

"И народ понимал прочитанное"

(Неемия 8:8)

Сборник статей в честь

Марианны Беерле-Моор

в знак признательности за ее многолетнее
служение в Институте перевода Библии

Под редакцией

А. С. Десницкого и Д. Дж. Кларка

Институт перевода Библии, Москва, 2009

"The people understood the reading"

(Nehemiah 8:8, RSV)

A collection of articles in honour of
Dr Marianne Beerle-Moor
in recognition of her long and distinguished service
with the Institute for Bible Translation

Edited by
David J. Clark and Andrei S. Desnitsky

Institute for Bible Translation, Moscow, 2009

***"И народ понимал прочитанное"*. Сборник статей в честь Марианны Беерле-Моор. / Под ред. Д. Дж. Кларка и А. С. Десницкого. – М.: ИПБ, 2009.**

© Институт перевода Библии, Москва, 2009

***"The people understood the reading"*. A collection of articles in honour of Dr Marianne Beerle-Moor. / Edited by David J. Clark and Andrei S. Desnitsky. – М.: IBT, 2009.**

©Institute for Bible Translation, Moscow, 2009

ISBN 978-5-93943-141-5

Предисловие

Сборник статей обычно составляют к юбилею или в связи с неким выдающимся событием в академической карьере ученого. Особенность этого сборника в том, что он посвящен целой жизни Марианны Беерле-Моор, столь богатой событиями. Более 30 лет проработала она на разных должностях в Институте перевода Библии, особое внимание уделяя переводам на лезгинский язык. В течение последнего десятилетия она была директором российского ИПБ, и ее труд на этом посту в непростое переходное время вызывает искреннее уважение и признательность со стороны всех ее коллег. Кроме того Марианне довелось представлять ИПБ на международном уровне, общаясь с представителями других библейских агентств, и ей всегда удавалось сочетать твердость с дипломатичностью. Деятельность ИПБ под ее руководством была высоко оценена и Русской Православной Церковью, и Российской Академией наук, присвоившей ей в 2005 г. почетную докторскую степень.

На этом фоне настоящий сборник статей выглядит очень скромно. Но все же среди его авторов и российские ученые (М. Е. Алексеев), и представители партнерских организаций (М. Грид, SIL и С. Крисп, UBS), равно как и коллеги Марианны из ИПБ. Мы надеемся, что подобное сочетание статей по экзегетике (А. С. Десницкий, А. Б. Сомов), истории перевода (К. Т. Гадилия) и специфическим переводческим проблемам (М. Е. Алексеев, Д. Дж. Кларк) со статьями о широком контексте библейских переводов и их месте в жизни общества (В. Войнов, М. Грид, С. Крисп, С. Х. Шихалиева) отражает в некоторой степени широту и глубину подхода Марианны к этому священному делу ее жизни. Пусть он поднимет ей настроение и, в конце концов, обеспечит занимательным чтением во время долгих поездок в московском метро. Итак, мы приносим этот сборник Господу и посвящаем его Марианне с благодарностью за все, что она совершила в прошлом, что делает в настоящем и чего, как мы надеемся, достигнет в будущем.

*Редакторы сборника
Ноябрь 2009*

А. С. Десницкий, Д. Дж. Кларк

Preface

A Festschrift usually celebrates a significant round-figure birthday or some specific milestone in academic life. This volume is rather different and has been compiled to honour a life-time achievement. Dr Marianne Beerle-Moor has worked for more than 30 years for the Institute for Bible Translation in various capacities, and has acquired a detailed knowledge of the Lezgi language. Over the past decade she has been Director of IBT Russia, and in carrying this heavy responsibility at a time of major transition for IBT, she has earned both the respect and the affection of her colleagues. In addition it has fallen to her to represent IBT in its international relations with other Bible agencies, and this too she has done with both perseverance and diplomacy. The value of IBT's work under her leadership has been recognised both by the Russian Orthodox Church and the Russian Academy of Sciences, which awarded her an honorary doctorate in 2005.

In comparison with such public approbation, this volume is relatively low key, but its contributors represent both the Russian academic world (Alexeev) and IBT's partner organisations, the United Bible Societies (Crisp) and the Summer Institute of Linguistics International (Greed), as well as her colleagues within IBT. It is our hope that its combination of articles on exegesis (Desnitsky, Somov), translation history (Gadilia), and specific translation questions (Alexeev, Clark) with articles on the background and wider implications of Bible translation (Crisp, Greed, Voinov, Shikhalieva) will offer some reflection of the breadth and depth of Marianne's lifelong commitment to this sacred task, as well as providing some encouraging and thought-provoking reading for her long journeys on the Moscow metro. So we offer it with gratitude to God and to Marianne for all that has been accomplished in the past and with hope for all that lies ahead.

The Editors
November 2009

David J. Clark, Andrei S. Desnitsky

Русские переводы Библии как основа для перевода на языки народов России (на материале дагестанских переводов)

М. Е. Алексеев

Современные переводы Библии на языки народов России представляются обычно как опирающиеся на греческий оригинал. Не имеет смысла оспаривать этот тезис, учитывая, что в каждом переводческом проекте имеется экзегетический редактор, задачей которого является постоянная сверка перевода именно с греческим оригиналом. Тем не менее, если говорить именно о процессе перевода как таковом, на первый план выходят русские переводы, поскольку именно они являются отправной точкой в большинстве переводческих проектов.

Долгое время существовала лишь одна версия перевода на русский язык – так называемая Синодальная версия, представляющая собой буквальный перевод греческого текста, в результате которого формальное соответствие во многих случаях сохранялось в ущерб пониманию текста. Эти особенности данного перевода нередко приводили к курьезам при опиравшемся на него переводе на другие языки, в частности на удинский (см. Сихарулидзе 2008).

В настоящее время ситуация коренным образом изменилась: имеется несколько вариантов перевода на современный русский язык, ориентированных прежде всего на смысловое соответствие (особняком в этом ряду стоит перевод, озаглавленный «Слово жизни», который, приближаясь по форме изложения к читателю, слишком далеко отходит от содержания оригинального текста). Как показывает анализ этих переводов, смысловая адекватность отнюдь не означает формальный параллелизм соответствующих текстов. Напротив, исследуемые тексты дают широкий спектр вариантов, касающихся прежде всего синтаксической структуры.

Трансформации в построении предложений неизбежно возникают при переводе с одного языка на другой, на что неоднократно указывали многие лингвисты, ср., например: «При переводе нередко приходится прибегать к преобразованиям в актантной структуре высказывания,

особенно когда мы имеем дело с такой парой языков, как русский и французский, которые в сфере синтаксиса нередко занимают диаметрально противоположные позиции. Во многих случаях только актантная трансформация позволяет при переводе с русского языка на французский или с французского на русский сформировать фразу, соответствующую грамматическим и стилистическим нормам языка перевода. Можно сказать без преувеличения, что именно эти трансформации часто дают в руки переводчику ключ к хорошему переводу и составляют сердцевину синтаксических проблем при переводческой работе с этими двумя языками» (Гак 2002: 42).

Сравнительный анализ имеющихся в нашем распоряжении русских переводов не является предметом настоящей статьи, хотя именно это структурное различие прослеживается подчас при анализе переводов Библии на языки народов России: несмотря на выбор в качестве главенствующего принципа смысловой эквивалентности, реально структура перевода во многом зависит от синтаксической структуры источника – соответствующего русского перевода. Как показывает анализ текстов на дагестанских языках, наибольшей популярностью среди переводчиков пользуются Синодальный перевод и перевод В. Кузнецовой, в силу чего именно эти два перевода привлекаются к сравнению в настоящей статье.

Повсеместно в переводах мы встречаем различие в использовании местоимений и личных имен для обозначения участников ситуации (иногда они обусловлены текстуальными расхождениями в оригинальных текстах, но это имеет место далеко не всегда), напр.:

καὶ οὐκ ἔσχυσαν ἀνταλοκρίθῆναι πρὸς ταῦτα

Син.: И не могли отвечать Ему на это (Лука 14:6)

Кузн: И **они** ничего на это не смогли ответить

Клк: И **они** не смогли ничего возразить Ему на это

Агул.: **Гебурифас** фера пас хьуна адава (они ничего не могли сказать)

Рут.: **Тимбишдаа** шешин хьухьус хьӀугьӀурдиш (они ничего не могли сказать)

Дарг.: **Илдани** Писала ил суаллисра жаваб гес хӀебиуб (**они** не дали ответ и на этот вопрос Иисуса)

Таб.: **Дурарихьан** Исайиз жаваб тувуз гьабхьундар (**они** не смогли дать ответ Иисусу)

Хотя во всех приведенных дагестанских переводах эксплицитно выражено местоимение «они», точного повторения нет ни в одном из

переводов. Любопытно, что рутульский и агульский переводы здесь практически совпадают.

В ряде случаев в различных переводах мы имеем расхождения в модальности высказываний. Так, например, Синодальный перевод, следуя за греческим оригиналом, использует императив: «выйди и удались отсюда» (Лука 13:31). В переводе В. Кузнецовой имеем более мягкое высказывание, содержащее должностовательную семантику: «Тебе надо уйти отсюда». Некоторые дагестанские переводы дают аналогичную интерпретацию, ср. агул. «Вун ушуна ккандея мисаас» («ты должен уйти отсюда»); здесь совпадение охватывает и постпозицию наречия); рут. «Вы мидаа хьыхьыр йигара»; дарг. «ХІед ишадли арукьес гІягІнибиркур». Табасаранский (и в некотором отношении аварский, где также использован императив) перевод ближе в этом плане к Синодальному: «УдучІвну, гьамлин гьарах» («выйдя, отсюда иди»).

Вариации могут заключаться также в эксплицитной представленности некоторых лексем, которые в оригинале имеют имплицитную природу, т.е. лишь подразумеваются, не будучи формально выраженными. Например, синодальный перевод использует деепричастие с подразумеваемым целевым смыслом: «Подошли фарисеи и спросили, **искушая** (= чтобы искушить) Его». Перевод В. Кузнецовой делает данный смысл эксплицитно выраженным: «пришли к Нему фарисеи и задали вопрос, **желая** испытать Его». Ту же конструкцию (за исключением перевода сочинительной конструкции в подчинительную в лезгинском) имеем и в ряде дагестанских переводов: лезг. «са **синагь ийиз кІанз**, фарисейри атана Адавай хабар кьуна» (Марк 10:2); таб. «Иса ахтармиш апІуз ккунди, фарисйир гьюру ва Дугъаз суал тувру» (букв. «желая испытать»). Аварский и даргинский переводы также эксплицитно передают семантику цели, но другими способами: авар. «ГІисал хІалбихьизе рачІун» (Иисуса чтобы-испытать придя), дарг. «ва хІял багьес хьарбаиб» (и чтобы-испытать спросили).

Как видим, лезгинский и табасаранский переводы следуют за вариантом В. Кузнецовой, эксплицитно выражая *желание* фарисеев испытать Иисуса (в Синодальном варианте оно представлено имплицитно).

В следующем примере Синодальный перевод представляет ситуацию в виде схемы *действие + причина действия*: «сей род не может **ВЫЙТИ** иначе, как **от молитвы**» (Марк 9:29). Вариант В. Кузнецовой трактует эту ситуацию как каузативную, что также можно охарактеризовать как подход к более эксплицитному выражению смысловых компонентов ситуации (в действительности речь идет о деятельности апостолов): «Таких бесов можно **изгнать** только **молитвой**, – ответил Иисус».

Соответственно, причина здесь реализуется на поверхностном уровне как орудие действие. Эта интерпретация представлена также в дагестанских переводах: лезг. «А жин масакІа ваъ, анжах **дуьадалди хкудиз** (молитвой изгнать) жедайди тир»; таб. «Мицдар жинар **ккарагбииндитІан утІурккуз** (молитвой изгнать) шлудар дар».

Широкое варьирование налицо в передаче сложных конструкций. Так, нередко мы наблюдаем соотношение *сложноподчиненное предложение* – *бессоюзное предложение*:

Син.: не бойся, Захария, **ибо** услышана молитва твоя (придаточное причины) (Лука 1:13)
Кузн.: Не бойся, Захария: твоя молитва услышана
Таб.: ГучІ мапІан, Закар’я, яв ккарагувал деебхъна
Лезг.: КичІе жемир, Захария, Аллагъдиз ви дуьайрикай хабар хъанва
Авар.: Мун хІинкъуге, Захария, Аллагъас къабул гъабуна дур
гъари-дугІа

В отличие от русских переводов, в некоторых дагестанских находит эксплицитное выражение субъект второго предиката («Бог услышал/принял»).

Син.: не запрещайте ему, **ибо** никто, сотворивший чудо...
(придаточное причины) (Марк 9:39)
Дарг.: Вари къадагъамабиридая, **сенкІун** Дила уличил гІяламатла
анцІбукъ барибси
Кузн.: Не мешайте ему! Кто совершит чудо, призвав Мое имя
Таб.: Машат мапІанай дугъаз. Шли Йиз ччвур дибисну, аьлаMAT
улупиш
Лезг.: Адаз къадагъа ийимир. Зи тІварцелай алаMатар авурдавай
Авар.: Гъукъуге гъесие гъеб. Дир цІаралдальун хІикмат
бихъизабурав

Табасаранский перевод полностью следует за переводом В. Кузнецовой. Глагольная лексема первой фразы в других дагестанских переводах соответствует скорее синодальному варианту.

Син: отпусти народ, **чтобы они пошли** в окрестные селения и деревни ночевать и достали пищи; потому что мы здесь в пустом месте (придаточное цели) (Лука 9:12)
Кузн.: Отпусти народ, **пусть сходят** в окрестные селения и деревни, **поищут** себе пристанища и какой-нибудь еды
Лезг.: Вуна халкъ ахъая, абур патарив гвай хуърериз чпиз илифдай чка ва недай затІ жагъуриз **фирай**
Таб.: Халкъ деет, **гъит** багахъ хъайи гъуларий ва ятгъарий йишв
адапІри ва ипІруб **абгри**

Авар.: Сордо базеги жидеого квание гАмал гъабизеги гАгардаса
гГебеде ругел росабалье ва кулабазде **айилан** абе гьал
гАдамазда

Как видим, в переводе Кузнецовой и в лезгинском и табасаранском переводах целевая семантика выражена с помощью глагольных форм оптатива (по другим признакам табасаранский перевод еще ближе к структуре русской фразы). Аварский перевод дает оригинальную форму императива («скажите: пойдите...»).

Было бы неверно утверждать, что дагестанские переводы жестко привязаны к одной из русских версий. Можно привести немало примеров, когда дагестанские переводы предлагают структуру, не обусловленную структурами, используемыми в русских переводах. Наиболее последовательны примеры, касающиеся порядка слов: при базовом порядке SVO (субъект – предикат – объект) в русском языке дагестанские языки придерживаются порядка SOV (субъект – объект – предикат) с общей тенденцией постановки главного слова в постпозиции к зависимому. Можно сказать, что отступления от этого правила в дагестанских переводах (разного рода инверсии) вызваны именно влиянием русского языка и, как правило, не дают желаемого эффекта (о нарушениях порядка слов в ингушском переводе см. Баркинхоева 2008). Поэтому при имеющихся в русских переводах инверсиях (как правило, обязательных) в дагестанских языках стандартный порядок слов сохраняется, напр.:

Син.: Когда Иисус шел оттуда, за Ним следовали двое слепых
(Матфей 9:27)

Кузн.: Когда Иисус уходил оттуда, следом за Ним пошло двое
слепых

Лезг.: Иса анай хкведайла, Адан гуйгъуьна кьве буьркъуьди гьатна
(два слепых пошли).

Тот же порядок наблюдаем и в других дагестанских переводах.

Можно предполагать, что отступления от стандартного порядка (не обязательно копирующие линейную структуру русских текстов) чаще имеют место при переводе на младописьменные и бесписьменные языки, с одной стороны, не имеющие пока устоявшихся литературных норм и, с другой стороны, испытывающие значительное влияние русского языка в целом.

Син.: и родила Сына своего Первенца (Лука 2:7)

Кузн.: Она родила сына-первенца

Агул.: Хуная Майрамас садпе шиниккв-кИркI (родила Мария
первенца-мальчика)

Рут.: Гьухура гьанийс джуды сахьусды дух (родила она первого сына)
Ср. со стандартным порядком: таб. ... дугъу чан сарпи велед-Бай
апӀуру (она первенца-мальчика родила)

Нетипичны для дагестанских языков сочинительные конструкции, которые практически всегда трансформируются в подчинительные, на что неоднократно указывалось в специальной литературе (см., например, Кибрик 2007):

Син.: Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне (Матфей 6:6)

Кузн.: А ты, когда молишься, уйди в свою комнату, закрой за собой дверь и помолись своему Отцу, который здесь с тобой незримо

Лезг.: Дуъа ийидайла, жуван кӀвализ гьахьна, рак агална жуван чинебан Бубадиз дуъа ая (букв. «в комнату войдя, дверь закрыв»)

Таб.: яв хулаъ учӀв ва, ракин хьябкъну, душваъ шлизкӀа дярякъру яв Адашдиз ккараг (букв. «войди и, дверь закрыв»)

В целом в дагестанских переводах наблюдается также достаточно большое количество примеров различного оформления актантов – участников ситуации.

Син.: приносят плод **в терпении** (семантическая роль не ясна) (Лука 8:5)

Кузн.: и **благодаря стойкости** (причина) приносят урожай

Лезг.: Бегьерни абуру **сабурлувилелди** (терпением – инструмент) гьида

Таб.: сабур апӀбиинди (проявлением терпения – инструмент) бегьер туврудар ву.

Так, в нижеследующем примере налицо конверсия причинно-следственных отношений.

(а) Син.: «и собралось к Нему множество народа, **так что** Он вошел в лодку» (Марк 4:1).

Перевод В.Кузнецовой, хотя и не совпадает в этом аспекте с Синодальным, также осмысливает данное отношение как следственное: «Собралась вокруг Него **такая** толпа, **что** Ему пришлось сесть в лодку».

Этой структуре следует табасаранский перевод (в том числе и в передаче должностной модальности): «Дугълан **гьадмукъан** халкъ илтӀибшнайики, Думу люткейиъ эуз мажбур шулу».

Близкой является структура аварского перевода, использующего союз гъединлъидал 'поэтому'.

Лезгинский перевод данного стиха предпочитает трактовать отношение составляющих данного предложения как причинное: «Вичин патав гзаф инсанар **атуниз килигна** (глядя на приход многих людей), Ам лутькведиз акахна». При этом различные синтаксические структуры сохраняют смысловое тождество приведенных выше вариантов.

(б) Син.: приди и возложи на нее руки, **чтобы она выздоровела** и осталась жива (Марк 5:23).

Кузн.: Приди и возложи на нее руки – **и она спасется**, будет жить!

Таб.: дугъ 'ин хилар илив, думу сагъ хьиди, ч'ивиди гъузди (**она выздоровеет** и останется живой)

При некотором структурном расхождении русских переводов лезгинский вариант дает еще более существенное синтаксическое преобразование, вводя вместо отношения цели/следствия каузатив, в котором это отношение находит имплицитное выражение: «атана адалай кап алтадна, **ам ажалдикай къутармиша** (возложив руки, **спаси ее от смерти**)».

