

П.А. Ефремов

К ВОПРОСУ О ПЕРЕВОДЕ ЛИТУРГИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ  
НА СОВРЕМЕННЫЙ РУССКИЙ ЯЗЫК  
(роль коннотативных компонентов семантики)

Перевод богослужебных текстов на современный русский язык представляет собой крайне важную проблему современной религиозной культуры и требует тщательного лингвистического, герменевтического и лингвокультурологического осмысления. Консерватизм Православной Церкви, проявляемый на протяжении ряда столетий, оберегал богослужебные книги от изменений, но в конце XX – нач. XXI вв. вопрос о переводах встал достаточно остро. В немалой степени это связано с деятельностью своеобразной переводческой группы, формирующейся во многом вокруг Свято-Филаретовского богословского института и вдохновляемого исходными теоретическими установками его профессора, свящ. Георгия Кочеткова (не носящими лингвистического характера, а являющимися, скорее, миссиологическими и по характеру – декларативными). Это учебное заведение в начале 2000-х гг. выпустило ряд переводных версий литургических текстов. На русский язык были переведены основные чинопоследования и богослужебные тексты Русской Православной Церкви. Своеобразная филологическая стратегия переводчиков, экстравагантные богословские взгляды самого о. Георгия и общая атмосфера религиозного либерализма, которой устойчиво окружен упомянутый институт, делают эти переводы предметом, заслуживающим более пристального анализа.

Перевод литургического текста необходимо должен учитывать не только передачу классических уровней языковой системы, от особенностей синтаксиса до лексики и фоники. Он превращается в работу по герменевтическому постижению культуры, поскольку необходимо учитывает специфическую среду бытования текста и его назначение. Это добавляет к общей стратегии перевода литургического текста необходимость учета догматической составляющей (предельно корректная передача терминов, имеющих догматическое или просто богословско-терминологическое значение) ситуации его функционирования и составляющей аскетической, создающейся за счет накопления духовно-религиозного опыта в условиях долгого бытования текста в определенных стабильных условиях (сфера Литургии всегда отличается высокой степенью стабильности, изменения в ней происходят и наиболее редко, и наиболее медленно). Но как аскетический опыт налагает свой смысловой отпечаток на текст? Именно это и происходит за счет коннотативных компонентов семантики, которые являются наименее уловимыми, наиболее трудно поддающимися обычной лингвистической дескрипции и тем более словарной фиксации. Не случайно такая неуловимость побуждала столь разных во многом авторов, как Г.Г. Шпет

[6–8] и Р.Барт, говорить о необходимости иных способов самого отношения к усмотрению коннотативной семантики ввиду резкой диспропорции между ее «ощутимостью» и дескриптивной фиксируемостью. С коннотативными компонентами сложнее оперировать, но их изменение немедленно дает смысловой дрейф текста, который будет ощущаться уже на простом, недискурсивном уровне. Для Р. Барта именно эта проблемная сфера стала поводом для создания коннотативной семантики как отдельной концепции с уходом в своеобразный «апофатизм». В сущности, по Барту, коннотацию нельзя аналитически вычислить, но на нее можно «намекнуть», как он и делает это, например, в своих «Мифологиях» [1: 12 и далее]. Поэтому обращение внимания именно на коннотации становится принципиально важным при любом рассмотрении литургического текста, в том числе и при рассмотрении в аспекте переводимости.

По объективным причинам мы не имеем возможности провести полный комплексный анализ русскоязычных версий литургических чинов, поэтому ограничимся рассмотрением только роли коннотативных семантических компонентов при переводе текста чинопоследования Вечерни.

В предваряющей переводы главе книги «Православное богослужение» [2] Г. Кочетков указывает на факт необходимости перевода богослужебных текстов. Основной акцент делается на нежелании официальных церковных властей (по его словам, выражающим позицию «православного фундаментализма») проводить работу по переводу: «Если же мы принципиально отрицаем переводимость – по духу и смыслу – и Писания, и Предания, то мы, несомненно, уклоняемся в фундаментализм и, вообще говоря, почти что в “иудейство”» [3: 7].

