // *Альфа и Омега*, 36(2), С. 35–44.

Лагута О.Н. (2003). *Метафорология: теоретические аспекты*. Новосибирск: Новосибирский гос. университет.

Лакофф Д. (2004). *Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении*. М.: Языки славянской культуры.

Лакофф Д. (2011). *Женщины, огонь и опасные вещи*. М.: Гнозис.

Лакофф Д., Джонсон М. (2008). *Метафоры, которыми мы живем*. М.: ЛКИ.

Ларсон М.Л. (1993). *Смысловой перевод: Руководство по теории межъязыковой эквивалентности и ее практическому применению*. СПб.: Северо-западная библейская комиссия.

Левинская И.А. (2000). Благоговейная бессмыслица и осмысленная точность // *Духовное возрождение*, 13(1).

Левый И. (1974). *Искусство перевода*. М.: Прогресс.

Лескин Д.Ю. (20092). Спор великих каппадокийцев и Евномия о границах богопознания и его рецепция в русской философии XX века // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, (3), С. 87–98.

Лескин Д.Ю. (2009). Развитие понятий «слово», «имя» и «энергия» в поздневизантийском богословии // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, (2), С. 54–61.

Магомедов М.А. (2008). Опыт редактирования Библии на аварском языке // Под ред. К.Т. Гадилия, *Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков народов России и стран СНГ: Проблемы и решения*. М.: ИПБ,

Нелюбин Л.Л., Хухуни Г.Т. (2006). *Наука о переводе: история и теория с древнейших времен до наших дней*. М.: Флинта.

Попович А. (1980). *Проблемы художественного перевода*. М.: Высшая школа.

Псянчин Ю.В. (2010). Переводы Библии в стилистической системе языка (на примере современного башкирского литературного языка) // Под ред. К.Т. Гадилия, *Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков народов России и стран СНГ. Проблемы и решения*. М.: ИПБ, С. 226–237.

Райт Н.Т. (2010). *Что на самом деле сказал апостол Павел: был ли Павел из Тарса основателем христианства?* М.: ББИ.

Реутский А. (2006). Не кайракан, а Каан. URL: <http://www.miloserdie.ru/index/php?ss=20s=36id=3042>.

Рецкер Я.И. (1974). *Теория перевода и переводческая практика*. М.: Международные отношения.

Рижский М.И. (1978). *Русская библия: История переводов библии в России*. Новосибирск: Наука.

Робинсон Д. (2005). *Как стать переводчиком. Введение в теорию и практику перевода*. М.: Кудиц-образ.

Самков М., свящ. (2011). Теория скопоса // *Скрижали*, 2, С. 139–151.

Скребцова Т.Г. (2011). *Когнитивная лингвистика: Курс лекций*. СПб.: Филологический факультет СПбГУ.

Стилианопулос Т. (2008). *Новый Завет: православная перспектива. Писание, предание, герменевтика*. М.: ББИ.

Суворова О. (2012). *«Мы только стоим на берегу...»*. М.: ЭКСМО.

Уорф Б.Л. (1960). Отношение норм поведения и мышления к языку // Под ред. М.Л. Обориной, *Новое в лингвистике. Вып. 1*. М.: Издательство иностранной литературы, С. 135–168.

Фаст Е. (2000). *Толкование на книгу Песнь Песней Соломона*. Красноярск: Енисейский благовест.

Федоров А.В. (1953). Введение в теорию перевода. М.: Издательство литературы на иностранных языках.

Фурули Р. (2011). *Как богословие и предвзятость влияют на перевод Библии*. М.: Библиист.

Халилов М.Ш. (2003). Из опыта перевода Евангелия от Луки на бесписьменный бежтинский язык // Под ред. М. Беерле-Моор, *Перевод Библии в литературах народов России, стран СНГ и Балтии: Материалы конференции*. М.: ИПБ, С. 445–456.

Чистович И.А. (1899). *История перевода Библии на русский язык*. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича.

Швейцер А.Д. (1988). *Теория перевода: статус, проблемы, аспекты*. М.: Наука.

Эдельман Д.И. (2010). Опыт перевода Библии на бесписьменные памирские языки (на примере язгулямского языка) // Под ред. К.Т. Гадилия, *Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков народов России и стран СНГ. Проблемы и решения*. М.: ИПБ, С. 187–201.

Якобсон Р. (1978). О лингвистических аспектах перевода // Под ред. В.Н. Комиссарова, *Вопросы теории перевода в зарубежной лингвистике*. М.: Советский писатель, С. 16–24.

Якобсон Р.О. (1975). Лингвистика и поэтика // Под ред. М.Я. Поляковой, *Структурализм: «за» и «против»*. М.: Прогресс, С. 193–230.

Abernathy D. (2010). Translating «Son of God» in Missionary Bible Translation: A Critique of «Muslim-idiom Bible Translations»: Claims and facts» // *St. Francis Magazine*. 6(1).

Alexander P.S. (1988). Jewish Aramic Translations of Hebrew Scriptures // M.J.Mulder (ed.), *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, P. 217–253. Assen – Philadelphia: Van Gorkum – Fortress Press.

Allert C. (1999). Is a Translation Inspired? The Problems of Verbal Inspiration for Translation // S.E. Porter, R.S. Hess (eds.). *Translating the Bible: Problems and Prospects*. Sheffield Academic Press.

Andiñach P.R. (2009). Latin American Approaches: A Liberationist Reading of the «Day of the Lord» Tradition in Joel // J.M.LeMon, K.H.Richards (eds.), *Method Matters: Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honour of David L.Petersen*, P/311–332. Winona Lake: SBL.

Arichea D.C. (1982). Taking Theology Seriously in the Translation Task // *The Bible Translator*, 33, P.309–316.

Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H. (eds.). (1994). *The Post-Colonial Study Reader*. London: Routledge.

Barr J. (1979). *The Typology of Literalism in ancient biblical translations* // *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens*. Akademie der Wissenschaften in Göttingen.

Barrick W.D. (2001). The Intergration of OT Theology with Bible Translation // *The Master's Seminary Journal*, 12(1), P.15–31.

Bascom R. (2003). The Role Of Culture Barr J. (1979). The Typology of Literalism in ancient biblical translations 11 *Mitteilun- gen des Septuaginta-Unternehmens*. Gottingen: Akademie der Wissenschaften in Gottingen.

Bascom R. (2003). The Role of Culture in Translation // T. Wilt (ed.), *Bible Translation: Frames of Reference*, P. 81–111. Manchester: St. Jerome.

Bassnett S. (2002). *Translation Studies*, 3rd ed. London: Routledge.

Batalden S.K. (2013). *Russian Bible Wars: Modern Scriptural Translation and Cultural Authority*. New York: Cambridge University Press.

Batnitzky L. (1997). Translation as Transcendence: A Glimpse into the Workshop on Buber-Rosenzweig Bible translation // *New German Critique*, 76, P. 87–116.

Berlin A. (2002). On Bible Translations and Commentaries // A. Brenner, J.W. van Henten (eds.), *The Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century: Authority, Reception, Culture and Religion*, P. 175–192. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Bernstein M.J. (2005). «Rewritten Bible»: A Generic Category Which Has Outlived its Usefulness? // *Textus*, 22, P. 169–196.

Bock D.L. (2002). Do Gender-sensitive Translations Distort Scripture? Not Necessarily // *Journal of Evangelical Theological Society*, 45(4), P. 651–669.

Boer R. (2012). The Dynamic Equivalence Caper // S.S. Elliott, R. Boer (eds.), *Ideology, Culture and Translation*, P. 13–23. Atlanta: SBL.

Breukelman F.H., Hemelsoet B.P.M. (1985). Van «Nieuwe Vertaling» naar «Groot Nieuws». Over het grondbeginsel van bijbelvertalen // *Amsterdamse cahiers voor exegese en bijbelse theologie*, 6, P. 9–22.

Brock S. (1979). Aspects of the Translation Technique in Antiquity // *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 20, P. 69–87.

Brown R. (2005). Delicate Issues in Mission. Part I: Explaining the Biblical Term «Son(s) of God» in Muslim Contexts. Part II: Translating the Biblical Term «Son(s) of God» in Muslim Contexts // *International Journal of Frontier Missions*, 22, P. 91–96; 135–145.

Brown R., Penny J., Gray L. (2009). Muslim-idiom Bible Translations: Claims and Facts // *St. Francis Magazine*, 5(6), P. 87–105,

Brunn D. (2013). *One Bible, Many Versions: Are All Translations Created Equal?* Nottingham: Inter-Varsity Press.