Возможно и такое соотношение, когда лезгинский перевод маркирует смысловое отношение между компонентами сложного предложения, остающееся в русских переводах невыраженным:

Къалгъанри ч'ехи жердавай ц'ирер басмишна. **Гъаниз килигна**

(«поэтому, букв. «глядя на это») абуру бегъер гъанач (Марк 4:7)

Син.: и заглушило семя, и оно не дало плода

Кузн.: и заглушили их, и они не дали колоса

Эта структура (с союзом «и») сохраняется в аварском переводе: «зазицаги гъел гъанкъун реханила, ва гъезда т'ад т'юрги беч'анила».

Даргинский передает это соотношение обычным для дагестанских языков способом с использованием деепричастия: «Арцурли дак'или, арцантани илди дергун».

Ср. также представление отношения между двумя компонентами предложения как локативного в русских переводах, в то время как дагестанские переводы могут оформлять его как целевое.

Син.: вышел и удалился в пустынное место, **и там молился** (Марк 1:35)

Кузн.: отправился в уединенное место **и там молился**

Эту структуру сохраняет аварский перевод: ГИсаца нух босана ГИдан-чи гьечГьб бакГалде ва гьенив Аллагьасе гьари-дугГаялде вуссун чГана (и там молился Богу)

Лезг.: Иса **дуьаяр авун патал** (чтобы молиться) хелвет чкадиз фена

Дарг.: ГИса **дахГибала дарес** (молиться) чилра агарси мерличи

арякъун

Такая диверсификация приводит подчас к ложной интерпретации смысла оригинального текста.

Син.: **Ибо** кто не против вас, тот за вас (Марк 9:40)

Дарг. **СенкГун** нушачи къаршили ахГенси – ил нушаГевси сай

Кузн.: Кто не против нас, тот за нас! (причинная семантика

передается имплицитно, что, судя по лезгинскому переводу, нельзя признать оправданным)

Авар.: Нилъеда дандечГоларев чи ккола нилъер рахъалда вугев чи

Таб.: Фуж ухъуз къаршу дарш, думу ухъхъанди ву!

Иначе в лезгинском: **ГьакГ хьайила** (поэтому; раз так...) вуж чаз

акси туштГа, гьам чи патал ала.

Как видим, в лезгинском переводе причинно-следственные отношения оказались перевернутыми. То, что в оригинале являлось причиной, в переводе стало следствием, что, конечно, является грубейшей ошибкой.

Выше мы рассмотрели лишь некоторые примеры синтаксических преобразований, наблюдаемых в дагестанских и русских переводах. При всех вариациях синтаксической структуры все приведенные выше примеры различных переводов (за единичными исключениями) остаются, на наш взгляд, в пределах смысловой эквивалентности, не искажая содержания оригинала. В то же время и структура переводов на дагестанские языки, отчасти копируя структуру русских переводов, вписывается в синтаксические правила, характерные именно для дагестанских языков (иногда все же можно констатировать несоответствие в этом плане, но это предмет особой статьи).

Библиография

Баркинхоева З. *Синтаксические особенности ингушского перевода Евангелия от Луки // Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков народов РФ и СНГ. Материалы конференции.* М., 2008.

Гак В. Г. *Типология преобразований в актантной структуре высказывания при переводе // Вопросы филологии, № 10.* С. 42–47. М., 2002.

ГIяхГла хабар. М.: ИПБ, 2007. (на дарг. яз.)

Инджил. Идже хабар. М.: ИПБ, 2005. (на агул. яз.)

Инжил. М.: ИПБ, 2008. (на авар. яз.)

Кибрик А. Е. Принципы и стратегии клаузуального сочинения в дагестанских языках // Вопросы языкознания, № 3. С. 78–120. М., 2007.

Лукаады шадды хабар. М.: ИПБ, 2004. (на рут. яз.)

Лукадилай атай шад хабар. Илчийрин крар. (2004). М.: ИПБ. (на лезг. яз.)

Сихарулидзе, Т. Т. Вопросы перевода Святого Евангелия // Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков народов РФ и СНГ. Материалы конференции. М., 2008.

Ужувлан хабар. М.: ИПБ, 2004. (на таб. яз.)

Some Problems in Translating the Old Testament into Tibetan¹

David J. Clark

1 Introduction

1.1 Sources of information

During my years of service as a Translation Consultant, I have been a persistent (some might say obsessive) note-taker during checking sessions. Until about 1988, when I was working in the Asia Pacific Region, the most interesting observations were subsequently entered on punch cards, and the actual notes discarded. Eventually I ran out of both time and punch cards. They were already outdated technology, but Paratext still lay in the future, and I lacked the expertise to work out my own system for storing data on a computer. The result was that the actual notes from the checking sessions began to accumulate in an ever higher pile of notebooks, and an ever thicker file of loose pages. Together there are now over 1,500 pages of various sizes.

When we returned to England in 1991, the punch cards were put somewhere safe, and almost forgotten. The time came when I began to use the notes taken since about 1992 as a source of examples for various articles about translation problems. The punch cards were in such a safe place that they could no longer be found, so the examples were drawn mainly from my work in some of the minority languages of Russia. In 2008 we moved home, and the punch cards came to light again, with records from 32 languages in eight countries in Asia and the Pacific. It seemed a pity not to mine them for data that could be used in this paper. When I made this suggestion to my co-editor, he warned me, sternly but prudently, that some relevance to the former Soviet Union would be desirable. Could this be achieved, and if so, how?

There are at least three languages in Russia where the main religious background is Tibetan Buddhism, namely Buryat, Tuvan and Kalmyk. As it happened I had checked the New Testament translation in two of these,

¹ I am grateful to Mr. Vitaly Voinov for his helpful comments on an earlier draft of this article.

Tuvan and Kalmyk (published by IBT in 2001 and 2002 respectively). Unlike any of my colleagues in the Europe Region, I had already had experience not only of living in a Theravada Buddhist culture in Thailand, but also of working with a project in the archetypal Tibetan Buddhist language, Tibetan. This was the best link I could come up with, and the examples in this article are all drawn from my work with the Tibetan translator. They come from five working sessions held between July 1988 and March 1991, some of which had been entered on punch cards and others of which were still on loose papers.

1.2 The background of the project

Given the political situation of Tibet, it was impossible to organise a project within the country where the Tibetan language prevails, so it had to be done among the Tibetan exiles, the vast majority of whom lived in India. The first portion of the Bible in Tibetan, the work of the Moravian mission, was published as long ago as 1862. Rather surprisingly, it was the book of Acts. This was followed by various other portions from the same mission, culminating in a New Testament in 1903, and eventually a full Bible in 1948. The manuscript of this Bible underwent its own adventures before publication, but that story is beyond the scope of this article. By the 1980s, the small Tibetan Christian community in India and Nepal and various missionaries working among them felt that the existing Bible was in a form of language (“lama language”) that was no longer accessible to ordinary readers, so a project was started to produce something more along the lines of the Good News Bible in English.

The main translator was Peter Rapgey, and the reviewer was the Rev. Nyima Tsering, an elderly minister of (I think) the Moravian church. Both were remarkable men and deserve some description. The Rev. Nyima Tsering, known to everyone by the honorific title Pala, lived in Kathmandu, Nepal, and with his wife (known by the honorific title Ammala) ran an orphanage for Tibetan children. My notes do not record how many children they cared for, but my memory suggests it was around thirty. They had some helpers, but the main burden of this work fell on them. Pala was quite a bit older than Ammala, and not in good enough health to enable him to travel far, so our meetings were always held in Kathmandu.

Peter Rapgey, like most Tibetan men, had spent a while as a Buddhist monk in his youth, but by some means I am not aware of, had eventually become a Christian, married and had a daughter and two sons. He had good English, and a steadfast commitment to his translation work. He and his family had settled in Kalimpong in north-east India, and whenever we worked together he had to travel by overnight bus to and from Kathmandu – not a luxurious

experience! I never went to Kalimpong so I never met any of his family, though their tragic history is worth recording. His daughter, a nurse, was already married when I worked with Peter, and living away from home (in Bhutan, if my memory is accurate). His younger son had contracted a penicillin-resistant form of tuberculosis. The only drugs that could help were not available in Kalimpong, or anywhere nearer than Calcutta, 500 km away. The cost of the drugs for one month was more than Peter's total monthly income, so he was unable to provide adequate medication for his son. Not long before I finished working with Peter in 1991, he told me that his elder son had also contracted penicillin-resistant tuberculosis, so the situation was worse than ever. In fact the elder son died first, and the younger son not much later. After I had returned to live in England, I heard that Peter himself had fallen sick with the same disease, and he also died. But despite such heart-rending circumstances that would test even the strongest faith, I never heard Peter complain or rail against God for what had happened to his family.

Because I left the UBS Asia-Pacific Region in 1991, I did not work with this project until its completion, and if the whole Bible was eventually published, I do not have a copy of it. The work I did with Peter was all on the Old Testament, and as is common with Old Testament projects, it was felt desirable to publish a portion while the work was still in progress, in order to let the speech community know what was going on, and to see a sample of what was being produced. In such circumstances, a Bible Society would normally publish either a short narrative book like Ruth or Jonah, or something more substantial like Genesis or Psalms. In this instance the Bible Society of Nepal was responsible for publishing the portion, and its then Executive Secretary, Loknath Manaen, wisely sought the advice of the Tibetan Christians as to what portion they would like. Their answer was unexpected and indeed unprecedented: they asked for Exodus and Esther. Their rationale was that all the accessible Tibetans were people living in exile, and these two books deal with the fortunes of a nation living in exile. This is a striking example of how the Bible can speak to people's hearts in a manner that we who are over-familiar with it would never predict. A copy of this little book, bearing the title in Tibetan "Freedom from Bondage," is one of my more valued examples of an appropriate Scripture portion.

As a matter of cultural interest, the printing was done not by normal typesetting but by preparing a fair copy in calligraphy, and making photographic plates directly from that. The reason was that calligraphy was more honourable and respected than typewriting or a computer printout. I do not know whether this attitude has survived the huge increase in computer use in the past two decades.

2 Translation problems

In the Tibetan project as in other translation projects in the Asia Pacific Region, it was not practical for a Translation Consultant to spend enough time with the translator to check every verse of every book. My notes therefore reflect only portions of the books I checked with Peter. These were from Leviticus, Numbers, Deuteronomy, Nehemiah, Esther, Daniel, Hosea, Amos, Obadiah, Nahum, Zephaniah, Haggai and Zechariah. It so happens that I never checked any of these books in either Tuvan or Kalmyk, so no direct comparison is possible. Nevertheless, the broad division of translation problems into the categories of linguistic and cultural is as valid for Tibetan as for any other language: that is to say, it is useful but not absolute. The border between these categories is fuzzy and porous, but I will use the distinction for convenience.

2.1 Linguistic problems

As in any translation project, there were some lexical difficulties. In Lev 19:4 mention is made of “molten gods” (RSV: all quotations are from the RSV unless otherwise stated), which means images made of metal rather than stone or wood. Tibetan has no generic term for metal, so it was necessary to say “gods made of gold, silver, copper, iron etc.” In Deut 33:12, the expression “[The Lord] encompasses him all day long” had to be treated carefully. To say “all day” would exclude the hours of darkness, so it was necessary to choose a term that unambiguously meant “24 hours” like *сумку* in Russian: English has no convenient equivalent. In Dan 3:2, there are seven terms in Aramaic for the different ranks of officials (“satraps... prefects... governors... counsellors... treasurers... justices... magistrates...”). Since these terms reflect the Babylonian administrative system, it is hardly surprising that they do not have exact parallels in Tibetan, where six terms had to suffice to represent this range of officialdom.

There were also some syntactic problems. In Neh 3:21 the text speaks of “Meremoth, son of Uriah, son of Hakkoz.” In English, it is natural to say “the son of Uriah and grandson of Hakkoz,” as GNB does, but in Tibetan one has to say “or the grandson of Hakkoz.” If “and” is used, it will imply that two different people are referred to. In Amos 4:13, GNB ends the chapter with an effective rhetorical flourish. After the description of the Lord’s activities in five relative clauses, the climax comes with “This is his name: the LORD God Almighty!” Tibetan syntax does not permit this order, and the name has to be placed before the last of the five relative clauses. Naturalness has to override rhetoric.

A factor in translation that does not always receive the attention it deserves is cohesion within a paragraph. One aspect of this is clarity of participant

reference. In Lev 10:14, those eligible to eat the offering are specified as “you and your sons and your daughters with you.” In Tibetan it is more natural to say “your children” than “your sons and your daughters.” In the second half of the verse, and in the following verse, the Hebrew continues with a reference to “your sons” only, though since the same offering is still in view, it is clear that the daughters must still be included. In Tibetan the mention of “your sons” after the occurrence of “your children” would be understood correctly as general, and including the daughters.

Well-formed individual sentences are important, but unless they are linked correctly according to the conventions of the receptor language, the chain of events or the logic of an argument can remain difficult or even impossible for the reader or hearer to follow. In Nahum 3:2, the problem is rather different: this is the middle one of three verses which are deliberately abrupt and disjointed in Hebrew. They are describing the scene of chaos and panic as Nineveh is captured by its enemies, and the challenge to the translator is to reflect this as the Hebrew does. In Tibetan, repetition is normally regarded as poor style and boring, but in this verse the translator chose to violate the norm by repeating the phrase “the sound of” before the four sounds described, thus producing a cohesive and climactic effect by means of stylistic surprise.

Figures of speech are a very common and often problematic feature of the Bible. My notes on Tibetan contain unusually few references to such figures, but in Hag 2:17, there is mention of “blight and mildew and hail.” Blight and mildew in the Holy Land are the results of opposite extremes of humidity, produced respectively by dry winds from the desert and moist winds from the Mediterranean. For Tibetan readers unfamiliar with the weather patterns of that area, the cumulative effect is expressed in a partially figurative manner by saying the winds were “hot and strong and black” (meaning very severe). In Nahum 2:10 there is a series of statements in which various body parts are used metonymically to illustrate fear. One of these body parts is “loins,” which sounds in English at best archaic, and in Tibetan quite incongruous. The translator changed it to “arms” as a source of “strength,” the non-figurative rendering of the GNB.

2.2 Cultural problems

Linguistic problems are often specific to a language family or to an individual language. Cultural problems may be more widely shared among unrelated languages if their speakers have a common set of presuppositions and attitudes, such as are often found where there is a shared religious worldview. Thus the examples that follow may have more relevance to languages in Russia with a Tibetan Buddhist heritage.

In Deut 11:14 there is mention of “the early rain and the later rain,” referring to the autumn rain and the spring rain (compare GNB) in the Holy Land. A literal translation in Tibetan would have been meaningless, and “summer rain and winter rain” would have been ecologically misleading, so the translator used a set expression in Tibetan meaning “[rain] at the appropriate time.”² This captures the focus of the Hebrew without distorting the weather patterns of the eastern Mediterranean.

In Neh 2:3 Nehemiah greets King Artaxerxes with the formula “Let the king live for ever!” This is a hyperbole that in English sounds slightly ridiculous, but was evidently required in Persian protocol. In Tibetan the equivalent of “for ever” is used in a formula of greeting to the Dalai Lama, the supreme Tibetan religious leader, so it does not sound inappropriate in the context of greeting a king.

In Est 5:2, the king extends his golden sceptre to Queen Esther as an act of acceptance, and she “approached and touched the top of the sceptre.” In English, and presumably in Hebrew, the implication is that she touched the sceptre with her hand, though this is not stated explicitly. Tibetan custom led the translator to a somewhat different understanding, with the result that his text said that she touched the sceptre with her head. Since the manner of her touching the sceptre is not at all in focus in the context, it seemed better to let the expectations of the Tibetan readers be met than to distract them with irrelevant information which in any case is less than certain.

Translating the names of musical instruments is often a problem, and in Neh 4:18 (MT 4:12), there is mention of a “trumpet,” the shofar, normally made from a ram’s horn. The Tibetan word used does denote an instrument made from animal horn, but in Tibetan culture the assumption would be that it was made from a yak horn. Since the source of the horn is not relevant to the context, there was no need to cancel this wrong implication. By it the translation unobtrusively acquired something of a local flavour.

There are other examples of legitimate cultural adaptation, one of which occurred in Amos 5:8, where the star constellations are named as “the Pleiades and Orion.” In Tibetan they are known as “the Sextet” and “the Hermit” and it is essential to use these names if the readers are to understand correctly. A more difficult adjustment is found in Lev 16:14, where as part of the Yom Kippur ritual, Aaron is to “take some of the blood of the bull, and sprinkle it with his finger on the front of the mercy seat...” The verb used in Tibetan for “sprinkle” is very specific, and means “to flick with the third

² In Tuvan, there is a similar but even more specific translation, “both the autumn and the spring rains at their appropriate time.” For this information I am indebted to Vitaly Voinov.

finger of the right hand.” This is the verb used to describe what monks do when they make offerings involving liquids. The translator felt that the advantages of using a word that fits precisely in the context of religious sacrifices outweighed any risk that the nature of Aaron’s ritual action might be misunderstood. The Hebrew text does not specify exactly how Aaron was to perform the sprinkling, so the implication that it was done with the third finger of the right hand was not considered significant enough to cause a problem.

Something more controversial for a Buddhist background audience occurred in the translation of terms for sacrifices. Because of Buddhist attitudes towards the sanctity of life, animal sacrifices are not merely unfamiliar, but even offensive: the trade of a butcher is so despised that the son of a butcher is not allowed to become a monk. In Neh 4:2 (MT 3:34) the nature of the sacrifices is not in focus and the translator had used a generic term for non-animal sacrifices. The Hebrew root *זבח* used here refers primarily to animal sacrifices, so it was necessary to change the word even at risk of offending Buddhist readers. There are limits to the cultural adaptation that can be legitimately made in Bible translation.

3 Conclusion

The nature of translation problems is broadly similar the world over, though the specific difficulties manifest an endless and fascinating variety. The above account demonstrates too that behind every translation project there is also a human story, often, as in the case of the Tibetan project, a story of quiet and inconspicuous Christian dedication, not to mention many hours of hard work. Nobody who knows Dr. Marianne Beerle-Moor can doubt that she shares with translators worldwide a deep commitment and determination to make the Christian Scriptures available to those who have never had them, and has shown this abundantly in her long and distinguished service with the Institute for Bible Translation. *Слава Богу!*

Несколько слов о грузинской Библии

К. Т. Гадилia

История духовной литературы любого христианского народа начиналась с перевода Библии.

Корнелий Кекелидзе

Христианство является одним из тех величайших факторов, которые оказали огромное влияние на уникальность и своеобразие грузинской культуры, философии государственного строительства и, наконец, единства общекартвельского менталитета. Священное Писание играло (и играет) огромную роль в живом процессе проникновения и органического укоренения христианской системы ценностей, оно стало опорой сохранения самобытности грузинского народа. Перевод и редактирование Библии, отдельных книг Ветхого и Нового Завета в Грузии имеют многовековую историю и огромные традиции. Грузинские переводы занимают достойное, хотя еще недостаточно адекватно оцененное место среди древнейших переводов Библии. Древность и уникальность сохранившихся текстов, а также богатейший опыт грузинской библейской переводческой школы имеют большое научное и культурологическое значение.

