

ТРИ ТЕРМИНА «СУТРЫ ЦВЕТКА ЛОТОСА ДХАРМЫ»: ПРОБЛЕМА СМЫСЛОВЫХ ИСКАЖЕНИЙ

THREE TERMS OF THE LOTUS SUTRA: THE PROBLEM OF SEMANTIC DISTORTIONS

Статья посвящена трём терминам «Сутры Цветка Лотоса Сокровенной Дхармы» *fāngbiàn* (方便 хōбэн), *liànmù* (恋慕 рэмбо) и *kěyǎng* (渴仰 кацүгō) и имеет целью ответ на вопрос: «Существуют ли смысловые искажения этих терминов в русском переводе Сутры д-ра А.Н. Игнатовича (1947–2001)».

Ключевые слова: Сутра Цветка Лотоса Сокровенной Дхармы, Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, уловка, благая уловка, искусное средство, упāйя, хōбэн, русский перевод Лотосовой Сутры, китайский буддизм, японский буддизм, буддизм в России.

This paper deals with the three terms of “The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law” (*fāngbiàn* 方便 *hōben* · *liànmù* 恋慕 · *ranbo* *kěyǎng* 渴仰 *kaucgō*) and aims to answer the question: “Are there any semantic distortions of these terms in the Russian Translation of the Sutra by Dr. A.N. Ignatovich (1947–2001)”.

Keywords: Lotus Sutra of the Innermost Dharma, Lotus Sutra of the Wonderful Law, trick, good trick, skillful means, upāya, hōben, Russian translation of the Lotus Sutra, Chinese Buddhism, Japanese Buddhism, Buddhism in Russia.

«Саддхарма-пундарика-сутра», или «Сутра-Лотос Благоистинной Дхармы», возникшая, как полагают, в период 50–150 гг. в Индии, принадлежит к основополагающим текстам дальневосточного махаянского буддизма.

В Китае, «материнской стране» дальневосточного буддизма, было создано по меньшей мере шесть ее различных полных переводов с индийского текста.

В их числе – перевод, осуществленный в 406 г. Кумарадживой (344–413 или 350–409). Он носит название: кит. «Мяофа-ляньхуа-цзин» (妙法蓮華經, яп. «Мѣхō-рэнгэ-кѣ») – «Сутра Цветка Лотоса Сокровенной Дхармы».

Этот текст оказал и продолжает оказывать большое влияние на духовную культуру и повседневную жизнь огромного числа людей в Китае, Японии, Корее и некоторых других стра-

нах; можно утверждать, что он является самым почитаемым священным текстом на Дальнем Востоке.

Лотосовая Сутра (в полных переводах с санскрита и китайского) существует на английском [1], голландском, немецком, русском [2], французском языках [3].

Её первый полный русский перевод (с китайской версии Кумарадживы), а также двух сутр, которые в качестве «Открывающей» и «Закрывающей» традиционно её сопровождают [2], был осуществлён учёным-буддологом, исследователем истории японского буддизма и современной японской буддийской мысли, д-ром А.Н. Игнатовичем (1947–2001). Изданный в 1998 г., он был с благодарностью принят читателями как большой первопроходческий труд, давший возможность впервые познакомиться с этим священным текстом в его полной версии по-русски.

Говоря о *проблеме*, лежащей в основе данной статьи, воспользуюсь словами ученого-

¹ Кандидат исторических наук, выпускник кафедры японской филологии Восточного ф-та СПбГУ, докторант буддийского Университета Риссё (Токио, Япония).

индолога, исследователя южноазиатской словесности, д-ра С.Д. Серебряного: «для русской культуры, для русского языка буддизм (...) – мир всё ещё очень далёкий, экзотический, неосвоенный. Мы только нащупываем пути и способы более или менее адекватных переводов буддийских текстов»; «именно при изучении буддизма (...) искажающий эффект языка описания может быть особенно велик» (выделено мной. – И.Г.) [4, с. 6–7.].