Bugenhagen R.D. (2011). Adapt It: Lessons Learned from Saveeng // *The Bible Translator*, 62(2), P. 112–122.

Carey E. (1963). *Les grands traducteurs Français*, Genève: Librairie de l'Université.

Carson D.A. (1985). The Limits of Dynamic Equivalence in Bible Translation // *Evangelical Review of Theology*, 9, P. 200–213.

Carson D.A. (2003). The Limits of Functional Equivalence in Bible Translation – and Other Limits, Too // G.S. Scorgie, M.L. Strauss, S.M. Voth (eds.), *The Challenge of Bible Translation: Communicating Gods Word to the World*, P. 65–114. Grand Rapids: Zondervan.

Chesterman A. (1997a). *Memes of Translation: The Spread of Ideas in Translation Theories*. Amsterdam: John Benjamins.

Chesterman A. (1997b). *Memes of Translation. The Spread of Ideas in Translation Theory*. Amsterdam and Philadelphia: Benjamins.

Cheung A. (2011). *Functionalism and Foreignisation: Applying Skopos Theory to Bible Translation*. University of Birmingham.

Childs B.S. (1984). *The New Testament as Canon: an Introduction II The New Testament as Canon: an Introduction*. Valley Forge, PA: Trinity Press International.

Cho J.-Y. (2011). A Feminist Approach to Bible Translation: Translating *John* 4.7b–26 into Korean Addressee Honorofics, 62(4), P. 216–225.

Clarke K.D. (1999). Original Text or Canonical Text? Questionning the Shape of the New Testament Text we Translate // S.E. Porter, R.S. Hess (eds.), *Translating the Bible: Problems and Prospects*, P. 281–322. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Collins C.J. (2005). What the Reader Wants and the Translator Can Give: First John as a Test Case // J.I. Packer (ed.), *Translating Truth. The Case for Essentially Literal Bible Translation*, P. 77–111. Wheaton: Crossway Books.

Conțac E. (2011). *Dilemele fidelității: Condiționări culturale și teologice în traducerea Bibliei*. Cluj-Napoca: Logos.

Cosgrove C.H. (2003). English Bible Translation in Postmodern Perspective: Reflections on a Critical Theory of Holistic Translation // G.S. Scorgie, M.L. Strauss, S.M. Voth (eds.), *Challenge of Bible translation*, P. 159–174. Grand Rapids: Zondervan.

Crisp S. (2002). Icon of the Ineffable? An Orthodox View of Language and its Implications for Bible Translation // A. Brenner, J.W. Van Henten (eds.), *Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century: Authority, Reception, Culture and Religion*, P. 36–49. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Crisp S. (2004). Does a Literary Translation Have To Be Literal? // S. Crisp, M. Jinbachian (eds.), *Text, Theology and Translation: Essays in Honour of Ian de Waard*, P. 43–51. Swindon: UBS.

Crisp S. (2008). Sacrality, Authority and Communality as Essential Criteria for an Orthodox Bible translation // *The Messenger*, 6, P. 3–12.

Cronin M. (1996). *Translating Ireland: Translation, Languages, Cultures*. Cork: Cork University Press.

Crystal D. (2010). *Begat: The King James Bible and the English Language*. New York: Oxford University Press.

Darbelnet J., Vinay J.-P. (1958). *Stylistique comparée du français et de l'anglais*. Paris – Montréal: Didier – Beauchemin.

de Blois K. (1994). Functional Equivalence in the Nineties: Tendencies in the Application of Functional Equivalence principles in Different Parts of the World // B. Rebera (ed.), *Current Trends in Scripture Translation*. UBS Bulletin 170/171, P. 24–36. Reading: UBS.

de Regt L.J. (2002). Otherness and Equivalence in Bible Translation // A. Brenner,

J.W. van Henten (eds.), *Bible Translation on the Threshold of the Twenty- First Century: Authority, Reception, Culture and Religion*, P. 50–52. Sheffield: Sheffield Academic Press.

de Vries L. (2001). Bible Translations: Forms and Functions // *The Bible Translator*, 52(3), P.306–319.

de Vries L. (2008). Biblical Scholars, Translators and Bible Translations // *Scripture and Interpretation*, 2(2), P. 141–159.

Dube M.W. (1999). Consuming a Colonial Cultural Bomb: Translating Badimo Into «Demons» in the Setswana Bible (Matthew 8.28–34; 15.22; 10.8) // *Journal for the Study of the New Testament*, 73, P. 33–59.

Ellingworth P. (1982). Exegetical Presuppositions in Translation // *The Bible Translator*, 33, P. 317–323.

Ellingworth P. (2002). Theology and Translation // *The Bible Translator*, 53, P. 302–307.

Ellingworth P. (2007). Translation Techniques in Modern Bible Translation // P.A. Noss (ed.), *A History of Bible Translation*, P. 307–334. Roma: Edizioni di storia e letteratura.

Fee G.D., Strauss M.L. (2007). *How to Choose a Translation for all its Worth*. Grand Rapids: Zondervan.

Floor S.J. (2007). Four Bible Translation Types and Some Criteria to Distinguish Them // *Journal of Translation*, 3(2), P. 1–22.

Franklin K.J. (2011). Adapting the West Kewa NT to the East Kewa // *The Bible Translator*, 62(2), P. 123–127.

Frishman J. (2002). Why a Translation of the Bible Can't Be Authoritative: A Response to John Rogerson // A. Brenner, J.W. van Henten (eds.), *Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century: Authority, Reception, Culture and Religion*, P. 31–35. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Gouadec D. (2007). *Translation as a Profession*. Amsterdam; Philadelphia: Benjamins.

Gross C. (2011). The Democratisation of Translation: Tentative Steps to «New Transaltion» // *The Bible Translator*, 62(2), P. 61–68.

Gross C. (2012). Embarrassed by the Bible: What's a Translator to Do? // *The Bible Translator*, 63(2), P. 87–94.

Grudem W. (2005). Are Only Some Words of Scripture Breathed Out by God? Why Plenary Inspiration Favors «Essentially Literal» Bible Translation // J.I. Packer (ed.), *Translating Truth. The Case for Essentially Literal Bible Translation*, P. 19–56. Wheaton: Crossway Books.

Guldin R. (2010). Metaphor as a Metaphor for Translation // J.St. André (ed.), *Thinking through Translation with Metaphors*, P. 160–191. Manchester, Kinderhook: St. Jerome.

Gutt E.-A. (1992). *Relevance Theory: A Guide to Successful Communication in Translation*. Dallas: SIL.

Gutt E.-A. (2000). *Translation and Relevance: Cognition and Context*. Manchester, Boston: St. Jerome.

Hatim B., Mason I. (1990). *Discourse and the Translator*, P. 258. London: Longman.

Hatim B., Mason I. (1997). *The Translator as Communicator*. London: Routledge.

Hill H. (2012). Are Vernacular Scriptures Being Used? Kabiye Research Results // *The Bible Translator*, 63(2), P. 63–80.

Hill H., Gutt E.-A., Hill M., Unger C., Floyd R. (2011). *Bible Translation Basics: Communicating Scripture in a Relevant Way*. Dallas: SIL.

Hill H.S. (2006). *The Bible at Cultural Crossroads: From Translation to Communication*. Manchester: St. Jerome.

Holmes J.S. (1972). *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*. Amsterdam: Rodopi.

Horrell J.S. (2010). Cautions Regarding «Son of God» in Muslim-idiom Translations of the Bible: Seeking Sensible Balance // *St. Francis Magazine*, 6, P. 638–676.

House J. (1977). *A Model for Translation Quality Assessment*. Tübingen: Narr.

Hoyle R.A. (2008). *Scenarios, Discourse and Translation. The scenario theory of Cognitive Linguistics, its relevance for analysing New Testament Greek and modern Parkari texts, and its implications for translation theory*. SIL e-books.

Jakobson R. (1959). On Linguistic Aspects of Translation // R.A. Brower (ed.), *On Translation*, P. 232–239. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jakobson R. (1960). Linguistics and Poetics // T. Sebeok (ed.), *Style in Language*, P. 350–377. Cambridge, MA: Harvard University.

Jindo J.Y. (2009). Toward a Poetics of Biblical Mind: Language, Culture and Cognition // *Vetus Testamentum*, 59, P. 222–243.

Jobes K.H. (2007). Relevance Theory and the Translation of Scripture // *Journal of Evangelical Theological Society*, 50/4, P. 773–797.

