

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования «Московский государственный
университет имени М.В. Ломоносова»

На правах рукописи

ВАН ЦЗЯНЬЛИ

**ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ РУССКИХ ПЕРЕВОДОВ
ТРАКТАТА «ЛУНЬ ЮