

С. В. Лобанов

Влияние индийской философской традиции на санскритские переводы Библии (на примере Евангелия от Иоанна)

Статья представляет собой попытку кратко изложить историю перевода Библии на санскрит, объяснив, как сказывалось на санскритских переводах библейских текстов влияние индийской религиозно-философской традиции. В качестве примера использованы фрагменты Евангелия от Иоанна.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Иоанн, Библия, Кэри, санскрит, индийская философия.

Начало проповеди христианства в Индии древнее предание связывает с деятельностью апостола Фомы. Христиане Южной Индии верят, что являются прямыми потомками тех, кого обратил ко Христу сам апостол, и традиционно именуют себя «христианами святого Фомы» [Balakrishnan, 73].

Во II в. миссионерскую работу в Южной Индии вел Пантен, учитель Климента Александрийского, о котором мы «обладаем весьма скудными сведениями» [Osborn, 127–128; Smith, 11]. Помимо сообщения Климента, наиболее подробным свидетельством относительно него является заметка в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского ^{*1}, где говорится, что в Александрии «обучением верующих руководил человек, известный своей образованностью», имя которого было Пантен. По словам Евсевия, прежде он был воспитан «в правилах стоической философии» и «проявил такое горячее рвение к слову Божию, что явился смелым проповедником Христова Евангелия у язычников на Востоке и доходил даже до земли индийцев» [Smith, 14; Сидоров, 57], где, «говоря, нашел у местных жителей, познавших Христа, принесенное к ним еще до его прибытия Евангелие от Матфея» [Smith, 14; Сидоров, 57]. Первый церковный историк опирался на некие «рассказы», т. е. устное предание. Согласно ему, «Христа проповедовал им Варфоломей, один из Апостолов; он оставил им Еван-

^{*1} Euseb.
Hist. eccl. V. 10

гелие от Матфея, написанное еврейскими буквами; оно сохраняется и донныне» [Сидоров, 57]. Некоторую информацию к данному сообщению добавляет также блаженный Иероним^{*1}: в Индию Пантен был послан александрийским епископом Димитрием и «по просьбе индийского народа» [Сидоров, 57–58], чтобы «проповедовать там Христа брахманам и философам» [Osborn, 128]. Таковы практически все сведения, которые мы имеем относительно Пантена.

^{*1} Hieron. De vir.
illustr. 36

Есть также упоминания о присутствии представителей индийских христиан на I Вселенском соборе. Считается, что первую христианскую общину на Малабарском побережье основали сирийцы, бежавшие от преследования иранских правителей династии Сасанидов. Вплоть до появления в Индии в XV в. португальцев индийская христианская община была частью несторианской церкви Востока с богослужением на восточносирийском варианте арамейского языка. Какие-либо сведения о переводах Библии на местные языки (если таковые и существовали в том или ином виде в допортугальские времена) отсутствуют. С приходом португальцев начался период «искоренения несторианской ереси» и насаждения католицизма (как в форме унии при сохранении местного сиро-малабарского обряда, так и в форме непосредственно латинского обряда, доселе неизвестного в Индии). В это время в ходе «борьбы с несторианской ересью» было уничтожено немало древних рукописей на арамейском языке и, весьма вероятно, каких-то ранних переводов богослужебных текстов и фрагментов Писания на местные наречия. В богослужебной практике использовались арамейский и латынь, местные разговорные языки употреблялись только для устной проповеди. И все же католические переводчики не только пересказывали, но и переводили отдельные фрагменты Библии: Десять Заповедей, молитву Господню, избранные части Евангелия или историй из Ветхого завета. Однако почти все эти ранние переводы миссионеров-иезуитов на индийские языки до нас практически не дошли (за исключением отдельных фрагментов), и вплоть до появления протестантских миссионеров в XVII в. вопрос о необходимости перевода всего Писания и богослужения на индийские языки даже не возникал.

В начале XVIII в. представитель датской миссии пиетистов миссионер Бартоломей Цигенбальг (1628–1719) перевел Новый завет на тамильский язык (это был самый первый библейский перевод на один из языков Индии), издав его дважды — в 1714 г.