Jordaan G.J.C. (2002). Problems in the Theoretical Foundation of the Functional-Equivalent Approach // J.A. Naudé, C.H.J. van der Merwe (eds.), *Contemporary Translation Studies and Bible Translation: A South African Perspective*, P. 19–27. Bloemfontein: University of the Free State.

Joubert S.J. (2002). No Culture Shock? Addressing the Achilles Heel of Modern Bible Translations // J.A. Naudé, C.H.J. van der Merwe (eds.), *Contemporary Translation Studies and Bible Translation: A South African Perspective*, P. 30–43. Bloemfontein: University of the Free State.

Kaplan R.B. (2001). Cultural Thought Patterns in Inter-Cultural Education // T. Silva, P.K. Matsuda (eds.), *Landmark Essays on ESL Writing*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Katan D. (1999). *Translating Cultures: An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*. Manchester: St. Jerome.

Konstantinou M. (2004). Old Testament Canon and Text in the Greek-speaking Orthodox Church // S. Crisp, M. Jinbachian (eds.), *Text, Theology and Translation: Essays in Honour of Jan de Waard*, P. 95–107. Swindon: UBS.

Kövecses Z. (2005). *Metaphor in Culture: Universality and variation*. Cambridge: Cambridge University.

Lakoff G. (1987). *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: Chicago University Press.

Lewis R. (2007). Insider Movements: Honouring God-Given Identity and Community // *International Journal of Frontier Missiology*, 26(1), P. 16–19.

Loba-Mkole J.-C. (2007). The New Testament and Intercultural Exegesis in Africa // *Journal for the Study of the New Testament*, 30, P.

7–28.

Long L. (2005). Introduction // L. Long (ed.), *Translation and Religion: Holy Untranslatable?* P. 1–16. Clevedon – Buffalo – Toronto: Multilingual Matters.

Matthews T.G. (2009). Toward a Prototypical Model of Culture for Bible Translation // *Journal of Translation*, 5(1), P. 1–61.

Maxey J.A. (2009). *From Orality to Orality. A New Paradigm for Contextual Translation of the Bible*. Eugene: Cascade Books.

McDonald L.M. (2007). *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, And Authority*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

McElhanon K.A. (2005). From Word to Scenario: The Influence of Linguistic Theories upon Models of Translation // *Journal of Translation*, 1(3), P. 29–67.

McElhanon K.A. (2006). From Simple Metaphors to Conceptual Blending: The Mapping of Analogical Concepts and the Praxis of Translation // *Journal of Translation*, 2(1), P. 31–81.

Meshonnic H. (1973). *Pour la poétique. // Epistémologie de l'écriture. Poétique de la traduction*. Paris: Gallimard.

Mitchell W. (2002). Liturgiam authenticam... Towards a True Liturgy? // *The Bible Translator*, 53, P. 343–352.

Mojola A.O. (2004). Similarity, Identity and Reference across Possible Worlds: The Transaltion of Proper Names across Languages and Cultures // S. Arduini, R.J. Hodgson (eds.), *Similarity and Difference in Translation: Proceedings of the International Conference on Similarity and Translation. Bible House, New York City, May 31 – June 1, 2001*, P. 259–272. Rimini: Guaraldi.

Mojola A.O., Wendland E. R. (2003). Scripture Translation in the Era of Translation Studies // T. Wilt (ed.), *Bible Translation: Frames of Reference*, P. 1–25. Manchester: St. Jerome.

Monti E. (2010). Metaphors for Metaphor Translation // J.St. André (ed.), *Thinking through Translation with Metaphors*, P. 192–210. Manchester, Kinderhook: St. Jerome.

Moo D.J. (2003). «Flesh" in Romans: a Challenge for the Translator // G.S. Scorgie, M.L. Strauss, S.M. Voth (eds.), *The Challenge of Bible Translation: Communicating God's Word to the World*, P. 365–379. Grand Rapids: Zondervan.

Mundhenk N. (2010). Jesus is Lord: The Tetragrammaton in Bible Translation // *The Bible Translator*, 61(2), P. 55–63.

Mundhenk N. (2011). The Limits of Textual Criticism in Bible Translation // *The Bible Translator*, 62(1), P. 30–36.

Nadella R. (2012). Postcolonialism, Translation and Colonial Mimicry// S.S. Elliott, R. Boer (eds.), *Ideology, Culture and Translation*, P. 49–57. Atlanta: SBL.

Nichols A.H. (1996). *Translating the Bible: A Critical Analysis of E. A. Nida's Theory of Dynamic Equivalence and its Impact upon Recent Bible Translations*. University of Sheffield.

Nida E. (1954). *Customs and Cultures: Anthropology for Christian Missions*. New York: Harper.

Nida E. (1964). *Toward a Science of Translating*. Leiden: Brill.

Nida E. (1975). *Language Structure and Translation: Essays*. Stanford: Stanford University Press.

Nida E. (1976). A Framework for the Analysis and the Evaluation of Theories of Translation // R. E. Brislin (ed.), *Translation: Application and Research*, P. 47–91. New York: Gardner Press.

Nida E. (1988). Intelligibility and Acceptability in Bible Translating // *The Bible Translator*, 39, P. 301–308.

Nida E. (1994). The Sociolinguistics of Translating Canonical Religious Texts // *Traduction, Terminologie, Redaction: Etudes sur le texte et ses transformations*, 7, P. 191–217.

Nida E. (2001). *Contexts in Translating*. Amsterdam and Philadelphia: Benjamins.

Nida E. (2003). A Contextual Approach to Biblical Interpretation // K. Feyaerts (ed.), *The Bible through Metaphor and Translation: A Cognitive Semantic Perspective*, P. 289–298. Oxford etc.: Peter Lang.

Nida E., Taber C.R. (1969). *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: Brill.

NirañjanaT. (1992). *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley: University of California Press.

Nord C. (1997). *Translation as a Purposeful Activity*. Manchester: St. Jerome.

Nord C. (2003). Function and Loyalty in Bible Translation // M.C. Pérez (ed.), *Apropos of Ideology: Translation Studies on Ideology – Ideologies in Translation Studies*, P. 89–112. Manchester, Northampton: St. Jerome.

Nord C. (2006). Translating for Communicative Purposes across Culture Boundaries // *Journal of Translation Studies*, 9 (1), P. 43–60.

Nord C. (2011). *Funktionsgerechtigkeit und Loyalität: Theorie, Methode und Didaktik des funktionalen Übersetzens*. Berlin: Frank Timme.

Noss P.A. (ed.). (2007). *A History of Bible Translation*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.

Nystrom J. (2011). Eleven-Part Harmony: Blending Teamwork, Technology and Creativity in a Multilanguage Translation Project // *The Bible Translator*, 62(2), P. 128–136.

Olofsson S. (1992). Consistency as a Translation Technique // *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 6, P. 15–30.

Osiek C. (2006). Catholic or catholic? Biblical Scholarship at the Center // *Journal of Biblical Literature*, 125(1), P. 5–22.

Pattemore S. (2007). Framing Nida: The Relevance of Translation Theory in The United Bible Societies // P.A. Noss (ed.), *A History of Bible Translation*, P. 217–263. Roma: Edizioni di storia e letteratura.

Peacock H.F. (1981). Current Trends in Scripture Translation // H.F. Peacock (ed.), *Current Trends in Scripture Translation*. UBS Bulletin 124\125, P. 1–12. New York: UBS.

Peterson E.H. (2004). Introduction to the Message // *The Essential Evangelical Parallel Bible*. New York: Oxford University Press.

Pilch J.J. (2000). Improving Bible Translations: The Example of Sickness and Healing // *Biblical Theology Bulletin*, 30, P. 129–134.

Ponelis F. (2002). The Language Ecology of a New Afrikaans Bible // J.A. Naudé, C.H. J. van der Merwe (eds.), *Contemporary Translation Studies and Bible Translation: A South African Perspective*, P. 281–288. Bloemfontein: University of the Free State.

Poythress V., Grudem W. (2000). *The Gender-Neutral Bible Controversy: Muting the Masculinity of Gods Words*. Nashville: Broadman and Holman Publishers.

Prickett S. (1986). *Words and the Word: Language, Poetics and Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pym A. (1992). Limits and Frustrations of Discourse Analysis in Translation Theory // *Revista de Filología de la Universidad de la Laguna*, 11, P. 227–239.

Pym A. (1997). *Pour une éthique de traducteur*. Arras: Artois Presses Université.

Pym A. (1998). *Method in Translation History*. Manchester: St. Jerome.