Подобная декларация, содержащая чрезмерно широкое обобщение, фактически причисляет к сторонникам «фундаментализма» и «иудейства» не только православных иерархов, но и ряд исследователей, работавших в области лингвистики, культурологии, философии языка, семиотики, герменевтики. При таком обобщении действует один критерий причисления к «фундаменталистам» – сомнения в полной переводимости литургического текста или указания на ряд значительных сложностей такого перевода. Подобные декларации подразумевают наличие серьезной собственной методологической базы, обеспечивающей эффективный перевод. Это делает необходимым краткий экскурс более общего характера, прежде чем мы сосредоточим внимание на собственно проблеме коннотативных семантических компонентов.

Методологическая база переводческой деятельности, которую репрезентируют интересующие нас тексты и издания, вряд ли может быть признана безусловно корректной. Тому есть несколько причин.

Во-первых, основной массив первоначального текста был текстом на церковнославянском языке, что и так уже является переводом с греческих оригиналов; но, в свою очередь, церковнославянский текст за свою дли-

тельную историю функционирования в культуре приобрел мощную коннотативную семантическую составляющую, которая позволяет текстам существовать полноценно и автономно, являясь актуальным фактором формирования культурного сознания, пусть и только в религиозном секторе.

Во-вторых, общие установки переводчиков выдают тенденции к эквилинейному переводу, что, возможно, свидетельствует о закреплении в их практике методологических представлений, относящихся к области машинного перевода текста, что изначально делает проблематичным чувствительность к коннотативным компонентам семантики, играющим, как мы надеемся показать, принципиально важную роль в понимании текстов указанного рода. Переводчик явно делает акцент на словарном значении – той части семантической структуры слова, которая легче всего поддается дескрипции.

В-третьих, перед нами, строго говоря, не перевод на современный русский язык, а выборочная и достаточно пестрая русификация церковнославянского текста. Говоря о «русском языке» идеологи нового перевода (говорить о них как о теоретиках пока не представляется возможным) не учитывают того, что «русский язык» – не монолит с четкими границами, а скорее сложная совокупность субъязыков, и при переводе таких сложных текстов как литургические необходимо точно определять, какой субъязык будет базовым для переводной версии.

Сделанная преамбула дает нам возможность обратиться непосредственно к тексту, из которого мы заимствуем наиболее, с нашей точки зрения, показательные фрагменты, сопоставляя обе версии, оригинальную и переводную.

«Великая ектения» является первым «велегласным» (т.е. произносимым во всеуслышание) молитвенным прошением в ходе богослужения. Перевод некоторых частей этой ектении вызывает недоумение. Прощение «*ѡ сѣѣмъ храмѣ семъ...*» переведено как «о святом доме сем». Это сразу делает правомерной постановку двух вопросов. Проблема неточности передачи в переводе именно наиболее трудноуловимых коннотативных компонентов выразилась в эквисемантичном использовании лексем «храм» и «дом». Переводчиками было взято за семантический стержень изначальное значение слова «храм», т.е. храм как дом.

Прот. Г. Дьяченко, на чей словарь мы считаем возможным в данном случае сослаться как на добротное лексикографическое издание, пусть и не во всем безупречное) даёт ещё одно определение этого слова: «*храмъ* – как здание священное – отличается от обыкновенных зданий не только внутренним своим расположением, но и внешним видом» [2: 794]. Оценивая перевод с точки зрения сохранения коннотативной семантики, мы вынуждены констатировать сомнительность подобного перевода, так как за определённый срок культурной эволюции лексема «храм» в значении 'дом' аб-

солютно вышла из употребления, а однокоренное слово «хоромы» рассматриваются как безусловный архаизм. Кроме того, замена в такой ситуации «Храм» на «дом» может свидетельствовать о догматическом переосмыслении литургического действия в целом, а о существенности догматического компонента уже было сказано выше.

Иной вопрос порождается неясностью, почему указательное местоимение «*ѣмъ*» (с явными следами той самой архаичности, с которой вроде бы и пытаются бороться переводчики) не было переведено на русский язык. Подобная непоследовательность кажется странной. Казалось бы, всем привычное слово «*храмъ*» не следовало переводить, а более непонятное и «чуждое» «*ѣмъ*» – следовало. Ведь именно миссионерские цели в первую очередь и преследовали представители данной переводческой группы (о переводческой школе, по очевидным причинам, нет возможности в данный момент говорить), эти цели постоянно декларируются как прагматическое ядро избираемой стратегии перевода и как изначальная программа построения всей переводческой герменевтики.

