

ДВА СЛОВА О ТОМ, ДО ЧЕГО ЖЕ ТРУДНО ПЕРЕВОДИТЬ БИБЛЕЙСКУЮ ПОЭЗИЮ

Когда мы переходим от русских и церковно-славянских текстов Библии, что у нас на слуху, и от тех греческих оборотов Септуагинты, к которым восходят предлагаемые ими решения, и от привычных из западной словесности латинских библеизмов к древнееврейскому оригиналу, нас потрясает прямота выражения: такая прямота, при которой каждый раз выбирается поистине кратчайший путь от реальности к слову и от слова к сердцу. В сравнении с этой прямоотой любое самое прекрасное переложение покажется искусственным и декоративным: торжественность вместо первозданности и благочестие вместо самой святости. А там слова всё больше краткие, никакого “плетения словес”, сплетания корней (так удающегося, признаться, по-гречески и по-славянски); ритм свободный, но отчетливый и сжатый — тонический отсчет ударений, чаще всего по три. Естественный, как дыхание, речитативный распев. И такие созвучия! Знаете, как будет перечисление из 148 псалма, стих 4 — “Небеса небес, и вода, яже превыше небес”? “*Љмеј халььатајим whatтајим ’аьег те‘alal халььатајим*”, эти словно сами собой, как в хорошей народной присказке, снова и снова подвертывающиеся и складно лежащие на язык живые “и”, “м” и “й”. (Кто бы написал про эти священные звуки так, как Мандельштам, — про багряные “уни” и “ани” армянской речи?) И вот этого уж точно не передаст никакой перевод...

Во избежание недоразумений: когда я противопоставляю то, что Блаженный Иероним называл “*Hebraica veritas*”, то есть словесную подлинность еврейского текста, даже и самой Септуагинте, созданной еврейскими книжниками дохристианской эллинистической поры в Александрии и оказавшей необозримое и плодотворное воздействие на становление всей христианской культуры, я имею в виду энергию речи и облик слова, а не те смысловые разночтения, которые имеются в некоторых местах между Септуагинтой и дошедшим до нас так называемым масоретским еврейским изводом Библии; нет сомнения, что создатели Септуагинты имели перед собой в качестве оригинала текст в некоторых частностях отличный от того, который был фиксирован в VI — X веках н. э. еврейскими учеными “масоретами”, — для догуттенберговской эпохи некий коэффициент текучести текста само собой разумеется, и удивляться приходится скорее тому, что расхождений так мало (хотя с полемическими целями они нередко до крайности преувеличиваются). Вполне похоже на то, что в ряде случаев именно Септуагинта отражает более древний извод. Как раз в случае Книги Псалмов проблем такого рода практически нет; и я говорю сейчас не о текстологии, а о самом качестве языка.

В чем дело? Язык Септуагинты — это язык богословской рефлексии; чего стоит, скажем, слово *Pantokratwr*, в традиционной славянско-русской передаче “*Вседержитель*”! Это же вероучительный тезис: Бог объемлет весь универсум Своей властью, Бог всемогущ (в некоторых случаях, например в псалме 90, по масоретскому счету 91, стих 1, где Септуагинта и вслед за ней славянский перевод предлагают иные варианты, Синодальный перевод и дает — вслед за латынью Бл. Иеронима — именно “*Всемогущий*” как

синоним к “*Вседержитель*”); и сложный состав двукорневого слова — под стать богословской теме. А в подлиннике этому соответствует имя “*Шаддай*”. Различие очень типично. Во-первых, опять-таки по-гречески и по-русски получается вдвое длиннее — по четыре слога против двух. Во-вторых, “*Вседержитель*” — это эпитет, “*Шаддай*” — имя собственное. В-третьих, в составе этого имени нет абстрактных, мыслительных слов-концептов вроде “*всё*”. По правде говоря, его этимология не так уж ясна, но очевидно, что передается идея мощи — то ли через образ сокрушительного действия (если от корня *šdd*), то ли, что вероятнее, через соотнесение с образом гор (уступаю искушению вспомнить цветаевское “*Богу сил, Богу гор*”). Не рефлексия, не дискурс — первичный опыт, лежащий в основе любого богословствования. Если бы не было церковнославянского “*Крепкий*” (“*Святый Боже, Святый Крепкий...*”), такого же особенного, древнего, одновременно и понятного, и не совсем прозрачного, такого же краткого и сжатого, имя это, пожалуй, было бы уж вовсе непереводаемо.

