

## **Библейские термины концептуального поля «загробная жизнь»**

*(перевод Библии на языки буддийской культуры)<sup>1</sup>*

Сомов А.Б.

В статье исследуются некоторые библейские термины концептуального поля «загробная жизнь» и обсуждаются проблемы их понимания и перевода на языки народов традиционной буддийской культуры (бурятский, калмыцкий и тувинский языки) в свете особенностей представлений о посмертной участи в буддизме. Анализируются языковые средства выражения концептов *смерть* и *воскресение из мертвых*. В рассматривавшихся языках концепт *воскресение из мертвых* не сформирован, поэтому отсутствует и соответствующий смысл и лексема, его выражающая. Попытка ввести такую семему и лексему искусственно видится для носителей языка неестественной и лишенной смысла, и поэтому в переводах были использованы лексемы, которые имеют более общий смысл или сохранились с добуддийского периода.

Ключевые слова: когнитивная лингвистика, концептуальные поля, концепт, концептуальная теория метафоры, загробная жизнь, Библия, библеистика, перевод Библии, бурятский язык, калмыцкий язык, тувинский язык

This article investigates several Biblical terms related to the conceptual domain of “the afterlife” and to problems that arise in understanding when efforts are made to translate these terms into languages with

---

<sup>1</sup> Статья написана по результатам исследования, выполненного при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Лингвистический анализ новозаветных космологических терминов, относящихся к концептуальному полю “загробная жизнь”», проект № 10–04–00045а.

a traditional Buddhist culture (namely, Buryat, Kalmyk and Tuvan), in light of existing conceptions of the afterlife in Buddhism. Attention is focused on analyzing linguistic means of expressing the concepts of death and resurrection from the dead. The conclusion is drawn that in the given languages, no concept of resurrection from the dead was present in the Buddhist culture, which explains why there is also no lexeme to express such a concept in these languages. Attempts at introducing such a lexeme into the language are considered artificial by native speakers, since they say that these sound unnatural and do not convey any meaning. This is why translations into these languages used lexemes with a more general meaning or lexemes that survived from their pre-Buddhist period.

Key words: cognitive linguistics, concepts, conceptual domains, conceptual metaphor theory, the afterlife, Bible, Biblical studies, Bible translation, Buryat, Kalmyk, Tuvan

Среди основных направлений когнитивной лингвистики выделяется исследование когнитивной и языковой картин мира. Когнитивную картину мира можно определить как ментальный образ действительности, сформированный сознанием народа или какой-либо социальной или религиозной общности. Она выступает как результат сознательно-рефлексивного отражения действительности и прямого эмпирического осознания реальности с помощью органов чувств<sup>2</sup>. Основу концептуальной картины мира составляет концептосфера — мыслительная сфера, состоящая из концептов, обобщающих различные признаки и явления внешнего мира<sup>3</sup>. В свою очередь, языковая картина мира, или семантическое пространство языка, представляет собой важную

<sup>2</sup> Сюда же можно отнести различные динамические механизмы познания и когнитивные стереотипы восприятия действительности [Попова, Стернин 2007: 61–62].

<sup>3</sup> Концептосферой мы, вслед за З.Д. Поповой и И.А. Стерниным, называем мыслительную сферу, составленную из концептов, существующих в виде картинок, схем, понятий, фреймов, сценариев и гештальтов и абстрактных сущностей, обобщающих

часть концептосферы, выражаемую с помощью языковых знаков. Она фиксирует представление о действительности в единицах языка. Таким образом, язык является одним из средств доступа к концептосфере, с помощью которого можно выделить значительную часть концептуального сознания. В свою очередь, сам концепт рассматривается как ментальное представление о фрагменте мира или его части. Концепт имеет сложную структуру, выраженную различными группами признаков, которые реализуются посредством разнообразных языковых средств<sup>4</sup>.

Когнитивный анализ Библии также сопряжен с исследованием картины мира, свойственной библейским авторам, которая в своем динамическом развитии по преимуществу религиозна<sup>5</sup>, а многие составляющие ее концепты объективируются лишь частично, поскольку представляют собой наиболее глубокую и трудноуловимую часть мира духовной культуры [Постовалова 2002: 608]. Концепты могут быть выражены как в смысловых отображениях (понятия, образы), так и в ключевых

---

различные признаки внешнего мира [Попова, Стернин 2007: 52, 61–62].

- 4 Когнитивная лингвистика строго различает концепт и лексическое значение того или иного слова. Концепт относится к области невербального мышления людей и является своего рода «квантом знания» существующей в сознании концептосферы, «глобальной единицей мыслительной деятельности» человека. Язык же служит одним из средств доступа к концептосфере, поскольку через него можно выделить значительную часть концептуального сознания. Таким образом, когнитивная лингвистика исследует семантику единиц, репрезентирующих концепт [Попова, Стернин 2007: 18–19].
- 5 Говорить о единой библейской картине мира можно лишь с очень определенной долей условности. Мировоззрение древних израильтян менялось, старые представления переосмыслились, дополнялись и развивались. Кроме того, старые и новые представления о тех или иных вещах и реальностях часто сосуществовали вместе даже в пределах одного и того же текста.

словах. Понимание этой сложной картины мира помогает решить многие вопросы интерпретации библейского текста в контексте современной культуры, мировоззрение которой значительно отличается от вышеупомянутой. Кроме этого, когнитивное исследование Библии имеет еще одну прикладную задачу, а именно свое приложение в переводе на современные языки. Концептосфера любого народа уникальна, за каждым конкретным языком стоят свои особенные представления о мире и «разные языки по-разному концептуализируют мир» [Кронгауз 2001: 105]. Некоторые важные концепты, значимые для библейских авторов, могут попросту отсутствовать в концептосфере народа, для которого выполняется перевод. Соответственно, сложности возникают и при нахождении языковых средств выражения этих концептов, что особенно заметно при переводе метафор, поскольку используемые тем или иным языком метафорические проекции могут не совпадать. Особую проблему представляет перевод на языки народов, традиционно имеющих свои собственные религиозные представления, сильно отличающиеся от библейских.