Интересен и перевод прошения «*шъ въгратвореннн въздѣховъ...*». Он выглядит следующим образом: «о благоприятной погоде...». Подобное крайне резкое обмирщение, произошедшее из-за утраты коннотативных компонентов, своеобразная секуляризация провоцируют незапланированный эффект – комический, который возникает при резком изменении и плана выражения, и плана содержания с появлением новых коннотаций, характерных для официально-канцелярского дискурса. Авторы перевода игнорируют факт заимствования слов из разных субъязыков, обслуживающих разные культурные и коммуникативные сферы.

Следующая пара слов, заимствованных из двух версий: «*застѣпнн* – поддержки». Г. Дьяченко даёт следующее определение: «*застѣпати* – заступаться, защищать». Коннотации лексемы «поддержки» провоцируют усмотреть и реконструировать ситуацию, когда субъекту при совершении действия нужна лишь определённая помощь, которая по сути дела не будет существенным образом влиять на результат. Просьба «поддержки» гораздо более уместна при обращении к другу, к лицу, представляющему некую официальную инстанцию, оказывающую «поддержку», нежели к Господу. Здесь проявляется не столько переводческая некорректность, сколько нехватка мировоззренчески конкретизированного опыта (христианского в общем и православного в частности), что, в свою очередь, грозит поставить под сомнение прагматическую и герменевтическую адекватность всей стратегии, избранной переводчиками.

Крупным блоком православного вечернего богослужения являются стихиры на «*гди, въззвахъ*» («Господи, воззвах»). В самом названии для гла-

гола «воззвати» выбрано одно из прошедших времен, что имеет принципиальный характер. В переводной версии форма глагола меняется: перед нами настоящее время – «Господи, взываю». Вопрос здесь состоит не только в том, насколько приемлемо так резко менять грамматические времена, но и в изменении коннотаций. Любое прошедшее время, независимо от его грамматических характеристик, содержит коннотативные значения завершенности (уже постольку, поскольку «прошедшее» является онтологически завершенным, даже при неоконченности и нерезультативности действия). Эта смысловая особенность очень рельефно передает особенности именно религиозного опыта.

В качестве дополнительного примера можно привести латинскую версию гимна «Te Deum». Фрагмент «...fiat misericordia tua Domine super nos, quemadmodum speravimus in Te» содержит глагол в перфекте, что не только передает завершенность действия, но несет коннотации полной и окончательной завершенности. Человек сделал все, дальнейшее в компетенции Бога и только Он может сделать что-либо еще. Грамматический перфект, сопровождаемый коннотативными семантическими компонентами, передает опыт молитвы и духовного делания вообще, когда в определенный момент надо признаться в исчерпанности возможностей и смиренно поклониться на Бога. Сохранить эти коннотации при переводе сложно, хотя прошедшие времена могут быть использованы (кстати, именно в русском языке здесь возникает лакуна в переводе – эквиваленты в виде одной лексемы отсутствуют, поскольку ни «надеялись», ни тем более «понадеялись» не годятся, грубо и явно нарушая смысловую партитуру всего текста – остается только использовать аналитические конструкции).

Образец древнейшей христианской гимнографии, сохранившийся в богослужении со II – III вв., песнь «Свете Тихий» также не избежала некорректного перевода. Для начала произошли изменения самой лексической семантики, фиксируемой на уровне словаря. Приведём два текста целиком: «Свѣте тихиѣ сѣмѣ славы, безсмертнаго, оца небнаго, сѣаго блаженнаго, иисе хрѣте: пришедше на западѣ солнца, видѣвше свѣтъ вечерни, поемъ оца, сѣа и сѣаго дѣа, бѣа. Достоинъ си во всѣ времена пѣтъ быти гласы святыми, сѣе бжѣи, животъ дааи: тѣмже миръ тѣ славитъ» [4: 17]. Переводная версия: «Ясный Свет святой славы бессмертного Отца Небесного, святого и блаженного – Иисусе Христе! Придя к закату солнца, увидев свет вечерний, поём Отца и Сына и Святого Духа – Бога. Достоин Ты быть во все времена воспетым гласами святыми, о Сын Божий, дающий Жизнь, потому мир Тебя славит!» [3: 52].