и незадолго до своей смерти в 1719 году. Он также успел перевести Ветхий завет до книги Руфь. Работу Цигенбальга завершил Бенъямин Шульце, издавший в 1728 г. перевод Ветхого завета. В то же время полностью Библия на тамильском языке единым томом вышла лишь в 1840 году.

Новая эпоха в деле перевода Библии на индийские языки началась в 1793 г., когда в Индию приехал первый английский миссионер-баптист Уильям Кэри (1761–1834). Он проработал сорок лет в бенгальском городе Серампуре вместе с двумя коллегами и многочисленными индийскими помощниками. Его пример вдохновил христиан на проповедь и перевод Библии. Уильям Кэри был также одним из первых британских санскритологов, переводчиком Библии на санскрит и бенгали.

Жизнь Кэри — настоящая иллюстрация почти неограниченных возможностей самого обыкновенного человека. Казалось бы, бедный сапожник был более чем сомнительным кандидатом на роль энтузиаста-миссионера, филолога и «отца современных миссий», как его многие потом называли. Однако на собственном смиренном примере, пройдя за сорок один год миссионерской работы через многие тяжкие испытания, он показал, как можно преуспеть в деле миссионерства. Когда в 1785 г. Кэри принял приглашение стать пастором, стала постепенно формироваться и его философия миссионерской деятельности, впервые возникшая после прочтения «Путешествий капитана Кука». Он пришел к убеждению, что зарубежные миссии являются главной сферой ответственности Церкви. Кэри верил, что слова Иисуса Христа: «Идите, научите все народы»^{*1} — были обращены не только к апостолам, но и к христианам всех веков. Он самостоятельно освоил латынь, древнегреческий, древнееврейский, французский и голландский языки. Благодаря его усилиям в 1792 г. было образовано Баптистское миссионерское общество [Potts, 8]. В 1793 г. Уильям Кэри вместе с женой и четырьмя детьми отправился в Индию. Там он зарабатывал на жизнь, служа мастером на фабрике, а в свободное время изучил несколько индийских языков. Вскоре Кэри начинает переводить Библию на бенгальский язык. Им основан колледж в Серампуре и больше сотни сельских школ. Несколько позднее колледжу присваивается статус университета. Кроме того, Кэри выпускает учебники и словари на пяти различных языках. В конечном счете, под его наблюдением были выполнены переводы полного текста Библии на шесть местных языков, а отдельные библей-

*1 Мф 28:19

ские книги были переведены еще на 29 языков, включая санскрит, бенгальский, маратхи и сингальский. Кроме того, перу Кэри принадлежат многочисленные словари и грамматики этих языков.

В 1896 г. Библия вышла на сингальском, на языке урду — в 1924-м. Сегодня Священное писание переведено на 118 индийских языков, включая древний санскрит, таким образом став доступным для подавляющего большинства населения страны.

Почему наряду с переводом Писания на живые разговорные языки был также осуществлен его перевод на архаичный и далеко не каждому хорошо понятный санскрит?

Санскрит — древнеиндийский литературный язык, принадлежащий к индийской группе индоевропейских языков и играющий в Индии роль, аналогичную роли древнегреческого и латыни в культурной жизни Европы. Термин «санскрит» переводится как «со-вершенный», «с-деланный» (в значении «усовершенствованный», «литературный» и т. п.) и в подобном качестве противопоставляется *пракрита* (*prākṛta* — буквально «необработанный, естественный»), т. е. обычным разговорным языкам, используемым в повседневном общении. Санскрит как литературный язык на протяжении многих веков сосуществовал и взаимодействовал с другими индийскими языками — с поздним ведийским, со среднеиндийскими, с дравидийскими (языки Юга Индии). На среднеиндийских пракритах проповедовались учения неортодоксальных философских систем Индии — буддизма и джайнизма. При этом среднеиндийские языки уступали санскриту как выразителю более древней и богатой культурной традиции и подвергались его мощному воздействию.