Обозначенная проблема определяет цель данной работы, которая состоит в том, чтобы на основе автономного перевода двенадцати ключевых фрагментов Трёхчастной Лотосовой Сутры (ввиду их особой значимости японская буддийская традиция объединяет их в отдельное «Чтение из Сутры» [5]) и анализа содержащихся в этих фрагментах важнейших терминов «Учения-Лотоса» получить ответ на вопрос о наличии либо отсутствии, с моей точки зрения, искажений их изначального смысла в названном переводе д-ра А.Н. Игнатовича.

Необходимость ограничения объёма статьи позволит мне остановиться только на трёх терминах: *fāngbiàn* (方便 *хōбэн*), *liànmù* (恋慕 *рэм-бо*) и *kěyǎng* (渴仰 *кайгō*) (в скобках обозначено японское произношение, которым в целях произносительного удобства для русскоязычного читателя я и буду пользоваться ниже).

Термин *хōбэн* является китайским переводом санскритского *upāya*, что означает «искусное средство».

В общестандартном толковании значение слова *хōбэн* раскрывается следующим образом: «искусное средство наставления-направления живых существ [на истинный путь]; временно установленное учение, цель которого – вовлечь в [осознание] Истины» [6].

В «Словаре терминов и концепций» (содержащемся в Приложении к рассматриваемому переводу [2]) д-р А.Н. Игнатович разъясняет это слово так: «комплекс средств (разнообразные учения, методы проповедей, приёмы увещаний и т.п.), с помощью которых Будда ведёт разных по способностям и находящихся в неодинаковых условиях живых существ».

Но «эквивалентом» этого термина в своём переводе Сутры (и в предшествующих работах) он избрал слово «уловка» (возможно, желая отразить тот аспект смысла, что *хōбэн* – это «временное средство» направления на Путь Истины; впрочем слово «уловка» стоит первым в ряду «обыденных» трактовок, дающихся в Большом японско-русском словаре: «уловка; средство; мера» [7, с. 487]).

На неправдоподобность того, чтобы китайское «*хōбэн*» как буддийский термин означало «уловка», уже обращал внимание д-р С.Д. Серебряный [4].

Совершенно очевидно, что слово «уловка», происходящее от глагола «уловить» в значении «поймать», «схватить», несёт в себе два чрезвычайно негативных смысла: *уход от правды* и *отнятие свободы*, которые отражаются его синонимами «лукавство», «увёртка», «изворот», «махинация» и «силок», «аркан», «тенёта», «ловушка», «западня» (оба смысла соединяются в устойчивом выражении «уловки дьявола»).

В английском переводе Сутры [1] *хōбэн* передаётся как “tactfulness”, “tactful methods” («тактичность», «тактичные способы»), что, на мой взгляд, передаёт значение «искусности» («тактичный» значит «искусный в выборе надлежащего времени и случая»), но – не отражает значения «временность, преходящность».

В русском слове «уловка» присутствуют как значение «временность» (ср. «когда птица поймана, про силок забывают»), так и значение «искусность» (ибо в искусности уловки и состоит её действительность), но: «искусность» *уловки* – тоже, как и она сама, может быть воспринята только негативно.

В связи с таким переводом у читателя мало-сведущего в буддийском Учении, вероятно, может даже зародиться сомнение: «Почему же Будда ведёт людей к Истине при помощи *уловки*; кто, к примеру, слышал об *уловках* Христа или Мухаммеда?». Точно так же (поскольку Будда в Сутре говорит, что *хōбэн*, таковым же *хōбэн* 'ом и оставаясь, в то же самое время совпадает с Истиной) может возникнуть вопрос: «Что же это за “Истина”, если она совпадает с *уловками*?»

Подытожим: нельзя не признать, что изначальное значение термина *хōбэн* в переводе «уловка» претерпевает огромное искажение в области его эмоционального содержания. При этом настоящее положение таково, что этот, избранный д-ром А.Н. Игнатовичем, перевод (воспринимаемый учёными иной специализации, а также популяризаторами гуманитарного знания и пишущими по-русски последователями буддийского учения как «вероятно, совершенно адекватный») всё более и более распространяется.

