

А. А. Туранская

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ МОНГОЛЬСКОГО ПЕРЕВОДА «ГУРБУМА» МИЛАРЭПЫ

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

По мнению большинства исследователей, в Монголии сложились два типа переводов — дословный (близкий к тибетскому оригиналу) и смысловой, стремящийся к сохранению строя монгольского языка. Первый доминировал в количественном отношении, второго придерживались лишь некоторые монгольские переводчики, в том числе и известный переводчик буддийских текстов Ширегету Гуши Цорджи.

Статья посвящена рассмотрению проблем перевода, связанных с передачей элементов национальной культуры и культурного опыта, отраженных в художественном тексте. Целью исследования является выявление некоторых национально-культурных особенностей монгольского перевода «Гурбума» Миларэпы, осуществленного в начале XVII в. Ширегету Гуши Цорджи. Библиогр. 16 назв.

Ключевые слова: Ширегету Гуши Цорджи, Гурбум, национально-культурные особенности монгольского перевода, переводческие трансформации, лакуна.

SOME SPECIFIC FEATURES OF MONGOLIAN TRANSLATION OF MILAREPA'S GURBUM

A. A. Turanskaya

St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

The majority of scientists believe that in Mongolia two different types of translations were formed — “word to word” (close to Tibetan original texts) and semantic, that tended to preserve the Mongolian language structure. The first one dominated quantitatively, while the second was adhered to by a small group of Mongolian translators, including the famous translator of Buddhist texts Širegetü Güsi Čorji.

This article is focused on problems connected with the translation of elements of national culture and national experience reflected in the source text. The purpose of the research is to determine some national and cultural peculiarities of Mongolian translation of Milarepa's “Gurbum”, translated in the beginning of the 17th century by Širegetü Güsi Čorji. Refs 16.

Keywords: Širegetü Güsi Čorji, national and cultural peculiarities of Mongolian translation, translation transformations, lacune.

Период второй половины XVI — первой половины XVII вв. в Монголии, получивший в монголоведческой литературе наименование «монгольского ренессанса» [1, с. 165; 2, с. 9–10; 3, р. 3; 4, р. 77], сопровождался более широким, чем ранее, распространением буддизма в его тибетской форме и возобновлением литературной и в первую очередь переводческой активности. Наряду с буддийскими каноническими текстами, которые занимали центральное место среди переводов, на монгольский язык переводились и агиографические сочинения, транслировавшие культ буддийских святых и призванные способствовать широкому распространению буддизма в Монголии.

Одним из первых агиографических сочинений, участвовавших в формировании житийного канона, был объемный прозапоэтический сборник «Собрание песнопений, дополняющее намтар досточтимого Миларэпы» (тиб. *rje btsun mi la ras*

pa'i rnam thar rgyas par phyed ba mgrur 'bum zhugs so), известный также под кратким названием «Гурбум».

Этот текст, составленный известным тибетским учителем традиции Кагью Цаннён Херукой (тиб. *gTsang smyon he ru ka*, 1452–1507) в 1488 г., является своего рода дополнением к жизнеописанию поэта-отшельника Миларэпы (тиб. *Mi la ras pa*, 1040–1123) и в пространной форме излагает лишь часть жизнеописания этого популярного и почитаемого тибетского святого, связанную с его проповедью буддийского учения в форме спонтанных песнопений, общением с учениками, участием в религиозных диспутах и состязаниях и демонстрацией различных сверхъестественных способностей.

«Гурбум» был переведен на монгольский язык в первой четверти XVII в. известным переводчиком буддийских сочинений Ширегету Гуши Цорджи (монг. *Širegetü gūši čorji*, XVI–XVII вв.) по указанию младшего внука Алтан Номун-хана Омбу Хун-тайджи (монг. *Ömbü qung tayiji*, XVI–XVII вв.). Согласно колофону¹, перевод этой «священной книги» (монг. *sudur*) был необходим, поскольку она ранее не была переведена и известна среди монголов (монг. *örün-e-deki jegün eteged-tür inu: öber-e kele-tü mongyol ulus-tur inu: urida orčiylju ese aldarsiysan-dur inu*: [5, 279b]), и ее повсеместное распространение на монгольском языке должно было принести пользу всем живым существам (монг. *ürgüljide бүгүдeгeр-tür tusa bolqui* [5, 279b]): освободить их из океана сансарических страданий (монг. *orčilang-un jöbalang-tu dalai-ača getüljü* [5, 279b]), повсеместно распространить добродетельные деяния (монг. *čayan buyan-u üiles masi arbidtuylai*: [5, 279b]), искоренить болезни и эпидемии (монг. *emgeg-tü ebedčin taqul kiged ügei bolju* [5, 279b]) и т. д.

Исходя из вышесказанного можно предположить, что перевод на монгольский язык «Гурбума» Миларэпы преследовал две основных цели. Во-первых, наряду с переводами других буддийских текстов и иными видами деятельности, подобающими чакравартину, перевод служил интересам потомков Алтан-хана, выказывавших покровительство буддизму в попытках обосновать свое право на управление улусом. Во-вторых, он был призван принести в монгольскую культуру один из самых популярных текстов, содержащих буддийскую агиографическую модель, а также положить начало культу Миларэпы. Первая цель никак не связана с содержанием исходного текста и не влияет на выбор стратегии перевода (для ее осуществления было необходимо наличие любого перевода на монгольский). Вторая цель предполагает сохранение в переводе функции исходного текста, т. е. его свойства вызывать определенный коммуникативный эффект, оказывая прагматическое воздействие на адресата, вызывать у него запланированную реакцию.

Для этого необходимо было сделать текст максимально понятным монгольскому читателю того периода, не только не знакомому с традициями буддийской агиографии, но и по большей части не придерживающемуся буддийского мировоззрения и обладающему иными фоновыми знаниями, речевым этикетом и морально-эстетическими нормами. Именно поэтому переводческая стратегия Ширегету Гуши Цорджи была направлена на то, чтобы сохранить базовую агиографическую структуру сочинения и в то же время нивелировать так называемые «лакуны»², ме-

¹ Перевод этого колофона см.: [6].

² Межъязыковые лакуны традиционно понимаются как «пробелы», «белые пятна» на семантической карте языка, текста или культуры» [7, с. 120] и являются своего рода «синонимами реальных»

ста наибольшего расхождения между тибетским и монгольским культурным контекстами, сохранение большого числа которых в тексте чревато эффектом непрозрачности содержания и, как следствие, потерей читательского интереса.

К национально-специфическим элементам в тибетском тексте «Гурбума» следует отнести топонимы, имена собственные, буддийскую терминологию, этнографические понятия и образные выражения, гонорифическую лексику, а также стихотворные фрагменты, которыми изобилует текст.

Выбор переводческих трансформаций для передачи таких лакун, как топонимы, имена собственные и буддийская терминология, игравших важную роль в трансляции смысла буддийского произведения, зависел от нескольких факторов и прежде всего от наличия устоявшейся традиции, уровня знания переводчиком тибетского языка, а также его осведомленности в буддийских реалиях и деталях тибетского быта.

Для передачи санскритской лексики, попавшей в монгольский язык на ранней стадии переводческой активности монголов (прежде всего через древнеуйгурский) и, скорее всего, уже закрепившейся к концу XVI в. в монгольской переводческой традиции, Ширегету Гуши Цорджи использует прием «восстановления» санскритского оригинала, заменяя тибетскую кальку фонетическими заимствованиями из санскрита.

Так, имя индийского махасиддхи Нагарджуны передано в тибетском тексте «Гурбума» как *Klu sgrub* ‘учитель нагов’, тогда как в монгольском переводе восстановлен санскритский оригинал — *Nagarjāna*, что соответствует санскр. *Nāgārjuna*; имя индийского учителя тиб. *dByig gnyen* ‘богатый друг’ в монгольском переводе звучит как *Vasubandi*, что соответствует санскр. *Vasubandhu*; имя адибудды тиб. *Kun tu bzang po* ‘всеблагой’ — как монг. *Samantabadira* (санскр. *Samantabhadra*). В монгольском переводе Ширегету Гуши Цорджи «восстановлены» на санскрит имена собственные даже в тех случаях, когда в тибетском оригинальном тексте используется не само имя, а устойчивый эпитет. Так, тиб. *bram ze chen po* ‘великий брахман’ (эпитет индийского махасиддхи Сарахи) в переводе трансформируется в монг. *Saraha* (санскр. *Saraha*).

Для передачи менее употребимых или ранее не переводившихся топонимов и имен собственных в монгольском тексте «Гурбума» используется транскрипция (передача звуковой формы слова), транслитерация (передача графической формы) или их сочетание.

Так, имя тибетского учителя *Byang chub rgyal bo* передано в монгольском переводе как *Byang čub rgyalbo*; название местности *Pu rengs skyed thang* — как монг. *Pure'ngs skyed' tang*; тиб. *lCim lung gi chu mda' mkhar bu* — как монг. *lCi ma lung gi ču mtha-a mk'ar bu*. Такой способ передачи нередко приводил к искажению звучания или написания того или иного топонима в монгольском тексте, поскольку Ширегету Гуши Цорджи оставлял в монгольской транслитерации/транскрипции или их сочетании тибетские падежи, написанные слитно со словом. Так, тиб. *rTsar mar phyag phebs pa'i tshe* («Когда прошествовал в [местность] Царма») [9, с. 200] передано на монгольском как *rČar mar neretü ulus-tur kürbesü* («Когда достиг местности под

состояний и процессов, которые противоречат узальному опыту носителя иного языка и культуры» [8, с. 32]. Лакуны незаметны при рассмотрении одного языка или текста, но выявляются при их сопоставлении.

названием Цармар») [5, 5b]; тиб. *ron pu'i 'od gsal phug tu byon nas* («прошествовал в пещеру О Сэл в [долине] Ропху») [9, с. 276] — как монг. *ro'n p'üi gerel-tü ayui-dur ögede bolju* («прошествовал в пещеру «Ронпуй ясный свет»») [5, 41a].

В отличие от более поздних переводов в монгольском тексте сборника этот тип переводческой трансформации практически не используется для передачи буддийской терминологии. В редких случаях для передачи тибетского термина используется его транскрипция в сочетании с соответствующим санскритским эквивалентом, например тиб. *sngags pa* («практикующий тантру») передается как *sanggasba tariniči*, где монг. *tariniči* соответствует искаж. санскр. *tantrika*, тиб. *thugs dam* («обет, клятва») — как монг. *thugdam samaya* (санскр. *samaya*).