Настоящая статья посвящена обсуждению вопросов понимания и перевода некоторых библейских терминов, относящихся к концептуальному полю «загробная жизнь», на языки народов традиционной буддийской культуры. В рамках этого исследования мы сосредоточимся на анализе языковых средств выражения таких важных для библейского, в особенности для новозаветного, миропонимания концептов как *смерть* и *воскресение из мертвых*. Для этого мы в первую очередь выделим основные репрезентанты этих концептов в Библии (как Ветхом, так и в Новом Завете), уделив особое внимание их метафорическому выражению. Затем мы кратко рассмотрим основные представления о посмертной участи в буддизме и поговорим о тех задачах и трудностях, которые встают перед переводчиком Библии, работающим с такого рода культурно-религиозными реалиями в свете диалога культур. Мы также поговорим о возможностях и ограничениях при передаче

метафорических репрезентаций этих концептов. В качестве иллюстрации будет использоваться опыт перевода библейских текстов на бурятский, калмыцкий и тувинский языки в проектах, осуществляемых Институтом перевода Библии<sup>6</sup>.

## 1. Метафорические репрезентации концептов *смерть* и *воскресение из мертвых* в Библии

В концептуальном поле «загробная жизнь» концепты *смерть* и *воскресение из мертвых* соотносятся с такими важными концептами, как *душа*, *бессмертие*, *жизнь* и *загробный мир*. Не останавливаясь подробно на всех номинациях этих концептов, мы сосредоточимся на некоторых их основных аспектах, которые выражаются метафорическими языковыми средствами<sup>7</sup>.

В древнем Израиле местом последнего пристанища мертвых служил šə'ōl (Шеол), подземный, «теневого» мир, в который уходит душа умершего и пребывает там вдали от Бога и своих близких, независимо от того, был ли человек в земной жизни праведным или грешным. Пребывание в этом мире виделось как неполноценное, «теневого» состояние, далекое от реальной жизни, своего рода мир духов (см. Ис 38:10–20). Возможно поэтому посмертная участь ассоциировалась со сном, по контрасту с бодрствованием, как состоянием, далеким от полноценной жизни. Более того, от этого сна нельзя пробудиться. Мертвый как бы засыпает, разлучается с Богом и людьми, уходит в этот потусторонний мир, куда не простирается рука Господня

<sup>6</sup> Автор выражает благодарность Э. Бурвяшевой, В. Войнову, Д. Райцановой и В. Шуграевой за помощь и консультации при подготовке статьи. Институт перевода Библии осуществил перевод Нового Завета на бурятский язык (работа над переводом Ветхого Завета ведется в Российском Библейском обществе), Нового Завета, Псалтыри и Книги Притч на калмыцкий язык и полной Библии на тувинский язык.

<sup>7</sup> См. более полный анализ концептов *смерть* и *воскресение из мертвых* в [Сомов 2013].

(Ис 38:11, 18), но где существует лишь мрак, а его обитатели забыты всеми (Еккл 9:5, 10)<sup>8</sup>. Метафорически концепт *смерть* репрезентируется лексемами со значением 'сон', 'засыпать': древнеевр. *šēnā* и связанными с ней формами глагола *šāqab* ('ложиться', 'спать'). Так, например, в Иов 14:12 говорится о смерти как о сне, от которого человек не может пробудиться до «скончания неба» (*ad-bīltī šāmayim*), а в Иер 51:39, 57 используется метафорическая номинация *šənat-ʾōlām* 'вечный сон' [Van der Horst 1991: 115]. В переводе Ветхого Завета на древнегреческий язык, называемом Септуагинта (далее LXX), и в Новом Завете эта номинация представлена древнегреч. *hypnos* 'сон', *koimaomai*, *koimāō* 'спать', 'засыпать', *katheudō* 'ложиться спать', 'спать', 'отдыхать', *hypnos aiōnios* 'вечный сон'<sup>9</sup>.

Кроме того, согласно более поздней израильской традиции в Шеоле, который иногда обозначается как *bôr* 'яма', 'преисподняя', есть и самые глубокие места, предназначенные для грешников: *yarkatê-bôr* 'глубины преисподней' (см. Иез 32:23; Ис 14:15). Таким образом, в определенный момент возникает мысль о том, что души умерших занимают различные места в подземном мире в зависимости от своей праведности или греховности. В целом, местонахождение душ умерших метафорически связано с нижним уровнем бытия, а умирание иногда ассоциируется с движением вниз.

Как показывает анализ наиболее репрезентативных отрывков еврейской Библии, связанных с представлениями о воскресении, к которым мы отнесли Ос 6:1–2; Ис 26:19; Иез

<sup>8</sup> В более поздних текстах появляется мысль о том, что власть Господа простирается и на Шеол (ср. Пс 138:8).

<sup>9</sup> Сон как метафора смерти появляется уже в древнеегипетской (например, Руг. 1006; 1011b) и угаритской литературах, где слово *šnt* 'сон' встречается в сочетании с *qbr* 'могила' (1 Aqh 151) [Sawyer 1973: 223]. В аккадском эпосе о Гильгамеше сон представлен как свидетельство смертности человека. Бессмертные боги не нуждаются во сне (Таблица XI.200–221) (см. также [Афанасьева 1979: 111]).

37:1–14; Пс 1; Иов 14:12, 14; 19:25–27; Дан 12:1–3, 13, наиболее активно ядро концепта *воскресение* выражено древнеевр. глаголами в различных породах от корней *ḥāyā*, *qûm*, *qîš*, *ʾûr* и *ʾāmad*.<sup>10</sup> Глаголы *qûm*, *qîš*, *ḥēqîš*, *ûr* и *ʾāmad* связаны с идеей вставания. На диаграмме 1 показано примерное процентное распределение этих лексем в текстах еврейской Библии, так или иначе ассоциируемых с воскресением.