Для понимания махаянского буддизма термин *хōбэн* решающе значим (в частности, в этом термине раскрывается, почему все три Колесницы Спасения – *иравак*, *пратьекабудд* и *бодхи*

саттв – суть *Единая Колесница Будды*, и другие важные смыслы), поэтому при его передаче средствами иного языка крайне важно адекватное отображение как его *сущностной*, так и его *формальной* (знаковой) сторон, что в переводе «уловка» – вкуче отсутствует.

Я нахожу, что осмысление этого термина в доктринальном и филологическом аспектах приводит к выводу, что его переводным эквивалентом может служить выражение «*врачующее средство*».

Обоснование такого суждения мной было озвучено в докладе на 57-м Конгрессе Японской [Международной] ассоциации исследователей в области индологии и буддологии (Университет Тайсё, Токио, сентябрь 2006 г.) [8, с. 38–41]; на мой взгляд, его правомерность может быть подтверждена двумя реалиями.

Первая реалья – контекстологическая.

Она состоит в том, что Будда (как во многих других сутрах, так и *именно в Сутре Лотоса*) часто сравнивает себя с врачом, а освобождение сознания живых существ от омраченности неведением Истины – с врачеванием недуга: из знаменитых «семи сравнений» (семи притчиносказаний) Лotosовой Сутры два непосредственно соотносятся со «сферой врачевания». Это – «*сравнение с целебными травами*» (сод. в одноименной Главе 5-й) и «*сравнение с исцелением детей*» (сод. в Главе 16-й «Мера долгоденствия Татхагаты»).

Последнее представляет собой притчу, краткое содержание которой таково. Дети случайно выпили яд, и их отец-врач приготовил им спасительное лекарство из целебных трав, но яд уже успел подействовать, вследствие чего дети помешались в рассудке и отвергли лекарство; тогда сострадательный отец и глубоко сведущий врач прибег к некоторому способу, а именно: скрывшись от детей, он велел сообщить им, что сам умер; известие о смерти горячо любимого отца глубоко поразило и опечалило детей, но оно же заставило их на некоторое время прийти в себя, благодаря чему они выпили оставленное отцом лекарство и выздоровели, чтобы, – проясневшими глазами, – к своей огромной радости, вновь увидеть отца, всегда бывшего рядом с ними. «В этой притче отец-врач знаменует Будду, дети – нас, живых существ. Яд обозначает омрачающие страсти и привязанности, лекарство – Учение Будды» [9, с. 132].

В контексте нашего анализа главное состоит в том, что эта притча позволяет понять: тот «один (некоторый) способ», о котором в ней говорится (способ, надлежащий исключительно

в этой ситуации и потому – *временный*; способ ненасильственный и действенный и потому – *искусный*), как раз и обозначает собой то, что в виде буддийского термина звучит как *хобэн*. Из притчи следует, что этот «один способ» вкуче и наравне с целебными травами представляет собой необходимое *врачующее средство*. Соответственно, именно такое значение является *сущностным* значением этого термина, и поэтому как «уловка» он трактоваться не может.

Дополнительно проиллюстрирую причину этого следующим. В японском языке существует поговорка «*усо мо хобэн*» («[бывает, что] и ложь – *хобэн*»). Из неё следует, что значение слова *хобэн* не соответствует значению слова «уловка»: стоит только произнести «бывает, что и *ложь* – *уловка*», как сразу же становится очевидной нелепость подобного высказывания. Суть здесь в том, что ложь (обман, уловка) *может быть* средством «улучшения во спасение» (*хобэн*), но средство «улучшения во спасение» (*хобэн*) – именно как таковое – *не может быть* ложью (обманом, уловкой), даже если оно *извне* ею и представляется. То есть, опять-таки, сущностное значение термина *хобэн* – не «уловка».