Долгое время, вплоть до начала XX в., в научных кругах практически ничего не было известно о переводах Библии на грузинский язык. К счастью, за последние сто лет был сделан значительный шаг вперед. В настоящее время сформирована значительная по объему и ценная по глубине научного анализа литература, посвященная важнейшим аспектам сложнейшей области изучения существующих переводов Библии на грузинский язык. Работа ведется по разным направлениям: это описание и изучение рукописей, история их создания и проблемы датировки, выяснение всего комплекса факторов, влияющих на формирование концептуальных основ перевода, текстологические проблемы и, наконец, подготовка академических и критических изданий. С сожалением должна отметить, что результаты этих исследований пока еще не отражаются в полной мере в научной и учебной литературе. Авторы даже новейших изданий все еще ссылаются на устаревшие сведения, ставшие стереотипными, или давно поставленные под сомнение установки. Для примера приведу цитату из учебника: «Есть грузинский

перевод, так называемый георгийский, который сделан не с греческого, а уже с армянского» (Емельянов 1999: 34). Известно, что Николай Марр является автором научной традиции об армянской базе грузинского перевода (Марр 1913–1915). С тех пор эта установка переходит из одного издания в другое. Так, например, такое солидное издание, как «Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft» также повторяет эту установку: “Aus armenischen Vorlagen sind Teile des georgischen AT und NT bereits im 5. Jh. übersetzt” (Betz et al. 1998–2005: 1496). Хотя в этой новой редакции издания международного характера авторы (около 4000 авторов из 74 стран) стараются учесть современное состояние знаний, методов и проблем. Упрощенное изложение труднейшего и сложнейшего вопроса источника перевода Библии в форме простого аксиоматического и однозначного утверждения у серьезного современного читателя вызывает некоторое недоумение и сожаление.

В данной статье я постараюсь очень сжато, и даже схематично, изложить то, что сегодня известно о переводе Библии на грузинский язык, предоставляя возможность читателю соприкоснуться с многогранностью этой проблемы и привлечь внимание исследователей к результатам деятельности современной грузинской научно-исследовательской школы.

Совершим увлекательное путешествие во времени и в пространстве. Сначала перенесемся в Египет XIX в.: здесь в одной из каирских синагог была обнаружена гениза, т.е. хранилище вышедших из употребления рукописей, в которой было найдено множество древних рукописей, большая часть из которых представляли собой палимпсесты. В конце XIX в. эти рукописи стали постепенно тайно выносить и продавать. Большая их часть попала в Англию, в Оксфордскую библиотеку Бодлея и в Кембридж, а также в разные библиотеки и музеи Европы и Америки. Среди этих рукописей был обнаружен один грузино-еврейский палимпсест. Одна страница палимпсеста попала в Бодлеанскую библиотеку, две страницы – в Кембридж и три небольшие части – в Британский музей.

В 1897 г. молодой приват-доцент Петербургского университета Николай Марр получил из Оксфорда фототипический отпечаток грузино-еврейского палимпсеста (выслал А. Нейбауер). Н. Марр передал текст известному гебраисту приват-доценту (впоследствии академику) П. Кокцеву, который датировал еврейский текст (отрывок из Палестинского талмуда) XI в., а грузинский он же определил как более ранний, созданный не позднее X в. Позже было установлено, что грузинский текст представлял собой фрагмент из Книги Пророка

Иеремии (17:26; 18). Палимпсест был опубликован в 1899 г. Публикацию Н. Марр подарил студенту V курса Ивану Джавахишвили. Как увидим дальше, датировка грузинского слоя палимпсеста сыграла ключевую роль в обретении точного критерия датировки рукописей.

Прошло более двух десятков лет. Открылся Тбилисский университет (1918 г.). Основатель и ректор университета проф. И. Джавахишвили в декабре 1922 года, работая над палеографическими проблемами определения даты недатированных письменных памятников, обратил внимание на особенности написания одной буквы в разные периоды развития грузинской письменности. Изучая разные по датам документы, И. Джавахишвили вспомнил об опубликованном П. Коковцевым палимпсесте, который имел точную датировку. Сегодня текст грузинского слоя палимпсеста, также как и схожие с ним тексты, принято называть *ханметными* (от названия буквы «хан»). Было установлено, что веллярный фрикативный *x*, показатель 2-го и 3-го лица глагола и сравнительной степени прилагательных, начал исчезать на рубеже VI–VII вв. Таким образом, признак наличия или отсутствия грамматического элемента *x*, замеченный И. Джавахишвили, стал одним из критериев датировки рукописей, и тексты, содержащие этот показатель, относятся к периоду не позднее первой половины VII века.

В настоящее время до нас дошли около двадцати фрагментов ханметных рукописей. С VIII века формант *x* заменяется придыхательным *h*. Такие письменные памятники, в том числе переводы Библии, в научной литературе называются *хаэметными*.

Когда и кем был сделан первый перевод Библии на грузинский язык? Имена ранних переводчиков, создателей *ханметных* и *хаэметных* библейских рукописей, к сожалению, неизвестны, а о первых переводах можно судить лишь по косвенным данным.

Предположительно, на грузинский язык по крайней мере Четвероевангелие и Псалмы были переведены не позднее V в. К сожалению, ранние варианты текста бесследно утеряны, хотя некоторые их фрагменты сохранились в более поздних рукописях. Памятники древнегрузинской литературы предоставляют нам косвенные доказательства, а также некоторые сведения о наличии Священного писания в Грузии уже в V в. Примерно через век после того, как христианство стало официальной религией Грузии, в жизнеописании царевича Бакура, впоследствии монаха по имени Петре Ибериели (Иберийский), просвещенного деятеля рубежа IV–V вв., сказано, что он уже в детстве внимательно читал Священное Писание. В агиографическом сочинении V в. «Мученичество святой Шушаники» (475–484 гг.) упоминается

о том, что Шушаники наизусть знала Псалмы, а в темницу она с собой взяла Священное Писание. Определенный скепсис вызывает тот факт, что авторы названных сочинений не считают нужным уточнить, на каком языке читали Шушаники и Бакари Священное Писание.

Более убедительным аргументом существования перевода Библии на грузинский язык является приведенная автором «Мученичества Шушаники» цитата из Послания апостола Павла к Тимофею (2:17), в котором мы находим интересное решение по переводу одного греческого слова, не свойственного ни сирийским, ни армянским переводам.

Грузинские рукописи и/или редакции переводов обычно называются по имени монастыря, где они были созданы (например, Ошкская Библия, Гелатская Библия, Афонская редакция и др.), по местности, где рукопись была впервые обнаружена (Адишское Четвероевангелие и др.), по имени переводчика (Гиоргисеули, т.е. перевод св. Георгия Афонского), и, наконец, по лингвистическим признакам датировки (*ханметные* и *һаэметные* тексты).

Детальное описание соответствия различных редакций и рукописей – это отдельная и сложная тема. Коротко перечислим в хронологическом порядке наиболее известные редакции: ханметные и сабацминдские (сабацминдские, т.е. созданные в Сабацминдской лавре) редакции – V–VIII вв., Адишское Четвероевангелие – 897 г., Джручское Четвероевангелие – 936 г., Пархальское Четвероевангелие – 973 г., Синайское Четвероевангелие – 978 г., Бертское Четвероевангелие – до 988 г., Тбетское Четвероевангелие – 995 г. в., Ошская (Афонская) Библия – 978 г., Гелатская Библия – XII в., Мцхетская Библия – XVII в. и многие другие. Таким образом видно, что с особой интенсивностью переводческая деятельность развивалась в период с V в. вплоть до XIII в. Это период формирования грузинского языка, культуры, общекартвельского менталитета, и, наконец, государственности. С XIII в. до XVII в. наступает долгое затишье в деле перевода и редактирования Библии, переводческая деятельность угасает вплоть до второй половины XX в.

До сих пор остается проблемой определение источника перевода, т.е. соотношение грузинских редакций переводов Библии с иноязычными (греческими, сирийскими, армянскими). Лишь обзор существующей литературы по данному вопросу займет многотомный научный труд. Отметим только, что изначально исследование проблемы проводилось методологически не совсем удачно. Исследователи сопоставляли или сравнивали разные редакции и/или разные версии одной и той же редакции разных переводов на грузинский язык библейских книг с

разными типами армянских, греческих и сирийских источников. Полученные частные результаты обобщались применительно ко всему объему грузинской Библии. В настоящее время уверенно можно сказать одно, что в грузинских переводах Библии обнаруживаются слои как армянского, так и сирийского и греческого источников. В настоящее время вырабатываются методы системного изучения рукописей и их соотношения с предполагаемыми источниками перевода.

В сороковые годы прошлого столетия в Тбилисском государственном университете академик Акакий Шанидзе положил начало изучению древнегрузинских рукописей Библии и их научного издания. Это произошло во время Великой отечественной войны, когда руководство СССР проявило благосклонность к Церкви. В результате были заложены основы блестящей школы. С тех пор целая плеяда ученых-библеистов исследователей вносят свой вклад в изучение грузинской Библии (А. Шанидзе, К. Кекелидзе, П. Ингороква, И. Имнашвили, М. Шанидзе, Т. Цкитишвили, К. Данелия, Э. Дочанашвили, З. Сарджвеладзе, И. Абуладзе и многие другие), хотя большим минусом этой школы я считаю отсутствие публикаций на других языках, кроме грузинского. Таким образом, результаты этих трудов становятся достоянием исключительно ограниченного круга ученых, знающих грузинский язык. В библиографическом указателе данной статьи я предлагаю краткий перечень существующей литературы. Нельзя не отметить огромный вклад великолепных исследований зарубежных ученых, таких как G. Garitte, J. N. Birdsall, J. Molitor, R. Blake, F. C. Conybeare и многих других. Подробные сведения о работах этих авторов можно найти в фундаментальном труде Брюса Мецгера «Ранние переводы Нового Завета» (Мецгер 2002: 197–216).

Научно-критическое изучение древних рукописей позволило подготовить канонический текст Нового Завета, который был издан Каталикосским Советом в 1963 г. в Тбилиси. Репринтное издание осуществлено Институтом перевода Библии в 1973 г. Это издание, также как и первое, давно стало библиографической редкостью.

Примерно двадцать лет тому назад проф. Зураб Сарджвеладзе создал группу ученых с целью критического изучения грузинского Четвероевангелия и его последующего академического издания. Первоначально в группу входили старший научный сотрудник Института рукописей Грузинской АН Гульнара (Додо) Нинуа (д. фил. н.), Элгуджа Гиунашвили (к. фил. н.), научные сотрудники научно-исследовательской лаборатории «Ориони» при кафедре древнегрузинского языка Тбилисского Университета Манана Мачханели (к. фил. н.), Дареджан Твалтвадзе (к. фил. н.) и Софья Сарджвеладзе. В результате интенсивной

работы группа подготовила к изданию текст Четвероевангелия, установленный по 40 рукописям т.н. доафонского периода (афонский период условно обозначает время деятельности Святых Георгия и Ефрема Святогорцев на Св. горе Афон), а также по рукописям, относящимся к редакции св. Преподобного Георгия Афонского (Святогорца). В 2003 г. группа осуществила первую публикацию (Адишское Четвероевангелие 2003). Это – академическое издание Адишского Четвероевангелия, с фундаментальным исследованием и словарем. Печально, что до издания книги не дожили Зураб Сарджвеладзе и Додо Нинуа. Несмотря на этот трагический удар, группа продолжает плодотворно трудиться и готовит для публикации академическое издание Нового Завета.

Научно-критическое изучение грузинской Библии продолжается. Я уверена, что грузинские рукописи таят еще много тайн, которые ждут своего часа. Изучение истории перевода Библии на грузинский язык не является областью исключительно локального значения, а достоянием мировой истории перевода Библии.

Библиография

Адишское Четвероевангелие. Под. ред. З. Сарджвеладзе. Тбилиси: Сакартвелос мацне, 2003. (на груз. яз.)

Данелия К., Дзоценидзе К. *Грузинские версии посланий Павла*. Под. ред. А. Шанидзе. Тбилиси, 1974. (на груз. яз.)

Данелия К. *Древнегрузинские версии книги пророка Иеремии* // Труды кафедры древнегрузинского языка ТГУ. Тбилиси, 1964. (на груз. яз.)

Дочанашвили Е. *Мцхетская рукопись*. Тбилиси: Мецниереба, 1981. (на груз. яз.)

Емельянов А. *Введение в Новый Завет*. М.: ПСТБИ, 1999.

Мецгер Б. *Ранние переводы Нового Завета*. М.: ББИ, 2002.

Шанидзе М. *Древнегрузинские переводы книги Псалмов*. Тбилиси: Мецниереба, 1979. (на груз. яз.)

Чумбуридзе З. *Приключения древнегрузинских рукописей*. Тбилиси, 1975. (на груз. яз.)

Birdsall J. Neville. *Georgian Translations of the Bible. International Symposium on the Interpretation of the Bible on the Occasion of the Publication of the New Slovenian Translation of the Bible*. 1998.

Betz H. D., Browning D. S., Janowski B., Jüngel E. (eds.). *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998–2005.

Why Translate the Bible for Muslims?

Simon Crisp

Dear Marianne,

Our working relationship, and indeed our friendship, go back a long way. You probably remember our earnest discussions back in the 1970s about how we might manage to study the languages of Dagestan in what was then very much a closed area as far as visits by foreigners were concerned, then the many talks we had later in Stockholm, Moscow, Siberia, the Caucasus and Central Asia as we tried to understand the possibilities of Bible translation in the new situation after the end of the Soviet Union and to tease out the significance of the work we were doing. Now I am glad to have this opportunity to offer you a reflection on our discussions over many years of the issues raised by Bible translation for Muslims.

Of course, from one point of view we could argue that the matter is entirely straightforward. If we are convinced that Muslims are eternally lost and cannot be saved except by believing in the message of the Bible and joining the Christian community, then of course there is a *prima facie* case for translating the Bible as a means of preaching the Gospel and presenting the offer of salvation. Of course, there will still be many issues about *how* the Bible should be translated: is Allah the same Supreme Being as the God and Father of our Lord Jesus Christ, is it justifiable to render ‘Son of God’ as ‘Beloved of God’ in the interests of overcoming a perceived stumbling block? But there will hardly be any doubting the validity of the enterprise.

As soon as we move to a more inclusive understanding of Christian mission, however, the questions begin to proliferate. If we are not simply trying to convert Muslims to Christianity, then why should we labour to translate the Bible for them? One answer of course is to put the whole matter at the level of cultural interchange, shared spiritual heritage, mutual access to one another’s spiritual values. This means presenting the Bible as a classic of world literature that should be accessible to all, to list the many languages into which the Qur’an has been translated as the other side of the coin (an idea of this enterprise can be gained from the website of the Centre for Translation of the Holy Qur’an, www.cthq.ir). Apart from the fact that

this can be and has been on occasion a disingenuous tactic, the donning of a liberal mask to conceal a more subversive conservative agenda, it may be argued that to reduce the Bible (or indeed the Qur'an) to this level is to domesticate its claims to be divine revelation.

Presumably there has to be a religious or spiritual motivation for something as complex and costly as a Bible translation. But is it possible to find a middle ground between the extremes of fundamentalism on the one hand and cultural relativism on the other? A good starting point would be the statement that Bible translation for Muslims (as indeed for any non-Christian audience) must be understood in a broader missiological context. And so far as Christian mission to Muslims is concerned, it is hard to do better in maintaining the delicate balance between conviction and humility than this formulation by Kenneth Cragg (1986: 201):

Mission, from whatever quarter, respects conviction and exists to commend its own. But commendation today has to coexist with that of others. The unresolved question is what that does for our convictions. It can be resolved only in mutuality and in humility. It is only in mission that truth comes to its own crisis—a crisis from which the very thrust of mission can all too easily exempt it. A faith, such as Islam or Christianity, that is denied if not commended, cannot be satisfied merely to coexist. Yet only in coexistence can it pursue its commendation.

If we apply this very rich statement to the task of Bible translation, then the key words seem to me to be *mutuality* and *humility*. Humility, in the sense that we offer what to us is a very precious gift without pressure or compulsion; and mutuality, in the sense that we fully recognise the value and richness of the faith tradition (and the Scriptures) of our interlocutor. We offer our translation of the Bible, then, as an act of love, without prejudice as to its acceptance, and without in any way denigrating the recipient. And in the context of a long and fraught history of relations between Christians and Muslims, we might dare to hope that this offer will be received as a sign of peace and reconciliation rather than as a provocation or a cause of conflict. As Cragg observes in another place, “the rise of Islam will always remain a painful puzzle for the Christian mind” (Cragg 1986: 238), in the sense that because of its later appearance Islam has consciously considered the claims of Christianity and explicitly rejected them in a way that is naturally not the case with the other faith traditions which historically preceded Christianity. If we are to understand our translation of the Bible as a means of overcoming such painful misunderstandings from the past, then it seems quite appropriate to anchor our translation activity in a broad and inclusive understanding of Christian mission.

What implications does such a view of the *motivation* for Bible translation for Muslim audiences have for the *techniques* of translation? Firstly, we will surely want to maintain in our translation the difference between Muslim and Christian views of the divine inspiration of Scripture. Whereas in Muslim tradition the Qur'an is literally fixed, existing from eternity in heaven in Arabic and revealed at a certain point in history to Muhammad, Christian tradition has from the beginning insisted on a distinction between the form and the content of the message of the Bible. While it is an essential feature of the teaching of Muhammad that it should have been delivered precisely in Arabic, Christian tradition finds nothing strange in the fact that the teaching of Jesus, which in all probability was first given in Aramaic, should be preserved for us in Greek. And this is surely the reason why there has always been a certain suspicion about translation of the Qur'an into other languages (the secondary status of such translations always has to be clearly stated), while translation of the Bible has from the beginning been an equally integral part of its transmission. Although it may be too much to claim this as an argument for idiomatic or colloquial translation, it certainly means that faithfulness to the Christian tradition of the understanding of Holy Scripture includes a commitment to making the meaning and content of the text accessible to its readers. (The differences between Christian and Muslim approaches to Scripture and specifically to translation can be clearly traced in Abdul-Raof 2001.)

Secondly and more concretely, if our understanding of translation as an act of love includes such a commitment to accessibility, how does this impact upon our choice of vocabulary, especially for key concepts which are shared, but sometimes quite differently understood, in the two religious traditions? It seems to me that there are three levels at which this question can usefully be addressed, and all three resonate with the experience of making Bible translations for various kinds of Muslim audiences.

To begin with there is what we might call straightforward cultural adaptation: mullahs for priests, mosque for temple and so on. There is little or nothing at stake here in theological terms, and most translation teams will conclude that this kind of substitution is unacceptable from the point of view of faithfulness to the original since it is so obviously anachronistic. (Although the same teams may see little problem in putting contemporary terms for metric weights and measures in place of the archaic biblical ones, which is arguably no less an anachronism – and so the matter is perhaps not quite as straightforward as it first appears.)

Moving on we come to cases of more far-reaching substitution. An example here might be the use of *namaz* or *du'a* for prayer: both terms do mean “prayer”, but neither of them in exactly the sense intended in the Bible.