Еще одним типом переводческих трансформаций, широко применяемым в монгольском переводе «Гурбума» для передачи безэквивалентной лексики, является калькирование (замена морфем или слов их прямыми лексическими соответствиями в языке перевода). Зачастую использование такого рода трансформации приводило к тому, что топонимы и имена собственные абстрагировались и для неподготовленного читателя не могли ассоциироваться с определенными точками географического пространства и персоналиями.

Так, тиб. *Ri bo dpal 'bar* (название горы, расположенной в Мантьюле) передается на монгольском как *Ѓоу badarayči ayula* «пылающая гора»; тиб. *sKyid grong* (название города в Тибете) — как монг. *Jiryalang-un balyasun* «счастливый город». Тиб. *Thogs med* «свободный от привязанностей» (имя индийского учителя Асанги, санскр. *Asaṅga*) скалькировано в монгольском тексте сборника как *Törbel ügei*; тиб. *Nor rgyas bu* «юноша, имеющий много богатства» (имя одного из восьми царей нагов Васуки, санскр. *Vasuki*) как монг. *Buyan-tu köbegün*; тиб. *bZhad pa'i rdo rje* «смеющаяся ваджра» (имя, дарованное Миларэпе Марпой) — как монг. *Müsiyegči včir*.

Этот прием переводческой трансформации также широко использовался в монгольском тексте для передачи буддийской терминологии. Некоторые из таких слов и устойчивых сочетаний, копирующих структуру исходной лексической единицы, уже были или же стали впоследствии языковой нормой, например тиб. *longs sku* «тело наслаждения» (*самбхогакайя*, санскр. *sambhogakaya*) — монг. *tegüs jiryalang-un bey-e*; тиб. *'dod pa'i lha* (божества чувственного мира) — монг. *amarmay-un tngri*; тиб. *zhing skyong* (*кшетрапала*, санскр. *kṣetrapala*, местное божество-хранитель местности) — монг. *oron sakiyči*.

Восприятие другой группы буддийских терминов, образовавшихся в результате калькирования, в большей степени зависело от степени подготовленности реципиента. Неподготовленный читатель, скорее всего, не понимал их значения и не мог вычленил их в монгольском тексте в качестве буддийской терминологии. Так, с помощью тибетского оригинала можно установить, что в предложении *ayimay sudur-un čimeg: ilegte onoqui čimeg: abi darma terigüten olan nom-i sonosuyad*: [5, 189a] монг. *ayimay sudur-un čimeg* — это калька тиб. *mdo sde rgyan* «украшение сутр» (*Сутраланкара*, санскр. *Sutrālaṅkāra*), а монг. *ilegte onoqui čimeg* — тиб. *mngon rtogs rgyan* «украшение из постижений» (*Абхисамайяланкара*, санскр. *Abhisamayālaṅkāra*), т. е. названия сочинений, автором которых является Ананда. С учетом этого предложение можно перевести следующим образом: «Прослушал множество учений, в частности Сутраламкару, Абхисамайяламкару и Абхидхармакошу». В другом предложении на монгольском *mlarasba mön kü tere söni jayun üsüg-ün ugiyaqu kölge*

ungsiyad: [5, 137b] монг. *ᠵᠠᠶᠤᠨ ᠤᠰᠦᠭ-ᠤᠨ ᠤᠭᠢᠶᠠᠭᠢ ᠭᠣᠯᠭᠡ* является калькой тиб. *yi ge brgya pa'i khrus chog* (ритуал очищения стослоговой мантрой). Зная это, предложение можно перевести следующим образом: «Той же ночью Миларэпа провел ритуал очищения стослоговой мантрой».

Отсутствие единого принципа выбора типа переводческих трансформаций для передачи определенной лексики приводило к тому, что даже в пределах одного предложения слова одной группы (например, имена собственные) могли передаваться по-разному. В качестве примера можно привести предложение *tere köbegün-ü uridu nere inu Darm-a vangsug' kemekü aḡuui: qoyina qutuy-tu milarasba Amurliysan gereltü kemen nereyidbei* («Тот юноша по имени Дарма Вангчуг позднее получил от досточтимого Миларэпы имя Шиба О» [5, 70a]), в котором имя тиб. *Dar ma dbang phyug* передается при помощи транскрипции, тиб. *Zhi ba 'od* — калькирования.

Ряд слов и выражений передается в монгольском переводе «Гурбума» с помощью сочетания транслитерации/транскрипции и калькирования. Например, тиб. *Sing ga gling gi nags gseb stag phug seng ge rdzong* (название известной пещеры, где медитировал Миларэпа) — как монг. *Singgaling tiib-deki siyui oi-dur stag-un egür arslan-un qoory-a* («укрытие льва, логово Таг в лесу, расположенном на континенте Сингалинг»); тиб. *'Om chung dpal gyi nags* (название леса) — как монг. *Om chung čoytu-yin oi*; тиб. *Brag skya rdo rje rdzong* (название пещеры, расположенной на границе Тибета и Непала) — как монг. *Brag sky-a včir-tu qoory-a* («алмазное укрытие Браг скья»). Таким же образом передаются имена учеников Миларэпы: тиб. *Khyi ra ras pa* в монгольском тексте передавались как *Görügeči rasba* «охотник-рэпа», а тиб. *Ras chung ma* — как монг. *Rasčung ökin* «девушка Рэчунг».

Важным приемом в переводческом арсенале Ширегету Гуши Цорджи являются лексические добавления, уточняющие для монгольского читателя смысл того или иного слова или выражения.