### Ядро концепта *воскресение из мертвых* в Ветхом Завете

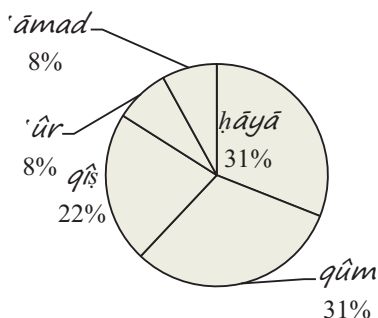


Диаграмма 1

Появление лексики, выражающей идею вставания, поднимания и пробуждения от сна в контекстах, связанных

<sup>10</sup> Подробнее см. [Сомов 2012]. На диаграмме 1 представлены результаты подсчета форм этих глаголов в контекстах, которые рассматривались как связанные с воскресением. К ним были отнесены отрывки указанные выше, а также и некоторые другие: 3 Цар 17:22; 4 Цар 4:31; 13:21 (отрывки о возвращении к жизни); Ис14:9; 26:14, 19; Иер 51:39, 57; Иез 37:1–14; Дан 12:2, 13; Ос 6:2; Пс 1:5; Иов 14:12, 14; 19:25. Формы глагола *ḥāyā* преобладают над *ʾāmad* в Иез 37:1–14, но используются в одном и том же контексте и значении: сухие кости вернутся к жизни. По этой причине количество *ḥāyā* в этом отрывке условно принято за 1.

с воскресением из мертвых, указывает на особый способ концептуализации воскресения, характерный для израильской культуры и, по-видимому, для культур некоторых соседних народов<sup>11</sup>. По-видимому, это также связано с представлением о смерти, уподобленным состоянию сна.

В определении концептуального механизма, стоящего за использованием этих лексем, нам может помочь современная когнитивная теория метафоры, получившая импульс в работах Э. Маккормака и разработанная и систематизированная в трудах американских лингвистов Дж. Лакоффа, М. Джонсона и М. Тёрнера [Маккормак 1990: 358–386; Лакофф, Джонсон 2008; Lakoff, Johnson 1980; Lakoff, Turner 1989.]<sup>12</sup>. Согласно этой теории, концептосфера человека в значительной мере метафорична, то есть метафора играет большую роль для определения реальности. На основе концептов, возникающих

<sup>11</sup> В древнеегипетских верованиях воскресение описывается как процесс вставания, поднятия и пробуждения умершего. Так, в заупокойных текстах (Текстах пирамид) достаточно часто используются, например, следующие лексем: *ḥ* 'вставать' (Pyr. 837b, 1007a, 1047a, 1068b), (*w*)*ḥs*, (*ḥs*)*i* 'подниматься' (Pyr. 260a, 735b, 792c, 793b, 837a, 895a, 1012a, 1259b, 1357a, 1360a, 1363a, 2116a), *rs* 'пробуждаться' (383 a, 597a, 612a, 651a, 735b, 793a, 837a, 894c, 1006, 1011b, 1068a, 1180d, 1259a, 1478a-d, 1479a, 1502a).

<sup>12</sup> Можно также отметить вклад в исследование метафоры как когнитивного механизма М. Блэка [1990: 153–172], М. Бирдсли [1990: 201–218], Х. Ортеги-и-Гассета [1990: 68–81], Н.Д. Арутюновой [1999: 385–402] и В.Н. Телия [1998: 173–204]. Среди прочих необходимо также упомянуть исследования П. Рикёра и М. Соскайса, посвященных анализу метафорического характера религиозной речи [Рикёр 1990: 416–434; Рикёр 1990: 435–455; Ricoeur 2004; Soskice 1985]. Кроме этого, развивается связанная с когнитивной теорией метафоры идея концептуального смешения (*conceptual blending*) или концептуальной интеграции (*conceptual integration*). См. применение этой теории в переводе Библии, например, в [McElhanon 2006: 31–81].



в процессе непосредственного опыта повседневной жизни (ядро метафоры), рождаются концепты более высокого порядка (целевые концепты), метафорически выражающиеся через переосмысленный концепт повседневного человеческого опыта [Лакофф, Джонсон 2008: 25, 104]. В процессе метафоризации некоторые области целевого концепта структурируются по образцу концепта-источника. В процессе метафорической проекции (*metaphorical mapping*) в метафоре высвечиваются определенные свойства концепта-источника, что позволяет осмысливать некоторые аспекты целевого концепта. При этом некоторые аспекты концепта-источника, несовместимые с метафорой, затемняются [Лакофф, Джонсон 2008: 31].

Ядром метафорического выражения концепта *воскресение* в Библии можно считать *пробуждение от сна* и *вставание после сна*. Действительно, как видно из приведенных выше примеров, мертвые «спят во прахе» (Ис 26:19, ср. 19:25) или в «прахе земли» (Дан 12:2–3). Такая метафорическая проекция возможна благодаря связи концептов *смерти* и *сна*. Эта проекция высвечивает такие аспекты сна как неподвижность, связанность и бессилие<sup>13</sup>. По существу, сон нельзя назвать полноценной жизнью. Метафора воскресения возникает, прежде всего, за счет использования древнеевр. глагольных форм от корня *qīṣ*, которые в контекстах, относящихся к физическому опыту человека, действительно часто означают пробуждение от сна (Быт 28:16; 1 Цар 26:12; 3 Цар 3:15)<sup>14</sup>. Схожим образом иногда используется и древнеевр. глагол *’ûr* (ср. Иов 14:12). Формы древнеевр. *qîm* также используются в контексте пробуждения и вставания от сна (Быт 19:33, 35; Исх 21:19; 1 Цар 3:6, 8; Руфь 3:14; Еккл 12:4; Пс 17:15; 44:24).

<sup>13</sup> Надо заметить, что такие важные аспекты сна как *отдых* и *восстановление сил* полностью игнорируются в метафоре *смерть* — *сон*, поскольку несовместимы с ней.

<sup>14</sup> Возвращение к жизни ребенка в 4 Цар 4:8–37 также связано с его пробуждением: *lō’ hēqīṣ hannā’ar* (‘не пробудился ребенок’) (4:31).

Кроме того, иногда формы *qûm* становятся частью параллелизма вместе с формами от *qîš* и *'ûr* в этом контексте (например, Иов 14:12; Пс 7:7).

В LXX основными репрезентантами концепта *воскресение* становятся формы древнегреч. глаголов *zēn poieō*, *zōporieō*, *zōoō*, *zōpyreō* (ср. *hāyā*), *anistēmi* (ср. *qûm*) и *egeirō* (ср. *qîš*). При этом наиболее частотны формы от *anistēmi* и *egeirō*. Как и соответствующие древнеевр. глаголы, в нерелигиозных контекстах они часто выражают идею вставания, поднимания и пробуждения от сна. В более поздних памятниках наблюдается та же тенденция (Дан 12:2; 42:8; Ис 26:19; 2 Вар. 30:1; 4 (3) Езд. 7:32).