...Девять лет назад я сидел за столом в иерусалимском доме известного переводчика Библии на французский язык Андре Шураки (André Chouraqui). О его переводе чуть ниже скажу несколько слов. Монологу этого изощренного экспериментатора (и в давнее время — собеседника известных деятелей французской культуры, а также Бубера) был неожиданно предпослан наподобие эпитафии немудрящий еврейский анекдотец. Еврей переходит границу; таможенник спрашивает: “*Что в сумке?*” Еврей отвечает: “*Шофар*” (то самое, от звука чего развалились стены Иерихона, — духовой инструмент из бараньего рога). “*А что такое — „шофар“?*” — спрашивает таможенник. На этом месте еврей, должно быть, вспоминает всю европейскую традицию библейских переводов: “*Ну, труба*”. — “*Так бы и говорил — труба*”, — ворчит таможенник. А еврей: “*Так ведь шофар — это ж не труба...*” (Шураки, в лицах представляя героя анекдота, делал на этом месте выражение одновременно беспомощное и хитроватое. В его собственном переводе шофар называется только “*шофар*” — *shophar* — и больше никак.) Для разговора о переводе, согласитесь, довольно пессимистический эпитафия. *Шофар — не труба, труба — не шофар*; что сказано на одном языке, не выйдет на другом; уже древний книжник в Александрии не мог не усложнять в греческой передаче таких сильных именно своей простотой слов пастуха Давида, а уж мы-то, сегодняшние, — насколько же мы дальше от того состояния слова, которое хотя бы на головной манер сумел так точно обозначить в своих стихах Гёте: “*...Wie das Wort so wichtig dort war, / Weil es ein gesprochen Wort war*” (“*..До чего же весомо было там слово — ибо это было слово выговариваемое*”). Да, выговариваемое, проговариваемое, выкрикиваемое нараспев, выпеваемое — живое, и в записи устное, а не так, чтобы написать, а ученые коллеги после глазами прочитают... Это-то автор “*Западно-Восточного дивана*” схватил абсолютно верно (что бы ни говорить о присущей этому гётевскому циклу совершенно небиблейской атмосфере несколько туристского любования и самоуслаждения, европеец отдыхает от своих проблем на патриархальном азиатском ветерке).

В XX веке были предприняты переводческие попытки помочь европейскому читателю почувствовать именно те особенности ветхозаветного слова, которые не вмещались уже в Септуагинту и затем в прочие переводы. Довольно понятно, что наиболее радикальные эксперименты последовали со стороны иудаизма (правда, в обоих случаях весьма либерального и, что называется, открытого): это “*Die Schrift*” очень известного еврейско-