Уже первые слова порождают сомнения в правомерности такого перевода. Связь значений лексем «тихий» и «ясный» совсем не основана на семантической эквивалентности. «Ясный» сопряжен с повседневным профанным опытом и пробуждает рефлексию над объектами, обладающими

способностью светиться, что усиливается еще и сочетанием с лексемой «свет». Церковнославянский вариант достаточно чётко передает семантику кротости (речь идет о Христе), т.е. акцентирует такой важнейший для православного мировоззрения концепт как кенозис – самоумаление Бога. Особый эффект достигается контрастным совмещением «Свѣтъ тихи» и «сѣла глава, безсмертнаго, оца нѣнаго»; противопоставляются две модели величия, два его видения – кротость и всемогущество. В переводе на русский язык эта семантика стирается, исчезает смысл «умаление Бога», что существенно меняет изначальный смысл молитвенного текста, автор которого сумел увидеть самую суть христологии и сотериологии – кенозис.

Сохранение переводчиками звательного падежа («Иисусе Христе») при исключении его в других случаях заставляет сделать вывод об отсутствии продуманной переводческой стратегии – если цель состоит в последовательном исключении архаичных грамматических форм, то такая пестрота необъяснима. Надо либо сохранять все единообразные единицы, либо элиминировать все.

Интересен перевод диалогического блока «диакон – чтец», находящегося перед чтением паремий, а особенно призыва диакона, в церковнославянском варианте выглядящего следующим образом: «Внимемъ». Г. Дьяченко даёт следующие значения слова: «Внимати – 1. слушать; 2. обращать внимание, уважать; 3. прилепляться, пристращаться; 4. заботиться, наблюдать, беречь; 5. беречься, остерегаться» [2: 81]. Контекстуально представляются подходящими первые два значения. Обратимся к переводу:

Д. Премудрость!

Ч. (...) чтение.

Д. Будем внимательны! [3: 53]

Сразу следует сделать оговорку, что в идентичной ситуации (перед произнесением прокимна) то же самое «Внимемъ» переведено как «Внемлем», т.е. практически оставлено без изменений, что опять говорит об отсутствии последовательной стратегии перевода, который превращается в мозаику, побуждающую, в первую очередь, размышлять, почему в данном месте обошлись без изменений, а в другом изменения ввели. «Внимемъ» – это не просто «будем внимательны». Коннотативный компонент становится очень напряженным и значимым.

Церковнославянская версия семантизирует должное, нормативное отношение к чтению Писания (т.е. Богооткровения) – почтение, уважение, трепет. Акцент делается не на том, что должно вслушиваться в чтение текста, предстающего как некий информационный фрагмент, а на том, что необходимо «застыть в почтении» перед лицом Бога (ведь в православном понимании большая степень реальности Богоприсутствия осуществится только в Евхаристии – и здесь возникает вопрос о том, насколько коррект-

но авторы перевода передали уже не религиозный опыт, а догматическое понимание Литургии). Не случайно диакон в рамках литургической консти-туации семиотизирует ангела, возглашающего о Господе. В мы видим сильное изменение коннотативных компонентов. Осталось только «Будем внимательны!» как указание на простое прислушивание к звучанию текста с преобладанием семантики команды, распоряжения.

При обращении к переводу «Сугубой ектении» обращают на себя внимание следующие показательные случаи. Прошение «еще молима ѡ милѣти, жизни, мирѣ, здравии, спсєнии, посєчении, прощєнии и ѡстаѡєнии грѣхѡвѣ рабѡвѣ вѣиныхъ, братии сѣгаѡ храма сєгѡ» [4: 22] переведено как «Ещё молимся о милости, жизни, мире, здравии, спасении, посещении, прощении и отпущении грехов чад Божьих; и всех братьев [и сестёр] святого дома сего» [3: 55]. Перевод слова «рабъ» как «чадо» возможен, но эта возможность опять же не учитывает коннотативные компоненты. Помимо коннотативной семантики, даже в чисто лексикологическом отношении у этих слов разный семный состав. Сознание, сформированное христианской культурой и ортодоксально-христианским религиозным опытом, не склонно впадать в сентиментальность, «добробожничество», которые и отображает замена «унизительного» и «сервильного» на «ободряющее» и «повышающее статус человека».