Так, к названию индийского города Шравасты (санскр. *Śravastī*, тиб. *mNyan yod*) в монгольском переводе добавлено слово «город» (монг. *Siravasun neretü balyasun*); к названию сферы пребывания буддийских божеств Тушита (санскр. *Tuṣitā*, тиб. *dGa' ldan*) — «земля» (монг. *Tusita-yin oron*); к сфере пребывания ади-будды Ваджрадхары Аканиште (санскр. *Akaniṣṭa*, тиб. *'Og min*) — «благая земля» (монг. *Akanista-yin sayin oron*); к названию индийской горы Гридхракута (санскр. *Gridhrakuta*, тиб. *Bya rgod phun po'i ri bo* «Орлиная гора») — эпитет «царь гор» (монг. *aḡulas-un qayan Gandarigud*), обычно использующийся для обозначения горы Сумеру; к имени ади-будды Ваджрадхары (санскр. *Vajradhāra*, тиб. *rDo rje 'chang*) — «будда» (монг. *Včiradara burqan*).

Лексические добавления широко использовались Ширегету Гуши Цорджи для передачи буддийских терминов. Так, для передачи тиб. *bzang drug* «шесть хороших» в монгольском переводе используется выражение *ḡiryuyan sayin em* «шесть хороших лекарств»; тиб. *sha za* («поедающие мясо», класс вредоносных божеств) — монг. *bisači emes* «демоницы пишачи» (санскр. *piṣāca*).

Прием лексических опущений используется крайне редко, только в тех случаях, когда это ведет к потере информации, несущественной для данного контекста. Так, тиб. *lha'i bu'i bdud* «демон — сын небожителей» (санскр. *devaputamāra*) передается в монгольском тексте как *tngri-yin simnus* «демон небожителей», тиб. *dpa' bo gcig*

по 'одиноким герой' (одиночная форма божества, *экавира* (санскр. *ekavīra*)) — как монг. *baɣatur* 'богатырь'.

Еще одним типом переводческих трансформаций, встречающимся в монгольском переводе «Гурбума», является генерализация, т. е. замена слова с конкретным значением словом с более общим (гипероним), но зато более понятным для носителя переводящего языка. Так, тиб. *dBus gyur tsal* (область северной Индии Магадха, санскр. *Magadha*) передается в монгольском переводе как *Enedkeg oron* 'страна Индия'; тиб. *Dzam bu gling* (континент Джамбудвипа, санскр. *Jambudvīpa*) — как монг. *yirtinčü* '[населенный] мир'; тиб. *gTsang* (название тибетской провинции) — как монг. *Töbed* 'страна Тибет'. Для передачи тиб. *tsha ba'i dmyal ba brgyad* 'восемь горячих адов' — монг. *naiman tamu* 'восемь адов', тиб. *bshos bu* (название одного из видов тормы небольшого размера) — монг. *baling* 'подношение' (бапин, санскр. *balingta*), тиб. *padma dkar po* 'белый лотос', (пундарика, санскр. *pundarika*) — монг. *lingqu-a* 'лотос'.

Особую трудность при переводе «Гурбума» представляли тибетские этнографические понятия, которые в силу национально-культурного различия не имели эквивалентов в монгольском языке. Для перевода этой группы лексики Ширегету Гуши Цорджи в основном использует приемы генерализации/конкретизации, а также прием целостного преобразования (суть которого заключается во всеобъемлющем преобразовании как отдельных слов, так и словосочетаний), подбирая в качестве эквивалентов тибетским реалиям слова из монгольского быта. Так, по всей вероятности, в монгольском языке конца XVI — начала XVII в. не было аналога для слова «урожай». В результате тибетская фраза *ston btsas ma ran tsa na* («Осенью, когда созрел урожай») [9, с. 314] передается в монгольском тексте «Гурбума» как *namur tariyan qaduiqi čay-tur* [5, 58a] («Осенью, когда настало время срезать зерно»).

Наибольшее количество лингвистических лакун приходится на слова, обозначающие различные предметы быта, одежды и т. п. Зачастую они передавались в монгольском тексте сборника при помощи «аналогов», которые элиминировали национальную окраску тибетских слов. Так, тиб. *ke'u rtse* (кит. *gua zi* 'рубашка в китайском стиле') передается в тексте как монг. *čuba degel* («верхнее платье»), тиб. *mal gos* («нательная рубашка») — как монг. *ulabir debel* 'красное одеяние', тиб. *thul pa* (непромокаемая верхняя одежда, подбитая мехом) — как монг. *jangči* («плащ, мантия»).

Таким же образом передавались названия традиционных тибетских блюд: тиб. *phye ba*, *tsam pa*, *rtsam pa* (жареная ячменная мука) переведены на монгольский как монг. *yulir* («мука»), тиб. *mar thud* (смесь масла, сыра и патоки) — как монг. *tosun* («масло»).

К этнографическим лакунам также можно отнести названия растений и животных, которые, по всей вероятности, не были известны в Монголии. Так, тиб. *tsam pa ka* («магнолия») передается в монгольском тексте — как монг. *sayin čečeg* 'хороший цветок', тиб. *dm bu* («тамариск») — монг. *em-tü modun* 'лекарственное дерево', тиб. *ba ten* (помесь индийского гаура и коровы) — как монг. *bamen kemekü görögesün* 'животное бамен', тиб. *mdzo* (помесь яка и коровы) — как монг. *üker* («корова»).

Не имели эквивалента в монгольском языке и многие другие слова, обозначающие предметы или явления тибетской повседневной жизни. Тиб. *sbra* (палатка кочевников из шерсти яка) и *mkhar* («строение, дом») переводились как монг. *ger* («юрта»),

тиб. *ku ba* (бутылка из тыквы горлянки) — как монг. *sayulya* («ведро»); тиб. *mdze nad* (один из видов проказы) — как монг. *kücutü ebedčin* «сильная болезнь», тиб. *'brum bu nag* («черная оспа») — как монг. *qara kijig ebedčin* «черная чумная болезнь» и т. д.

Тибетский термин *dgon pa*, обозначающий особое уединенное место, пригодное для медитативных практик, передан в монгольском тексте как монг. *aylay oron* («уединенное или пустынное место»); тиб. *gzhis dgon* (монастырь, находящийся внутри населенного пункта) — как монг. *süm-e* («храм»). Для передачи тиб. *rdzong*, означающего административную единицу или пещеру для медитативных практик, Гуши Цорджи использовалось монг. *qoory-a* «укрытие».

Для тибетских мер и весов, имеющих эквиваленты в Монголии, в тексте монгольского перевода «Гурбума» использовались китайские слова. Так, название тибетской меры зерна *bre* передавалось на монгольском как *sinja* (кит. *xian zi*), меры золота *srang* — монг. *lang* (кит. *liang*). Для передачи безэквивалентных тибетских мер веса использовались гиперонимы: для обозначения тиб. *sha gzug* («четверть туши») — монг. *köl miq-a* («нога, окорок»), тиб. *zhogs* (тибетская мера масла) — монг. *keseg* («часть, кусок»). Одним и тем же монгольским словом могли передаваться разные меры веса: тиб. *jo ba* (мера жидких продуктов, равная приблизительно одному литру) и тиб. *khal* (мера зерна, равная приблизительно 13 кг) переведены в монгольском тексте как монг. *sayuly-a* («кадка, ведро»).

В крайне редких случаях для передачи незнакомых слов, значение которых сложно было определить по контексту, Ширегету Гуши Цорджи использовал транскрипцию/транслитерацию. В качестве примера можно привести не очень ясное предложение *nasun eyimü sgya mug bolba* [5, 191a], передающее тибетский текст *da lo'i skya mug 'di 'dra la* [9, с. 627], где тиб. *skya mug* означает «неурожай», т. е. «При таком неурожае в этом году». Во фрагменте монгольского текста *er-e modun jil-ün namur-un terigün sarayin krumstod-luy-a tokiyalduysan sarayin qayučin-dur* («в период убывающей луны первого месяца, соответствующего месяцу **Крумтод**») [5, 136b], монг. *krumstod* соответствует тиб. *khnums stod*, означающему созвездие Пегаса (санскр. *pūrvabhadrapadā*). Во фразе *saga sara önggeregsen-dür* («в конце месяца Сага») монг. *saga* соответствует тиб. *sa ga'i zla ba* (четвертый месяц, когда на небе появляется созвездие альфа Весов, санскр. *vaiśākha*).

По всей вероятности, незнание некоторых тибетских реалий и слов вынуждало Гуши Цорджи выбирать не то значение тибетского слова, которое было необходимо по контексту. Это приводило к своего рода семантическим курьезам в тексте монгольского перевода. Так, тибетский термин *nyu ta*, который может означать «женщина» или «хозяйка дома», Гуши Цорджи переводит двумя разными способами, как монг. *qatuytai* («женщина») или *ökin* («девушка»). В тибетском оригинальном тексте *nyu ta* используется для обозначения «учениц», «учеников обоих полов», а также «милостынедателей». Учитывая это, монгольское предложение *tende čiyuluysan šabinar qatuytai nököd-lüge selte bügüdeger: orčlang kiged mayu jayayan-u jöbalang-aca ayuju:* [5, 210a] следовало бы перевести следующим образом: «Собравшиеся там ученики и **милостынедатели** со свитой испугались страданий сансары и плохих перерождений». Читатель, не знакомый с оригиналом текста, едва ли мог понять необходимое значение этого слова из монгольского перевода.

В 16-й главе тибетское выражение *jag pa dpon* («главарь бандитов»), где тиб. *jag pa* означает «бандит», «разбойник», а тиб. *dpon* — «предводитель», «лидер» и ча-

сто «учитель» (например, тиб. *slob dpon* 'духовный учитель'), три раза передается в монгольском тексте как *blam-a* («лама»), по всей вероятности, из-за незнания Ширегету Гуши Цорджи тибетского слова *jag pa*. Использование совершенно иного значения изменило не только отдельные предложения, но и фактически всю историю об ученике Миларэпы Дригом Рэпе, который, согласно тибетскому оригинальному тексту, был бандитом, но, увидев тибетского йогина, стал его учеником и последователем буддийского учения.

В особую группу лексики, представлявшую трудность для перевода на монгольский язык, можно выделить тибетские образные выражения, ставшие устойчивыми клише в тибетской литературе.

При передаче значительной части тибетских образных выражений на монгольском Гуши Цорджи, как правило, использовал прием целостного преобразования, что приводило к потере образности, но делало текст понятным монгольскому реципиенту.