Санскрит всегда играл исключительно важную роль в Индии как язык культурного единства страны. Доступ к знаниям, хранимым в текстах древнего и средневекового государства, открывается только знающим основы санскрита. Литературное, религиозно-философское и научное наследие на санскрите тщательно хранится, исследуется и переиздается учеными современной Индии. До сих пор изучение санскрита входит в систему традиционного индийского образования.

Индийские языки в их историческом развитии зафиксированы в памятниках на протяжении не менее четырех тысячелетий. Только в письменной форме санскрит существует уже более двух тысяч лет. Не прерывается живая связь санскрита и с языками современной Индии. В их лексике существуют слова, перешедшие

из санскрита без изменений (*tatsama*) или возникшие из него (*tadbhava*). Интенсивно создаются также «неосанскритизмы» — слова, образованные из санскритских корней, по санскритским словообразовательным моделям, но обозначающие современные явления. Санскритская лексика — это основной источник словарного обогащения современных индийских языков, особенно в области формирования терминов. Это всеиндийский традиционный литературный язык и основной источник религиозно-философской, научной и культурной терминологии.

В ходе многовекового развития индийской культуры санскрит приобрел характер особой сакральности и престижности. Он «совершенен», континуально «вечен», это исконный «изначальный» язык, «язык богов» и т. д. Он не только выразитель культурных ценностей, но и сам по себе — тоже культурная ценность исключительной важности, сросшаяся с традиционным индийским мировосприятием.

На закреплении за санскритом высокого лингвокультурного статуса сказалась древняя ведийская религиозно-философская концепция божественной природы Речи (*vāc*), Слова (*śabda*) и Языка (*bhāṣā*) как Абсолюта (*brahma*), «воплощенного» в звуке, смысле и энергийном выражении. Ведийская концепция трансцендентной сущности прежде всего данного «идеального» языка формировала и регулировала все развитие индийской философии языка и лингвистической мысли.

В связи с вышесказанным вполне объяснимо, почему христианские миссионеры осознали необходимость в переводе Библии именно на санскрит. Без этого Библия не могла бы приобрести особый статус Откровения в глазах индийцев (и прежде всего образованной элиты из высших каст).

Однако христианство и индийская религиозная традиция в своих основах и на первоначальных этапах своей истории формировались независимо друг от друга, между их терминологическими системами также было мало общего (несмотря на языковое родство санскрита с греческим и латынью). Этим объясняются трудности перевода христианской лексики на индийские языки. Для рассмотрения данной проблемы более подробно некоторые исследователи предлагают разделять христианскую лексику на три группы:

1. Общую (нейтральную), включающую «типологически общие для христианства и индийской традиции слова: алтарь, жертва, поклонение, почитание, усердие, мудрость, живое существо, тер-

пение, смысл и т. д.». [Загуменнов, 107] «Но даже эти слова, обозначающие личностные качества, психологические состояния, познавательные процессы, телесные действия и т. д., нередко означают в христианстве» [Загуменнов, 107] и индийских религиях разные вещи (например, по-разному совершаемое поклонение). Но различие здесь не столь велико, «чтобы возникла необходимость применять при переводе непременно разные слова» [Загуменнов, 107]. Когда же разница становится значительной, приходится иметь дело с лексикой второй группы.

2. «Лексика “двойного назначения”»: душа, грех, благодать, демон и т. д. Эти слова обычно являются омонимами, т. е. имеют как минимум два смысла. В одном случае это сугубо христианские термины, во втором — слова обыденного и литературного языка (общая лексика). Например, душа в христианстве — это бессмертная нематериальная сущность, созданная Богом, предмет богословской рефлексии и т. д. А в обычном смысле — слово, передающее психические состояния («души не чаять», «от всей души», «душа ушла в пятки» и т. д.) вне связи с религией» [Загуменнов, 107].

3. Лексика настолько специфически библейская и христианская, что не имеет прямых соответствий и обозначений в религиозной культуре Индии: завет, анафема, апостол, евхаристия, Гроб Господень и т. д.