Можно сказать, что это доказывается и *самим нашим реальным бытием*: если для нашего исцеления-спасения кем-то была использована уловка, действительно сохранившая нам здоровье или жизнь, мы с благодарностью осознаём: *истина не в том*, что средство, спасшее нас, *по облику* являлось уловкой, а в том, что эта уловка *в своём существе* являлась средством спасения. Другими словами, пребывание чего-то врачующим средством *отрицает* его пребывание уловкой. Поэтому Будда в Сутре и говорит: «Сомнение следует пресечь, навек избыть: | Речь Будды истинна, не может ложной быть! | Подобна лекарю она благому средству | Во исцеление его детей безумных: | Сам жив, он рек, чтоб излечить их: «умер», – | То **невозможно посчитать обманом**; |И я такой же есть отец для мира, – | Спасающий от всяких мук-страданий» [5; 9].

Вторая реалья – этимологическая.

Она состоит в значениях двух иероглифов, образующих слово *хобэн* (в соответствии с китайско-японскими толково-иероглифическими словарями).

Первый иероглиф этого биннома – *хō*, наряду с тем, что он имеет значения «сторона» (отсюда смысл *односторонности*, *неокончателности*, *пропедевичности*), а также «некое время» (отсюда смысл *временности*) etc., означает также «*умение составлять лекарства*» [10] («медицинское искусство» [11]).

Второй иероглиф – *бэн*, заключая в себе смыслы «благоприятствование», «искусность речевого выражения», «удоб[опонят]ность» etc., означает также: «соответствующее средство» [12] (где значение «соответствующее» как бы «напитано» всеми вышеназванными смыслами, и поэтому в смысловом аспекте «благоприятствования» требует перевода «надлежащее средство», а в смысловом аспекте «удобопонятности» – перевода «подходящее средство»).

Вышеприведённые значения, присущие иероглифам *хō* и *бэн*, позволяют также и с формально-знаковой стороны толковать *хōбэн* как «соответствующее благое средство (прорисованное) из знания (того), что (в данном случае) составит собой лекарство», то есть, проще говоря, переводить этот термин как «врачующее средство».

Итак, представленный анализ даёт основание утверждать, что выражение «врачующее средство» отвечает как *дху* (который – в сравнении вовлечения омрачённых существ в следование Пути Будды с лечением), так и «*букве*» (иероглифическим знакам) термина *хōбэн*.

Адекватность такого перевода оригинальному термину подтверждается, на мой взгляд, также следующим.

Во-первых, выражение «врачующее средство» несёт в себе значение благоприятствования объекту наставления, каковое значение, безусловно, подразумевалось Буддой при употреблении слова *ирāу* и, соответственно, нашло отражение в китайском варианте Кумарадживы (вероятно, лучшем из возможных, ибо, как сообщается, под его руководством над переводом Сутры работали порядка 2000 человек, выносившие на общий суд предлагаемые ими иероглифические эквиваленты индийских терминов [13, с. 25.]).

Во-вторых, в таком переводе «незримо заключается» присущее термину *хōбэн* значение «искусность» (коль скоро это средство врачующее, т.е. такое, которое излечивает-исцеляет, то оно, конечно, средство «искусное»).

В-третьих, этим переводом «подспудно выражается» отвечающее китайскому термину значение «временность» (ибо, после того как врачующее средство оказало своё действие, его – подобно верше, когда рыба поймана, – оставляют).