Например, выражение тиб. *dud 'gro* 'ходящие согнувшись' (калька санскр. *tīṅyaṁs* 'ходящие горизонтально', животные) в монгольском тексте передавалось как *aduuyusun* («животные»); тиб. *gnam chu* 'небесная вода' (дождь) — как монг. *boriyan* («дождь»); тиб. *nyin byed* 'приносящий день' (солнце) — как монг. *naran* («солнце»); тиб. *dab chags* 'обладающая крыльями' (птица) — как монг. *sibayun* («птица»), тиб. *yul ga can* 'обладающее ветками' (дерево) — монг. *modun* («дерево»); тиб. *rdo rus thug pa* 'достичь кости камня' (знать основу, причину) — монг. *sayitur uqaqi* 'полностью понять'; тиб. *lha kha brdungs* 'столкнуться со славой богов' (потерпеть неудачу) — монг. *yambar ba üile ülü бүтүкү* 'не осуществить любое дело'.

Некоторые из тибетских образных выражений передавались в монгольском тексте «Гурбума» при помощи калькирования. При этом сохранялась образная составляющая выражений, но необычные словосочетания, копирующие структуру исходной лексической единицы, зачастую оставались искусственными и могли вызывать у реципиента иную цепь ассоциаций. Можно привести следующие примеры подобного рода: монг. *altan nidütü* — калька тиб. *gser mig can* 'обладающая золотыми глазами' (рыба); монг. *oytaryui-yin temür* — калька тиб. *gnam lcags* 'небесное железо' (гром); монг. *ünegen uliqu sara* — тиб. *wa brgyal zla ba* 'месяц, когда воют лисы' (название последнего месяца лунного календаря); монг. *naiman erdem-tü möriin* — тиб. *yan lag brgyad ldan* 'преисполненная восемью качествами' (устойчивый эпитет реки Ганг); монг. *üiles-ün ejen* — тиб. *las kyi dbang po* 'повелитель деяний' (солнце).

Особую сложность для передачи на монгольском представляли гонорифики и эпитеты действующих лиц, которыми изобилует тибетский текст. В тибетском тексте «Гурбума» они представляли собой особую, носящую строго нормативный характер систему языковых клише. Отсутствие подобной развитой системы в монгольской литературе приводило к тому, что тибетская гонорифическая лексика, а также устойчивые эпитеты и духовные звания зачастую передавались при помощи слов, которые могли не соответствовать их значению и использоваться для передачи нескольких тибетских терминов. Например, устойчивый эпитет Миларэпы тиб. *rje btsun* («досточтимый»³) передавался в монгольском тексте как *boyda* или *qutuy-tu* («святой»), *blam-a* («лама, учитель»), *boyda baysi* («святой учитель») или

³ Санскр. *bhaṭṭāraka*. Зачастую данный титул использовался для обозначения почитаемых учителей и йогингов [10, p. 39].

boyda blam-a («святой лама»). Монг. *boyda* ‘богдо’ (святой) использовалось также для передачи тиб. *bdag nyid chen po* ‘великое существо’ (санскр. *mahātma*, эпитет Будды), тиб. *‘phags pa* ‘благородный’ (санскр. *arya*, эпитет практикующего, который достиг пути видения (тиб. *mthong lam*), тиб. *dam pa* («святой», «наивысший», санскр. *sat*). Монгольское слово *blam-a* («лама, учитель») использовалось для обозначения тиб. *dge shes* ‘друг добродетели’ (санскр. *kalyanamitra*, тибетское звание духовного наставника⁴), тиб. *dge tshul* ‘путь добродетели’ (монашеское звание⁵), тиб. *ston pa* ‘учитель’ (звание основателя какой-либо школьной традиции, эпитет Будды) и тиб. *slob dpon* ‘предводитель учеников’ (*āchārya*, особо подготовленный в определенной области наставник).

Некоторые эпитеты, широко используемые в тибетском оригинальном тексте «Гурбума», в монгольском переводе не передаются вовсе. Так, эпитет, добавляемый к имени как самого Миларэпы, так и большей части его учеников, тиб. *ras pa* ‘носящий хлопковые одежды’ (йогин) в монгольском тексте заменяется именем персонажа. Например, тибетское предложение *Nga rtog med rnal ‘byor ras pa yin* («Я — йогин-рэпа, [обладающий] не концептуальным знанием») [9, с. 203] в монгольском передается как *Sesig aldaraysan milarasba kemekü yogaj’ari bi* («Я — йогин Миларэпа, освободившийся от сомнений») [5, 7a]; тиб. *Ras pa rnam gnyis po sku snyan pa che bas rgyang nas grags* («Поскольку слава двух рэп [Миларэпы и Рэчунга] была велика, широко распространилась») [9, с. 403] — как монг. *Mila rasčung qoyar-un: aldar ner-e-yi qola-ača sonosuyad* («Слава Миларэпы и Рэчунга широко распространилась») [5, 101a].

Характерным для тибетского «Гурбума» примером словесного этикета является развитая система «вежливого языка», используемого для выражения определенной социальной характеристики [14, р. 152–154]. Ярким примером этого является социальная дистрибуция глаголов речи. По отношению к Миларэпе и его ближайшим ученикам Гампопе и Рэчунгу в тибетском тексте, как правило, используются гонорифические глаголы. В монгольском тексте сборника «почтительными» глаголами передавались лишь некоторые из них, например тиб. *gsung ba* («изречь») — как монг. *öčikü, jarliy bolqu, nomlaqu*, тиб. *phebs* («шествовать, отправиться») — как монг. *ögede bolqu, ögede bolun odqu*.