Pym A. (2004). *The Moving Text. Translation, Localization and Distribution*. Amsterdam Philadelphia: Benjamins.

Pym A. (2010). *Exploring Translation Theories*. London: Routledge.

Rashkow I.N. (1990). Hebrew Bible Translation and the Fear of Judaization // *Sixteenth Century Journal*, 21(2), P. 217–233.

Reiß K. (1968). Überlegungen zu einer Theorie der Übersetzungskritik // *Linguistica Antverpiensia*, 2, P. 369–383.

Reiß K., Vermeer H.J. (1984). *Grundlegung einer allgemeinen Übersetzungstheorie*. Tübingen: Niemeyer.

Rhoads D. (2004). *Reading Mark: Engaging the Gospel*. Minneapolis: Fortress Press.

Rogerson J. (2002). Can a Translation of the Bible Be Authoritative? // A. Brenner, J.W. van Henten (eds.), *Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century: Authority, Reception, Culture and Religion*, P. 17–30. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Rogerson J.W. (1999). The Old Testament Translator's Translation – A Personal Reflection // S.E. Porter, R.S. Hess (eds.), *Translating the Bible: Problems and Prospects*, P. 116–124. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Rohrbaugh R.L. (2008). Foreignizing Translation // D. Neufeld (ed.), *The Social Sciences and Biblical Translation*, P. 11–24. Atlanta: SBL.

Ross R.L. (2003). Advances in Linguistic Theory and their Relevance to Translation // T. Wilt (ed.), *Bible Translation: Frames of Reference*, P. 113–151. Manchester: St. Jerome.

Rubin M. (1998). The Language of Creation or the Primordial Language: A Case of Cultural Polemics in Antiquity // *Journal of Jewish Studies*, 49, P. 306–333.

Ryken L. (2002). *The Word of God in English: Criteria for Excellence in Bible Translation* // J.I. Packer (ed.), *Translating Truth. The Case for Essentially Literal Bible Translation*, P. 57–76. Wheaton: Crossway Books.

Ryken L. (2005). Five Myths About Essentially Literal Bible Translation // J.I. Packer (ed.), *Translating Truth. The Case for Essentially Literal Bible Translation*, P. 57–76. Wheaton: Crossway Books.

Ryken L. (2009). *Understanding English Bible Translations*. Wheaton: Crossway Books.

Schleiermacher F. (1838). Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens // *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke*. 3. Abtheilung: Zur Philosophie. Bd. 2, P. 207–245. Berlin.

Schwarzwald O.R. (1993). Mixed Translation Patterns: the Ladino Translation of Biblical and Mishnaic Hebrew Verbs // *Target*, 5(1), P. 71–88.

Seidman N. (2006). *Faithful Renderings: Jewish Christian Difference and the Politics of Translation*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Șerban A. (2005). Archaising versus Modernising in English Translations of the Orthodox Liturgy: St John Chrysostomos in the 20th Century // L. Long (ed.), *Translation and Religion: Holy Untranslatable?*, P. 75–88. Clevedon; Buffalo; Toronto: Multilingual Matters.

Sippilä S. (2011). Thanslating the Translation – The LXX in Modern Languages // *The Bible Translator*, 62(1), P. 12–21.

Smith K.G. (2006). Direct Translation: Striving for Complete Resemblance // *Conspectus*, 1, P. 27–43.

Sperber D., Wilson D. (1986). *Relevance: Communication and Cognition*. Oxford: Blackwell.

Statham N. (2003). Dynamic Equivalence and Functional Equivalence: How Do They Differ? // *The Bible Translator*, 54, P. 102–111.

Statham N. (2005). Nida and «Functional Equivalences»: The Evolution of Concept, Some Problems, and Some Possible Ways Forward // *The Bible Translator*, 56, P. 29–43.

Stine P. C. (2004). *Let the Words Be Written: The Lasting Influence of Eugene A. Nida*. Atlanta: SBL.

Streett M.J. (1999). The Necessity of Hebrew in the Translation of an Orthodox Old Testament Canon // *St. Vladimir's Theological Quaterly*, 42(3–4), P. 339–358.

Thuesen P. J. (1999). *In Discordance with the Scriptures: American Protestant Battles over Translating the Bible*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Toury G. (1980). *In Search of a Theory of Translation*. Tel Aviv: Porter Institute.

Towner P. H. (2009). A Case for De-familiarizing 2Corinthians // *Journal of Biblical Text Research*, 24, P. 214–247.

Tymoczko M. (1999). *Translation in a Postcolonial Context*. Manchester: St. Jerome.

Tyulenev S. (2010). Translation as Smuggling // J. St. André (ed.), *Thinking through Translation with Metaphors*, P. 241–274. Manchester, Kinderhook (USA): St. Jerome.

Van der Merwe C.H.J. (2003). A new translation of the Bible in Afrikaans: a theoretical and practical orientation // *Dutch Reformed Theological Journal*, 44, P. 550–567.

Van der Merwe C.H.J. (2006). Translating metaphors into Afrikaans in a source language-oriented translation of the Hebrew Bible // *Stellenbosch Papers in Linguistics PLUS*, 33, P. 43–68.

Van Leeuwen R.C. (2001). On Bible Translation and Hermeneutics // C.G. Bartholomew, C.J.D. Greene, K. Möller (eds.), *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation*, P. 384–411. Grand Rapids: Zondervan.

Venuti L. (1995). *The Translators Invisibility: A History of Translation*. London: Routledge.

Venuti L. (1998). *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*. London, New York: Routledge.

Vermeer H.J. (1982). Translation als «Informationsangebot» // *Lebende Sprachen*, 27(2), P.97–101.

Vermeer H.J. (1989). Skopos and Commission in Translational Action // A. Chesterman (ed.), *Readings in Translation Theory*, P. 173–187. Helsinki: Oy/Finn Lectura.

Vermes G. (1961). *Scripture and Tradition in Judaism*. Leiden: Brill.

Voinov V. (2012). Troublesome Transliteration // *The Bible Translator*, 63(1), P. 17–27.

Wade M. (2012). Translations That Cannot Be Read in Church: Using Women's Groups to Improve the Quality and Readability of a Translation // *The Bible Translator*, 63(2), P. 81–86.

Walker L.L. (2003). The Use of Capital Letters in Translating Scripture into English // G.S. Scorgie, M.L. Strauss, S.M. Voth (eds.), *The Challenge of Bible Translation: Communicating Gods Word to the World*, P. 393–421. Grand Rapids: Zondervan.

Waters B. (2011a). A Rationale for Adaptation // *The Bible Translator*, 62(2), P. 69–73.

Waters B. (2011b). Adapt It // *The Bible Translator*, 62(2), P. 103–111.

Week E.A. (2009). What is Catholic about a Catholic Translation of the Bible? // *The Catholic Biblical Quarterly*, 71, P. 247–263.

Wendland E.R. (1996). Relevance of «Relevance Theory» // *The Bible Translator*, 47, P. 126–137.

Wendland E. R. (2002). Towards a «Literary» Translation of the Scriptures: with Special Reference to a Poetic Rendition // J. A. Naudé, C.H.J. van der Merwe (eds.), *Contemporary Translation Studies and Bible Translation: A South African Perspective*, P. 164–201. Bloemfontein: University of the Free State.

Wendland E.R. (2003). Literary Approach to Biblical Text Analysis and Translation // T. Wilt (ed.), *Bible Translation: Frames of Reference*, P. 179–235. Manchester: St. Jerome.

Wendland E.R. (2004). *Translating the Literature of Scripture: A Literary-Rhetorical Approach to Bible Translation*. Dallas: SIL.

Wendland E.R. (ed.). (2008). *Contextual Frames of Reference in Bible Translation: A Coursebook for Bible Translators and Teachers*. Manchester: St. Jerome.

Wendland E.R. (2009). The Social Sciences and «Foreignizing» Functional Equivalence Bible Translation // *Journal of Northwest Semitic Languages*, 35(1), P. 107–129.

Wendland E.R. (2010). Ten (Possibly) Mistaken Notions about Producing a Study Bible: Some Things I Have Learned along the Way // *The Bible Translator*, 61(4), P. 176–190.

Wendland E.R. (2011). *LiFE-Style Translating*. Dallas: SIL.

Wilt T. (ed.). (2003). *Bible Translation: Frames of Reference*. Manchester: St. Jerome.

Wilt T., Wendland E.R. (eds.). (2008). *Scripture Frames and Framing: A Workbook for Bible Translators*. Stellenbosch: Sun Press.