немецкого философа и писателя Мартина Бубера и “Bible” вышеупомянутого Андре Шураки (который по причине своих филохристианских чувств перевел и Новый Завет). Не менее понятно, что немецкий язык способен к экспериментам по части передачи первоизданности несравнимо лучше, чем чересчур цивилизованный французский. К тому же недаром Герман Гессе в свое время — правда, безуспешно — предлагал Бубера именно как немецкоязычного писателя на Нобелевскую премию. Бубер — весьма незаурядный стилист, а у истоков работы стоял его также весьма известный, рано умерший сотоварищ по культурной работе Франц Розенцвейг. Литературно буберовская работа выглядит убедительнее. Так или иначе, частота, с которой сегодня перевод Бубера переиздается в мире немецкого языка, а перевод Шураки — во Франции, весьма велика, и притом примерно в равной степени; очевидно, они отвечают какой-то реальной потребности, которой не может удовлетворить ни традиционный тип перевода, ни осовременивающие парафразы типа Good News Bible на всех языках. При отмеченном выше различии в литературном качестве у них есть общие черты. Их сила — в пристальности, с которой они вглядываются в лексические нюансы подлинника, даже в этимологию слов (Шураки заходит в этом особенно далеко). Их слабость, увы, в искусственности выражения. Поэтика буберовского перевода обусловлена мощным влиянием немецкого символизма, культурная атмосфера которого была, что ни говори, родиной для этого философа, с еврейской традицией связанного отношениями куда более мечтательными. Так чувствуется, что неподалеку и Георге, и Рильке, и эссеистика “философии жизни”, и югендштиль. Из этой атмосферы вырастает стратегия поисков первоизданности слова, отдаленно сопоставимая с языковыми изысками Хайдеггера, тоже ведь устремленными к первоизданности, к реконструкции того, что до всего, — но, говоря по-шиллеровски, не “*наивно*”, а вполне “*сентиментально*”: сложность взывает простоты на путях дальнейшего усложнения. Та опасность, которая у Бубера оборачивается стилизацией, у Шураки больше похожа на ученый эксперимент; в конце концов, его перевод норовит оставить как можно больше слов вовсе не переведенными, а транслитерированными, как в случае с “*шофаром*”. Для меня оба перевода — это не совсем переводы для читателей, скорее переводы для переводчиков. Но для переводчика я лично не вижу возможности без них обойтись. Это каждый раз — напоминание об особенно трудных обязанностях, заставляющее сильнее напрячься в усилиях если не преодолеть, так уменьшить расстояние между словом Библии и нашим, таким поздним, словом (для начала почувствовав это расстояние).

Заметим, что, когда мы говорим об особенностях подлинника в сравнении даже и с Септуагинтой, свести вопрос к разнице лингвистической или, так сказать, культурно-морфологической между эллинизмом и иудейством было бы не совсем корректно. Дело в том, что и разработка Библии в еврейской среде и в пределах по крайней мере семитской языковой сферы, в таргумах, то есть арамейских переводах-парафразах, в особенности же в мидрашах, то есть экзегетико-гомилетических толкованиях, совершенно неизбежно движется все дальше от пророческого опыта, в сторону теологической рефлексии, не совсем такой, как грекоязычная, но по-своему сменявшей парадигму. Слова, как это совершенно естественно в ходе умственного развития, дифференцируются в своем значении, а потому отходят от статуса “выговариваемого слова” и приближаются к статусу термина. Или вот то же имя “*Шаддай*”, о котором шла речь. Септуагинта заменила его, как мы видели, богословским эпитетом. Но раввиническая интерпретация предлагала разъять его на “*ша*” и “*ддай*” (“*Который-довлеет*”), превратив из имени

также в учительный тезис о Божественной самодостаточности... Путь от опыта к доктрине.

Если им уже тогда недоставало простоты — что сказать о нас?

Вот еще несколько примеров, чтобы яснее был масштаб трудностей.

В Синодальном переводе в первом стихе первой главы Книги Иова про героя сказано, что он был “непорочен, справедлив” — по смыслу все так (кроме того, что между эпитетами, группируемыми попарно, нужно бы союз — “непорочен и справедлив”); но по-еврейски сказано — “tam wjaʕar”, что дает для начала в два раза меньше слогов; нет, вы послушайте, как звучит “непорочен и справедлив” и как звучит “tam wjaʕar”! И какие это в оригинале слова! “Tam” значит, собственно, “целый”, “без ущерба”, от которого ничего не отколото и не отбито, ни с какого края не сыскать хитрой и царапающей зазубринки, а значит — без вреда, без вины, без лукавства; “jaʕar” — слово, известное еще в аккадском, — это “прямой”, “ровный”, опять же без кривизн, без ухабов, без подстерегающих провалов и ям; “прямой” и в нравственном смысле, но так, что нравственный смысл непосредственно и на наших глазах следует из смысла сугубо конкретного, зрительно-осязательного. Лютер когда-то перевел “schlecht und recht” — в те времена “schlecht” могло еще значить вовсе не “плохой”, как в наше, а “скромный”, “простой” (ср. современное “schlicht”). Это звучало одновременно и лаконично, и как присловье, что, пожалуй, неплохо. Но нынче словосочетание “schlecht und recht”, став в прежнем смысле непонятным, давно уже оторвалось от контекста и употребляется в совсем иных значениях.