Наконец, такой перевод, в отличие от переводов “*tactfulness*” либо «уловка», даёт возможность ясно осознать, почему, как отмечалось выше, Будда в Сутре говорит о том, что используемые им «временные средства»

(*хōбэн*), таковыми же «временными средствами» и оставаясь, «совпадают» с окончательной целью – с Постижением Истинной Действительности. Суть этого утверждения образно можно пояснить так: «врачующее средство» (*хōбэн*) не есть «здоровье» как таковое (т.е. оно всего лишь «временным врачующим средством» и остаётся), но без него нет соединения с «главным лекарством» (Дхармой = Учением Будды) и с «выздоровлением» (практикой Дхармы), а вне «выздоровления» нет «здоровья» (Просветления = Постижения Истинной Действительности). Таким образом, «врачующее средство» исходит из Истинной Действительности (Просветлённости «врачующего») и ведёт к Истинной Действительности (Просветлению «врачуемого»); соединение с «врачующим средством», таким образом, есть соединение с Истинной Действительностью, и в этом смысле «врачующее средство» и Истинная Действительность – «совпадают».

Рассмотрим далее два примера прямой смысловой неточности переводных «эквивалентов», взятых д-ром А.Н. Игнатовичем для слов *рэмбо* и *кауцгō* при переводе *гатхи* (стиха) Главы 16-й (в которой Татхагата Шакьямуни открывает, что в действительности он не ушел в нирвану, но только – не являет себя людям воочию, а также – причину этого). Д-р А.Н. Игнатович перевёл термины *рэмбо* и *кауцгō* словом «надежда».

Вначале, чтобы был ясен контекст, приведу фрагмент этой *гатхи* (для удобства строки мною пронумерованы; текст слева соответствует моему переводу [5; 4], а текст справа соответствует переводу д-ра А.Н. Игнатовича [2]; рассматриваемые термины выделены полужирным курсивом и сопровождаются транскрипцией): |

1.	«В уврачевание существ для их спасенья	Для того чтобы привести живых существ к освобождению,
2.	Я [временно] явил свою нирвану,	[Я] с помощью уловок выявлял нирвану,
3.	Но подлинно в нирвану не входил:	Но на самом деле не исчезал,
4.	Я вечно здесь и изъясняю Дхарму.	А вечно пребывал здесь * И проповедовал Дхарму.
5.	Я, неизменно пребывая здесь,	Хотя я вечно пребываю здесь,
6.	Посредством за-предельных всемогуществ	С помощью силы божественных «проникновений»

7	Внушаю искажённым существам,	[Я] делаю себя невидимым для живых существ * С перевернутым [сознанием],
8	Хотя я подле них, меня не видеть.	Хотя [я всегда] рядом.
9	Все, зря воочию, что я навек ушёл,	[Живые] существа, увидев мое исчезновение,
10	Везде дарами чтят мою шарирю	Широко делают подношения шарире.
11	И чувствуют <i>тоску и притяжение</i> (рэмбо),	[Они] все охвачены <i>желанием</i> [увидеть Будду] (рэмбо)
12	Так пробуждая <i>жажду-зов</i> [к Учению] (кацугō).	И пробуждают в [своих] сердцах <i>надежду</i> (кацугō).
13	Уверуют всецело существа,	Если живые существа обретут веру и смирение,
14	Став нравом – прямы, помыслами – кротки,	Станут простыми, искренними в мыслях
15	Всем сердцем захотят узреть [суть] Будды,	И [все], как один, возжелав увидеть Будду,
16	На то самих тел-жизней не жалея, –	Ради этого не пожалеют тела и жизни,
17	Тогда я с многочисленную Сангхой	Тогда я вместе с монахами появлюсь
18	Предстану на святой Вершине Грифа,	На горе Священного Орла
19	И я поведу тогда всем существам,	И скажу всем живым существам,
20	Что вечно здесь и что не уходил, –	Что вечно пребываю здесь и не исчезаю.
21	Но, видя средство к их уврачеванью,	С помощью силы уловок
22	Им мой уход иль не-уход являю;	[Я] выявляю [мое] исчезновение [или] неисчезновение.
23	Будь и в иных вселенных существа,	Если в других землях есть живые существа,
24	Что, чтя [Учение], с верой уповают, –	Которые почитают [меня], * Верят [мне] и радуются**,
25	Я появляюсь и среди них опять	То я также буду проповедовать среди них
26	Вновь наставлять о Наивысшей Дхарме.	Не имеющую высшего [предела] Дхарму.
27	Вы, не слышав о том, лишь полагали,	Вы еще не слышали ее
28	Что я навеки перешёл в нирвану,	И думаете только, что я исчез