Наконец, отдельную немалую трудность для переводчиков-миссионеров создавали и, казалось бы, вполне «переводимые» библейские понятия и термины. Например, не было особой проблемы в объяснении идеи Боговоплощения как таковой. Однако в восприятии индуистов она вызывала неизбежные ассоциации с понятием *аватар* (*avatāra* — буквально «сошествие» или «воплощение» божества): «В современной Индии наиболее благочестивые индуисты называют “Сына Человеческого” (Иисуса) аватарой Вишну, подобно Раме, Кришне или Чайтанье» [Klostermaier, цит. по: Мумрохин, 34]. И в то же время индуистам сложно было воспринимать Иисуса как «умирающего и воскресающего» Бога и как единственное Божье воплощение, поскольку «для многих из них существует столько же явлений Бога, сколько существует творений, т. е. бесконечное число» [Klostermaier, цит. по: Мумрохин, 34]. В частности, Клостермайер высказывает такую нестандартную точку зрения: «Только тогда, когда мы найдем “теологическое место” Христа внутри системы индуизма... имя Христа приобретет смысл для индуиста. До тех пор “Христос” всего лишь имя, а христианство — всего-навсего одна из многих сект. Что мы долж-

ны сделать — это выразить Христа в индийских терминах как живое соотношение каждого с Вечным» [*Klostermaier; Panikkar*, цит. по: *Митрохин*, 34].

*1 Ин 10:30

Не меньшую трудность и двусмысленность в восприятии индустами приобретал и санскритский перевод слов Иисуса: «Я и Отец одно»^{*1} — «*ahaṃ pitā caikaṃ svaḥ*» [*Nūtananiyamaḥ*, 250]. Для индийца, воспитанного в парадигме пантеистического монизма, эти слова звучат — и, соответственно, понимаются — практически как «великие изречения» (*mahāvākya*) Упанишад о тождестве Атмана и Брахмана, т. е. субъекта и Абсолюта. Такое восприятие евангельских слов и их «превращение» в монистическую аффирмацию тут же ставит Христа в глазах индуистов в один ряд с провозвестниками идей адвайта-веданты, а сугубо ортодоксальное церковное их понимание, напротив, видится как «ограниченное» и «узкосектантское». При этом другой стих из Евангелия от Иоанна: «Отец Мой выше Меня»^{*2}, на санскрите звучащий как «*pitā matto mahattaraḥ*» [*Nūtananiyamaḥ*, 264], воспринимается как указание на соотношение «проявленного» Брахмана «с качествами» (*saguṇa*) с «непроявленным» Брахманом «без качеств» (*nirguṇa*) при их абсолютном сущностном тождестве. То есть сохраняется все та же ведантистская монистическая парадигма понимания природы Божественного как в его сущности, так и в проявлениях. И как бы ни пытался христианский миссионер переубедить индуиста и донести до него ортодоксальное понимание данных двух стихов, согласиться с приводимыми доводами индуисту будет довольно трудно, поскольку онтологический статус «ограниченного дуалистического» понимания сущностного единства Сына («проявленного» Брахмана «с качествами») и Отца («непроявленного» Брахмана «без качеств») в его глазах однозначно ниже «более высокого» монистического видения и понимания.

*2 Ин 14:28

*3 Ин 6:20

Аналогично в духе монистической аффирмации и «великого изречения» из Упанишад для слуха индийца на санскрите звучат и слова другого стиха^{*3} — «*Ayam aham*» [*Nūtananiyamaḥ*, 234] — практически как «я есмь Брахман» (*aham brahmāsmi*) или «этот Атман есть Брахман» (*ayam ātmā brahma*) [*Сыркин*, 30]. Также и перевод стиха^{*4}: «*Yo'haṃ so'ham eva so'smi*» [*Nūtananiyamaḥ*, 227] звучит для индийского слуха не только как аффирмация монизма, но и еще «содержит священную мантру» — известную формулу практикующих психотехнику йоги «*so'ham*» («Он — я»), также являющаяся монистической по смыслу.

*4 Ин 4:26

Пролог Евангелия от Иоанна в переводе на санскрит стал звучать сходно (вплоть до совпадения целых словосочетаний и фраз) со следующим фрагментом Упанишад (перевод наш):

*prajāpati vai idam agra āsīt |
tasya vāk dvitīyā āsīt |
vāg vai paramaṁ brahma ||*

Праджапати воистину [всем] этим первым был,
Его Речь второй была,
[и] Речь [же та] — воистину высший Брахман [Woodroffe, б].