Кроме этого, необходимо отметить, что концепт *воскресение*, по-видимому, понимается в библейской культуре и через ориентационную метафору *воскресение* — *движение вверх*. Лакофф и Джонсон говорят об ориентационных метафорах как о виде метафорических концептов, которые организуют систему концептов относительно другой системы [Лакофф, Джонсон 2008: 35]. Такие метафоры возникают благодаря некоторым общим принципам, по которым антропоцентричное сознание человека выстраивает непредметную реальность согласно своему физическому и культурному опыту. Так, например, пространственные координаты «верх-низ», «впереди-позади» осмысляются как «высокое и низкое» (или «доброе и злое»), «будущее и прошедшее». При этом высота может восприниматься как проявление высокого и доброго, в противовес низкому, злomu, разрушительному, смерти. По такому принципу, возможно, строится и метафора *жизнь* — *движение вверх* в библейской культуре. Действительно, как мы видели, многие лексемы, репрезентирующие воскресение, так или иначе выражают движение вверх: вставать, пробуждаться, подниматься. Смерть, наоборот, метафорически выражается через лексемы и фразеологизмы, указывающие на движение вниз или на нахождение ниже или внизу: сойти в Шеол; лечь спать; лежать во прахе, в земле; быть в

глубинах преисподней. Хорошей иллюстрацией к сказанному может служить пример из Книги Притч: «Путь жизни (*ḏrah ḥayūim*) для мудрого вверх (*lāma'ālā*), чтобы избежать Шеола внизу (*māttā*)» (Притч 15:24). Следовательно, и оживление (ср. *ḥīyūā* как репрезентант концепта *воскресение*) выражается через метафору *жизнь — движение вверх* и связывается с другими номинациями воскресения: пробуждением от сна, вставанием и подниманием из глубины преисподней. Этим можно объяснить и репрезентацию воскресения формами древнеевр. глагола *'āmad*, который часто употребляется в значении 'встать на ноги', то есть указывает на вертикальное положение тела после лежания (1 Пар 28:2; Иез 2:1,2; 3:24; 37:10).

В Новом Завете концепт *воскресение* также в основном номинируется формами древнегреч. глаголов *anistēmi* и *egeirō*. Среди других репрезентантов выступают формы глаголов *zaō*, *zōporoieō*, *zōiogoneō* и *histēmi*. На диаграмме 2 показано процентное распределение этих лексем в Новом Завете<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Формы глагола *egeirō* встречаются в Новом Завете в контекстах связанных с воскресением в Мф 9:25; 10:8; 11:5; 12:42; 14:2; 16:21; 17:9, 23; 20:19; 24:7; 26:32; 27:52, 63, 64; 28:6,7; Мк 5:41; 6:14, 16; 12:26; 14:28; 16:6, 14; Лк 7:14, 16, 22; 8:54; 9:7, 22; 11:31; 20:37; 24:6, 34; Ин 2:19, 20, 22; 5:21; 12:1, 9, 17; 21:14; Деян 3:15; 4:10; 5:30; 10:40; 13:30, 37; 26:8; Рим 4:24, 25; 6:4, 9; 7:4; 8:11, 34; 10:9; 1 Кор 6:14; 15:4, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 29, 32, 35, 42, 43, 44, 52; 2 Кор 1:9; 4:14; 5:15; Гал 1:1; Еф 1:20; 5:14; Кол 2:12; 1 Фесс 1:10; 2 Тим 2:8; Евр 11:19; 1 Петр 1:21 (всего 83 раза); *anistēmi* в Мф 12:41; 22:24; Мк 5:42; 8:31; 9:9, 10, 31; 10:34; 12:23, 25; 6:9; Лк 8:55; 9:8, 19; 11:32; 16:31; 18:33; 24:7, 46; Ин 6:39, 40, 44, 54; 11:23, 24, 20:9; Деян 2:24, 32; 3:22, 26; 7:37; 9:40, 41; 10:41; 13:33, 34; 17:3, 31; Рим 15:12; Еф 5:14; 1 Фесс 4:14, 16 (всего 42 раза); *zaō* в Мк 16:11; Лк 10:28; 15:32; 24:23; Ин 5:25; 6:58; 11:25; 14:19; Рим 6:13; Евр. 7:25; 12:9; 1 Ин 4:9; Откр 20:4, 5 (всего 14 раз); *zōporoieō* в Ин 5:21; 6:63; Рим 4:17; 8:11; 1 Кор 15:22, 36, 45; 2 Кор 3:6; Гал 3:21; 1 Петр 3:18 (всего 10 раз); *zōiogoneō* в Лк 17:33; 1 Тим 6:13 (всего 2 раза); *histēmi* в Откр 11:11; 20:12 (всего 2 раза). Диаграмма 2 отражает результат подсчета частотность использования этих глаголов.

### Ядро концепта *воскресение из мертвых*

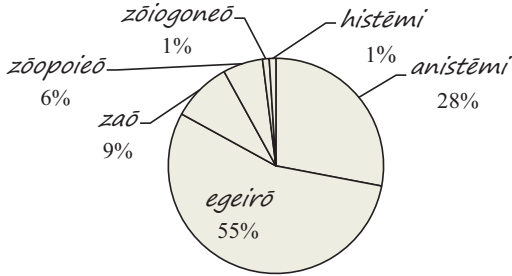


Диаграмма 2

При этом *воскресение* понимается и как оживление, т. е. возвращение к физической жизни в этом мире, и как эсхатологическое воскресение мертвых в конце времен, а также и как воскресение Иисуса и часто воспринимается через метафору пробуждения от сна. Это можно проиллюстрировать на следующих примерах. Так, во время воскрешения дочери Иаира Иисус говорит о том, что девочка не умерла, но спит (*ou gar apethanen alla katheudei*) (Мк 5:39; Мф 9:24; Лк 8:52). Хотя *katheudō* ('спать') часто обозначает смерть<sup>16</sup>, здесь значение иное, поскольку Иисус противопоставляет его *apothnēskō* ('умирать'). Возможно, евангелисты стремились показать, что смерть девочки не фатальна и будет побеждена силой Иисуса и верой Иаира<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> В Новом Завете чаще в этом значении используется древнегреч. *koitomaiai* (например, Мф 27:52; Деян 7:60; 15:26; 2 Петр 3:4; 1 Фесс 4:13–15). См. [Bauer 1995: 551].