Wolf H.M. (2003). Translation as a Communal Task // G.S. Scorgie, M.L. Strauss, S.M. Voth (eds.), *The Challenge of Bible*

Translation: Communicating God's Word to the World, P. 143–157. Grand Rapids: Zondervan.

СОКРАЩЕННЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

ИЗДАНИИ БИБЛИИ

БМБО – Библия: Международное библейское общество, 2007.

БСР – Библия: Современный русский перевод. М.: Российское библейское общество, 2011.

БСП – Библия: Современный перевод библейских текстов. М.: Всемирный библейский переводческий центр, 1993.

ДКМ – *Ветхий Завет: Плач Иеремии. Экклесиаст. Песнь песней* / Пер. и комм. И.М. Дьяконова и Л.Е. Когана при уч. Л.В. Маневича. М.: РГГУ, 1998.

КДА – *Ἡ Καινή Διαθήκη*. Первое издание – Κωνσταντινουπόλις: Οἰκουμἐνικὸν Πατριαρχεῖον, 1904.

КЕК – *Канонические Евангелия* / Пер. с греч. В.Н. Кузнецовой под ред. С.В. Лёзова и С.В. Тищенко. М.: Наука, 1992.

НЗК – *Новый Завет в современном русском переводе* / Под ред. М.П. Кулакова. Заокский: Институт перевода Библии, 2000; *Новый Завет и Псалтирь в современном русском переводе* / Под ред. М.П. Кулакова. Заокский: Институт перевода Библии, 2002.

ПНМ – *Священное Писание: Перевод Нового Мира*. New York: Watchtower Bible and Tract Society Of New York, 2007.

РВ – *Радостная Весть: Новый Завет в переводе с древнегреческого*. М.: Российское библейское общество, 2003.

РШВ – Шмаина-Великанова А.И. *Книга Руфи: Перевод. Введение в изучение книги Руфи. Комментарии*. М.: РГГУ, 2011.

СЖ – *Слово Жизни: Новый Завет в современном переводе*. Stockholm: International Bible Society, 1991.

СП – Библия, или Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе. Первое изд. СПб.: Синодальная типография, 1876.

ЦАР. (центрально-азиатский русский) – *Священное Писание. Смысловой перевод Таурата, Книги Пророков, Забура и Инджила*. Издательство «Стамбул», 2003.

ВННС – *La Bible hébraïque et le Nouveau Testament*. 26 Vols. Trad. par André Chouraqui. Paris: Desclée de Brouwer, 1974–1977.

ВНС – *Biblia Hebraica Stuttgartensia* / Ed. by K. Elliger, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1968.

- BJ – *Bible de Jérusalem*. Paris: Editions du Cerf, 1956.
- CEV – *Bible for Today's Family (Contemporary English Version)*. New York: American Bible Society, 1995.
- DGN – *Bibel in heutigem Deutsch (Gute Nachricht für Sie)*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1982.
- ESV – *English Standard Version*. Wheaton: Crossway Bibles, 2001.
- FBM – *The Five Books of Moses: A New Translation with Introduction, Commentary and Notes*. New York: Schocken Books, 1995.
- FC – *La Bible en Français courant*. Paris: Société Biblique Française, 1997.
- GN – *Good News for Modern Man*. New York: American Bible Society, 1966.
- GNT4 – *The Greek New Testament* / Ed. by K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger and Allen Wikgreen. Fourth edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- KJV – *Bible. King James Version / The Authorised Version*. Первое изд. London: Robert Barker, 1611.
- MTNT – *The Greek New Testament According to the Majority Text with Apparatus: Second Edition* / Ed. by Z.C. Hodges, A.L. Farstad. Nashville, 1982.
- NA28 – *Novum Testamentum Graece*. 28. rev. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- NAB – *The New American Bible*. Paterson: St. Anthony Guild Press, 1970.
- NBJ – *Nouvelle Bible de Jérusalem*. Paris: Éditions du Cerf, 1973.
- NEB – *The New English Bible*. Oxford: Oxford University Press; Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- NBV – *Nieuwe Bijbelvertaling*. Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 2004.
- NGN – *Groot Nieuws Bijbel*. Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 1983.
- NIV – *The Holy Bible: New International Version*. London: Biblica, 1979.
- NJB – *The New Jerusalem Bible*. New York; London: Doubleday; Darton, Longman, Todd, 1985.

NKJV – *New King James Version*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1975

NLT – *Holy Bible, New Living Translation*. Wheaton: Tyndale House Publishers, 1996.

NTFS – *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, neu übersetzt und kommentiert*. Frankfurt: Insel Verlag 1999.

PDV – *Parole de vie*. Paris: Société Biblique Française, 2000.

RSV – *The Holy Bible, Revised Standard Version*. New York: Thomas Nelson and Sons, 1952.

TEV – *Good News Bible: Today's English Version*. New York: American Bible Society, 1976.

TILC – *Parola del Signore. La Bibbia: Traduzione interconfessionale in lingua corrente*. Roma: Editrice Elledici, Leumann Torino e Alleanza Biblica Universale, 1985.

TOB – *Traduction Oecuménique de la Bible, Edition Intégrale*. Paris: Éditions du Cerf, 1975.

Примечания

- ¹ - Данные приводятся по Noss 2007:24.
- ² - Прежде всего, Барнуэлл 1990; Бикман – Келлоу 1994; де Ваард – Найда 1998; Ларсон 1993.
- ³ - Комиссаров 1990:23. Там он ссылается на Nida 1964.
- ⁴ - Стоит отметить, что возникновение общей теории перевода связывают и с другой книгой, не говорящей напрямую о Библии, – Holmes 1972. В ней проводилось раз личие между общей теорией, описывающей разные модели перевода, и прикладными наставлениями для подготовки переводчиков.
- ⁵ - Jacobson 1959; русский перевод – Якобсон 1978.
- ⁶ - В СССР это был, без сомнений, Федоров 1953; из зарубежных работ зачастую (например, в Комиссаров 1990:21) называется Dalbernet – Vinay 1958.
- ⁷ - Из работ на русском (включая одну переводную) следует прежде всего назвать: Комиссаров 1990; Попович 1980; Рецкер 1974; Швейцер 1988.
- ⁸ - Из последних оригинальных русских работ следует упомянуть: Гарбовский 2004; Комиссаров 2001. Характерная особенность переводоведческой литературы последнего десятилетия – появление кратких введений, не всегда качественных и часто переводных. Пример хорошего издания – Робинсон 2005.
- ⁹ - Десницкий 2011.
- ¹⁰ - См. обзор дискуссии в Chesterman 1997.
- ¹¹ - Рум 1998:IX–X.
- ¹² - Например, в Joubert 2002.
- ¹³ - Alexander 1988.
- ¹⁴ - Berlin 2002.
- ¹⁵ - Рецкер 1974:7.
- ¹⁶ - Швейцер 1988:75.
- ¹⁷ - Комиссаров 1990:40.
- ¹⁸ - Комиссаров 1990:248.
- ¹⁹ - Попович 1980:186.

- ²⁰ - Nord 1997:18, 29 (во втором случае она цитирует определение, данное в Vermeer 1989).
- ²¹ - Попович 1980:43.
- ²² - Описание общей теории коммуникации и более подробные списки литературы можно найти в Кашкин 2007.
- ²³ - Комиссаров 1990:45.
- ²⁴ - Попович 1980:73.
- ²⁵ - Комиссаров 1990:48.
- ²⁶ - Комиссаров 1990:49.
- ²⁷ - Попович 1980:76–78.
- ²⁸ - Комиссаров 1990:24, 47, 251.
- ²⁹ - Комиссаров 1990:51.
- ³⁰ - В ее терминологии: Zeitbezug, Ortbezug, Sachbezug – Reiss 1968:380.
- ³¹ - Попович 1980:98.
- ³² - Гарбовский 2004:9, 13, 14.
- ³³ - Комиссаров 1990:58, 64, 86, 89, 90, 91.
- ³⁴ - Попович 1980:96.
- ³⁵ - Аверинцев 1995:40.
- ³⁶ - См. подробнее: Десницкий 2005.
- ³⁷ - Подробнее об этих спорах см.: Чистович 1899.
- ³⁸ - Толкование на книгу Бытия, вопрос 62.
- ³⁹ - См.: Rubin, 1998.
- ⁴⁰ - Например, блаженный Иероним называл его «праматерью всех языков» – In Sophoniam, 3. 14/18 (CCSL 76a:708).
- ⁴¹ - См. подробнее: Бирюков 2010.
- ⁴² - Лескин 2009a:88.
- ⁴³ - Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия, кн. 5.
- ⁴⁴ - Там же, кн. 1.
- ⁴⁵ - Там же.
- ⁴⁶ - Опровержение Евномия, 12.
- ⁴⁷ - Опровержение Евномия, 12.
- ⁴⁸ - См., в частности, Лескин 2009b.