Или вот: “Исповедайтесь Господеви, яко благ, яко в век милость Его”, — слышим мы в наших храмах начальный стих 117 псалма (по масоретскому и протестантскому счету 118). По-еврейски “hodu...” — “благодарите Господа”, тот самый корень, что присутствует в слове “спасибо” на иврите, в том слове, которое в Израиле приходится тысячу раз на дню говорить и слышать при обстоятельствах сугубо будничных. (Однако благодарственная жертва обозначается в Библии тем же самым словом; уж такова мудрость языка, не позволяющая вовсе уж отлучать житейского от святости — в конце концов, наше “спасиБо[г]”, “спаси Господи”, есть формула тоже сакральная.) И до чего же по-разному звучит: “исповедайтесь” — шесть слогов, “hodu” — всего два. Синодальный перевод — “славьте”, что достаточно обосновано семантикой и притом хорошо передает фонетическую сжатость, концентрацию смысла. В моем переводе читатель найдет на этом месте то же слово — ничего лучшего я не придумал. Но теперь придется против ожидания читателя сказать несколько слов в защиту церковно-славянского перевода (и стоящей за ним Септуагинты). Дело в том, что еврейский глагол “благодарить” явственно, ощутимо связан с семантикой знания и признания (корни соответственно JDN и JD’) — как русское “признательность”. Благодарить Бога — значит осознать в себе самом и признать перед Ним и людьми, что обязан Ему благодарностью; а это уже значит в некотором смысле “исповедать” и даже “исповедаться”. Славяно-греческая усложненность передает какие-то оттенки смыслового богатства подлинника, которых иначе и не передать.

Или псалом 144/145, стих 16, где по-славянски звучат слова, вошедшие в молитву перед трапезой: “И исполняеши всякое животное благоволения”. Понятно ли, о чем идет речь? Можно ли сказать, что хищный зверь,

получивший от Бога соответствующую его натуре пищу, при удовлетворении своего голода полон благоволения? В подлиннике сказано: “...*umasbija' lekhol-haj rason*”. Собственно, текст можно понимать двояко. Либо *rason*, “желание”, “воление”, — это царственное изволение Бога, проявляемое Им при одарении твари пищей. Этой интерпретации следует Синодальный перевод: “...и насыщаешь все живущее по благоволению”, — имеется в виду: по Своему благоволению. Так же понят текст у Бубера: “*Der du deine Hand uffnest und alles Lebende sdttigst mit Gefallen*”. Либо речь идет о “желании” твари, которое удовлетворяется пищей; каждое существо получает “по желанию”, как по-русски говорится, “волю” — что ему надо и сколько ему надо. Так понимает Шураки: “*Tu ouvres ta main et tu assouvis tout vivant a sauhait*”. И здесь тоже неожиданно хочется сказать несколько слов в защиту славянского перевода и стоящей за ним Септуагинты. Подать пищу, то есть, собственно, пригласить к трапезе, к накрытому столу, — это для патриархального сознания никогда не “всего лишь” удовлетворение потребности в еде; это как сказать “мир тебе!”. (Я в детстве слышал от старших, как русская, укрывавшаяся от сталинщины в Средней Азии и специализировавшаяся на поисках воды в пустыне, во время этих поисков вышла однажды к стану так называемых басмачей, которые как раз в это время присели поесть. Она понимала, что ей грозит, но знание местных обычаев внушило ей без замедления подсесть к трапезе: приобретя таким образом статус гостыи, она получила не только свою долю еды и воды, но и неприкосновенность.) Живые существа за широким столом Творца — это ли не “благоволение”?

А вспомните, чему в первом псалме уподобляется жизнь праведная, благословенная, благодатная (опять не обойдешься без лексики греко-славянской), — дереву, которое вовремя приносит свои плоды и листву которого не поражает болезнь, которое растет и растет. Гумилев мечтательно желал стать таким деревом, чтобы “не плакать и не петь”, “безмолвно поднимаясь в вышину”; но праведники в псалмах заливаются плачем и песней — а ведь вправду подобны деревьям. Здесь “наивно”, то есть реально, дано то самое, о чем Руссо или Толстой размышляли, увы, лишь “сентиментально”: неуцербленная, неискривленная простота.

Сергей Аверинцев.