Большая же часть гонорифической тибетской лексики не имела эквивалентов в монгольском и передавалась обычной лексикой, не имеющей оттенка «почтения». Так, тибетский гонорифический глагол *mdzad pa* («совершать деяние») на монгольском передавался как *üiledkü* («делать»), тиб. *bzhud pa* («шествовать, прибывать») — как монг. *irekü* («приходить») или *yabuqu* («идти»), тиб. *gsol ba* («испрашивать, осведомляться») — монг. *asayiqu* («спрашивать»).

Это приводило к тому, что в монгольском переводе терялась часть смыслового значения того или иного тибетского предложения. В качестве примера можно также привести две тибетские фразы *bla ma’i zhabs spyi bor blangs nas* («[Рэчунг] преклонил чело к стопам ламы») [9, с. 764] и *da bdag bla me khyed la mgo ‘bul lus ‘bul byed* («Сейчас подношу голову и тело») [9, с. 287], где в первом случае используется гонорифическое слово *spyi bor* («чело, голова»), а во втором негонорифическое *mgo*. В монголь-

⁴ Тиб. *dge ba’i bshes gnyen* — буддийская монашеская ученая степень. Подробнее см.: [11, с. 196–197; 12, р. 140; 13, р. 18–19].

⁵ Санскр. *śrāmaṇera* — низшая ступень монашеского посвящения, когда принимают 36 монашеских обетов. Подробнее см.: [11, с. 137–141].

ском переводе эти существительные передаются одинаково (*blam-a-yin köl-i oroi-dur talbiju*: [5, 267b]; *blam-a bi ber čimadur oroi kiged bey-e-ben ergüsüei* [5, 46b]).

Некоторые тибетские предложения при переводе подвергались Ширегету Гуши Цорджи своего рода цензуре. Так, тибетская фраза *za 'dod tshogs kyi 'khor lo de/ khral 'u lag sdud pa'i hor 'dra* («Эта ганачакра, где [все] желают еды, подобна монголу, собирающему налог⁶ с крестьян⁷») [9, с. 311] передается в монгольском тексте «Гурбума» как *sibsig-tü tačiyangyui-yin čiyulyan-i qurim bolγayčīn: alba-yuyan quriyayči kümün-dür adali* («Бесстыдные жадные устроители ганачакры подобны человеку, собирающему налоги») [5, 57a]. Претерпевает изменения и другая тибетская фраза: *'gro des hor 'dra 'gro 'gro byed* («[Те учителя] когда ходят, идут подобно монголам») [9, с. 341], которая передана в монгольском тексте как *yabuqui-dayan abliyačī (=abliyači) elči metü yabumui* («[Те учителя] когда ходят, идут подобно послам-взяточникам») [5, 70b].

Исходя из вышесказанного можно сделать вывод, что Ширегету Гуши Цорджи придерживался стратегии смыслового перевода с элементами лингвоэтнической адаптации, т. е. приспособления текста к уровню реципиента, выраженного в переводческих приемах, направленных на облегчение восприятия чужих культурных реалий и языковых явлений.

Подобный подход к переводу позволял сохранить дихотомию агиографического текста, с одной стороны, точно воспроизводя его базовую структуру (перевод не менял типологические признаки текста), с другой — детали деяний Миларэпы делались понятными монгольскому реципиенту, что сохраняло эмоциональную составляющую памятника. В монгольском переводе растворялась близкая тибетскому читателю конкретика имен собственных и топонимов, ассоциировавшихся со знакомыми персонажами, память о которых живет среди тибетцев и по сей день, и местами поклонения. Перемещение текста в иную культурную среду создавало ложные представления о времени и месте действия оригинала. Исторический пласт информации, содержащейся в жизнеописании, еще более абстрагировался, и на первый план выступала дидактическая сторона памятника.

Литература

1. Бира III. Монгольская историография (XIII–XVII вв.). М.: Наука, 1978. 319 с.
2. Жамцарано Ц. Ж. Монгольские летописи XVII века // Труды Института востоковедения. Вып. XVI. Л.: Изд-во АН СССР, 1936. 121 с.
3. Poppe N. Grammar of Written Mongolian. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1974. 195 S.
4. Vesna A. Wallace. Diverse aspects of the Mongolian Buddhist Manuscript culture and realms of Influence // Buddhist Manuscript Cultures: Knowledge, Ritual and Art. London: Routledge, 2009. P. 76–94.
5. Getülgečī milarasba-yin tuyuči delgerenggüi ilaysan 'bum dayulal kemegdekü orosiba («Сто тысяч песнопений, пространно разъясняющие жизнеописание досточтимого Миларэпы»). Пекинское ксилографическое издание. РФ ВФ СПбГУ. Mong. E 55. 282 л.
6. Туранская А. А. Монгольский перевод «Сто тысяч песнопений Миларэпы» // Вестник СПбГУ. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. 2013. Вып. 2. С. 82–88.
7. Степанов Ю. С. Французская стилистика. М.: Высшая школа, 1965. 354 с.
8. Глазачева Н. Л. Лакуны и теория межкультурной коммуникации // Лакуны в языке и речи: Сб. науч. тр. Вып. 2. Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2005. С. 31–33.
9. rNal 'byor gyi dbang phyug chen po mi la ras pa'i rnam mgur («Нам[тап] и Гур[бум] великого повелителя йогинов Миларэпы»). Xining Shi: mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 2001. 846 с.