⁴⁹ - Алфеев 2002:1:145.

⁵⁰ - См., в частности: Булгаков 1914; а из современных авторов, напр., Лескин 2009а.

⁵¹ - А.Ф. Лосев рассуждал об этом в целом ряде своих работ, начиная с доклада «Спор об именах в IV в. и его отношение к имяславию»; см. также его труды «Диалектика мифа» и «Философия имени» и книгу С.Н. Булгакова «Философии имени» (то же название, что и у А.Ф. Лосева).

⁵² - См, прежде всего: Гарбовский 2004; Нелюбин – Хухуни 2006.

⁵³ - Цицерон – De finibus, 3.15; Гораций – Ars Poetica, 133.

⁵⁴ - 57-е послание к Паммахию, также см.: Brock 1979:69.

⁵⁵ - 53-е послание к Паммахию, а также Noss 2007:88.

⁵⁶ - Brock 1979, а также: Barr 1979; Olofsson 1992.

⁵⁷ - Десницкий 1999.

⁵⁸ - Brock 1979:81–86.

⁵⁹ - Чистович 1899.

⁶⁰ - Ellingworth 2007:323.

⁶¹ - Schleiermacher 1838.

⁶² - Рум: 2010:73.

⁶³ - Левый 1974:27.

⁶⁴ - Nida 1964.

⁶⁵ - Nida 1964:159.

⁶⁶ - Nida – Taber 1969.

⁶⁷ - Nida – Taber 1969:1.

⁶⁸ - Nida – Taber 1969:3–8.

⁶⁹ - Nida – Taber 1969:12–13; одним из их предшественников являлся, как они сами и указывают, М. Лютер, который предъявлял к собственному переводу точно такое же требование. Нельзя при этом не отметить, что на практике Лютер все же поступал не вполне так, как предлагают Найда и Тэйбер.

⁷⁰ - Nida – Taber 1969:14–32.

⁷¹ - Nida – Taber 1969:173.

⁷² - Nida – Taber 1969:99–102.

⁷³ - Nida – Taber 1969:105.

- ⁷⁴ - Nida – Taber 1969:120–124.
- ⁷⁵ - Среди наиболее значительных назовем Nida 1954; Nida 1975.
- ⁷⁶ - Барнуэлл 1990; Ларсон 1993; Бикман – Келлоу 1994.
- ⁷⁷ - На самом деле сегодня все чаще можно услышать о такого рода формах представления библейских сюжетов и идей (в английском для этого используется выражение *new media*), но в наше понимание перевода они все-таки не входят, что, конечно, не означает их бесполезности.
- ⁷⁸ - Nida 2001:93.
- ⁷⁹ - Meshonnic1973.
- ⁸⁰ - Рескен 1986:10.
- ⁸¹ - Nida 1994:201, эту фразу цитирует и Crisp 2002:37.
- ⁸² - Prickett 1986:8–9.
- ⁸³ - Например, в Kaplan 2001.
- ⁸⁴ - Prickett 1986:12–13.
- ⁸⁵ - Аверинцев 1994:110.
- ⁸⁶ - Володин 1996:110.
- ⁸⁷ - Nichols 1996.
- ⁸⁸ - Venuti 1995; а также: Venuti 1998.
- ⁸⁹ - Pattemore 2007.
- ⁹⁰ - Автор этой книги был участником TTW в 2000, 2003 и 2006 гг.
- ⁹¹ - Peacock 1981.
- ⁹² - де Ваард – Найда 1998.
- ⁹³ - Pattemore 2007:224.
- ⁹⁴ - Развернутые возражения см. в Statham 2003; Statham 2005.
- ⁹⁵ - См. прежде всего: Якобсон 1975; Jacobson 1960.
- ⁹⁶ - де Ваард – Найда 1998:12–20.
- ⁹⁷ - де Ваард – Найда 1998:60.
- ⁹⁸ - де Ваард – Найда 1998:25.
- ⁹⁹ - де Ваард – Найда 1998:71.
- ¹⁰⁰ - де Ваард – Найда 1998:71.
- ¹⁰¹ - de Blois 1994.

- ¹⁰² - Stine 2004.
- ¹⁰³ - См., напр., Воег 2012, где даже не упоминается функциональный эквивалент, а вся критика обращена к раннему Найде.
- ¹⁰⁴ - Carson 1985; Carson 2003.
- ¹⁰⁵ - Jordaan 2002.
- ¹⁰⁶ - Nida 2003:298.
- ¹⁰⁷ - Барнуэлл 1990; Бикман – Келлоу 1994; де Ваард – Найда 1998; Ларсон 1993.
- ¹⁰⁸ - Володин 1996; Крисп 1996.
- ¹⁰⁹ - См., напр., Leeuwen 2001:290.
- ¹¹⁰ - Десницкий 2003.
- ¹¹¹ - Грейдан 2003.
- ¹¹² - Stine 2004:132–133.
- ¹¹³ - Nida 1988:301.
- ¹¹⁴ - Stine 2004:90, 172–173.
- ¹¹⁵ - Nida 2001.
- ¹¹⁶ - Gutt 1992.
- ¹¹⁷ - Gutt 2000.
- ¹¹⁸ - Sperber – Wilson 1986.
- ¹¹⁹ - Gutt 2000:180.
- ¹²⁰ - Sperber – Wilson 1986:158.
- ¹²¹ - С основами этого подхода можно познакомиться, напр., по Скребцова 2011.
- ¹²² - McElhanon 2005.
- ¹²³ - Hoyle 2008.
- ¹²⁴ - См., в частности: Matthews 2009.
- ¹²⁵ - Лакофф – Джонсон 2008; Лакофф 2004, см. также сборник Арутюнова 1990.
- ¹²⁶ - Подробнее см., к примеру: Jindo 2009.
- ¹²⁷ - О том, какую роль играл этот новый подход к метафорам в развитии теории перевода, см. в частности: Guldin 2010; Monti 2010.
- ¹²⁸ - Примеры такого подхода в переводе на язык африкаанс см.: van der Merwe 2006.

- 129 - Gutt 2000:233.
- 130 - Gutt 2000:47; первое употребление этих терминов – House 1977.
- 131 - Gutt 2000:51.
- 132 - Gutt 2000:130–132.
- 133 - Gutt 2000:171.
- 134 - Jobes 2007:782.
- 135 - Wendland 1996.
- 136 - Gutt 2000:202–238.
- 137 - Hill at al. 2011.
- 138 - Smith 2006.
- 139 - Toury 1980:63–70.
- 140 - Nida 1964
- 141 - . Chesterman 1997:9.
- 142 - Reiß – Vermeer 1984:101.
- 143 - Nida 1976:64.
- 144 - Nord 1997.
- 145 - Nord 1997:1–3.
- 146 - Nord 1997:29.
- 147 - Reiß – Vermeer 1984:124–126; Nord 1997:35–37.
- 148 - Nord 1997:18.
- 149 - Nord 1997:9.
- 150 - Nord 1997:60.
- 151 - Reiß – Vermeer 1984:89.
- 152 - Reiß – Vermeer 1984:104–113.
- 153 - Nord 1997:86–88.
- 154 - Nida 1997:88–93.
- 155 - Nord 2003:91.
- 156 - Nord 2003:93.
- 157 - de Vries 2001; de Vries 2008.
- 158 - Самков 2011.
- 159 - Nord 1997:48–51.
- 160 - Nord 1997:52.
- 161 - Vermeer 1982.

¹⁶² - Одно из первых критических замечаний такого рода – Рум 1997:92–93.

¹⁶³ - Nord 1997:123–128.

¹⁶⁴ - Ее последняя публикация на эту тему носит именно такое название – Nord 2011.

¹⁶⁵ - de Vries 2008:154.

¹⁶⁶ - Nord 1997:109–122.

¹⁶⁷ - Рум 2010:58.

¹⁶⁸ - Nord 2006.

¹⁶⁹ - Коммуникативные функции понимаются Норд в соответствии с классической моделью Р.О. Якобсона – см.: Якобсон 1975; Jacobson 1960.

¹⁷⁰ - Nord 2003.

¹⁷¹ - Peterson 2004.

¹⁷² - Hatim – Mason 1990.

¹⁷³ - Рум 1992.