<sup>17</sup> Выбор слова *katheudō* может быть связан еще и с тем, что, по представлениям евангелистов, для Бога мертвые в каком-то смысле лишь находятся во сне (как некоем промежуточном состоянии между смертью и воскресением) и могут воскреснуть (ср. Лк 20:38). Более того, *katheudō* в этом отрывке может указывать именно на веру в воскресение: смерть — не последняя участь человека, но лишь

Для воскрешения Иисус берет девочку за руку и зовет ее: *egeire* ('вставай') (Мк 5:41; Лк 8:54), как бы пробуждая ее. Дух ее возвращается, и она оживает (*anestē* в Мк 5:42; Лк 8:55; *ēgerthē* в Мф 9:25).

Схожим образом происходит воскрешение сына вдовы в Наине. Иисус подходит к носилкам, на которых мертвого несут хоронить, и зовет юношу: «Юноша, тебе говорю, встань!» (*Neaniske, soi legō, egerthēti*) (Лк 7:14)<sup>18</sup>.

В рассказе о возвращении к жизни Лазаря в Ин 11:1–44 Иисус сначала сообщает ученикам, что Лазарь уснул (*kekoimētai*) и Он идет, чтобы разбудить его (*hina ehygnisō auton*) (Ин 11:11). Однако поскольку ученики не понимают, что сон в данном случае метафорически репрезентирует смерть и считают смерть Лазаря обычным сном (*ho koimēsis tou hypnou*), Он говорит прямо о том, что он умер (*apethanen*) (Ин 11:11–14). Придя к гробнице, Иисус зовет умершего: *Lazare, deuro exō* ('Лазарь, выходи') (Ин 11:43).

Процесс эсхатологического воскресения, описанный в Ин 5:25, также метафорически проецируется как пробуждение: «мертвые услышат голос Сына Божьего и услышавшие оживут (*zēsousin*)». По-видимому, в метафору *воскресение* — *пробуждение и вставание от сна* входит и такой важный этап как вызывание к спящему — громкий звук, необходимый для пробуждения и направленный непосредственно на объект пробуждения. Это хорошо видно, например, в Мк 5:41; Лк 7:14; 8:54; Ин 5:25; 11:43; Деян 9:40. В 1 Фес 4:16 таким голосом может служить глас Архангела и труба Божья в конце времен. В раннехристианском гимне, приведенном в Еф 5:14, эта метафора работает следующим образом: «встань, спящий (*egeire, ho katheudōn*), и воскресни из мертвых (*anasta ek tōn nekrōn*), и осветит (*epiphausei*) тебя

---

промежуточная стадия между его физической кончиной и воскресением.

<sup>18</sup> По подобному образцу описываются и воскрешения в книге Деяний (9:36–41; ср. 20:7–12).

Христос». Можно рассматривать первые две части этого гимна как поэтический параллелизм, причем не с синонимичным содержанием, а как бы дополняющими друг друга по смыслу. Перевести его можно и так: «проснись, спящий (сном смертным), восстань из мертвых и Христос освятит тебя»<sup>19</sup>. Некоторые современные русские переводы следуют именно такому пониманию (ср. переводы под ред. М.П. Кулакова и РБО). Так понимали это и некоторые древние переводы, например сирийская Пешитта: *de'ttēt'ir damkā* ('просыпайся, спящий').

## 2. Представления о посмертной участи в буддийской культуре

В буддизме отношение к смерти и жизни иное, чем в библейской картине мира. Смерть считается не только концом физического состояния, но и пределом страдания человека. Смерть — это вечная реальность, так же как и жизнь, она — данность, с которой нужно примириться. Впрочем, согласно некоторым текстам, и жизнь, и смерть иллюзорны, поскольку иллюзорен сам мир, в котором живет человек<sup>20</sup>. Другие традиции (например, Тхеравада) учат о том, что смерть — это часть естественного закона причинно-следственных связей: одно приходит на смену другому, создавая новые формы [Phra Prayudh Payutto, *Buddhadhamma* 1995: 61]. Более того, согласно буддийскому закону зависимого происхождения, человек стремится к существованию, и это желание связано с чувствами и ощущениями. В свою очередь, чувства возможны постольку, поскольку возможно психофизическое существование. Однако умственные и нравственные наклонности, которые связаны с опытом прошлых

<sup>19</sup> Здесь, возможно, речь идет о славе, которая даруется воскресшим и часто ассоциируется со светом в иудейской и раннехристианской литературе.

<sup>20</sup> Так, например, утверждает Лотосовая сутра [Холлисей 2007: 20].

жизней (*санскара*), формируют ошибочное мнение о том, что человек не подвластен закону причинно-следственных связей. Это невежество в конечном счете приводит к смерти [Холлисей 2007: 23]. Более того, смерть появляется именно там, где происходит рождение, поскольку последнее и есть условие немощи и смерти [Dialogues of the Buddha 1989: 2: 23–24]. В результате, после очередной смерти человек вновь попадает в череду рождений и смертей, находясь в *сансаре*, цикле многих перевоплощений. Соответственно, необходимо познать истину о жизни и освободиться от смерти, избавившись от *санскар* и увидев истинное положение вещей в мире (Джаммапада 153–154), поскольку желание нового рождения ведет к новой смерти [The Middle Length Sayings 1990: 3: 319].

Кроме того, в основе *сансары* лежит *карма* — вселенский причинно-следственный закон, общий для индуизма и буддизма, согласно которому добрые и злые дела человека, совершенные им в прошлых воплощениях определяют его будущую судьбу. Постижение этого закона дает знание о том, почему человек умирает так, а не иначе. Более того, то, как он умирает, зависит не от внешних обстоятельств, а от состояния ума в момент смерти. Тот, кто ведет добродетельную религиозную жизнь, следуя так называемому «восьмеричному пути»<sup>21</sup>, преодолевая свои предрасположенности, связанные с наследием прошлых воплощений, может умереть «хорошо», понимая происходящее и не боясь [Холлисей 2007: 27].