Under this heading, also, we should probably put the sometimes contentious issue referred to earlier of the appropriateness of using Allah as a translation for the God of the Bible. (Although this issue has indeed been hotly debated on occasion, Ken Thomas has made to my mind an entirely convincing case for the use of Allah in translations of the Bible (Thomas 2001)).

More controversial even than the debates over Allah, and with much more serious implications for both theology and translation, are the disputes about the meaning and rendering of the concepts of Fatherhood and Sonship in the Gospels. This is undoubtedly the *cause célèbre* in the whole discussion of Bible translation for Muslims and thus an appropriate place to end our reflections.

The theological argument goes roughly as follows. The Christological formulations which historically have occupied the mainstream of Christian theology depend not only on the biblical evidence, but also very substantially on the later detailed reflection on these texts primarily in the patristic sources, which in turn depend heavily on the Greco-Roman philosophical tradition. The claim is therefore made (in its most carefully worked out form in Parsons 2005) that turning to an earlier stage of reflection – specifically, the way in which the Early Church elaborated its understanding of the divinity of Christ in the context of Second Temple Judaism – will allow the development of a Christology which may remove the stumbling blocks frequently encountered in dialogue with Muslims. There is a tendency among Muslims to understand the biblical concepts of fatherhood and sonship in exclusively biological terms, and to view the Christian understanding of the Trinity as a radical departure from monotheism.

The translational argument can be more simply stated. On the one hand, functionalism and *skopos* theory show that there is nothing strange in the idea of a particular translation for a specific audience. On the other hand, Bible translators have long been committed (although one might argue that the pendulum has begun to swing back in recent years) to the primacy of meaning over form in the interests of intelligibility and avoiding wrong understanding of the text: this is especially so in the case of metaphorical language. The point at issue in our particular example, then, is firstly, whether the language of Fatherhood and Sonship in the New Testament is metaphorical (and to the extent that it is not to be understood biologically, this must surely be the case); and secondly, whether such metaphors can justifiably be rephrased to avoid misunderstanding on the part of specific audiences (by analogy, perhaps, with “sons of thunder” which is very often rendered with a functional equivalent) or whether these concepts in this particular form are such an integral part of the biblical witness that they cannot be altered in any circumstances. For example, most translators would be

reluctant to substitute another animal in the phrase ‘Lamb of God’ because of the pervasiveness of this image, its historical connections and its importance for a theological understanding of the concept of sacrifice. In the case of ‘Son of God’ this entails the claim that the expression is more than a metaphor, but rather something like an ontological description of the nature of the Godhead.

Our conclusion to all this must surely be that there are many possible views not only on *why* Bible translations can or should be made for Muslims, but also on *how* to go about this difficult enterprise. In the light of this I would like to offer two final reflections. Firstly, we must be careful to distinguish the theological and translational arguments. It is clearly possible to justify on good translational grounds what may at first sight appear to be fairly radical rephrasings, without going down the much more dangerous road of jettisoning much of the Church’s historical understanding of Christology for missiological reasons. And secondly, whatever our own views are both on Christian mission to Muslims (and Muslim mission to Christians!) and on the limits of acceptability in cultural and religious adaptation in translation, we will surely wish to avoid turning our own preferences, and indeed our own convictions, into prescriptive statements with which we attempt to bind others.

Perhaps the last word, once again, should go to Kenneth Cragg who, in a stirring presentation of the Muslim emphasis on the unity of God in the face of the challenges of idolatry, expresses in a moving phrase his regret that “[it] was an iconoclasm that came tragically to include in its great negation the Christian faith about Christ” (Cragg 1986: 32). If our translations of the Bible can help in any way to rectify this misunderstanding and to bring positive healing out of this “great negation”, then we shall not have utterly failed in our calling.

Bibliography

Abdul-Raof H. *Qur’an Translation: Discourse, Texture and Exegesis*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2001.

Cragg K. *The Call of the Minaret*. London: Collins, 1986. (Second edition: first edition OUP, 1956.)

Parsons M. *Unveiling God: Contextualising Christology for Islamic Culture*. Pasadena: William Carey Library, 2005.

Thomas K. T. “Allah in Translations of the Bible”, *The Bible Translator* 52/3: 301–306.

Образцовый *cruх interpretum* Ветхого Завета: Малахия 2:15

А. С. Десницкий

В Ветхом Завете нередко встречаются т.н. *cruces interpretum*, т.е. фразы, понять изначальный смысл которых почти невозможно. Нередко причиной непонимания служат редкие слова с неясным значением, или же ссылки на обстоятельства, известные первым читателям и совершенно не известные сегодня. Но первая половина 15-го стиха 2-й главы книги пророка Малахии не такова: все слова здесь хорошо понятны, но их сочетание, на первый взгляд, не представляет никакого смысла.

Вот как выглядит этот текст: וְלֹא־אֶחָד עָשָׂה וְשָׂר רִיחַ לוֹ וְיָמָה הֶאֱחָד מִבְּקֵשׁ זֵרַע אֲלֵהֶם. Его дословный перевод на русский – «и-не-один сделал и-остаток дух к-нему и-что тот-один ищущий семя Бога». Толкований и переводов для этого места, кажется, предлагается почти столько же, сколько было толкователей и переводчиков (Pohlig 1998: 111–120), все их перечислить просто невозможно. Один из комментаторов, Д. Стюарт, делает совершенно пессимистическое, хотя и честное замечание: «Большинство комментаторов перебирают разные варианты, выбирают один и затем стараются оправдать его. Сколь бы ни был благороден мотив, но такой подход совершенно бесплоден. Я предлагаю другой подход. Я бы подсказал читателю, что, поскольку никто на самом деле не понимает смысл стиха 15а, самое худшее, что мы можем сделать – это предположить, что он вообще *может* быть понят» (Stuart 1998: 1340).

Действительно, при взгляде на этот текст возникает недоумение, которое только усиливается по мере знакомства с комментариями и переводами. Стоит начать разбираться с одним словом или выражением, и тут же оказывается, что его понимание зависит от понимания соседних слов, а они тоже могут быть поняты по-разному, и так далее. Разумеется, можно поставить на этом месте табличку *cruх interpretum*, аналог надписи «заминировано!», и обходить его стороной.

Но что делать, если от нас требуется все же дать этому месту какое-то разумное толкование, например, при подготовке нового перевода Библии? Можно пойти следующим путем: определить «экзегетические

развилки», то есть существенные вопросы, на которые даются принципиально разные ответы, в каждом случае перечислить эти ответы, оценить их убедительность и степень вероятности, а также количество допущений, которые приходится для них сделать (можно назвать это «ценой» решения, и чем она меньше, тем решение привлекательнее). Затем мы сможем собрать воедино полученную в результате принятых решений гипотезу и оценить ее пригодность в целом, а также сможем сравнить ее с другими предлагающимися решениями.

Но сначала сделаем несколько общих наблюдений. Непосредственный контекст стиха вполне ясен: речь идет о том, что мужья не должны вероломно поступать с «женами юности своей». Более широкий контекст говорит о всевозможных нарушениях Завета, которые творятся в Иерусалиме. Разумно предположить, что и эта фраза говорит о чем-то подобном.

Обращение к другим древним текстам нам не особенно помогает: среди Масоретских рукописей существенных разночтений нет, переводчики Септуагинты, судя по всему, держали перед собой несколько иной еврейский текст, впрочем, и их версия не намного вразумительней: καὶ οὐκ ἄλλος ἐποίησεν, καὶ ὑπόλειμμα πνεύματος αὐτοῦ. καὶ εἶπατε τί ἄλλο ἄλλ' ἢ σπέρμα ζητεῖ ὁ θεός; – «И не другой сделал, и остаток духа его. И сказали вы: что иное, как не семя ищет Бог?» Пешитта (сирийский перевод), таргум Йонатана и Вульгата понимают это предложение не как отрицательное, а как риторическое утверждение: «разве не...?» (Stuart 1998: 1340). Вероятно, перед создателями этих версий был несколько другой др.-евр. текст, где вместо כְּלִי стояло כְּלִי, или же они, независимо друг от друга, предложили к этому тексту такую конъектуру (Barthélemy 1992: 1030). Например, в Вульгате это место выглядит так: *nonne unus fecit et residuum spiritus eius est et quid unus quaerit nisi semen Dei*, букв. «разве не один сделал, и прибежище – дух его есть, и что один ищет, как не семени Бога?» Приходится признать, что и такая замена не сильно проясняет смысл.

Вообще не удивительно, что к этому месту предлагались разные конъектуры, вплоть до полного исключения этой фразы из книги. В самом деле, если текст в нынешнем виде неясен, то неизбежно приходится либо предположить, что в оригинале стояло что-то другое, либо придать знакомым словам и выражениям (в данном случае, прежде всего синтаксическим конструкциям) некий новый смысл, что по сути не сильно отличается от конъектуры.

Один из наиболее авторитетных текстологических комментариев к Ветхому Завету (Barthélemy 1980: 434–435), приводит четыре конъектуры,

но четвертая мало отличается от третьей, поэтому здесь мы приведем только первые три с указаниями на современные переводы, избравшие эти конъектуры:

אֵל עָשָׂה וְשָׂאָר רוּחַ לָנוּ – не Бог ли сотворил и сберег дух для нас?
(перевод RSV)

וְלֹא־אֶחָד עָשָׂה וְשָׂאָר רוּחַ לוֹ – не Один ли сотворил её дух и плоть?
(перевод NEB)

הֲלֹא־אֶחָד עָשָׂה וְשָׂאָר רוּחַ לוֹ – не сотворил ли Он едино и плоть, и дух?
(перевод TOB)

Сами комментаторы, впрочем, предлагают руководствоваться Масоретским текстом (как они поступают практически всегда) и переводить его так: «не поступал так никто, в ком остался дух». Это, по-видимому, как раз тот случай, когда исследователь отказывается от конъектур, но вместо этого принимает достаточно спорное толкование синтаксических конструкций.

Впрочем, и конъектуры могут быть разными. Понятно, что перестановкой или заменой букв, а то и целых слов, можно добиться очень многого, но цена таких конъектур слишком высока: они предполагают слишком большое количество изменений. Поэтому неудивительно, что текстологический комментарий приводит лишь те конъектуры, где минимальные изменения текста приводят к его существенному прояснению. В большинстве случаев это касается служебных слов, но заметим, что два из трех предложений связаны с заменой слова שָׂאָר «остаток» на однокоренной глагол שָׂאָר «оставлять/оставаться» или же на слово другого корня שָׂאָר со значением «плоть». Для этого требуется всего лишь заменить огласовку, и, учитывая позднее происхождение огласовок, и если рассуждать в терминах «цены и качества», цена такой конъектуры (то есть количество сделанных допущений) минимальна.

Правда, что касается глагола שָׂאָר, то в такой форме, т.е. в породе *каль*, он встречается только один раз, в 1 Цар 16:11, и там он употребляется в значении, обычном для породы *нифаль*: «оставаться». Можно предположить, что в этом месте глагол употребляется в значении, свойственном породе *каль* «оставлять, сберегать», но это заметно «увеличивает цену» такой конъектуры. Зато существительное שָׂאָר прекрасно известно, к тому же огласовку для него приходится менять всего лишь под одной буквой.

Цена этой конъектуры мала, остается определить, насколько она улучшает качество текста. Казалось бы, у нас получается прекрасная лексическая пара «плоть – дух», но... имеет ли она действительно

отношение к Ветхому Завету? Не есть ли это проекция в мир Ветхого Завета греко-римской философии, прежде всего платонизма с его неизменным разделением человеческого естества на душу и тело? В Ветхом Завете, пожалуй, мы таких выражений не встретим. В то же время мы найдем выражение *שָׂרִי וְלִבִּי* «плоть моя и сердце мое» (Пс 72:26), что в принципе не так уж далеко от «плоти и духа». Речь, конечно, идет не о дихотомии души и тела, а скорее о целостном человеческом существе. Встречается и выражение *כָּל־שָׂר בְּשָׂרוֹ*, букв. «всякая плоть его тела» (Лев 18:6), имеется в виду «любой родственник». Можно предположить, что в контексте, где речь идет о супружестве, выражение «плоть духа» или же «плоть и дух» подчеркивает неразрывность связей между мужем и женой. Все это, конечно, имеет смысл только в том случае, если мы принимаем эту конъектуру, но этого, по-видимому, стоит избегать, если нам удастся получить удовлетворительное толкование для Масоретского текста.

Итак, у нас уже есть три гипотезы, как можно истолковать это словосочетание, по-видимому, ключевое для понимания всего выражения. Ясно, что к нему же относится предлог с местоименным суффиксом *לוֹ* – «к нему, у него, для него», и в результате мы получаем первую «экзегетическую развилку», дающую нам три варианта выбора:

1. «остаток духа у него»;
2. «сберег дух для него»;
3. «плоть и дух у него».

Критериев для выбора у нас пока что нет, поэтому стоит посмотреть на остальную часть фразы, чтобы потом вернуться к этой развилке.

До этого выражения и после него идут словосочетания, которые сами по себе выглядят не так уж безнадежно:

וְלֹא־אֶחָד עָשָׂה – «и не один/единый сделал»

וַיִּמָּה הָאֶחָד מִבְּקֵשׁ זֵרַע אֱלֹהִים – «и что один/единый ищущий семя бога»

Неясно только, как связать всё это в единый текст, особенно из-за полного отсутствия знаков препинания. Прежде всего, каков синтаксис этой фразы? Является ли слово *אֶחָד*, «один/единый» подлежащим или нет? Вот вторая развилка:

4. это подлежащее;
5. это дополнение (сделал одним/единым);
6. это обстоятельство (сделал заодно).

Встречая последовательность «отрицание – имя – глагол», носитель древнееврейского языка, насколько мы можем судить, по умолчанию видел в имени подлежащее, а в глаголе – сказуемое. Соответственно,

он прочитывал эту фразу следующим образом: «не один сделал» или «единый не сделал» (если мы принимаем чтение Вульгаты и Пешитты, то отрицание заменяется на утверждение).

Конечно, немаркированное дополнение тоже может стоять на первом месте в простом предложении, равно как и обстоятельство, ср. в той же главе той же книги: *בְּשִׁפְתָיו בְּשָׁלוֹם וּבְמִשׁוֹר הָלַךְ אֵתִי וְרַבִּים הָשִׁיב מִעֵיִן* – «в мире и правде он ходил со Мною и многих отвратил от греха» (Мал 2:6). Но в этой фразе, как и во множестве ей подобных, сомнений не возникает: обстоятельство «в мире и правде» маркировано предлогом *בְּ*, а дополнение «многих» не может претендовать на роль подлежащего ни с точки зрения синтаксиса (сказуемое стоит в единственном числе), ни с точки зрения смысла.

К тому же, если не считать слово *אֶחָד* подлежащим, возникает еще одна проблема: в тексте дословно написано «не единое / заодно». Так что при таком подходе потребуется конъектура (*הַלֵּא אֶחָד*), чтобы счесть такую конструкцию риторическим вопросом: «разве не единым сделал ...?» Иными словами, не то, чтобы такое прочтение было принципиально невозможным, но оно требует определенных допущений, и при этом оно не выглядит слишком вероятным. Следовательно, мы должны будем принять за основную версию 4. Если же принимать версии 5 или 6, то подлежащим в этом предложении, вероятно, будет слово «Бог» (как и в Септуагинте), подразумеваемое или добавленное в виде конъектуры.

Итак, мы приходим к выводу, что подлежащее здесь, скорее всего – *אֶחָד*, «один/единый», причем сначала это слово употреблено без артикля, а затем, в третьей части этой фразы, оно повторено с артиклем, и к этому нам еще предстоит вернуться. Свои проблемы возникают и тут: нам приходится принять, что глагол *עָשָׂה* «делать» имеет в данном случае имплицитное прямое дополнение или даже употребляется в качестве непереходного («поступать»). Конечно, в распространенной формуле клятвы *כֹּה יַעֲשֶׂה-לְךָ אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִיף*, букв. «так пусть сделает тебе Господь и так пусть добавит» (напр., 1 Цар 3:17) прямого дополнения тоже нет, но его вполне заменяет слово «так». В данном случае нам придется предположить нечто подобное, что тоже ограничит конъектурой.

Но кто или что имеется в виду под «одним»? Это третья развилка:

7. Единый Бог;
8. конкретный единственный человек (толкователи видят в нем Авраама);
9. один (некий) человек.

Для нас вполне привычно рассуждать о Едином Боге, но, как и в случае с «плотью и духом», не является ли это проекцией позднейших представлений? Разумеется, израильтяне называли своего Бога Единым (например, Втор 6:4), но само по себе числительное אֱלֹהִים , насколько мне известно, никогда не служило обозначением Бога. По сути дела, чтобы принять это прочтение, нам потребуется еще одна конъектура – вставка слова «Бог» или одного из имен Божьих перед числительным. То же самое касается и второй интерпретации – невозможно найти контекст, где одно это числительное само по себе, без уточнений, указывало бы на кого-то конкретно; хотя в Ис 51:2 и Иез 33:24 оно действительно относится к Аврааму, но в обоих случаях он назван по имени.

В то же время Иов 14:4 мы встречаем самостоятельное выражение אֱלֹהִים-אֶחָד в значении «ни один, никто», а выражения, где это числительное стоит в сопряжении с существительным, вроде מִן הָעָם אֶחָד , «некто из народа» (напр., 1 Цар 26:15), встречаются достаточно часто. Следовательно, версии 7 и 8 следует признать куда менее убедительными, чем версию 9, на которой мы и остановимся.

Теперь мы переходим к третьей и последней части загадочной фразы: $\text{וְיִמָּא הָאֶחָד מִבְּקֶשׁ יִרְעֵ אֱלֹהִים}$ – «и-что тот-один ищущий семя Бога». Вполне понятно, что перед нами вопрос, но не совсем ясно, содержится ли тут ответ. Проведение границ между предложениями дает нам четвертую развилку:

10. И что же тот один ищет семя Божье?
11. И что же тот один? Он ищет семя Божье.
12. И чего же тот один ищет? Семени Божьего.

Все три варианта представляются вполне разумными, так что выбор во многом зависит от более широкого контекста. Посмотрим на продолжение стиха: «берегите дух ваш, и никто не поступай вероломно против жены юности своей». Возможно ли, что это действительно ответ на вопрос «что же тот один ищет семя Божье?» Полностью исключить этого нельзя, но в целом это высказывание смотрится скорее как вывод из всего предыдущего. Тогда стоит выбрать вариант 11 или 12, но вариант 12 выглядит несколько лучше: вопрос здесь вполне закончен, ответ краток и по существу. Выбираем его.

Впрочем, не вполне очевидно, что повторение слова «один» с определенным артиклем имеет то же самое значение, что и его первое употребление. Так мы оказываемся на пятой развилке, где нужно определить значение слова אֶחָד :

13. то же, что и в начале стиха;
14. иное (см. варианты третьей развилки).

Это числительное с определенным артиклем встречается в ветхозаветных текстах довольно часто, его обычные значения – «один, первый, некто». В подавляющем большинстве случаев речь идет о ком-то или чем-то определенном, кого не называют по имени, потому что не знают его или потому что делают акцент на числе или порядковом номере («один/первый из...»), но есть и такие контексты, когда оно употребляется обобщенно, например: «двоим лучше, чем одному» (Еккл 4:9). Соответственно, мы вполне можем принять вариант 13 вместе с принятым нами вариантом 9, что и выглядит наиболее убедительным решением: «некто» или «первый» здесь явно неуместны.