Даже этих нескольких примеров вполне достаточно для того, чтобы увидеть, как во многом «по-ведийски» начинает для индийцев звучать христианское Священное писание в переводе на священный для них «язык богов», невольно побуждая воспринимать и интерпретировать библейский текст через призму привычной для них религиозно-философской традиции. А с учетом того, что санскрит для индуистов — не просто язык как таковой, а именно особый, «исконный» язык, проявившийся из Божественной Реальности, на котором все явления и вещи обретают свое подлинное именование, из подобного восприятия библейского текста на санскрите «индийскими глазами» вытекают и неизбежные попытки выработать особую терминологию для понятий христианского богословия, используя для этого индийские философские концепты.

В качестве одного из примеров подобного использования можно упомянуть попытку описать христианскую Троицу с помощью известной ведантистской триады «бытие-сознание-блаженство» (*sac-cid-ānanda*), традиционно обозначающую атрибуты Абсолюта (Брахмана). Первым такую попытку предпринял религиозный реформатор индуизма К. Сен (1838–1884), принявший весьма говорящее имя — Йесудас («Слуга Иисуса») [*Предтеченская*, 279]. Но он трактовал Троицу не как три Божественные Лица, обладающие единой сущностью, а как функции одного Божества. Фактически К. Сен использовал эту формулу для сближения индуизма с христианством и создания на этой основе собственной доктрины эклектического характера.

Несколько иначе попытался осуществить синтез индуизма и католического христианства Брахмабандхав Упадхьяя (1861–1907), именовавший себя «индусским христианином»: «Брахман знает себя и из этого знания себя проистекает его вечное

блаженство (*ананда*). Отношение бытия (*сам*) к нему в самосознании (*чит*) есть идеальная гармония, самоудовлетворенность, блаженство» [*Альбедиль*, 92]. Троицу Упадхья описывал следующим образом: «Знающее начало — это Отец, познаваемое начало или саморожденное Его знанием — Сын, а Святой Дух — это дух взаимной любви, исходящий от Отца и от Сына» [*Альбедиль*, 93]. Любопытно, что при этом он подчеркивал, что христианское откровение призвано помочь индуизму в преодолении такого «недостатка» как традиционный адвайта-ведантистский монизм, понимающий Брахмана как единое трансцендентное трансперсональное начало, не имеющее частей, в христианстве же происходит общение между Лицами Троицы, а также общение Троицы с миром. Упадхья стремился использовать философию веданты, чтобы «облечь христианство в индийские одежды и облегчить его усвоение индусами» [*Альбедиль*, 93]. Для него христианство как религия откровения является непреложной истиной, однако для его объяснения посредством разума необходима философия — греческая, европейская и индийская. Он верил, что теистическая интерпретация веданты придаст христианству более заверченный и совместимый с разумом вид, что, по его мнению, так и не удалось сделать средневековой европейской схоластике. Упадхья стоял у истоков развивающейся новой индийской христианской теологии, пытающейся выражать христианство языком индийской философской мысли. В дальнейшем эти его идеи были развиты европейскими известными «тремя отцами» — Беде Гриффитсом, Жюлем Моншаненом и Анри Лё Со, также активно использовавшими ведантистские концепты в своем богословствовании. Один из них, Жюль Моншанен писал: «Если человек погрузится в глубины собственного «я», а именно в бытие, осознанность бытия и в радость-в-бытии, тогда ничего другого не останется в его сознании, кроме *сам-чит-ананды*». [*Aleaz*, 137; *Предтеченская*, 283–284]. Троицу он понимает так: Бог Отец — это бытие (*сам*), Бог Сын — это сознание (*чит*), а блаженство (*ананда*) — это Святой Дух, безграничная полнота, совершенный мир и высшее блаженство. Евангелие от Иоанна (особенно 17 главу) он называет «упанишадой Иоанна» и считает, что она «может без преувеличения рассматриваться как завершение и венец упанишад», обнаруживает там «адвайту духа». Преимущество христианской трактовки *сам-чит-ананды* перед адвайта-ведантистской он видит в том, что она не замыкается на самой себе, не является монадой, а представляет собой общение

внутри Троицы и Троицы со всем миром. Человеческая душа не исчезает в Брахмане как «капля в океане», а сохраняет свою уникальность в любви Отца.