29	Я вижу, что живые существа	Я вижу живых существ,
30	Погружены во океан страданий,	Погруженных в море страданий,
31	И потому, им не являя тела,	Поэтому [я] не показываю [им] себя,
32	Тем в них рождаю <i>жажду-зов</i> [к Учению] (кацугō).	А возвращаю в них <i>надежду</i> (кацугō).
33	<i>Востоскуют-привлекутся</i> (рэмбо)	И когда [они] обретают в сердцах эту <i>надежду</i> (рэмбо),
34	И я явлюсь произъяснить им Дхарму.	[Я] выхожу и проповедую Дхарму.
35	Суть таковы могущества мои	Такова сила [моих] божественных «проникновенный».
36	Всезапредельные, и асанкхьею калп	В течение асамкхей калп,
37	Я пребываю на Вершине Грифа,	[Я] вечно пребываю на горе Священного Орла,
38	Как и в других обителях моих ».	А также в других местах ».

Примечания:

* На самом деле в этом месте разрыва строки нет.

** На самом деле иероглиф *раку*, читаемый здесь как *гэ*, означает «уповать [на обет Будды о спасении существ]» [12, с. 775], «просить его о даровании Учения» [6].

Прежде всего обращает на себя внимание следующее.

Во-первых, слово *рэмбо*, переведенное д-ром А.Н. Игнатовичем как «желание» [увидеть Будду] (строка 11), ниже переведено им как «надежда» (строка 33), что вызывает вопрос: разве «желание [увидеть]» и «надежда» – одно и то же?

Во-вторых, слово *кацугō* тоже переведено как «надежда» (строки 12 и 32), что вызывает вопрос: разве *рэмбо* и *кацугō* – термины равнозначные?

Ответ на оба вопроса – отрицательный и определяется тем, что:

1) слово *рэмбо* (хотя оно и может трактоваться как «желание [увидеть]») никоим образом не означает «надежда»; его смысл – «*тоска и притяжение*» (в глагольной форме – «*тосковать – влечься*»), что следует из значений двух составляющих это слово иероглифов (*рэн* = «думать с любовью, стремиться к соединению, тосковать», *бо* = «тосковать по объекту любви и почитания, испытывать тяготение-влечение к тем качествам, которые он в себе воплощает» [6; 10; 11]);

2) слово *кауцугō* также никоим образом не означает «надежда»; этот термин Сутры несёт в себе смысл «благоговейно почитая (яп. *аоги*- [6]) добродетели такого-то человека, стремиться стать таким же, как он (яп. *-ситау* [6; 11]) – столь же искренне и истинно, как жаждущий стремится к воде» [12, с. 181].

Кроме того, что переводить *рэмбо* и *кауцугō* как «надежда» невозможно и с *текстуально-филологической* точки зрения: такому переводу противоречит сама логика рассматриваемого фрагмента Сутры. Эта логика состоит в следующем. Тем, что Будда (строка 2) явил свою *нирвану*, т.е. побудил «искажённых обиденных» людей считать, что он «ушёл» («вошёл в исчезновение»: кит. *тиè*, яп. *мэцу*), он, как раз-таки, «изъял из их сознания» «надежду» на то, что они смогут «непосредственно (во плоти) увидеть» его. Открывая в Сутре причину этого, Всепочитаемый Шакьямуни говорит: «Искажены обиденные люди, | И, сущий истинно, я рек им, что ушёл. | Когда ж всё время лицезрят меня, – | Рождают самонравье-своеволие, | В распушенности льнут к пяти желаньям, | И ниспадают в скверные пути» [5; 9].