После физической смерти связь между энергией ума и телом сохраняется некоторое время, а после разрыва этой связи тело разлагается. Душа умершего распадается на отдельные элементы, из которых, по учению буддизма, она

---

<sup>21</sup> Правые взгляды, правая решимость, правая речь, правое поведение, правый образ жизни, правое усилие, правое направление мысли, правое созерцание (Дхамма-чакка-паваттана-Сутта, 5–8).

состоит. В новом воплощении эти элементы вновь должны соединиться. Согласно тибетской Книге мертвых существует три стадии умирания: (1) умирающий получает шанс слиться с Высшим, Изначальным, Светом (большой части людей этому мешает груз кармы и жажда нового рождения); (2) затем человеческое сознание обретает «ментальное тело», по форме сходное с его физическим телом, и ему являются различные Будды или «просветленные», чтобы дать возможность единения с ними для полного просветления и освобождения от смерти (под грузом кармы грешники отказываются от этого); (3) сознание получает новое физическое «тонкое» тело и его судит Владыка Смерти, который взвешивает его дела, и после некоторых страданий оно ожидает нового рождения [Becker 1993: 99–100]. Затем человек может возродиться в одном из шести видов живых существ, являющихся различными сферами сансары: богов, полубогов, людей, животных, голодных духов или обитателей ада, которых ожидают самые страшные страдания [Холлисей 2007: 33]. Однако, даже оказавшись в божественной сфере, человек все равно вынужден умереть. Освобождение от смерти достигается только через просветление, которому может предшествовать возрождение в особой Блаженной Земле (Сукхавате), в которой отсутствуют уже тело и ум. В этом блаженном мире (или в «чистой земле», как ее иногда называют), созданном Буддой Амитабхой [Агаджанян 2006: 154], все постоянно и неиллюзорно, пребывание там — это не новое перерождение, а начало новой жизни. Такая идиллическая картина предвосхищает нирвану, буддийское понятие, которое означает «угасание» склонности к тем или иным поступкам, ведущим к новым воплощениям. Те, кто удостоился рождения в Блаженной Земле, впоследствии достигают нирваны, где, в отличие от иллюзорного бренного мира желаний, страданий и перерождений, царит блаженство, постоянство и покой, а причинно-следственные законы отсутствуют. Итак, в буддизме нирвана — это конечная цель человеческого существования, в которой полностью



уничтожено страдание, желания и зависимости, разрушена цепь сансары и механизмов закона кармы<sup>22</sup>. В махаянской ветви буддизма нирвана приобретает статус Абсолюта. Однако в отличие от иудаизма и христианства, эта реальность полного блаженства не соединена с идеей трансцендентного личного божества.

Так, в очень краткой форме можно обозначить основные культурно-религиозные особенности представлений о посмертной участи в буддийской картине мира. Необходимо отметить, что и состав концептуального поля «загробная жизнь» в такой картине мира отличен от того, что мы видим в библейской культуре, а содержание родственных концептов, таких как *смерть*, *жизнь*, *душа*, несколько иное. Более того, концепт *воскресение из мертвых* в ней и вовсе отсутствует. Метафорические модели, используемые в этих языках, также могут существенно различаться. Все эти различия создают определенные дополнительные трудности для перевода репрезентантов этих концептов на языки народов с буддийскими культурно-религиозными традициями. Рассматриваемые нами в качестве иллюстрации бурятская, калмыцкая и тувинская культуры принадлежат к тибето-монгольской форме буддизма, относящейся к его ламаистской ветви. Буддизм оказал огромное влияние на традиционную культуру этих народов, что, несомненно, наложило серьезный отпечаток на народные обряды всего жизненного цикла человека от рождения до погребения. Впрочем, и сам буддизм у этих народов подвергся сильному влиянию местного шаманизма, приобретя своеобразный местный колорит<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> В буддийских текстах появляется также и понятие *паринирвана* — полная *нирвана*, достижимая после последнего развоплощения.

<sup>23</sup> Подробнее о влиянии буддизма в этих культурах см., например, [Монгуш 2001], о специфике шаманской культуры Тувы см., например, [Кенин-Лопсан 1987]. См. также [Герасимова 1990: 43–63].

### 3. Термины, относящиеся к концептам *смерть* и *воскресение из мертвых* в бурятской, калмыцкой и тувинской Библии

Выделенная нами библейская ориентационная метафора *жизнь — движение вверх*, и, соответственно, *смерть — движение вниз*, в принципе, присутствуют во всех трех исследуемых языках. Так, рай (бурят. *диваажан*, калм. *таралнгин орн*, сээни *орн*, тув. *дываажан*) выше ада как «нижнего мира» (бурят. *тама*, калм. *там*, тув. *алдыы оран*), в который нисходят души тех, кому выпало быть обитателями ада в следующем воплощении. Эти метафоры действенны и в более широком смысле. Например, тув. *бедик сүлде* 'высокий дух' означает «благородность». С другой стороны, *кижсини куду коор* (букв. 'человека вниз смотреть') — «унижать человека». Тем не менее, передать метафорический смысл Притч 15:24 непросто. Тувинский перевод делает это так: *Угаанныг кижин алдыы орандан чайлаар дээш, амыдыралче аппаар орукка бедиктер тевер* 'разумный человек, чтобы избежать нижнего мира, пойдет по высотам по дороге, ведущей к жизни'<sup>24</sup>. Схожим образом поступает и калмыцкий переводчик: *Серлтэ кун үклэс хооран йовхин төлэ, кишгтэ, удандан бээхэр деегшэн өөдлнэ* 'разумный человек смерти избежать чтобы, счастливо, долго жить чтобы, вверх поднимается'.

В тувинской и бурятской культуре существует и представление о смерти как о сне. Так, тув. *мөңге уйгу* 'вечный сон' означает «смерть», то есть, сон от которого не просыпаются. Эта метафора используется в переводе Иер 51:39: *оон мөңге уйгузу-биле удуй бергееш, черле одунмас* 'затем вечным сном заснут, вовсе не проснутся'<sup>25</sup>. Бурятский глагол *унтаха*

<sup>24</sup> «Высоты» обычно означает возвышенные места (горы, холмы и т. д.), однако в данном контексте предполагается метафорический смысл.