⁶ Тиб. 'u lag — налог за предоставление пользование земель. Подробнее см.: [15, p. 10].

⁷ Тиб. khral pa — крестьяне, платящие налоги за пользование земель. Подробнее см.: [16, p. 226–227].

10. Quintman A. H. *Mi la ras pa's Many Lives: Anatomy of a Tibetan Biographical Corpus*: PhD Dissertation. Michigan: University of Michigan, 2006. 481 p.
11. Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Улан-Удэ, 2000. 496 с.
12. Tucci G. *Religions of Tibet*. London: Routledge, 2012. 256 p.
13. Tulku T. *A Brief History of Tibetan Academic Degrees in Buddhist Philosophy*. Copenhagen: NIAS Press, 2000. 36 p.
14. Beyer S. V. *The Classical Tibetan Language*. Albany: State University of New York, 1992. 503 p.
15. Goldstein M. C. Taxation and the Structure of a Tibetan Village // *Central Asiatic Journal*. 1971. Vol. 15. No. 1. P. 1–27.
16. Jahoda C. Socio-Economic Organisation of Village Communities and Monasteries in Spiti, H. P., India: The Case of a Religious Administrative Unit // *Discoveries in Western Tibet and the Western Himalayas: Essays on History, Literature, Archaeology and Art (Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS, 2003)*. Leiden: Brill. P. 215–240.

References

1. Bira Sh. *Mongol'skaia istoriografiia (XIII–XVII vv.)* [*Mongolian historiography (XIII–XVII centuries)*]. Moscow, Nauka Publ., 1978. 319 pp. (In Russian)
2. Zhamtsarano Ts. Zh. *Mongol'skie letopisi XVII veka* [*17th century Mongolian chronicles*]. *Trudy Instituta vostokovedeniia* [*Proceedings of the Institute of Oriental Studies*], issue XVI. Leningrad, Izd-vo AN SSSR Publ., 1936. 121 pp. (In Russian)
3. Poppe N. *Grammar of Written Mongolian*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1974. 195 p.
4. Vesna A. Wallace. Diverse aspects of the Mongolian Buddhist Manuscript culture and realms of Influence. *Buddhist Manuscript Cultures: Knowledge, Ritual and Art*. London, Routledge, 2009, pp. 76–94.
5. Getülgečī milarasba-yin tuyuḡi delgerenggiū ilyaysan 'bum dayulal kemegdekū orosiba [*The Collected Songs Expanding on the Life of the reverend Milarepa*]. Beijing xylograph, Fund of Oriental manuscripts of SPbSU. Mong. E 55. 282 ff.
6. Turanskaia A. A. *Mongol'skii perevod «Sto tysiač pesnopenii Milarepy»* [Mongolian translation of "The Hundred Thousand Songs" of Milarepa]. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2013, issue 2, pp. 82–88. (In Russian)
7. Stepanov Iu. S. *Frantsuzskaia stilistika* [*French stylistics*]. Moscow, Vysshiaia shkola Publ., 1965. 354 pp. (In Russian)
8. Glazacheva N. L. Lakuny i teoriia mezhkul'turnoi kommunikatsii [Lacunae and a theory of intercultural communication]. *Lakuny v iazyke i rechi* [*Lacunae in language and speech*]: Collection of scientific papers, issue 2. Blagoveshchensk, Izd-vo BGPU Publ., 2005, pp. 31–33. (In Russian)
9. rNal 'byor gyi dbang phyug chen po mi la ras pa'i rnam mgur [*The Life and Songs of Milarepa, the Great Lord of the Yogis*]. Xining Shi, mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 2001, 846 pp.
10. Quintman A. H. *Mi la ras pa's Many Lives: Anatomy of a Tibetan Biographical Corpus*: PhD Dissertation. Michigan, University of Michigan, 2006. 481 p.
11. Позднеев А. М. *Očerki byta buddiiskikh monastyrei i buddiiskogo dukhovenstva v Mongolii v sviazi s otnosheniiami sего poslednego k narodu* [Essays on the life of Buddhist monasteries and Buddhist clergy in Mongolia and relations of the latter to the people]. Ulan-Ude, 2000. 496 pp. (In Russian)
12. Tucci G. *Religions of Tibet*. London, Routledge, 2012. 256 p.
13. Tulku T. *A Brief History of Tibetan Academic Degrees in Buddhist Philosophy*. Copenhagen, NIAS Press, 2000. 36 p.
14. Beyer S. V. *The Classical Tibetan Language*. Albany, State University of New York, 1992. 503 p.
15. Goldstein M. C. Taxation and the Structure of a Tibetan Village. *Central Asiatic Journal*, 1971, vol. 15, no. 1, pp. 1–27.
16. Jahoda C. Socio-Economic Organisation of Village Communities and Monasteries in Spiti, H. P., India: The Case of a Religious Administrative Unit. *Discoveries in Western Tibet and the Western Himalayas: Essays on History, Literature, Archaeology and Art (Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS, 2003)*. Leiden, Brill., pp. 215–240.

Статья поступила в редакцию 14 октября 2015 г.

Контактная информация

Туранская Анна Александровна — старший лаборант; turanskaya@mail.ru

Turanskaya Anna A. — senior departmental assistant; turanskaya@mail.ru