Наконец, остается необычное выражение זָרַע אֱלֹהִים, «семя Бога», которое не встречается больше нигде. Его тоже можно понимать по-разному, хотя варианты не будут слишком далеки друг от друга. Это последняя, шестая развилка:

15. потомство от Бога;

16. угодное Богу потомство.

В Библии мы встречаем только одно довольно близкое выражение: שָׂתַלֵּי אֱלֹהִים זָרַע אַחֵר «Бог положил мне другое семя» (Быт 4:25, о рождении нового ребенка – Сифа). Поэтому предпочтительным вариантом представляется 15, хотя на самом деле разница между этими вариантами довольно незначительна: верный Богу человек не просто ждет потомства, признавая, что дает его Бог, но ждет такого потомства, которое будет Богу угодно. Пожалуй, можно сказать, что как и в случае с Сифом, или, например, «сыном обетования» Исааком, здесь имеется в виду и то, и другое одновременно – данное Богом и угодное Богу потомство.

Итак, решения приняты, кроме первой развилки, так что осталось соединить все выбранные нами варианты воедино и сделать выбор между версиями 1, 2 и 3. У нас получается перевод: «Ни один не делал – ... – И чего ищет тот один? Потомства от Бога». Вместо трех точек нам предстоит подставить один из трех вариантов, снова посмотрим на них:

1. «остаток духа у него»;

2. «сберег дух для него»;

3. «плоть и дух у него».

По-видимому, лучше всего сюда вписывается вариант 1, хотя и он не вполне ясен. Под «остатком духа» можно понимать некие нравственные устои, точнее – желание и умение следовать хотя бы в минимальной степени требованиям Завета с Богом (Clark 1998: 419). Можно понимать под «духом» и вообще «жизненность» (Barthélemy 1992: 1031), но тогда общий смысл получается несколько странным: «тот, в ком осталась жизнь» – это, по сути, живой человек, и вполне понятно, что только такой и мог что бы то ни было делать.

Итак, мы выбираем понимание духа как некоей твердой нравственной и религиозной основы. Может быть, такое толкование этих слов небесспорно, но оно не кажется слишком натянутым, особенно в свете таких отрывков, как, например, Притч 18:14: «Дух человека переносит его немощи; а пораженный дух – кто может подкрепить его?».

В результате мы получаем следующее прочтение: **«Не поступал так ни один, в ком остался дух. И чего ищет такой? Потомства от Бога».** Здесь мы последовательно приняли варианты 1, 4, 9, 12, 13, 15, и почти такое же решение (разве что вместо 15-го варианта принят 16-й) мы видим в Clark, Hatton 2002: 420–422.

Какова цена этой гипотезы? Иными словами, какие допущения нам пришлось сделать? Предположить, что глагол לָפַץ здесь означает «поступать, вести себя» (само по себе это вполне разумно, но не хватает слова «так»), а также принять вторую часть фразы («остаток духа у него») в качестве определения к подлежащему первой части, хотя это не очевидно. Цена не слишком высока, если сравнивать с другими решениями, и можно считать наше толкование вполне приемлемым.

Впрочем, стоит посмотреть и на решения, предлагаемые разными современными переводами, обозначая варианты решений, выбранные в каждом из них.

Русский синодальный перевод: «Но не сделал ли того же один, и в нем пребывал превосходный дух? что же сделал этот один? он желал получить от Бога потомство». Здесь, очевидно, выбраны варианты 1, 4, 9, 11, 13, 15, хотя несколько удивляет слово «превосходный» – не ясно, откуда оно взялось.

Более современные переводы, как правило, не могут обойтись без примечаний, в которых приводятся альтернативные трактовки этого места. Достаточно консервативный английский перевод NRSV предлагает такое прочтение:

Did not one God make her?^d Both flesh and spirit are his.^e And what does the one God^f desire? Godly offspring.

d 2.15 Or Has he not made one?

e 2.15 Cn: Heb and a remnant of spirit was his

f 2.15 Heb *he*

Для основного текста, как мы видим, выбраны варианты 3, 4, 7, 13, 16. Почти ни в чем эта интерпретация не совпадает с нашей. В сносках даны варианты 1 и 5.

Вот более свободный современный перевод NIV:

Has not the Lord made them one? In flesh and spirit they are his. And why one? Because he was seeking godly offspring.^f

f 2.15 Or ¹⁵ *But the one who is our father did not do this, not as long as life remained in him. And what was he seeking? An offspring from God*

Здесь в основном тексте избраны варианты 3, 5, 7, 11, 13, 15. В сноске приводятся перевод, основанный на совершенно других версиях: 1, 4, 8, 12 и, как и в основной версии, 13 и 15.

Наконец, один из самых свободных английских переводов, CEV:

Didn't God create you to become like one person with your wife?* And why did he do this? It was so you would have children, and then lead them to become God's people.

2.15 *Didn't ... wife*: One possible meaning for the difficult Hebrew text.

Примечание не дает никаких альтернативных версий, а решение для основного текста определяется вариантами 3, 5, 7, 11, 13, 16.

По-видимому, мы можем сказать, что этот подход позволяет нам преодолеть кажущуюся абсолютную субъективность разных толкований, предлагая четкие варианты выбора, в пользу которых могут приводиться те или иные аргументы. Загадочная фраза не становится простой и понятной, но она, кажется, перестает быть безнадежным *crux interpretum*: решения существуют, аргументы высказаны, выбор остается за каждым толкователем.

Библиография

Barthélemy D. *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3*. Fribourg, Suisse: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

Barthélemy D., ed. *Preliminary and interim report on the Hebrew Old Testament Text Project Vol. 5: Compte rendu préliminaire et provisoire sur le travail d'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu*. Stuttgart: United Bible Societies, 1980.

Clark D. J. *A Discourse Approach to Problems in Malachi 2:10-16 // The Bible Translator*, 1998, vol. 49, No 4.

Clark D. J., Hatton H. A. *A Handbook on Haggai, Zechariah, and Malachi*. New York: UBS, 2002.

Pohlig J. N. *An Exegetical Summary of Malachi*. Dallas: SIL, 1988.

Stuart D. *Malachi. The Minor Prophets. An Exegetical and Expository Commentary. Vol. 3: Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi*. Edited by T. E. McComiskey. Grand Rapids: Baker Books, 1998.

Purely benevolent activities? Towards a Missiology of Language Development

Michael Greed

1 Impure motives

“There is no doubt that the Soviets have accomplished an incredible feat in transforming the Central Asian Republics from near universal illiteracy to near universal literacy. Their efforts are indeed laudable and serve as an example of how literacy can be advanced in a highly unfavorable environment. However it would be naive to consider that this was accomplished purely as a result of benevolent motivations. We have seen that one of the major reasons for spreading literacy was in order to indoctrinate the people effectively in the path of Communism.” (Dickens 1988)

Is this a fair accusation? Could the same accusation be levelled against us? Dickens’ assumption is that literacy is a good thing, but the motivation “to indoctrinate the people effectively in the path of Communism” was wrong. Dickens’ argument makes sense only if we assume that literacy is desirable in and of itself, that it is not just a means to an end. Let me rephrase the quotation from Dickens:

“There is no doubt that SIL International has accomplished an incredible feat in the field of literacy. Their efforts are indeed laudable and serve as an example of how literacy can be advanced in a highly unfavorable environment. However it would be naive to consider that this was accomplished purely as a result of benevolent motivations. We have seen that one of their major reasons for spreading literacy was in order to indoctrinate the people effectively in the path of Christianity.”

The central question here is this: Is literacy (and other forms of language development) an end in itself? Is giving people the tools and ability to read and write an end in itself, or does it gain value only when it is a tool, used as a means to an end – that is, the propagation of the Christian faith... or,

depending on your philosophy and worldview, the propagation of, for example, Communism?

2 Vatican II and mission *ad gentes*

Let us look next at another model. The Papal decree on the mission activity of the church, *ad gentes* produced by the Vatican II Council¹ states (in chapter 1, paragraph 6):

“Missions” is the term usually given to those particular undertakings by which the heralds of the Gospel, sent out by the Church and going forth into the whole world, carry out the task of preaching the Gospel and planting the Church among peoples or groups who do not yet believe in Christ. These undertakings are brought to completion by missionary activity and are mostly exercised in certain territories recognized by the Holy See.”

The mission of the church is “preaching” and “planting”, that is, evangelization. Paragraph 9 makes a direct link between missionary activity and the history of salvation: “By the preaching of the word and by the celebration of the sacraments ... He [God] brings about the presence of Christ, the author of salvation.”

If this is mission, where do benevolent activities (like literacy) come in? This is addressed in chapter 2 (article 1, paragraph 12). Just as God loved us, so our Christian charity extends to all; just as Christ went about curing every kind of disease, so the Church is one with the poor and afflicted. And so the exhortation comes:

“Let Christians labor and collaborate with others in rightly regulating the affairs of social and economic life... Let them devote themselves to the education of children and young people by means of different kinds of schools... working toward the uplifting of human dignity, and toward better living conditions. Furthermore, let them take part in the strivings of those peoples who, waging war on famine, ignorance, and disease, are struggling to better their way of life and to secure peace in the world.”

According to Vatican II the faithful are to be engaged in charitable activities, though this is not part of our “mission”: it is our response to experiencing the love of God, and we are following in the footsteps of Jesus.

¹ www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html

Involvement in social and economic affairs, participation in education and literacy, striving on behalf of the sick and hungry, are not means to the end of propagating the Christian faith. As acts of compassion they are ends in themselves, but do not have anything directly to do with Christian mission, which is defined in terms of preaching, planting and celebrating the sacraments.

3 A third way?

We thus have two models:

(1) The first has language development as a means of propagating one's beliefs or political system. It is not an end in itself, it is a means to another end.

(2) The second has language development running in parallel to the mission of the church (preaching and planting), but not part of that mission.

Is this the only choice, or is there a third way? Is it possible that language development is both an end in itself (not just a tool), and at the same time an integral part of the mission we engage in as the people of God (not simply a good thing running parallel to it)?

4 Language development

Before proceeding further let us define "language development", of which literacy is an example, and the uplifting of human dignity is one result.

Paul Lewis of SIL International, writing about *language-based development*, says that it is, "the series of on-going, planned actions that *language communities* take to ensure that they can effectively use their languages in their efforts to achieve their changing social, cultural, political, economic and spiritual goals". (Lewis 2007: the emphasis is Lewis' own.) *Language-based development* can be done only by members of the language community itself. Thus language-based development in the Tatar language can be done only by Tatars, Avar language-based development by Avars, and so on. With regard to outsiders, people who are not members of the language community in question, their role is one of working alongside members of the language community. Their activities can be designated "language development".

Therefore, based on Lewis' definition of *language-based development*, our definition of *language development* is: "The assistance that outsiders give

as they come alongside members of a language community in a series of ongoing, planned actions to ensure that they can effectively use their languages in their efforts to achieve their changing social, cultural, political, economic and spiritual goals.” The development of a language may include translation, linguistics, sociolinguistics, literacy, anthropology, ethnography, ethnomusicology, and more.

5 Your Kingdom come

Jesus taught his followers to pray, “Your Kingdom come.” (Matthew 6:10, NIV). His message was, “Repent, for the Kingdom of Heaven is near.” (Matthew 4:17, NIV; cf Mark 1:15). Unlike Matthew and Mark, Luke begins his Gospel with Jesus reading from the book of the Prophet Isaiah:

“The Spirit of the Lord is on me,
because he has anointed me
to proclaim good news to the poor.
He has sent me to proclaim freedom for the prisoners
and recovery of sight for the blind,
to release the oppressed,
to proclaim the year of the Lord's favour. (Luke 4:18-19, NIV)

Is there a link between this “manifesto” of social justice and the summary that Matthew and Mark give, “Repent, for the Kingdom of Heaven is near”? Are Matthew and Mark on the one hand and Luke on the other saying the same thing but in different ways? Lesslie Newbigin writes,

“A very large part of the first three Gospels is occupied with the acts of Jesus – acts of healing, of exorcism, of feeding the hungry. And while in the fourth Gospel there is a larger proportion of teaching, yet most of this teaching is explanatory of something Jesus has done: the healing of a paralytic, the feeding of a multitude, the giving of sight to a blind man, and the raising of a man from death.” (Newbigin 1989: 131–132).

Newbigin goes on to show that when Jesus sent the twelve out in Matthew 10 his instructions to them focussed on deeds, activities. He continues:

“Nothing is said here about preaching. Only in verse 7 do we read: “Preach as you go, saying ‘The kingdom of God is at hand.’” Clearly, therefore, the preaching is an explanation of the healings. On the one hand, the healings – marvellous though they are – do not explain themselves... On the other hand, the preaching is

meaningless without the healings. They are the true explanation of what is happening, but if nothing is happening no explanation is called for.” (Newbigin 1989: 132).

First the deed, second the word. It is the deeds that bring the Kingdom of Heaven near. The words give the explanation, they clear up ambiguity. In fulfilling the Luke 4 manifesto, Jesus brought the Kingdom of God near. N. T. Wright makes the same point: “He [Jesus] was not a teacher who also healed; he was a prophet of the Kingdom, first enacting and then explaining that Kingdom.” (Wright 2000: 22) Neither the deeds nor the words are concerned with affirming a set of beliefs with a view to securing a place in the afterlife. The point of Jesus’ deeds is to improve the lot of humankind here and now. The words explain that through these deeds the Kingdom of Heaven has drawn near. The Kingdom of Heaven, Wright explains, “does not refer to a place, called ‘heaven’, where God’s people will go after death. It refers to the rule of heaven, that is, of God, being brought to bear in the present world.” (Wright 2000: 20) A programme of social justice, healing the sick, giving sight to the blind and freedom to the oppressed, giving dignity to men and women, the opportunity to live this life as God its Creator intended – this is bringing in the Kingdom of Heaven, that is, the rule of God. The 1980s pop song was not far wrong:

“Heaven is a place on earth
They say in heaven love comes first
We’ll make heaven a place on earth
Ooh heaven is a place on earth.”²

6 In deed and word

Does this mean that the Kingdom of God is simply a matter of social justice? The Kingdom of God *is* a matter of social justice, but not *simply* a matter of social justice. There is a lot more to it. If social justice was all that mattered, the gospel would be reduced to making this world a better place. In an interview at www.beliefnet.com³ Rick Warren explains that there was a split in Protestantism at the beginning of the twentieth century. Those who took the label “evangelical” focussed on the soul, redemption and personal morality. Those who followed the “social gospel” focussed on the body, on making the world a better place. But Warren points out that prior to this split it was both together who, using the label “evangelical”, led

² “Heaven is a place on earth” by Rick Nowels and Ellen Shipley, a number 1 hit in many countries by Belinda Carlisle in 1987.

³ www.beliefnet.com/Video/Beliefnet-Interviews/Rick-Warren/Rick-Warren-Interview-Awakening-Evangelicals-To-Poverty.aspx. See also Dallas Willard, “The Divine Conspiracy” p. 51-70.

the fight for the abolition of slavery, for women's rights and on every other major issue. "Both are right," Warren says: Jesus cared about both the body and the soul. So should his followers.

Not "one or the other" but "both-and". The Kingdom of God is not *just* a matter of social justice. It is not *just* a matter of communicating a message of redemption. It is both.

Language development contributes to social justice. In a paper describing the initiative "Caucasus 2020", Eric Jones and Calvin Tiessen write, "We believe that through language development activities these communities will gain the cultural self-awareness, self-esteem and confidence they need to take their place in the larger world." (Jones, Tiessen 2008: 2) And so Jones and Tiessen have put together a range of activities and products to propose to local community leaders, including songs, poetry, proverbs, folktales, and orthography, dictionary and literacy materials, depending on what the local communities want or need.

Such activities are quite comparable with the actions performed by Jesus, heralding in the Kingdom of God, bringing heaven to earth. Words may follow. If there is ambiguity and if there is the opportunity, words should follow, words that explain our motivation, words that explain the Kingdom, words that bring about repentance and a love for God. According to the biblical model these words will have impact and meaning when they are preceded by actions, actions which convey the same message. Three years ago I was leading a Scripture Use workshop amongst a group of new Tatar believers. We discussed what the most effective way of using Scripture was. The top item on their list: live it. "The primary way of using Scripture is to live it." Sharing the word without living the word is meaningless. It is similar to love: "No matter what I say, what I believe, what I do, I'm bankrupt without love."⁴ This similarity is not coincidental. The message, whether conveyed by deeds or words, is one of love and is Love.

7 Language development and the translation of the Scriptures

It has been argued that language development gains value when it leads to the translation of the Scriptures (which itself is a form of language development). Wider language development activities can lead to the translation of Scripture, but that does not mean that they have to lead to Scripture translation in order to have validity. Similarly, although the translation of the Scriptures is a form of language development, that is not necessarily the reason we engage in it.

⁴ I Corinthians 13, The Message.

8 Partnering with a God of diversity

At the beginning we posed the question, “Is it possible that language development is both an end in itself (not just a tool), and at the same time an integral part of the mission we engage in as the people of God (not simply a good thing running parallel to it)?”

Yes. While language development activities can lead to the spread of the Christian faith they still do have merit in and of themselves, and are part of the process of bringing in the Kingdom of God. The mission of the church is not only “preaching” and “planting” as described in Vatican II. It must be emphasised that acts of compassion, showing and sharing the love of God, are also, and equally, the mission of the church: that is, such acts are the things that we do because we are the church, the people of God, those who are trying to follow Jesus.

Yes, let us use deeds and words to help people see God in all his beauty; to help them get to know him and his love; to help them love him with heart and soul and mind; to help them follow and worship Jesus. Yes, let us use deeds and words to bring the Kingdom of Heaven to earth, together with the social justice, human dignity, freedom and celebration of life in all its glory and splendour that is characteristic of the Kingdom. And let us not separate the two.

The Kingdom of Heaven is brought near wherever God’s justice and peace are brought to bear in the present world in community development, disaster relief, restoring the environment, the abolition of slavery, stopping and reversing the impact of HIV, challenging injustice, lobbying for fairer trade laws – and in language development. This gives acts of compassion, that is, our literacy programs and other forms of language development, missional validity and significance in and of themselves. They are part of the mission we engage in as those who love God and follow Jesus: they are expressions of God ruling on this earth. Philip Yancey writes, “God – for whatever reason – has chosen us, we who follow him, as partners in the kingdom, as the tools he uses to get across justice and compassion and righteousness and his care for the planet and the poor and all of these things. We’re the ones who are expressing what God is like to a watching world.” (Yancey 2009) In our language development activities too, we are expressing what God is like.

If we believe that is it an unassailable human right that each and every person should have access to the Scriptures in the language they know best, if we believe that “God created cultural and linguistic diversity and intends them for his glory,” (Frank 2004) if we cherish the richness and diversity that God has embedded in each and every language and culture and desire

to bring him glory by displaying it before a marvelling world, if it is our desire to hear God's praise ring out in more and more of the languages he has created and see his praise displayed in more and more of the cultures he has created (based on Frank 2004) – then we will rejoice at every opportunity to get involved in a wide range of language development activities, recognising that they are part of the mission of the church, of what it means to love God and to follow Jesus.