<sup>25</sup> Впрочем, метафору «спящие в прахе земли» передать не удается: *Черде хөмдүрген мөчү-сөөктөрниц 'в земле похороненных трупов'* (Дан 12:2).

‘спать’ также может употребляться в этом метафорическом значении. Однако в калмыцком языке глагол *унтх* ‘спать’ в соответствующих контекстах не репрезентирует смерть и непонятен читателям при буквальном переводе. Вместо него может использоваться выражение *амн харх* (букв. ‘покинуть дух’), *сээни орнд төрх* ‘уйти в лучший мир’, *сэдһэн хээх* ‘найти покой’, *хэрх* ‘возвращаться’ или просто *өңгрх* ‘умирать’. Таким образом, в концепте *смерть* калмыцкой картины мира его метафорическая проекция *смерть* — *сон*, по-видимому, отсутствует.

Древнеевр. глагол *qîm* в значении ‘вставать’, ‘пробуждаться’ в контекстах, которые могут быть связаны с воскресением, в тувинском переводе Ветхого Завета передается как *бут кырынга тургузар* ‘поставить на ноги’ (Ос 6:2), *туруп кээр* ‘вставать’ (Дан 12:13) или даже просто как *амыдыралче эглип* ‘вернуться к жизни’ (Ис 26:19). В последнем случае метафорический аспект глагола передать не удалось<sup>26</sup>. Древнеевр. глагол *ʾamad* в соответствующем контексте также переведен как тув. *бут кырынга турар* ‘встать на ноги’ (Иез 37:10)<sup>27</sup>, а *qîš* передается через метафору пробуждения от сна — тув. *оттур* ‘просыпаться’ (Ис 26:19, Дан 12:2)<sup>28</sup>.

В Новом Завете в контекстах возвращения к физической жизни древнегреч. глаголы *katheudō*, *koimaomai*, *anistēmi* и *egeirō* в их метафорическом значении в исследуемых переводах передаются без особых проблем. Например, в тувинском переводе Мк 5:39; Мф 9:24; Лк 8:52 *katheudō* передано как *удуп*

<sup>26</sup> В Пс 1:5 *qîm* также не удается передать через метафору вставания: *Бузуттуглар шииттирип тура, актыг үнмес* ‘когда злодеи будут судимы, невиновными не выйдут’.

<sup>27</sup> Ср. *олар бут кырынга туруп келген* ‘они на ноги встали’ в Откр 11:11, в котором мы видим явную аллюзию на Иез 37:10.

<sup>28</sup> Ср. также этот же глагол в тувинском переводе Ин 11:11: *Лазар удуй берген-дир. Мен ону оттурар дээш чоруурум ол* ‘Лазарь заснул. Я иду чтобы разбудить его’.

*чыдар* 'спать', в бурятском как *унтаха* 'спать', а в калмыцком как *унтх*. Древнегреч. *egeirō* и *anistēmi* в бурятском переводе Мк 5:41–42; Лк 8:54–55; Мф 9:25 (Лк 7:14) сделаны как *бодохо* 'вставать', в калмыцком — *босх* 'вставать', в тувинском — *туруп кээр* 'вставать'.

Однако древнегреч. *anistēmi* и *egeirō* в контекстах, непосредственно связанных с эсхатологическим воскресением из мертвых и с воскресением Иисуса, передаются по-другому. Так, в бурятском переводе Нового Завета эти лексемы в значении 'воскреснуть из мертвых' переводятся как *амидарха*, *амидыраа* 'оживать'<sup>29</sup>, в калмыцком как *эмдрх* 'оживать', в тувинском — *дирлир* 'оживать' (ср., например, Ин 5:21; 11:24). Сам древнегреч. термин *anastasis* 'воскресение' передан как бурят. *амидыралга*, калм. *эмдрлльн* 'оживание' и тув. *катан дирлишишкин* (букв. 'вновь оживление').

Интересно заметить, как переводчики поступили с Еф 5:14. В бурятском тексте было сделано: *Унтажа байһан хун, Һэри, амидыра* 'проснись от сна, оживи', в калмыцком: *Унтсн кун, сер! Үксн кун, бос* (от *босх* — 'вставать') 'проснись, встань, мертвый', в тувинском: *Удаан кижси, оттуп кел! Өлүг кижси, дирлин кел* 'спящий человек, проснись! Мертвый человек, живым стань'. Здесь, первую часть метафоры (*пробуждение*) удалось передать во всех трех переводах, а вторую (*вставание*) — только в калмыцком Новом Завете.

## 5. Заключение

Как видно из приведенных выше примеров, целостная метафорическая репрезентация концепта *воскресение из мертвых* в трех исследовавшихся переводах оказалась практически невозможной. Прежде всего это связано с его отсутствием в концептосфере общебуддийской культуры, в которой, как мы увидели, загробная жизнь сильно отличается от того, как она воспринималась людьми с библейским мировоззрением.

<sup>29</sup> Ср. бурят. *амиды* 'жизнь'.

Кроме того, несмотря на то что в бурятском и тувинском языках выявлены метафорические репрезентации концепта *смерть* — *сон* (*умирание-засыпание*) (в калмыцком языке эта метафора не зафиксирована), а также ориентационные метафоры *жизнь* — *движение вверх* и *смерть* — *движение вниз* во всех трех исследовавшихся языках, метафора *оживление* — *движение вверх* отсутствует и ощущается как неестественная. Переводчики воспользовались для передачи концепта *воскресение* лексемами, выражающими его в более общем виде — «оживание», «оживление». Как мы видели выше, этот аспект воскресения присутствует и в библейской культуре (хотя и реже), что выражается через использование лексем, связанных с концептом *жизнь*: древнеевр. *ḥāyā* (*ḥīyūā*, *heḥēyā* ‘оживлять’, ‘оживать’), древнегреч. *zāō*, *zēn poieō*, *zōropoieō*, *zōōō*, *zōpureō* ‘оживить’, ‘животворить’, ‘оживать’. С другой стороны, удалось избежать и дублирования буддийской терминологии: лексем со значением ‘оживать’, ‘вновь оживать’ отличаются от тех, что используются для передачи концепта *перевоспложение* в буддийской картине мира<sup>30</sup>. Были использованы лексем, которые имеют более общий смысл или, вероятно, сохраняются в языке с добуддийского периода (например, взяты из национального эпоса), когда эти народы еще не были знакомы с доктриной перевоплощения.