Литература и источники

1. *Альбедиль* = Альбедиль М. Ф. О первых христианских миссионерах в Индии // Зографский сборник. Вып. 2 / Отв. ред. Я. В. Васильков. СПб. : МАЭ РАН, 2011. С. 91–105.
2. *Загуменнов* = Загуменнов Б. И. Лексика буддийская и христианская : Способ разграничения (а также вообще о видах лексики в буддийских текстах) // Зографский сборник. Вып. 2 / Отв. ред. Я. В. Васильков. СПб. : МАЭ РАН, 2011. С. 106–114.
3. *Митрохин* = Митрохин Л. В. Иисус Христос в Индии: легенды и сказания // Вокруг Иисуса. Киев, Общество ведической культуры, 1993. С. 3–36.
4. *Предтеченская* = Предтеченская Ю. В. Сат-чит-ананда — мост между индуизмом и христианством // Шабдапракаша. Зографский сборник. Вып. 1 / Под ред. Я. В. Василькова и С. В. Пахомова. СПб. : МАЭ РАН. С. 279–289.
5. *Сидоров* = Сидоров А. И. Начало Александрийской школы : Пантен, Климент Александрийский // Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 3. С. 56–138.
6. *Сыркин* = Сыркин А. Я. Ранние Упанишады и Брихадараньяка // Упанишады : В 3 кн. Кн. 1 / Пер., предисл. и комм. А. Я. Сыркина. М. : Наука; НИЦ «Ладомир», 1991. С. 5–63.
7. *Aleaz* = Aleaz K. P. Christian Thought through Advaita Vedanta. Delhi: ISPCK, 1996. 251 p.
8. *Balakrishnan* = Balakrishnan V. History of the Syrian Christians of Kerala : A critical study. Thrissur : Kerala Publications, 1999. 187 p.
9. *Klostermaier* = Klostermaier K. K. Kristvidya : A sketch of an Indian Christology. Bangalore : Christian Institute for Study of Religion and Society, 1967. 41 p.
10. *Osborn* = Osborn E. La Bible inspiratrice d'une morale chretienne d'apres Clement d'Alexandrie // Le monde grec ancien et la Bible / Ed. par C. Mondesert. Paris : Beauchesne, 1984. P. 127–128.
11. *Panikkar* = Panikkar R. The Unknown Christ of Hinduism. London : Darton, Longman and Todd, 1964. 163 p.
12. *Potts* = Potts E. Daniel: British Baptist Missionaries in India, 1793–1837: the History of Serampore and its Missions. Cambridge : Cambridge University Press, 1967. 276 p.

13. *Nūtananiyamaḥ* = Prabhūṇa Yīśukhrīṣṭena nirūpitasya Nūtanadharmmaniyamasya Granthasaṅgrahaḥ (The New Testament. Sanskrit) Bangalore : The Bible Society of India, 2003. 636 p.
14. *Smith* = Smith, George. The Conversion of India: From Pantaenus to the Present Time, A.D. 193–1893. New York; Chicago [etc.], 1894. 258 p.
15. *Woodroffe* = Woodroffe, Sir John (Arthur Avalon). The Garland of Letters (Varṇamālā). Studies in the Mantra-Śāstra. Madras : Ganesh & C°; London : Luzac & C°, 1922. 310 p.

S. V. Lobanov

The influence of the Indian philosophical tradition on Sanskrit translations of the Bible (on the example of the Gospel of John)

The article is an attempt to describe briefly the history of translation of the Bible into Sanskrit and give examples of how Sanskrit translations of Biblical texts were affected by the influence of Indian Religious and Philosophical tradition. As an example, excerpts of the Gospel of John have been used.

KEYWORDS: John, Bible, Carey, Sanskrit, Indian philosophy.