Таким образом, в рассматриваемом стихе речь идёт отнюдь не о «надежде»: откуда ей и быть, если Будда явил существам, что навеки перешёл в *нирвану* (строки 27–28)? Здесь говорится о том, что – поскольку Будда *внушает* искажённым существам *не видеть* его (строки 7–8), «не являет им тела», сиречь не является им как человек во плоти (строка 31) – это вызывает в существах «*рэмбо*» (тоску по нём – по тому, кто олицетворяет собой все добродетели, и – через это – притяжение-влечение к этим добродетелям).

А вследствие возникновения в существах «*рэмбо*» в них пробуждается и «*кауцугō*» – такое же, как у жаждущего к воде, – искреннее и истинное стремление стать таким же, как Будда, то есть – *подлинное стремление постигать его Учение и следовать ему: практиковать Дхарму*).

Именно поэтому Будда говорит в этой гатхе не просто о том, что он «вновь явится» («искажённые [страстями неведения] живые существа» не могут надеяться на это по причине его перехода в *нирвану*), а о том, что явится именно тем, *кто всем сердцем захочет узреть суть Будды* (строки 15–16), т.е. станет искренне следовать его Учению в своей жизни; и явится именно затем, чтобы помочь в этом: *произъянять им Дхарму* (строка 34).

Те же, кто уже искренне и истинно следуют Учению, – они уже, как говорит сам Будда, видят его: «Но те, кто всякое вершит добродееянье, | Кто мягок, кроток, искренен и прям, – | Все самого меня воочью видят: | Я телом здесь и изъясняю Дхарму». То есть, такие люди («живые существа») уже видят, что Истинное Тело Будды («суть Будды») – это Тело Учения-Дхармы, охватывающее собой всё сущее и всем сущим себя изъясняющее. Именно поэтому в строках 3–4–5, 8, 20, 25, 36–37–38 Будда говорит о том, что он «всегда здесь», «неизменно подле нас». С осознанием этого «искажёнными существами» к ним и приходит «узрение Будды»; таким образом, его слова «И я явлюсь произъянять им Дхарму» могут быть поняты (и переведены) также в смысле: «И я явлюсь им как Произъянение Дхармы». Описание того, «каков Будда в Теле Дхармы» («Каково произъянение Дхармы»), можно видеть, например, в стихотворении великого японского дзэнского наставника Догэна (1200–1253): «Краски гор | И вод долинных гул – | Всё на свете | Голос и обличье | Моего святого Шакьямуни» (яп. «Минэ-но иро | Тани-но хибики мо | Мина-нагара | Вага Сякамуни-но | Коэ то сугата то», привожу в моём переводе по: [14, с. 153]).

На основании всего вышесказанного и в соответствии с прямым значением иероглифов, составляющих термин *кауцугō* (*кауцу* = «жажда», *гō* = «глубоко почитать; просить, искать, взывать о наущении» [6]), можно утверждать, что адекватным переводом этого термина будет отнюдь не «надежда», а выражение «жажда-зов к Учению», или, если выразить это по-английски, “*thirst-appeal for Dharma*”, которое соответствует как смысловому, так и образному содержанию этого иероглифического бинорма.

Подытожим: на мой взгляд, перевод термина *хōбэн* словом «уловка» и терминов *рэмбо* и *кауцугō* словом «надежда» является серьёзным искажением их действительных значений, которое в результате приводит не только к потере (неотражению) богатства и красоты словоупотребления, присущего оригинальному китайскому тексту Сутры, но и, главное, ввиду неправильности затрудняет понимание её существенного послания.

Итак, отвечая на поставленный в начале статьи вопрос о наличии или отсутствии смысловых искажений в имеющемся на сегодняшний день полном русскоязычном переводе Лотосовой Сутры, на мой взгляд, следует констатировать, что такие искажения в нём во множестве имеются.