Bibliography

Dickens M. *Soviet language policy in Central Asia*. www.oxuscom.com/lang-policy.htm, 1988.

Frank P. *The glory of God through the peoples and languages of the earth*. Dallas: SIL International, 2004.

Jones E. and C. Tiessen. *Caucasus 2020, A comprehensive project for the Eastern Caucasus, concept proposal*. 2008. Unpublished.

Lewis P. *The what and why of language-base development*. Dallas: SIL International, 2007. On-line manual.

Newbigin L. *The Gospel in a pluralist society*. London: SPCK, 1989.

NIV – Holy Bible, New International Version. New York: International Bible Society, 1978.

Peterson E. *The Message*. Colorado: NavPress, 2002.

Vatican. *Decree Ad Gentes on the mission activity of the Church*. 1965. www.oxuscom.com/lang-policy.htm

Warren R. *Awakening evangelicals to poverty*. URL: www.beliefnet.com (undated).

Willard D. *The divine conspiracy*. London: HarperCollins, 1998.

Wright N. T. *The challenge of Jesus*. London: SPCK, 2000.

Yancey P. *A lot of my prayers aren't answered*. An interview in *Christianity, January, 2009*. London: CCP.

Иудейский контекст евангельского эпизода о призвании Нафанаила (Иоанн 1:45-51)

А. Б. Сомов

С самого раннего времени многие толкователи обращались к относительно короткому, но весьма насыщенному образами и аллюзиями эпизоду о призвании Нафанаила (Ин 1:45-51). Много в нем кажется загадкой и у исследователя возникает целый ряд вопросов: кто такой Нафанаил и почему о нем ничего не сообщают синоптики? почему Иисус характеризует его как «израильянина, в котором нет лукавства»? что означает ответ Иисуса на вопрос Нафанаила и какова роль смоковницы в этом эпизоде?

Толкователи предлагали различные решения этих и подобных им вопросов (Koester 1990: 23–24). Так, например, объясняя слова Иисуса о том, что Он видел Нафанаила сидящим под смоковницей (Ин 1:48), говорили, что Иисус провидел некий эпизод из жизни Нафанаила, о котором никто не мог знать, кроме него самого, или утверждали, что ответ Иисуса нужно было бы рассматривать в связи с некоторым другим эпизодом, который Евангелист почему-то не отразил в своем тексте. Есть также версия о том, что этот израильянин исповедовал свои грехи под смоковницей и никто, кроме Бога не слышал его. В таком случае, Иисус, сказав, что в Нафанаиле нет лукавства, мог свидетельствовать о том, что его грехи прощены¹. Играет ли в этом эпизоде какую-то особую роль название дерева или оно выбрано Евангелистом случайно, например, потому, что других деревьев, под которыми можно сидеть, в этой местности не было? В некоторых раввинистических текстах рассказывается об учителях, изучавших Тору, сидя под смоковницей².

¹ Слова Иисуса выглядят как аллюзия на Пс 31:2: «Блажен человек, которому Господь не вменит греха, и в чьем духе нет лукавства».

² Рабби Акиба часто сидел под смоковницей со своими учениками, однако оставил это место, когда созрели смоквы, чтобы не вызвать подозрений у хозяина дерева (Иерусалимский Талмуд, Берахот 5с; Быт Раба 42:2; Экклезиаст Раба 5:14; Песнь Раба 6). Рабби Иоханан (возможно Иоханан Бен Заккай), страдая от сильного истощения по причине голода, сидел под смоковницей с восточной стороны и исцелился от плодов дерева (возможно, с этой стороны плоды были лучше всего), вспомнив пример Давида (ср. 1 Цар 30:12) (Экклезиаст Раба 7:19; Иерусалимский Талмуд, Иома 45b; Вавилонский Талмуд, Иома 83b).

Возможно, Евангелист использует здесь схожее предание, указывая, что Нафанаил читал мессианские отрывки из Св. Писания, когда его позвал Филипп. Существовали также и попытки объяснить «сидение под смоковницей» с точки зрения ботаники, а также нюансов природных условий палестинской флоры, однако, это тоже мало что объясняет (Dalman 1921: 252–253).

Подобные решения интерпретаторов имеют, конечно, право на существование, некоторые из них сохраняют свой вес на протяжении длительного времени, однако они представляются, по большей части, умозрительными и не дают ясного представления о том, почему Нафанаил, услышав слова Иисуса, именуется Его царскими титулами.

Нам видится продуктивным поиск ответов на подобные вопросы с помощью анализа иудейских преданий периода Второго Храма и методов интерпретации священных текстов, существовавших в этот период (примерно с 515 до н.э. – времени восстановления Иерусалимского Храма до его разрушения римлянами в 70 г. н. э.). Итак, мы предлагаем здесь попытку найти основание для интерпретации этого эпизода в ветхозаветных и ранних иудейских источниках.

Действительно, новозаветные авторы, желая показать исполнение «Закона и пророков», часто использовали Св. Писание и различные иудейские предания. Они верили, что Бог исполнил в Иисусе из Назарета Свои древние обетования праотцам и мессианские откровения, данные пророкам. Так, например, служение Иоанна Крестителя, рождение Иисуса Христа, многие события Его земной жизни, в том числе и Страсти, ученики Иисуса воспринимали как исполнение Писаний. Христиане I века, по большей части, были иудеями и употребляли в своей практике Св. Писание так, как делали это иудеи того времени, но в свете события Воскресения Христа (Nickelsburg 1983: 238–239). При этом христианские авторы, как и современные им иудеи, кроме Библии, использовали и другие источники, в том числе, вероятно, ветхозаветные псевдоэпиграфы, а иногда и предания, характерные для ессейской или кумранской среды³. Какое-то влияние на них могли оказать и интерпретационные методы Филона Александрийского, а также зарождавшееся раввинистическое предание и принципы экзегезы, предложенные наиболее выдающимися учителями. Пользуясь выражением Дж. Никельсбурга можно сказать, что все эти источники и методы составляют так называемую «иудейскую матрицу раннего христианства» (Nickelsburg 1983: 239).

³ Вопрос о том, как соотносится кумранская община и более широко распространенное ессейское движение, мы оставим за рамками данного исследования.

Прежде всего, рассмотрим ветхозаветные параллели нашего отрывка. В словах Иисуса о том, что Нафанаил – «подлинно израильтянин, в котором нет лукавства» (Ин 1:47), видится аллюзия на некоторые эпизоды истории Иакова из книги Бытия. В Быт 32:28 этому патриарху дается имя «Израиль» – Нафанаил назван «израильтянином», т.е. потомком Иакова; Иаков пришел к отцу за благословением с «хитростью» (Быт 27:34-35) (евр. מַרְמֶה букв. означает «обман», «лукавство»), в Септуагинте (LXX) оно передано как δόλος – «хитрость», «обман», «коварство» – это же слово употребляет и автор Евангелия от Иоанна.

Следовательно, Иисус мог называть Нафанаила потомком Иакова, в котором лукавство отсутствует. Кроме того, Он обещает ему, что тот увидит «небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Ин 1:53) – образ, связанный с видением Иаковом небесной лестницы (Быт 28:12). Конечно, в евангельском тексте Иисус ничего не цитирует, Он соединяет несколько отрывков и интерпретирует их по отношению к Нафанаилу, который, подобно Иакову, представляет собой Израиль, но в отличие от древнего патриарха, в нем нет «лукавства» в готовности идти к Иисусу. Так Евангелист мог использовать различные ветхозаветные аллюзии, касающиеся Иакова, вплетая их в свое повествование, и, видимо, предполагая, что читатель правильно поймет их.

Однако в рассматриваемом отрывке есть связь не только с историей Иакова. Мы можем, оставив указанные текстологические параллели между Ин 1:47 и LXX, рассмотреть смысловые. В прощальной песни Моисея (Втор 32:1-43) используется слово יִשְׂרָאֵל – поэтическое самоназвание Израиля (видимо от причастия страдательного залога глагола корня שׁוּר – יִשַׁר со значением «быть прямым», «честным»), что могло указывать на идеальный образ народа (см. Втор 32:15, а также 33:5)⁴. Закон, данный на Синае, был призван исправить прежнее лукавство Иакова и его потомков. При этом, не исключено, что יִשְׂרָאֵל могло восприниматься как замена прежнего имени *Иаков*, которое иногда толковалось в негативном смысле: «не потому ли дано ему имя: Иаков (יעקב), что он запнул меня (ויעקבני) уже два раза» (Быт 27:36)⁵. В Ис 44:2, который мог рассматриваться как пророчество о наступлении Мессеианской

⁴ В LXX יִשְׂרָאֵל соответствует Ιακωβ и ὁ ἠγαπημένος. На связь יִשְׂרָאֵל и יִשַׁר указывал уже средневековый раввинистический комментатор Ибн-Эзра. Другое возможное истолкование основано на том, что это имя могло связываться с глаголом שׁוּר – «видеть», «наблюдать», имеющего имперфектную форму יִשׁוּר. «С холмов смотрю на него (אשורנו): вот, народ живет отдельно (לברד) и между народами не числится» (Числ 23:9). В Числ 23:10 можно увидеть параллелизм: Иаков (יעקב) – Израиль (ישראל) – праведники (ישרים). Интересна также связь между יִשַׁר («прямой», «праведный») и אחרית («кончина») в Пс 36:37 и Притч 14:12 (см. Plaut 1985: 1177,1556).

⁵ עקב – «хватать за пятую», «обманывать», «поступать лукаво».

эры (см. также Ис 44:3 и сл.), Иаков прямо назван именем ישׂרון, а его потомки – наследниками благословения⁶. Таким образом, честность, т.е. отсутствие лукавства в Израиле, могло связываться с приходом Мессии. Хотя Нафанаил не столько прям, сколько прямолинеен⁷, появление таких людей в Израиле давало основание для прихода Мессии⁸.

В ответе Иисуса Нафанаилу о том, что Он видел его под смоковницей (Ин 1:48), можно увидеть аллюзию на текст Зах 3:7: «В тот день, говорит Господь Саваоф, будете друг друга приглашать под виноград и под смоковницу». Хотя в тексте LXX использован глагол συγκαλέω (букв. «созывать», «приглашать»), а не φωνέω (букв. «звать», «призывать») как в Ин 1:48, значение евр. קרא в массоретском тексте (МТ) – именно «звать», «призывать». Кроме пророчества Захарии, схожие мотивы присутствуют в 3 Цар 4:25: «И жили Иуда и Израиль спокойно, каждый под виноградником своим и под смоковницею своею, от Дана до Вирсавии, во все дни Соломона» и Мих 4:4: «каждый будет сидеть под своею виноградною лозою и под своею смоковницею, и никто не будет устрашать их, ибо уста Господа Саваофа изрекли это». Этот же образ появляется в 1 Макк 14:11-12: «Он (Симон-Маккавей) восстановил мир в стране, и радовался Израиль великою радостью. И сидел каждый под виноградом своим и под смоковницею своею, и никто не страшил их». Таким образом, автор Евангелия от Иоанна мог использовать данный образ, рассказывая о призвании Нафанаила, как представителя Израиля (потомка Иакова)⁹, которого позвал его соотечественник Филипп, когда тот сидел под смоковницей¹⁰.

Отрывок Зах 3:7-10 рассказывает о времени прихода עברי צמח («раба Моего, Отросли»), о котором в Зах 6:12-13 сказано, что он должен восстановить Храм и сесть на престоле как царь и священник: «вот Муж, — имя Ему Отрасль (צמח שמו), Он произрастет из Своего корня и создаст храм Господень. Он создаст храм Господень и примет славу, и воссядет, и будет владычествовать на престоле Своем; будет и священником на престоле Своем, и совет мира (עצת שלום) будет между тем и другим»¹¹. В книге Иеремии образ Отросли относится к потомку Давида:

⁶ В загадочном Втор 33:5 сказано о некоем царе ישׂרון, которого комментаторы и переводчики ассоциируют с Моисеем или с Богом (ср. אל ישׂרון в Втор 33:26).

⁷ Это видно из его реплики: «из Назарета может ли быть что доброе?» (Ин 1:46).

⁸ Мысль о связи между ישׂרון и отсутствием лукавства у Нафанаила была высказана мне в частной беседе А.И. Шмаиной-Великановой.

⁹ В 3 Цар 4:25 речь идет об Иуде и Израиле, а в 1 Макк 14:11-12 лишь об Израиле.

¹⁰ Вполне вероятно, что Нафанаил, действительно, сидел под смоковницей, когда его позвал Филипп. (См. Koester 1990: 25).

¹¹ Автор Евангелия от Иоанна не раз обращался к книге Захарии (ср. Ин 12:15 и Зах 9:9; 12:13 и 3:15; 19:37 и 12:10; 2:16 и 14:21 и др.).

«восставлю Давиду Отрасль праведную (צמח צדק), и воцарится Царь, и будет поступать мудро, и будет производить суд и правду на земле. Во дни Его Иуда спасется и Израиль будет жить безопасно; и вот имя Его, которым будут называть Его: “Господь оправдание наше!”» (Иер 23:5-6, ср. 33:15-16).

К I в. н. э. Отрасль из пророчеств Захарии и Иеремии в различных иудейских кругах могла ассоциироваться с Мессией. Это видно, например, из кумранских документов, где Отрасль связана с царским Мессией, т.е. потомком Давида. Кроме того, кумраниты считали приход такого Мессии исполнением Закона и пророков (Koester 1990: 28). Особого внимания здесь заслуживают три текста. Первый, 4QFlorilegium 10-12a («Антология», «коллекция цветов», или Мидраш о последних днях 4Q174)¹² указывает на то, что Отрасль из рода Давида сядет на троне царя Израиля. Об этом говорится в свете интерпретации 2 Цар 7 и 1 Пар 22:7-10 о постройке Храма, утверждении трона Давида на веки и том, что наследник царя будет назван сыном Божиим. Второй текст, 4QP Bless (4Q252, fr.1) («Благословения патриархов», комментарий на Быт 49:10) называет Отрасль из рода Давида «Мессией праведности и царем Израиля». В третьем тексте 4QPIsa 8-10 (4Q 161, frs. 8-10, комментарий на книгу Исаяи), где комментируется Ис 11:1, «Отрасль из корня Иесеева» (צמח) связывается с Отраслью из пророчеств Захарии и Иеремии. Так понимали этот образ не только кумранские экзегеты¹³. Схожие тенденции прослеживаются в *Заветах 12-ти Патриархов* (*Зав Иуд* 24), а затем и в раввинистических текстах (Вавилонский Талмуд, Берахот 5а; Быт Раба 98:8; Числ Раба 1:21; Плач Раба 1:51). Таким образом, мы имеем дело с достаточно распространенной в различных иудейских кругах традицией толкования этих библейских отрывков. С приходом мессианского правителя наступает новая реальность, так ожидаемая народом Израиля, царство справедливости, благоденствия и мира.

Образ царя, приносящего мир, в иудейской традиции часто связывался с образом царя Соломона, так как во время его правления в Израиле действительно были мир и процветание, а сам он, в отличие от своего отца Давида – איש מלחמות («человека войны»), был назван איש מנוח («человеком мирным») (ср. 1 Пар 22:7-10). Из 2 Цар 7:14 и 1 Пар 22:10 видно, что Бог называет Соломона Своим сыном: «Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном», что позднее, возможно, интерпретировалось

¹² Этот текст представляет собой собрание отрывков из 2-й книги Царств и Псалтыри, а комбинации с другими ветхозаветными текстами.

¹³ О влиянии кумранской интерпретации ветхозаветных текстов на новозаветных авторов, в т.ч. и на автора Евангелия от Иоанна, см. напр. (Juel 1988: 31-57).

как один из титулов царского Мессии, тем более что этот сын Давида в 2 Пар 6:42 назван помазанником (משיחִיךָ).

Приход нового царя, подобного Соломону, приносящего мир и справедливость, описан в Пс 71, где отражены надежды Израиля на восстановление династии Давида и исполнение обетований, связанных с его родом.¹⁴ Ожидаемый царь – справедливый судья (71:2-5), милосердный к бедным и нищим (71:12-13), во дни которого будет изобиловать мир (רַב שְׁלוֹם) (71:7), а на земле настанет благоденствие (71:16).¹⁵ Речь, здесь, по-видимому, идет не столько об историческом Соломоне, сколько о некоем будущем потомке Давида, которому приписывается ряд черт этого царя. Именно такого правителя, чье имя будет пребывать вовек и кого ублажат все народы (כָּל-גּוֹיִם יֵאֲשְׁרֻהוּ) и ожидает автор псалма. Согласно 1-2-й книгам Паралипоменон, Соломон воцаряется не просто на троне Израиля, но «на престоле царства Господня над Израилем» (1 Пар 28:5), «престоле Господнем, как царь, вместо Давида» (1 Пар 29:23, ср. 2 Пар 9:8). Возможно, так осмыслялось пророчество Нафана Давиду о том, что его царство будет непоколебимо вовеки (2 Цар 10:16), а может быть и ожидалось исполнение этого завета вечного (ср. 2 Цар 23:5) в будущем. Примечательно, что образ смоковницы, под которой живет народ Израиля, впервые появляется именно в описаниях мира и благоденствия во времена правления земного Соломона (3 Цар 4:25), затем у Захарии, а также в 1-й книге Маккавейской о Симоне Маккавее.¹⁶ В рассматриваемом нами отрывке из Евангелия от Иоанна Нафанаил, услышав ответ Иисуса, называет Его Сыном Божьим и Царем Израиля – титулами, которыми был назван Соломон в рассмотренных нами ветхозаветных текстах.

Обратимся снова к загадочной фразе Иисуса об отверстом небе и ангелах, восходящих и нисходящих на Сына Человеческого (Ин 1:51), завершающей этот евангельский эпизод. В ветхозаветных псевдоэпиграфических текстах видение Иакова в Вефиле иногда связывалось с видением Лица Бога или כְבוֹד Бога (*Лестница Иакова* и *2-я книга Еноха*), а в Таргуме Онкелоса, со Славой Шехины (Таргум Онкелоса, Быт 28:13-17, см. Орлов 2006: 78–99).

В описании сна Иакова, согласно книге Бытия, лестница стояла между землей и небом, а ангелы восходили и нисходили «по ней» (בָּוּ). Однако,

¹⁴ В МТ этот псалом надписан: לְשִׁלְמָה.

¹⁵ Описания будущего мира и благополучия присутствуют и в книге Левит, как награда за исполнение заповедей (Лев 26:3-6), а также у Исаи и Иеремии, как одна из характеристик времени Мессианского царства (Ис 32:18; Иер 23:5-6; 33:15-16).

¹⁶ Возможно, это аллюзия на 3 Цар 4:25.