Таким образом, можно говорить о том, что, с учетом новизны самого концепта *воскресение из мертвых*, вошедшего в культуру бурят, калмыков и тувинцев вместе с христианством или знакомством с Библией, *вставание* как метафорический аспект этого концепта не имеет соответствующей семемы и лексем. Иными словами, в языке он не сформирован, поэтому отсутствует и соответствующий смысл и лексема, его выражающая. Попытка ввести такую семему и лексему искусственно, видится для носителей языка неестественной и лишенной смысла. Несколько схожая ситуация наблюдается

<sup>30</sup> Например, тув. *өске боол*.

и в еврейской Библии, где нет ключевой лексической единицы, которая могла бы номинировать концепт *воскресение из мертвых* в этом корпусе текстов. Она (древнеевр. *təqūtmā hammē'īm, təḥīyū'āt hammē'īm*)<sup>31</sup> появляется лишь в Мишне и Талмуде, возможно не без влияния христианства [Sawyer 1973: 220]<sup>32</sup>. Тем не менее, лексемы семантически и, что наиболее важно, контекстуально близкие к этой лексической единице присутствуют в еврейской Библии. Можно говорить о том, что в данном случае данная семема уже потенциально присутствовала в языке, но не была оформлена лексически. Это связано с тем, что исторически процесс формирования этого концепта в библейской культуре во время написания рассматривавшихся нами текстов еще не был закончен. Однако в ЛХХ и в Новом Завете этот концепт уже вполне оформлен и выражается через такие древнегреч. лексемы как *anastasis, hē anastasis tōn vekrōn, hē anastasis hē ek nekrōn*.

Данное исследование показывает также, насколько важной и продуманной должна быть передача библейских метафор при переводе на другие языки, в первую очередь тогда, когда мы имеем дело с культурой, существенно отличной в концептуальном плане от библейской. Необходим тщательный когнитивный лингвокультурологический анализ основных ключевых терминов Библии с учетом всех возможных контекстов их употребления, поиск возможных эквивалентов этих метафор в языке перевода и их тщательная практическая проверка на предмет естественности и полноты передачи смысла.

## Литература

Агаджанян А.С. Буддийская космология // Религиоведение. Энциклопедический словарь. Москва, 2006. С. 153–154.

<sup>31</sup> Надо отметить, что древнеевр. *təḥīyū'āt hammē'īm* (букв. 'оживание мертвых') не передает выделенные в древнееврейских текстах метафорические репрезентанты воскресения.

<sup>32</sup> [Sawyer 1973: 220]. См., например, Вавилонский Талмуд, Санхедрин 90а (ср. Мишна, Санхедрин 10:1).

*Арутюнова Н.Д.* Языковая метафора. (Синтаксис и лексика) // *Язык и мир человека*. Москва, 1999. С. 385–402.

*Афанасьева В.К.* Гильгамеш и Энкиду: эпические образы в искусстве. Москва, 1979.

*Бирдсли М.* Метафорическое сплетение // *Теория метафоры*. Москва, 1990. С. 201–218.

*Блэк М.* Метафора. // *Теория метафоры*. Москва, 1990. С. 153–172.

*Герасимова К.М.* Буддизм и онтология традиционных верований // *Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока*. Новосибирск, 1990. С. 43–63.

*Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства, конец XIX–XX в. Новосибирск, 1987.

*Кронгауз М.А.* Семантика. Москва, 2001.

*Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. Москва, 2008.

*Маккормак Э.* Когнитивная теория метафоры. // *Теория метафоры*. Москва, 1990. С. 358–386.

*Монгуш М.В.* История буддизма в Туве. Новосибирск, 2001.

*Ортега-и-Гассет Х.* Две великие метафоры. // *Теория метафоры*. Москва, 1990. С. 68–81.

*Попова З.Д., Стернин И.А.* Когнитивная лингвистика. Москва, 2007.

*Постовалова В.И.* Начало и конец в православном миро-созерцании // *Логический анализ языка. Семантика начала и конца*. Москва, 2002. С. 608–632.

*Рикёр П.* Живая метафора // *Теория метафоры*. Москва, 1990. С. 435–455.

*Рикёр П.* Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // *Теория метафоры*. Москва, 1990. С. 416–434.

*Сомов А.Б.* Концепт «воскресение из мертвых» в картине мира авторов библейской и околобиблейской литературы // *Религиоведческие исследования*. 2012. Москва, 2013, № 1–2 (7–8). С. 169–194.

*Телия В.Н.* Метафоризация и ее роль в создании языковой картины мира // Роль человеческого фактора в языке: язык и картина мира. Москва, 1998. С. 173–204.

*Холлисей. Ч.* Буддизм // Смерть и жизнь после смерти в мировых религиях. Ред. Дж. Ньюзнер. Москва, 2007.

*Bauer W. et al.* A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature. 3rd ed. Chicago, London, 1995.

*Becker C.* Breaking the Circle: Death and the Afterlife in Buddhism. Carbondale, 1993.

Dialogues of the Buddha. Trans. *T.W. Rhys Davis*. Oxford, 1989.

*Lakoff G., Johnson M.* Metaphors we live by. London, Chicago, 1980.

*Lakoff G., Turner M.* More than Cool Reason: A field Guide to Poetic Metaphor. Chicago, 1989.

*McElhanon Kenneth A.* From Simple Metaphors to Conceptual Blending: The Mapping of Analogical Concepts and the Praxis of Translation // Journal of Translation. 2006. Vol. 2.1. P. 31–81.

*Phra Prayudh Payutto.* Buddhadhamma. Albany, 1995.

*Ricoeur P.* The Rule of Metaphor. The creation of meaning in language. London and New York, 2004.

*Sawyer J.F.A.* Hebrew Words for the Resurrection of the Dead // Vetus Testamentum. 1973. Vol. 23. P. 218–234.

*Soskice J.M.* Metaphor and Religious Language. Oxford, 1985.

The Middle Length Sayings. Trans. *I.B. Horner*. Oxford, 1990.

*Van der Horst P. W.* Ancient Jewish Epitaphs. Kampen, 1991.

Сомов Алексей Борисович  
Институт перевода Библии, Москва  
absomov@yandex.ru