¹⁷⁴ - Рум 1992:236–237.

¹⁷⁵ - Wendland 2008; Wilt 2003.

¹⁷⁶ - Wilt 2003:231, см. также: 57–58.

¹⁷⁷ - Wilt 2003:IX.

¹⁷⁸ - Majola – Wendland 2003:6–7.

¹⁷⁹ - Hatim – Mason 1990; Hatim – Mason 1997.

¹⁸⁰ - Wilt 2003:32–33.

¹⁸¹ - Wilt 2003:37.

¹⁸² - Wilt 2003:65.

¹⁸³ - Wilt 2003:75–76.

¹⁸⁴ - Bascom 2003.

¹⁸⁵ - Katan 1999.

¹⁸⁶ - Katan 1999:212; ссылки даются на Hatim – Mason 1990.

¹⁸⁷ - Lakoff 1987, русский перевод Лакофф 2004.

¹⁸⁸ - Ross 2003:126–129.

¹⁸⁹ - Ross 2003:139.

¹⁹⁰ - Ross 2003:141–142.

¹⁹¹ - См., напр.: Вежбицкая 2001.

- 192 - Ross 2003:144–146.
- 193 - Wilt – Wetland 2008.
- 194 - Wilt – Wetland 2008:265–357.
- 195 - Hatim – Mason 1990:187.
- 196 - Десницкий 2003; Wendland 2002.
- 197 - Wendland 2002:193–194.
- 198 - Wendland 2003.
- 199 - Wendland 2004:97.
- 200 - Wendland 2004:3.
- 201 - Wendland 2004:89.
- 202 - Wendland 2011:125.
- 203 - Wendland 2004:87.
- 204 - Wendland 2004:12–14.
- 205 - Wendland 2004:165,
- 206 - Wendland 2011.
- 207 - Wilt – Wendland 2008:337
- 208 - Wendland 2011:124.
- 209 - Алексеев 2010:61–62.
- 210 - О таком опыте рассказывает, например, Rhoads
2004:176–200.
- 211 - Примеры такого подхода можно найти в Maxey 2009.
- 212 - Такой вопрос рассматривается в Bassnett 2002:33.
- 213 - См. прежде всего Уорф 1960 и другие публикации в том же сборнике.
- 214 - Этот пример хорошо описан в краткой статье Pilch 2000.
- 215 - Pilch 2000:132.
- 216 - См., напр., Ashcroft – Griffiths – Tiffin 1994.
- 217 - См. обсуждение в Rogerson 1999:118–119.
- 218 - См., напр., Cronin 1996; Nirañjana 1992.
- 219 - См., напр., Tymoczko 1999.
- 220 - См., напр., Andiñach 2009.
- 221 - См., напр., Loba-Mkole 2007.
- 222 - Joubert 2002.
- 223 - Hill 2006.

- 224 - Hill 2006:38.
- 225 - Hill 2006:132–133.
- 226 - Hill 2006:141.
- 227 - Hill 2006:151–152.
- 228 - Hill 2006:72.
- 229 - Hill 2006:89.
- 230 - Подробнее см.: Hill 2006:178–182.
- 231 - О ней говорит, в частности, Махей 2009.
- 232 - Vermes 1961; можно отметить, что Вермеш сам «переписывал» свою жизнь, но при этом в центре ее всегда была Библия. Сын евреев, погибших от рук нацистов, он ребенком принял крещение, стал католическим священником и доктором теологии, но затем перешел в иудаизм и стал профессором иудаики. Современную критику введенного им понятия см., например, в Bernstein 2005.
- 233 - Например, в Towner 2009.
- 234 - Беерле-Моор 2010.
- 235 - Косточаков 2010.
- 236 - Эдельман 2010.
- 237 - Псянчин 2010.
- 238 - Псянчин 2010:235.
- 239 - Реутский 2006.
- 240 - Об этой проблеме на примере аварского языка см.: Гимбатов – Тестелец 1994.
- 241 - Nadella 2012.
- 242 - Matthews 2009.
- 243 - См., напр., рассуждение о переводческом методе Бубера и Розенцвейга в Batnitzky 1997.
- 244 - Schwarzwald 1993.
- 245 - Prickett 1986.
- 246 - Пример такой рецензии на переводы В.Н. Кузнецовой (будущая РВ) см. в Алфеев 1998.
- 247 - Grudem 2005.
- 248 - Brunn 2013:184.

- 249 - Более взвешенный анализ перевода этого понятия в тексте Рим см. в Moo 2003.
- 250 - Collins 2005:88.
- 251 - Ryken 2005.
- 252 - Ryken 2002.
- 253 - Ryken 2009:154–161.
- 254 - Ryken 2009:105.
- 255 - Ryken 2009:189–194.
- 256 - См., напр., Crisp 2004.
- 257 - Crisp 2004.
- 258 - Пример подобного подхода – недавняя диссертация Cheung 2011.
- 259 - Об истории его создания см.: Халилов 2003.
- 260 - Şerban 2005.
- 261 - Nida 1964:179.
- 262 - Long 2005.
- 263 - Подробнее см.: Десницкий 2011:63–68.
- 264 - Подробное изложение этих принципов см.: Arichea 1982.
- 265 - См., к примеру: Ellingworth 1982, причем эта статья была опубликована в том же номере того же журнала, что и статья Arichea. Далее этот же автор. развил эту тему в Ellingworth 2002.
- 266 - Crisp 2002; Regt 2002. Русский перевод первой статьи – Крисп 2003.
- 267 - Crisp 2002:41.
- 268 - De Regt 2002.
- 269 - Rashkow 1990.
- 270 - Об этом, равно как и о других эпизодах, связанных с отношением к переводу в еврейской традиции, см.: Seidman 2006.
- 271 - С этого примера начинается книга о спорах американских протестантов о библейских переводах – Tuesen 1999:4.
- 272 - Barrick 2001.
- 273 - О практических переводческих проблемах, связанных с выбором текста, см. прежде всего: Mundhenk 2011.
- 274 - Konstantinou 2004.

²⁷⁵ - Его работа, связанная именно с вопросом о базовом тексте для перевода Нового Завета, – Childs 1984.

²⁷⁶ - McDonald 2007.

²⁷⁷ - Clarke 1999.

²⁷⁸ - Streett 1999.

²⁷⁹ - Dube 1999.

²⁸⁰ - См., напр., Lewis 2007.

²⁸¹ - Bock 2002.

²⁸² - Poythress – Grudem 2000.

²⁸³ - Osiek 2006.

²⁸⁴ - На полях можно заметить, что хотя сам Ж. Астрик и был католиком, но родился в семье евреев по происхождению и кальвинистов по вероисповеданию. Конфессиональные границы и в те времена вовсе не были непроницаемы.

²⁸⁵ - Подробнее см.: Десницкий 2011:125–127.

²⁸⁶ - Подробнее о них см.: Десницкий 2011:174–178.

²⁸⁷ - Подробнее см.: Десницкий 2011:98–101.

²⁸⁸ - Стилианопулос 2008.

²⁸⁹ - Wcela 2009.

²⁹⁰ - См. критику этого документа со стороны библейского переводчика: Mitchell 2002.

²⁹¹ - Crisp 2008.

²⁹² - См.: подробнее Десницкий 2011:51–57.

²⁹³ - Allert 1999.

²⁹⁴ - Rogerson 2002; Frishman 2002.

²⁹⁵ - При этом он приводит мнение нидерландских богословов, согласно которому переводы Бубера и Розенцвейга есть точный немецкий аналог нидерландского Statenvertaling, хотя их и разделяет три столетия: Breukelman – Hemelsoet 1985.

²⁹⁶ - См.: пример дискуссии, развернувшейся на страницах журнала «St. Francis»: Abernathy 2010; Brown – Penny – Gray 2009; Horell 2010.

²⁹⁷ - См. его программную статью: Brown 2005.

²⁹⁸ - Pattemore 2007:250.