В этом же прошении наличествует позднейшая, сделанная переводчицами вставка, которой нет в исходном тексте – «и сестёр», что свидетельствует об изменении отношения к женщине в Церкви и ангажированности переводчиков вопросами столь популярного сейчас религиозного феминизма. Очевидно стремление избежать «маскулиноцентризма» и приблизиться к лингвистическим шаблонам политкорректности, но такая «политкорректная переводческая правка» вносится в текст, длительно функционировавший в том секторе культуры, для которого такие проблемы просто не были актуальны. Очевидно, переводчики ориентировались на некоторые образцы отредактированных обновленцами католических молитвенных текстов, появившихся после II Ватиканского собора, где появляется «sogores» – «сестры» в дополнение к многовековому традиционному «fraters» – «братья». Появляется коннотативный семантический обертоном «желание понравиться», трудносовместимый с типичным церковным сознанием и самосознанием верующего, к Церкви принадлежащего.

Заключительный яркий образец – перевод первого прошения просительной ектении: «исполнимъ вечернюю мѣтвѣ нашу гдѣви» [4: 23], переведённую как «Завершим нашу вечернюю молитву Господу!» [3: 56]. Уже Г. Дьяченко даёт следующее определение: «Исполнити – наполнять, насыщать» [2: 228], свидетельствуя, что даже на уровне семного состава слово является семантически очень богатым. Перевод указывает только на чисто инфор-

мативную, процессуальную сторону процесса молитвы. Церковнославянский вариант представляет нам совершенно иную модель литургической молитвы: молитва должна быть не «пустым», механизированным произнесением слов, некой речевой синтагмой, имеющей четкие начало и конец, но действием, наполненным живой, именно религиозной верой, дающей дерзновение к богообщению. В переводе остался только призыв, почти команда, подразумевающая процесс, который надо завершить, но все коннотативные компоненты, передававшие качественные характеристики совершающегося, утрачены. Странно, что переводчиков не насторожили различия уже в семном составе слова.

Примеры могли бы быть умножены, чего мы не станем делать из соображений сохранения разумного объема статьи. Но уже отмеченных случаев достаточно, чтобы сделать определенные, пусть и предварительные выводы. Перед нами перевод со вполне определенной стратегией, но без хорошо продуманной программы (на последнее указывают несовпадения, которых не могло бы быть при наличии четко сформулированных принципов перевода, например, тех же грамматических форм одинаковых частей речи). Утрата коннотативных семантических компонентов, с одной стороны, создает впечатление, что этой стороной семантики переводчики не были озабочены, с другой, что их утрата и замена вполне соответствовали общей стратегии – секуляризации и «облегчению», мотивированным «требованиями современности» и ориентацией на массовую и эффектную миссионерскую деятельность, в результате чего литургический текст все более становится именно миссионерским.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Барт Р. Мифологии. – М., 2004. – 370 с.
2. Дьяченко Г., прот. Полный церковно-славянский словарь. – М., 1993. – 1120 с.
3. Православное Богослужение: в пер. с греч. и церковнослав. яз. – Кн. 1. Вечерня и утренняя. – М., 2007. – 224 с.
4. Служебник. – М., 2004. – 592 с.
5. Часослов. – М., 2007. – 352 с.
6. Шпет Г.Г. Герменевтика и её проблемы // Контекст: литературно-критические исследования. – М., 1989. – С. 231–268.
7. Шпет Г.Г. Герменевтика и её проблемы // Контекст: литературно-критические исследования. – М., 1990. – С. 219–259.
8. Шпет Г.Г. Герменевтика и её проблемы // Контекст: литературно-критические исследования. – М., 1991. – С. 215–255.