Заключение: с одной (позитивной) стороны, выпуск перевода д-ра А.Н. Игнатовича в свет положил начало самостоятельной жизни Лotosовой Сутры в русскоязычном пространстве: интерес к её Учению возрастает, количество обращений к этому тексту множится, ареал его бытования расширяется. С другой (негативной) стороны, наличествующие в этом переводе значительные смысловые искажения, переходя через цитирование в другие тексты, закрепляются. Таким образом, оба фактора делают задачу преодоления искажений смыслов Сутры в её русскоязычном варианте всё более и более актуальной.

Литература

1. The Threefold Lotus Sutra [перевод с китайского коллективом исследователей]. – Токио: Kosei Publishing, 2004.
2. Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / пер. с кит. А.Н. Игнатовича. – М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1998.
3. Le Sûtra du Lotus. Traduit du chinois par Jean-Noël Robert / пер. с кит. Жан-Ноэля Робера. – Paris : Fayard, 1997.
4. Серебряный С.Д. Лotosовая Сутра: многообразный мир, который мы только начинаем для себя открывать // Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / пер. с кит. А.Н. Игнатовича. – М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1998.
5. Кёдэн: Чтение из Сутры: выдержки из Трёхчастной Сутры Цветка Лотоса Сокровенной Дхармы / транскр., пер. с яп.; пер. стихов Сутры с кит. И.Е. Гарри. – Токио: Риссё Косэйкай, 2007.
6. Симура Идзуру хэн. Кодзиэн [志村出編 辞苑: Обширный сад слов: японо-японский энциклопедический словарь / составитель Симура Идзуру] – Токио, 1980.
7. Большой японско-русский словарь : в 2-х т. / под ред. Н.И. Конрада. – М. : Сов. энциклопедия, 1970. – Т. 2.
8. Гарри И.Е. Кумарадзю канъяку-но Хокэкё-но рого яку-о мэгуттэ [ガッリ・イーゴリ. 鳩摩羅什漢訳の法華経の露語訳をめぐって: О русском переводе китайскоязычной Сутры Цветка Лотоса Сокровенной Дхармы версии Кумарадживы (на яп. языке)] // Journal of Indian and Buddhist Studies / edited by Japanese Association of Indian and Buddhist Studies (Nihon-Indogakubukkyōgaku-kai) c/o Department of Indian and Buddhist Studies, Graduate School of Humanities and Sociology, University of Tokyo. – 2007. – Vol. LV. – No. 2 [111]. – March.
9. Дыхание Всепочитаемого: Уроки Чтения из Трёхчастной Сутры Цветка Лотоса Сокровенной Дхармы / пер. с яп.; пер. стихов Сутры с кит.; словарные статьи в примечаниях И.Е. Гарри. – Токио : Косэй-сюппан, 2007.
10. Кандзигэн [漢字源: Источник китайских знаков: китайско-японский толково-иероглифический словарь] // Раругус: Дэнси-дзисё [Электронный словарь] : модель PW-V9500. – Япония: Sharp, 2006.
11. Кобаяси Симмэй хэн. Синсэн канва дзитэн [小林真明編新選漢和辞典: Вновь составленный китайско-японский толково-иероглифический словарь / Кобаяси Симмэй]. – Токио : Сёгаккан, 1985.
12. Накамура Хадзимэ. Буккёго-дайдзитэн [中村元. 仏教語大辞典: Большой словарь буддийских слов и терминов]. – Токио : Токёсёски, 1981.
13. Нивано Никкё. Хокэкё-но атарасий кайсяку [庭野日敬. 法華経の新しい解釈: Новое прочтение Сутры Цветка Лотоса Дхармы]. – Токио : Косэй-сюппан, 1999.
14. Догэн-дзэндзи-вака-сю [道元禅師和歌集: Собрание японской поэзии дзэнского наставника Догэна / под ред. Судзуки Какудзэн, Кавамура Такамити и др.)] // Догэн-дзэндзи-дзэнсю [道元禅師全集: Полное собрание сочинений дзэнского наставника Догэна]. – Токио : Сюдзюся, 1990. –Т. 7.