- 299 - Такую оценку он дал в личном разговоре, состоявшемся 21 мая 2012 г. в Мизано-Адриатико (Италия).
- 300 - Например, в Рум 1997.
- 301 - Toury 1980:51.
- 302 - Chesterman 1997, см. обсуждение в Рум 2010:74–75.
- 303 - Рум 2010.
- 304 -
- 305 - Floor 2007.
- 306 - Рум 2010:37.
- 307 - Рум 2010:91–92.
- 308 - Рум 2010:120–142.
- 309 - См., прежде всего: Рум 2004 и краткое подведение итогов: Рум 2010:152–153.
- 310 - Якобсон 1978 (эта работа была впервые опубликована в 1959 г.); Рум 2010:148–150.
- 311 - К этому призывает, напр., Cosgrove 2003, считая такой перевод более целостным (holistic).
- 312 - См. об этом проекте и его принципах: Sippilä 2011.
- 313 - См. целый ряд статей, вышедших в одном и том же тематическом номере журнала «The Bible Translator»: Waters 2011a; Waters 2011b; Bugenhagen 2011; Franklin 2011.
- 314 - О таком опыте см.: Nystrom 2011.
- 315 - Hill 2012.
- 316 - Gross 2011.
- 317 - Tyulenev 2010.
- 318 - Prickett 1986.
- 319 - Prickett 1986:20–21.
- 320 - Подробнее см.: Десницкий 2011:78–80.
- 321 - Carey 1963:7, процитировано в Prickett 1986:199.
- 322 - Подробнее см.: Десницкий 2007:209–223.
- 323 - Подробнее см.: Десницкий 2007:224–261.
- 324 - Prickett 1986:239.
- 325 - Prickett 1986:242.
- 326 - Venuti 1995:308–309.

- 327 - Nord 1997:59.
- 328 - Пример такого перевода Ин. 13:1–30 на язык адиукру в полном соответствии с анализом картины мира его носителей приведен в Hill 2006:256–262.
- 329 - Rohrbaugh 2008.
- 330 - Venuti 1995.
- 331 - Wendland 2009.
- 332 - Это отмечают, напр., Fee – Strauss 2007:119.
- 333 - Напр., Wolf 2003
- 334 - Подробнее см.: Десницкий 2011:165–166.
- 335 - Ellingworth 2007:330.
- 336 - Nord 1997:9.
- 337 - Van der Merwe 2003.
- 338 - Wilt 2003:255–267.
- 339 - Wilt – Wendland 2008:214–216.
- 340 - Ponelis 2002.
- 341 - van der Merwe 2003.
- 342 - Одна из работ о том, какое влияние оказал перевод короля Иакова (KJV) на становление английского литературного языка, – Crystal 2010.
- 343 - Критический текст (далее КТ): общем вашем.
- 344 - КТ: обличить всякую душу.
- 345 - Букв.: душевные.
- 346 - КТ: спасайте, исторгая из огня и сочетая милость со страхом.
- 347 - КТ: сберечь вас
- 348 - КТ добавляет: через Иисуса Христа, Господа нашего.
- 349 - КТ добавляет: прежде всякого века.
- 350 - См. прежде всего: Чистович 1899; Рижский 1978; Batalden 2013.
- 351 - Характерный пример: автор, прекрасно знакомый с историей СП, в своей книге о русских переводах Нового времени (!) из новейших лишь кратко упоминает РВ/БСР, а других просто не знает – Batalden 2013.

352 - Для сравнения можно привести прекрасное описание всех существующих переводов на румынский язык со сравнением их черт с точки зрения языка, культуры и конфессионального богословия – Conțas 2011.

353 - См. прежде всего: Евсеев 1917.

354 - Фурули 2011.

355 - Фурули 2011:12.

356 - Фурули 2011:87.

357 - Фурули 2011:57.

358 - Фурули 2011:59–60.

359 - Фурули 2011:65.

360 - Фурули 2011:81.

361 - Фурули 2011:163–164.

362 - Фурули 2011:125.

363 - Фурули 2011:218.

364 - Фурули 2011:223 и далее.

365 - Фурули 2011:273.

366 - Алфеев 1999.

367 - Левинская 2000.

368 - Его великолепная биография, в которую включены и все его размышления о переводах, – Суворова 2012.

369 - Подробнее см.: Десницкий 2011:289–311.

370 - Прежде всего, Барнуэлл 1990; Ларсон 1993.

371 - Подробнее см.: Gouadec 2007 и краткое изложение в Рум 2010:59–61.

372 - Wilt 2003:67.

373 - Wilt 2003:72–74.

374 - Прежде всего, Wilt 2003; Wilt – Wendland 2008; Wendland 2008.

375 - Хороший пример анализа ожиданий и представлений аудитории см.: Hill 2006:256–262.

376 - Gouadec 2007:15.

377 - О бежтинском переводе Евангелия от Луки, для которого пришлось создавать письменность на этом языке, см.: Халилов 2003.

³⁷⁸ - О том, что на апробации следует не просто проверять точность перевода отдельных слов, но и активно выяснять, как понимается текст в целом, см., напр. Hill 2006:196.

³⁷⁹ - Интересная статья о переводе имен собственных с примерами из языков банту: Mojola 2004.

³⁸⁰ - Доклад Эмануэля Концака «Recent Rumanian translation with particular references to cultural, ecclesiastical and doctrinal bias», прочитанный 6 февраля 2013 г. в Праге на семинаре IBTS по библейскому переводу; подробнее о румынских переводах см. его труд: Conțac 2011.

³⁸¹ - Подробнее см., напр. Райт 2010:93–109.

³⁸² - Володин 1996:116.

³⁸³ - Ссылки на такие работы здесь не приводятся умышленно, хотя они известны, поскольку в этих работах обнаруживаются явные подтасовки и провалы в аргументации.

³⁸⁴ - Именно это утверждает «Приложение V» к переводу ЦАР. 2003 г. издания, не приводя практически никакой серьезной аргументации.

³⁸⁵ - О том, как трактуется это слово в разных контекстах и какое значение это имеет для перевода, см.: прежде всего, Mundhenk 2010.

³⁸⁶ - О связанных с этим проблемах см.: Voinov 2012.

³⁸⁷ - Так было решено в аварском проекте, в связи с тем что аварская фонетика может передать все семитские звуки, утраченные в греческом, см.: Гимбатов – Тестелец 1994.

³⁸⁸ - Назвать все значимые работы на русском языке, посвященные метафоре, невозможно, но в первую очередь стоит обратить внимание на Арутюнова 1990, Лакофф – Джонсон 2008 и Лагута 2003.

³⁸⁹ - Теоретические основания см. прежде всего: Kövecses 2005, а применение этой модели к библейскому переводу, с примерами из опыта работы в Восточной Африке – Matthews 2009.

³⁹⁰ - Подробное изложение традиционных толкований – Фаст 2000.

³⁹¹ - McElhanon 2006:72. В этой же работе содержится подробный разбор когнитивной теории метафоры применительно к библейскому переводу с другими примерами из перевода на язык селепет.

³⁹² - О тестировании такого рода в Папуа – Новой Гвинее см.: Wade 2012.

³⁹³ - Gross 2012.

³⁹⁴ - Подробнее о многозначности генитивных конструкций в Библии см.: Десницкий 2011:241–244.

³⁹⁵ - Магомедов 2008.

³⁹⁶ - Hatim – Mason 1990, см. также краткий, но достаточно критичный отзыв на эту книгу и на другие работы этого направления: Рум 1992.

³⁹⁷ - Hatim – Mason 1997.

³⁹⁸ - Nord 1997.

³⁹⁹ - URL: <http://www-01.sil.org/~levinsohns/>; см. в первую очередь его материалы по дискурсу для переводчиков Библии. URL: <http://www-01.sil.org/~levinsohns/discourse.htm>.

⁴⁰⁰ - Hoyle 2008.

⁴⁰¹ - Подробнее см.: Десницкий 2007:42–69.

⁴⁰² - См. подробнее: Десницкий 1998.

⁴⁰³ - Wendland 2011:334,

⁴⁰⁴ - Десницкий 2007.

⁴⁰⁵ - Подробнее см.: Десницкий 2011:164–174.

⁴⁰⁶ - Wendland 2011:29–30.

⁴⁰⁷ - Как отметил Andy Warren-Rothlin в своем докладе «Some linguistic strategies for politeness in Biblical Hebrew and Western African languages», UBS Triennial Translation Workshop, Foz do Iguaçu, Brazil, 2003.

⁴⁰⁸ - Cho 2011.

⁴⁰⁹ - Аверинцев 1971.

⁴¹⁰ - Подробнее см.: Десницкий 2007:78–90.

⁴¹¹ - Десницкий 2007:42–69.

⁴¹² - Цит. по: Wendland 2011:354.

⁴¹³ - Очерк употребления заглавных букв в английских переводах можно найти в Walker 2003.

⁴¹⁴ - Подробно это рассмотрено на западноафриканском материале в Hill 2006:73–82.

⁴¹⁵ - Wendland 2011:378–383, а также его описание типичных ошибок при подготовке подобных изданий: Wendland 2010.