поскольку «лестница» (סלם) в еврейском языке мужского рода, לו можно переводить и как «по нему» или «в нем» (Быт 28:12). Этот нюанс обсуждался раввинами, некоторые из которых считали, что ангелы восходили и нисходили на самого Иакова: взойдя наверх, они видели его образ, а затем нисходили вниз и видели его спящим (Быт Раба 70:12). Сходным образом, в Таргуме Псевдо-Ионатана на Быт 28:12 читаем: «Он [Иаков] видел сон, и вот, лестница утверждена на земле, а верх её достигал до небес... и (ангелы) в тот день восходили ввысь на небеса, говоря: “Придите и видите Иакова благочестивого, чей образ¹⁷ утверждён на Престоле Славы, и которого вы желали видеть”»¹⁸. Как утверждает А. Орлов, в некоторых псевдоэпиграфических текстах, таргумах и мидрашах существовала тенденция сближения Лица Божьего (или Его Славы) с небесным отображением тайнозрителя (Орлов 2006: 78–99). Кроме того, выражение «отверстое небо» встречается во 2-й книге Еноха: для Адама были созданы отверстия небеса, чтобы он мог видеть ангелов, поющих торжественную песнь пред Богом (2 Ен 31:2)¹⁹. Кроме того, земной рай был открыт до третьего неба, создавая связь и соединяясь с небесным раем, где обитают ангелы (2 Ен 42:3), а человек был создан как видимая «копия» лица Бога, поэтому всякое оскорбление лица какого-либо человека считается оскорблением самого Создателя (2 Ен 44:1-3).

Попробуем сопоставить эти предания с текстом Ин 1:45-51. Ангелы восходят на небо и нисходят к Сыну Человеческому, который находится на земле и становится как бы точкой контакта между небом и землей²⁰. Если Евангелист отождествляет Иисуса с Мессией, согласно тем пророчествам, которые были рассмотрены выше, а также связывает Его с царем-миротворцем, которого видели в образе Соломона, тогда Он тот, через Кого мир Божий сходит на народ Израиля²¹. Кроме того, в Евангелии от Иоанна, при сохранении параллелей со сном Иакова из книги Бытия, с Сыном Человеческим, который одновременно находится на земле и в небесах, подобно лестнице из видения патриарха, ассоциируется Иисус, а не Нафанаил. Если мы предполагаем

¹⁷ אִיקוֹנִין, заимствованное из греч. εἰκόνη.

¹⁸ *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (The Aramaic Bible 1992: 99-100; *Targum Palaestinense in Pentateuchum* (ed. Macho 1977: 195). Перевод цитируется по Орлов 2006: 78-99.

¹⁹ «И открыл Я им небеса (слав. «небеса отверста»), чтобы видели они Ангелов, поющих песнь победную; и свет немеркнущий был в раю» (2 Ен 31:2, в пер. В.М. Хачатурян).

²⁰ Ср. «Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах» (Ин 3:13).

²¹ Ср. Ин 14:27: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам». Кроме того, рассмотренная выше возможная связь Нафанаила как израильтянина без лукавства с поэтическим именем Израиля יִשְׂרָאֵל могла иметь и такую параллель с Пс 36:37: יֵשֶׁר, אֶחָרִית, שְׁלוֹם.

возможную связь между четвертым Евангелием и указанными иудейскими текстами, в которых интерпретируется видение Иакова, можно говорить о том, Евангелист использовал эти предания в контексте своей христологии: Иисус не просто Сын Человеческий – Мессия, обещанный Израилю, но и Сын Божий. Эту тему автор начал уже в Прологе своего Евангелия. В таком случае ответ Нафанаила: «Ты Сын Божий, Ты Царь Израиля» указывает и на божественность Мессии, и на Его человечество, тем более что одной из целей Евангелиста было показать, что «Иисус есть Христос, Сын Божий» (Ин 20:31). При этом восхождение и нисхождение ангелов могло одновременно указывать на различные этапы жизни Иисуса: Воплощение, Крещение (ср. Мф 3:16; Лк 3:21), Распятие, Вознесение.

Таким образом, в Ин 1:45-51 мы, вполне вероятно, имеем дело с примером интерпретации комбинации нескольких текстов, представленных в виде ссылок и аллюзий, и связанных друг с другом на основе схожести слов или контекста. Прежде всего, это отрывки из книги Бытия, связанные с Иаковом, затем, прощальная песнь Моисея (Втор 32:1-43), пророчества Захарии, Исаяи и Михея, 3-я книга Царств и другие ветхозаветные фрагменты, а также некоторые псевдоэпиграфические и иные иудейские предания. Автор Евангелия соединяет эти отрывки и интерпретирует их по отношению к Нафанаилу, который представляет благочестивых праведников Израиля, ожидающих Мессию. Нафанаил не просто признает Иисуса Мессией, но и Сыном Божиим, то есть указывает на человечество и божественность Мессии – важные христологические темы Евангелия от Иоанна, красной нитью проходящие через всю книгу. Таким образом, отрывок Ин 1:45-51 становится важным звеном свидетельства о воплощении Сына Божьего и играет определенную роль в христологии этого Евангелия.

Библиография

Орлов А. *Лицо как небесный двойник мистика в славянской Лествице Иакова* // *Волшебная Гора*, 11, 2006. С. 78–99.

Dalman G. "Under the Fig-tree" // *Expository Times*, no. 32, 1921. P. 252–253.

Juel D. *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1988.

Koester C.R. *Messianic Exegesis and the Call of Nathanael (John 1:45-51)* // *Journal for the Study of the New Testament*. 1990, no. 39. P. 23–24.

Macho, A. (ed.) *Targum Palaestinense in Pentateuchum*. Matriti: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1977.

Maher M. "Targum Pseudo-Jonathan: Genesis" // *The Aramaic Bible*, 1B, The Liturgical Press, Collegeville, 1992. P. 99–100.

Nickelsburg G.W.E. *Reading the Hebrew Scriptures in the First Century: Christian Interpretations in their Jewish Context* // *Word & World*, 1983. P. 238–239.

Plaut W.G. *A Modern Commentary on the Torah*. New York: The Union of American Hebrew Congregations, 1985.

From the Bible to Narnia: A Christian Translator's Job is Never Done

Vitaly Voinov

1 Introduction

Can there be meaningful work after Bible translation? This is the stark question that everyone engaged in our line of work will likely have to face at some point. As Christian scholars, we want our work to promote a paradigm shift in the worldview of the language community we are serving so that the Christian Gospel would be a life-changing blessing to that people group. And of course, the magnitude of the effect that a mother-tongue translation of the Holy Scriptures can produce in a community is tremendous. But we must always keep in mind that the Scriptures are but the foundation on which the house is built, not the house itself.

Once the foundation of the Scriptures is laid by means of a completed Bible translation project, is the translation team obliged by some unwritten rule of Christian modesty to step completely aside and let the local church continue the building effort on its own? I would answer this question with an emphatic “No!” As experienced specialists in the field of translation, we still have a lot to offer the Church by staying engaged in building the metaphorical house together with Christians from the mother-tongue community. It seems perfectly sensible to conclude that we would want to continue using our talents to help build up the Kingdom of God in our target language communities even after our Bible translation projects are complete.

One of the best ways to continue fully utilizing the skill set that the Lord God has blessed us with is to get involved in the translation of other Christian literature that will serve the local Church as it grows in maturity. When the Old Testament consultant for the IBT Tuvan Bible translation project asked our team what we were going to do now that our project was drawing near its conclusion, I answered, “Work on other Christian books, of course”. His response was encouraging: “That does seem to be the logical next step, doesn't it? If your team has accumulated so much translation experience and has formed such a strong professional and personal bond over the years, this is a completely reasonable thing for you to turn your attention to next.”

In the pages that follow, I would like to offer a case study of how this change of subject matter actually transpired in the Tuvan situation. Our translation team, which is currently finishing up editing work on the first full Bible in the Tuvan language and hoping to publish it within the next two years, decided not simply to walk away from our collaborative efforts of many years, but rather to reorient ourselves and begin working on translating children's literature with Christian themes into Tuvan. After getting our bearings by publishing several short works of this nature, we turned our attention to a much loftier goal: the Chronicles of Narnia by C.S. Lewis.

The Narnia series became a classic of children's literature in the western world almost as soon as it left C. S. Lewis' pen in the 1950s. The seven books in the series relate the exciting adventures of several children in the magical land of Narnia, and at the same time contain deep allegories of the Gospel and Biblical truths about man's relationship with God that are widely recognized as being spiritually profitable not only to children, but also to adult readers. The Christian elements in the Narnia series are presented in a manner that does not offend even fervent adherents of Buddhism or shamanism (the major religions in Tuva), but may serve as a subtle bridge to foundational beliefs of the Christian faith for the non-believer. The Chronicles of Narnia have already been translated into almost 50 languages, and two feature-length Hollywood films based on the books have been released during the past several years. These films, which were also shown in theaters around Russia and Tuva, are sure to have primed the interest in Narnia of a significant part of the Tuvan population. As of the writing of this paper, the first book of the series (*The Lion, the Witch and the Wardrobe*, henceforth LWW) is ready to go to press, while the second (*Prince Caspian*, henceforth PC) has been drafted and is undergoing the editing process.

2 A comparison of the Bible and the Chronicles of Narnia

Let us now look at some of the similarities and differences between our translation work on the Bible and that on the Narnia series. In the points that follow, I invite the reader to pay attention to two related things: 1) how translating the Bible prepared us for further work on "normal" literature and provided us with the experience necessary to do this well, and 2) what Bible translators can learn from the process of translating "normal" literature. I will deal both with some of the important similarities between the two pieces of literature and with some of the differences between them.

2.1 Literary similarities

Both the Bible and the Narnia series are corpuses of literary works, with a large degree of intertextuality and interdependence between their respective

constituent parts. And both use lively narrative to present teaching about the spiritual world and man's relationship with God (although no one would claim that every element, or even most elements, in the Narnia books has a didactic value of a religious nature).

2.2 Worldviews

Both works contain worldviews that are fairly far removed from the target language culture. This "distance" presents the translation team with major obstacles that must be overcome if the translation is to be intelligible and relevant to the reader.

In dealing with the Bible, the translation team had to always keep in mind the differences in material culture between ancient Mediterranean society on one hand and that of modern Tuva on the other¹. These differences were most felt in the process of trying to meaningfully render such things as the value of grain, oil, and wine as the major food staples in the Mediterranean world; the structure of an ancient city, with its walls, towers, and gates; the different units of measurement (i.e. ephahs, talents, hins) and so forth. The translation difficulties caused by such differences in material culture are probably felt to a certain degree by Bible translators in most languages.

In rendering Narnia, the Tuvan translator has three foreign cultural, linguistic and worldview systems to deal with that potentially decrease the reader's understanding of or emotional reaction to the text. The differences between these systems needed to be acknowledged in order to maximize the effectiveness of the Tuvan translation:

2.2.1 Russian culture and language

Since Tuva joined the Soviet Union 65 years ago, Russian media and culture have operated as the prism through which Tuvans see the outside world. Because of this, Tuvans have gotten accustomed to borrowing Russian words to express most new things (both abstract and physical) that they encounter nowadays, instead of trying to coin new expressions using existing Tuvan words. But though Russian words are borrowed freely by Tuvan

¹ Though the difference in eras (ancient versus modern) did on occasion present translation difficulties, the time distance between source and target text does not seem to be as noticeable or jarring to Tuvan readers of the Bible as it does to post-Enlightenment western European readers. This is likely due to the fact that the Tuvan people have been practising the traditions passed down to them from their ancestors until fairly recently, and that their nomadic cattle-herding way of life shares many similarities with the way of life of the ancient Hebrews.

speakers, there is no guarantee that all, or even most, other members of the Tuvan language community know the meaning of the word being borrowed. Thus, when the Tuvan translator, basing his draft translation on the Russian version of LWW, decided to borrow the Russian term for mothballs (*нафталин*) in the passage where the Pevensie children enter the magic wardrobe, he realized that this borrowing needs to be interpreted in a footnote for many readers who would otherwise have absolutely no idea what this word means (this household item seems to be much more prominent in Western households than in Russian or Tuvan ones). At the same time, it seems a shame to add a footnote dealing with such a trivial matter to a children's book. This tension may indicate that our translation team should have tried harder to retell this passage in a way that would not demand the inclusion of a little-known Russian word².

2.2.2 British culture and English language

C.S. Lewis was British, and the children whose adventures are narrated in the Narnia series are all British as well. Although the time in which the stories are set (the 1940s–1950s) is much closer to the present day than are the events portrayed in the Bible, in some respects the contrast between British and Tuvan culture is still fairly large. Many elements typical of everyday British life are by no means immediately transparent to Tuvan readers. For example, Lucy finds it delightful to eat fried bread (i.e. toast) at afternoon tea with Mr. Tumnus. This positive emotional reaction on Lucy's part is difficult to get across to the Tuvan reader without adapting the specific food items at Mr. Tumnus' table in such a way as to make them sound appetizing to the Tuvan palate. In the early chapters of PC, there are several flowers mentioned (daisies, rhododendrons) that are typical of the English countryside, but that many Tuvans have never seen or even heard of because they do not grow in Tuva. If the translation of these items is not "tweaked", they may come across as incomprehensible, thereby making it harder for the reader to react to the text appropriately.

A more serious issue in LWW is the value placed by the narrator on Christmas Day. Part of the White Witch's spell over Narnia is that it is always winter, but never Christmas. One of the first signs that her power is decreasing is that Father Christmas comes and showers the Pevensie children with Christmas gifts. Christmas has been an important element in English culture ever since the British Isles were converted to Christianity many centuries ago, but in Tuva (as in all of contemporary Russia),

² This is how we handled the Russian word *малиновка* (robin) where it shows up in chapter 6 of LWW. Since this bird does not inhabit the Tuvan ecosystem, we decided to make the Tuvan referent more general ("beautiful little bird") than the English and Russian terms used.

the main winter holiday celebrated by most people is not Christmas but New Year's Day. Though Tuvans continue to celebrate the traditional Eastern New Year according to the lunar calendar in mid-February, they adopted the celebration of January 1st as well upon joining the Soviet Union in the mid-20th century. Therefore, Tuvan children expect to receive their gifts from Father Frost (the equivalent of Russian *Дед мороз*) on New Year's Day. Christmas is considered something that only the Russian Orthodox celebrate on January 7th, and that Protestant *сектанты* (cult members) celebrate on Dec. 25th. So while most Tuvans do possess the theoretical understanding that Christmas Day is the most important winter holiday for Christians, they do not experience a positive emotional reaction to it such as the one that C.S. Lewis was presuming to be shared by his readers when invoking the idea of Christmas Day in LWW.

The Russian translation of LWW chose to keep a direct translation of Christmas in the text (*Рождество*). But in Tuvan, due to the absence of a long-standing Christian tradition in the culture, this concept is rendered by a fairly bulky translation – “the day of the birth of Christ”. After some deliberation, our translation team chose to substitute the much more intelligible “New Year's Day” into the Tuvan text. This will surely evoke more positive reactions among the Tuvan readership than would the literal translation of Christmas. Of course, we could be accused of “taking the Christ out of Christmas” and thereby making Narnia less of a Christian witness to Tuvan readers than it could be with a literal translation of Christmas. At this point, our pragmatic concerns about the naturalness of the narrative won out over concerns about the theological implications of the content, though I do believe that this change will not adversely affect the general gist of LWW as a specifically Christian allegory³.

2.2.3 Greco-Roman and Nordic mythology

Though this topic is studied by Tuvan children in school, the specific motifs and mythological creatures (more on these below) do not form a part of their cognitive background as they did for the mid-20th century English and American children who were C.S. Lewis's original audience. At the same time, whereas for Western readers this mythology is completely excluded from the conceptual sphere of “real life”, for Tuvan readers the general idea of spirits inhabiting the physical world is much more in tune with their shamanistic worldview.

³ Even without the reference to “the day of the birth of Christ”, it remains clear in the Tuvan text that the New Year (i.e. the dawning of a new era in Narnian history) is initiated by the coming of Aslan, who is clearly a symbol of Christ.

2.3 Key terms

The rendering of frequently-occurring key terms had to be pursued systematically in both the Bible and in Narnia, and some key terms were introduced as neologisms. In the Tuvan Bible, the terms that caused most difficulty had to do with either the realm of abstract concepts (such as ‘perfection’ and ‘glory’), radically different material culture (e.g. ‘winepress’), or cultural or religious practices with no equivalent in traditional Tuvan culture (such as blood sacrifice on a stone altar, circumcision, and baptism). In Narnia, the main difficulty lay with producing a terminological system for dealing with the mythological creatures that the children encounter. The Russian translation of Narnia that served as the base text for the Tuvan translation uses the accepted transliteration of many Greek and Latin terms, as does the English source text: “faun/фавн, “satyr/сатир”, “nymph/нимфа», “centaur/кентавр” and so forth. Tuvan children typically see these Russian words only when briefly studying European mythology in school, so it is not surprising that they do not retain the meaning of these transliterated terms very well and form no emotional associations with them, such as Russian children do with *Баба яга*, or English children with ogres (“Fee fi fo fum”).

Our translation team therefore decided to produce a simple and orderly set of neologisms to help our readers quickly and easily understand the essential qualities of these mythological creatures. The faun and satyr were lumped into the category of “goat-person”, the centaur became a “horse-person”, and the giant became a “man-mountain”⁴. Dryads were rendered as “tree-spirit girls” and naiads as “water-spirit girls”, using existing Tuvan terms that deal with the spirit world. One of the few exceptions to this system was “dwarf”, for which we decided to leave the Russian borrowing *гном*. This was for two reasons. First, because we could neither find an existing Tuvan term nor come up with a neologism succinct enough to convey the essence of this creature, and second, because the Russian term is used in both a literal and a metaphorical sense widely enough for Tuvans, most of whom are to some degree bilingual, to be familiar with it. Nonetheless, there is a footnote explaining this Russian borrowing upon the first mention of dwarves in LWW.

⁴ A working term for giants (“incredibly large person”) had previously existed in Tuvan translations of fairy tales from other countries. Because it was a somewhat burdensome construction, we deemed it insufficient for passages where giants are mentioned frequently or play a major role in the narrative, such as chapters 7-9 in *The Silver Chair*. We ended up using a calque of the English compound term “man-mountain”, coined by Jonathan Swift in *Gulliver's Travels* and previously introduced into the Tuvan language in the translation of that work.

2.4 Exegetical checking

Because the translation of Narnia into Tuvan was based on the Russian version of the text and not on the original English version (the Tuvan translator does not know English), it too needed to go through a process of “exegetical checking” like the Bible, although not with nearly the same degree of thoroughness. Intermediate language interference in Narnia needed to be dealt with in cases where the Russian rendering significantly distorted the meaning of the original. For example, at the very end of chapter 14 in LWW, where Aslan is slain by the White Witch, the Russian translation inserts an extra sentence that is not present in the English original: “Поэтому они не видели и другого – как в ответ на слова Колдуньи Аслан улынулся и в его глазах сверкнула радость” (‘That is why they did not see something else: in response to the Witch’s words, Aslan smiled, his eyes shining with joy’). It is hard to be sure of the exact motivation behind this addition to the Russian text; it may have been intended to make the scene less gruesome for impressionable young readers. Besides being unnecessary and contrary to the mood Lewis was trying to convey in this passage, this addition may also be liable to charges of promoting theological docetism (the notion that Christ’s suffering was merely illusory); it was therefore omitted from the Tuvan translation.

2.5 Clarity and naturalness

The pursuit of clarity and naturalness was of great importance in both translation projects. In Narnia, a significant difficulty from the vantage point of naturalness was posed by English terms of address. It took several rounds of editing to finally have honorifics such as “Mr.,” “Mrs.” and “Sir” (used, for instance, when the children address Mr. Tumnus and Mr. and Mrs. Beaver) come out as “older brother Tumnus” and “male and female Beaver”. Although we could have simply left the transliterated English terms in the Tuvan text as was done in the Russian translation (there is a Russian literary tradition for how to deal with such honorifics when rendering English texts), we felt that since much of the text was already fairly distant from the Tuvan culture, changing these terms of address to natural Tuvan ones would help strike a better balance between transculturation and distantiation.

2.6 Potential audience reactions

In both projects, certain groups within the intended target audience may have some qualms about reading the resulting translation. The Bible may not immediately be accepted with open arms or with great interest by the majority of the Tuvan population, especially those who consider Christianity

to be a Russian religion that poses a dangerous threat to the traditional Tuvan system of beliefs. Narnia, on the other hand, may be looked at with suspicion by Tuvan Christians because of its numerous references to the spirits inhabiting the natural world. If this is true for some English-speaking readers⁵, it may be even more so for Tuvan Christians, most of whom have come out of a shamanistic worldview and are therefore especially sensitive to motifs that hark back to their former belief system, which they consider harmful to true faith in the living God. But this remains to be seen, and I truly hope that I am wrong about this.

2.7 Contrasts between translating the Bible and translating Narnia

2.7.1 Source languages

The Bible was written in different languages by different authors employing different literary genres over a period of a millennium, whereas the Narnia narrative was written by a single author and published in a span of approximately five years. From a literary point of view, this of course imparts a much greater degree of homogeneity to the Narnia series than is possessed by the Bible, making the task of translating Narnia far simpler.

Moreover, whereas no contemporary Bible translators know ancient Hebrew, Aramaic, or Greek as their mother tongue, English is the mother tongue of one of the Narnia translation team members. This removes the need for research into the intended meaning of the original text of the sort that exegetes must do in Bible translation projects. Native speaker intuition for the most part suffices in doing “exegetical checking” of the Narnia translation.

2.7.2 Intended audience

Narnia was intended by its author primarily for children, although many adults enjoy reading it nonetheless. The Bible, on the other hand, was definitely intended for adults as the primary audience (as is well known, some Orthodox Jews do not allow their young scholars to read certain books, like Song of Songs, until they reach the age of 30.) This means that the translator of Narnia must consciously lower the linguistic register he is used

⁵ Here's what Wikipedia (en.wikipedia.org/wiki/Chronicles_of_Narnia) has to say about this: “Lewis has also received criticism from some Christians and Christian organizations who feel that *The Chronicles of Narnia* promotes ‘soft-sell paganism and occultism’, because of the recurring pagan themes and the supposedly heretical depictions of Christ as an anthropomorphic lion...” For another piece of Evangelical criticism of the Narnia series, see Mary Ann Collins, “Trouble in Narnia: The Occult Side of C.S. Lewis”, www.crossroad.to/articles2/006/narnia-trouble.htm

to writing in, adapting it to that of children (we decided on 11–14 as the age of our targeted readership). Fortunately, our translator has experience doing this, having written several Tuvan children’s books in the past.

2.7.3 Sacred text versus secular text

The fact that Narnia is not a sacred text allows for a much freer translation than would be tolerated in most Bible versions. If a specific passage written by Lewis seems to be too tedious or irrelevant for the average Tuvan reader, the principles of literary translation entitle us to pare down the translation in order to make it sufficiently fluid to maintain the reader’s interest. I have advised our translator to feel completely at liberty to omit or summarize nautical passages in *The Voyage of the Dawn Treader*, which may prove to be unintelligible to most Tuvan readers due to their lack of familiarity with ships and the sea. Doing this to the account of Paul’s sea voyage in Acts 27 is of course unthinkable, because this is Holy Scripture and cannot be tampered with to such a degree (although I’m sure that more than one translation team has wished that they could just skip this tremendously difficult passage or edit it at will!)

2.7.4 Felt need

Unlike with the Bible, there is absolutely no felt need among the target audience for producing a translation of the Chronicles of Narnia. Whereas at least Tuvan Christians are eagerly expecting the complete translation of the Scriptures in their mother tongue, the vast majority of Tuvans, whether Christian or non-Christian, do not even realize that there exists a literary work dealing with Narnia (though many have seen the recent films based on the books). This is a double-edged sword: on the one hand, it frees the translation team from having to worry about any expectations the audience might have about the translation, as we do when working on the Bible; on the other hand, it may mean that finding interested readers will be an uphill battle requiring advertising and marketing tactics.

2.7.5 Copyright and funding

The text of the Bible is in the public domain; the only rights a publisher needs to obtain are to maps, tables, and other Bible helps that were produced by someone else. The Chronicles of Narnia, on the other hand, are still the intellectual property of the C. S. Lewis Estate, and all lawful use of the books had to be arranged with agents of this Estate and paid for. Alas, the Narnia project came with the added burden of having to do project fundraising on our own, with no dedicated and professional staff in Moscow committed to finding and working with potential donors.

3 Concluding remarks

As is hopefully obvious from the above discussion, translation work on the Bible shares many similar characteristics with translation work on “normal” literature. Anyone translating the Bible using a dynamic or functional approach should never lose sight of this fact, and should be willing to learn from the experience of translators working in the field of literary translation. It may be a wise decision for scholars who are thinking of getting involved in a Bible translation project to first hone their skills by translating a “normal” literary work into or from their mother tongue, or editing such a translation. Such experience is of course a mandatory requirement for mother-tongue translators in IBT projects, but it may be an excellent idea also for other team members, such as exegetes, stylistic editors and comprehension testers, to try their hands at a less momentous task before plunging into translation of the Holy Scriptures.

On the other side of the Bible translation project (i.e. once it is finished or approaching completion), an experienced translation team has all of the skills necessary to continue their literary endeavors in the service of the Kingdom of God. Of course, some mindset adaptation will be necessary to produce good translations of “normal” literature, but this will likely be change of a liberating nature, such as getting comfortable with translating more freely and naturally, not fretting about getting every single jot and tittle “correct”, and relaxing in regards to the expectations of the assumed readership.

My sincere hope is that this paper will encourage experienced Bible translators who may be preparing to move into another field of activity to consider continuing literary work on other spiritually valuable books for the benefit of the target language community. Who knows, maybe the blessings received by English, Russian, and now Tuvan children from reading the Chronicles of Narnia can be shared also by future generations of readers in other minority languages such as, say, Schwyzertütsch or Lezgi.

Тексты Библии во взаимодействии с языками Дагестана

С. Х. Шихалиева

Всё больше внимания привлекает сегодня вопрос о взаимодействии языков и народов, о диалоге культур и цивилизаций. Важная роль принадлежит здесь осмыслению национально-культурных объединений. Этносоциальные процессы в таком важном с экономической и культурной точек зрения регионе России, как Дагестан, являющемся перекрестком мировых цивилизаций и религий, во многом определяют устойчивость России в глобализирующемся мире.

Мировая культура нередко служит посредником между этническими группами. Позитивный вклад в диалог культур и цивилизаций в Дагестане вносят представители традиционных для России конфессий: православия и ислама. Перевод традиционных текстов этих религий, которые одновременно можно назвать сокровищами мировой литературы, также способствует развитию диалога.

В последние годы гуманитарная наука также внесла свой вклад в конкретное исследование и теоретическое осмысление современных этносоциальных процессов, роли в них национально-культурных объединений, проблем установления диалога цивилизаций и культур. В этом плане велика роль Института перевода Библии, работа которого способствует духовному сближению народов, утверждению доверия в межэтнических связях. Переводы Библии сыграли решающую роль в глобализации проблем человека и человеческого мира. Ни одна из книг не оказала столь крупномасштабного влияния на мировую мысль, как Библия. Именно в ней собран многолетний опыт народа, важнейшие духовные достижения, затронуты проблемы мироздания, человеческого бытия.

В условиях этноконфессиональной глобализации народы Дагестана имеют возможность свободно изучать литературу иных конфессий. Концепция тотального атеизма и межрегионального противостояния уступает место естественному процессу взаимопонимания народов, в том числе и в том, что касается их верований, включая знакомство с разными религиозными учениями.

Язык как носитель достижений этнокультурного развития народа отражает национальную и духовную жизнеспособность нации. В определенном смысле состоянием языка, его местом в социуме, уровнем языковой жизни обусловлены нравственное благополучие этносов. Тексты Библии выступают как факторы и механизмы сохранения и развития языков Дагестана, которые определяют их престиж и достоинство в контексте мировой цивилизации. Современный Дагестан как уникальный полилингвистический и полиэтничный регион оказался в ситуации цивилизационного разлома между христианскими и мусульманскими мирами. Его территории и языки нуждаются в поддержке и защите. Переводные тексты Библии на дагестанских языках выступают как позитивные факторы по поддержке каждого из бытующих в регионе языков и призваны способствовать оздоровлению духовно-нравственного климата в обществе.

Переводы Библии – часть гуманистической концепции сохранения того или иного регионального языка и защиты самобытности. Характерная особенность перевода Библии на дагестанские языки заключается в том, что в это процесс вовлечены не только письменные языки, имеющие многовековые традиции литературного письма (к ним относятся аварский, лакский, даргинский, табасаранский, кумыкский, рутульский, агульский, цахурский), но и языки, до сих пор не вышедшие за пределы бытового языкового общения, не накопившие собственных литературных традиций, не имеющие литературных норм. К ним относятся бежтинский язык, на котором говорит 6100 человек, и андийский – 21800 говорящих. Методы, используемые для перевода текстов позволяют задокументировать языки малых этнических групп. Изучение и перевод Библии на языки народов Дагестана выявляют много общих ценностей в материальной культуре и ведут к сближению и взаимопониманию народов.

Выход первого издания переводов Нового Завета на аварский и кумыкский языки заставляют нас сделать краткий экскурс в прошлое, чтобы напомнить о традициях перевода Библии на дагестанские языки. Самый ранний из известных переводов на аварский язык был выполнен в 1870 г., это молитва «Отче наш» (Dalton 1870). Второй перевод появился в 1900 г. – это перевод с русского Джаватхана Гебедова Ханахачиева, преподавателя аварского языка из Новочеркасска. (Перевод остался в рукописи, хранится в РГБ, шифр 896 ф. 5-80/372). Сегодня тексты Нового Завета переведены полностью на аварский и кумыкский языки.

Несмотря на то что грамматический уровень дагестанских языков весьма своеобразен и плохо поддается иноязычному воздействию,

грамматика языков Дагестана все же способна испытывать влияние русского языка, обусловленное переводом Нового Завета. Надо полагать, что лексические заимствования весьма многочисленны, а грамматические – имеют место, но не систематически и не полно. Если посмотреть на этот материал с точки зрения не нормирования и кодификации, а отражения живого процесса развития языка, можно сделать некоторые выводы, в частности, о тенденциях в развитии дагестанской грамматической системы. Под влиянием русских аналогий происходит трансформация ряда грамматических конструкций, изменяются значения некоторых граммем. В Евангелии от Луки 10:34 повествуется о том, как самарянин «(1) подойдя, (2) перевязал ему раны, (3) возливая масло и вино» (Синодальный перевод). Сохранение такого порядка слов в табасаранском языке означало бы, что самарянин вначале тщательно забинтовал раны, а затем лил масло и вино на бинты. Для того чтобы избежать этого, необходимо изменить последовательность событий с использованием причастных и деепричастных конструкциями: «Хъасин багахъна (1) дуфну, (3) ччимна чяхир улубзури, дугъан зийнар (2) илитІну». Смысл фразы лучше всего передается при использовании максимально приближенной языковой формы табасаранского языка к смысловой форме Синодального перевода.

В первую очередь, это касается лексики, отражающей специфические для библейского культурно-исторического контекста, не имеющие истонных соответствий в дагестанских языках. Такие термины как *фарисей*, *саддукей*, *левит*, *пасха* на дагестанские языки передаются различными средствами. В частности, можно использовать уже имеющиеся языковые средства. Так, некоторые библейские личные имена уже нашли свою традицию написания в дагестанских языках: Иса, Муса, Ибрагим, Жабраил, Юсуф и Усуф, Якъуб, Исакъ, Ньюгъ, Лут1, Мукаил, Гъва, Исмаил и др. Их произношение и написание обусловлено фонетическими особенностями и орфоэпическими нормами дагестанских языков. Эти имена заимствуются в основном из арабской коранической традиции. Максимальное использование внутренних ресурсов языка можно и при создании терминов-неологизмов, включая и описательные термины-словосочетания: *Господь*, *Господь Бог*, *Дом Божий*, *Всевышний*, *синагога*, *Завет*, *крещение*. Так, например, *Благая весть* – Ужувлан хабар, *Бог-отец* – Адаш-аллах, *Бог-сын* – Бай-аллах, *Троица* – шубур-сар, *отец Божий* – Ага Аллагъ, *Дух Божий* – Аллагъдин Рух. Удачным является «возрождение» архаичных форм в дагестанских языках: *венец* – таж, *крест* – хач, *христианин* – хачперес, *Господь* – Агъа, *жемчуг* – гавагъир, *парус* – йилкан, *завет* – йикърар.

Привлечение таких форм в переводе расширяют возможности для более точного и адекватного перевода Нового Завета и обогащают

лексико-семантическую систему языков. Широко используются, бытующие в дагестанских языках арабизмы, передающие нередко сходные или идентичные для мусульманства и христианства понятия: *ангел* – малаик, *дьявол* – иблис, *проповедь* – вяъза, *молитва* – дуаъ, *вера* – иман и др.

Такие слова христианского лексикона, как *праведность*, *искупление*, *благодать*, *покаяние*, *крещение* восходят к неисчерпаемому источнику Священного писания и обладают особой богословской значимостью, которая не сразу бывает понятна для народов Дагестана. Такие понятия как *невеста для Христа*, *слово Бога*, *жить в Боге*, *благо от Бога* обогащают язык, создавая особые семантические нюансы при их передаче на дагестанские языки. Подобного рода выражения всегда стоят особняком и выделяются в сознании читателя.

Переводы библейских текстов содействуют развитию языков Дагестана: они совершенствуются, их лексика и идиоматика обогащается, порой они даже обретают письменную форму. Возникают лексические и грамматические возможности для передачи новых мыслей, которые прежде трудно было выразить на этих языках. В какой-то мере это способствует стиранию диалектных границ в языках. Для передачи библейских текстов в переводах используется как фольклорный язык, так и письменный язык со сложными предложениями, как уже имеющиеся, так и новые модели. Появляются различные сложные обороты речи, которых прежде не было в этих языках. В Новом Завете некоторые отглагольные существительные русского языка передаются на табасаранском языке глагольной формой. Такие абстрактные существительные как *спасение*, *уверование*, *оправдание*, которые наличествуют в русском языке, в табасаранском языке передаются посредством глаголов *верить*, *оправдать*, *спасать*. Например:

уърхьювал «спасение» от уърхьюз «охранять»,

хъугъвал «уверование» от хъугъуз «верить»,

агьювал «знание» от агью хьуб «знать».

Лк19:9 «ныне пришло *спасение* дому сему» (Синодальный).

Лк19:9 «гъи му хулаз *уърхьювал* гъафну» (Ужувлан хабар).

Переводы Нового Завета на дагестанские языки представляют собой целостный текст особого жанра. В настоящее время происходит процесс обновления стиля религиозной литературы. Этот стиль должен быть доступным массовому читателю, а также предельно чистым – содержать минимальное число заимствований из русского языка, для этого необходимо придерживаться общей тенденции развития дагестанских языков.

Современный перевод текстов Библии заметно обогатил дагестанские языки новыми словами из области религиозного учения, внес немало понятий, требующих нового осмысления. Перевод Нового Завета на дагестанские языки, способствует выявлению его лексических богатств, словообразовательных возможностей, активизации деривационных средств и некоторых грамматических форм, обогащению и становлению лексико-семантической структуры языка. Благодаря таким переводам расширяется сфера функционирования литературных языков, так как они находят применение для передачи новых смыслов и возникновению или заимствованию новых жанров.

Переводы Нового Завета и других священных книг на дагестанские языки дают богатый материал и для лингвистических, сравнительно-сопоставительных исследований и для переводоведения. Для дагестанских языков актуальны осмысление и интерпретация языка реалий мира Библии. Коммуникативная направленность перевода стимулирует изучение различных проблем, связанных с переводным текстом и его восприятием, отношений языка и культуры. Вопрос сопоставления и изучения различных культур является одним из самых актуальных на сегодняшний день в Дагестане.

Процессы глобализации (в частности, перевод текстов Библии), происходящие в современном Дагестане, ведут к сближению различных культур и народов. На фоне всеобщего сближения культур, всё же остаются слова и понятия, нуждающиеся в комментариях и изучении. Дело в том, что даже одинаковые слова часто воспринимаются носителями разных культур по-разному, не говоря уже о несовпадении миров, в которых живут эти люди. Именно элементы текста, отражающие эти несовпадения, играют особую роль в межкультурной и межъязыковой коммуникации. Так тексты вступают во взаимодействие с традиционной культурой народов Дагестана и обогащают ее.

Культура каждого дагестанского народа находит отражение в языке, и, если эта культура самобытна, то слова, ее выражающие, не менее самобытны и экзотичны с точки зрения переводоведения. Процесс перевода текстов Библии на дагестанские языки – это не просто механическая передача слов одного языка на другой, а сложный процесс взаимодействия культуры и языка оригинала с языком, культурой, бытом и мышлением народа, для которого осуществляется перевод.

Библиография

- Dalton H. *Das Gebet des Herrn in den Sprachen Russlands*. St.-Petersburg, 1870.
Ужувлан хабар. М.: ИПБ, 2004. (на таб. яз.)

Авторы – Contributors

Михаил Егорович Алексеев

Богословский редактор Института перевода Библии, заместитель директора Института языкознания Российской Академии наук, доктор филологических наук, профессор.

David J. Clark

Translation Consultant with the United Bible Societies 1971–2002, and honorary part-time Translation Consultant with the Institute for Bible Translation 2002–2009.

Кетеван Тамазовна Гадилия,

Координатор переводческих проектов и научный сотрудник Института перевода Библии, кандидат филологических наук.

Simon Crisp

Translation Consultant and head of the Translation Department with the Institute for Bible Translation 1979–96, and currently Director of Translation Services, United Bible Societies.

Андрей Сергеевич Десницкий

Консультант Института перевода Библии (с 1999 г.), старший научный сотрудник Института востоковедения Российской Академии наук, кандидат филологических наук.

Michael Greed

Member of the Summer Institute of Linguistics International since 1989; served as Project Co-ordinator and Exegete for the Tatar project 1994–2000, and is currently Director of SIL's North Eurasia Group.

Алексей Борисович Сомов

Ведущий специалист отдела переводов Института перевода Библии, старший преподаватель кафедры Священного Писания и библейских дисциплин Свято-Филаретовского православно-христианского института, магистр богословия.

Vitaly Voinov

Project Co-ordinator and Exegetical Checker for the Tuvan Bible with the Institute for Bible Translation 1998–2009; currently a doctoral candidate at the University of Texas at Arlington.

Сабрина Ханалиевна Шихалиева

Местный координатор Института перевода Библии в Дагестане, ведущий научный сотрудник Дагестанского Научного Центра Российской Академии наук, доктор филологических наук.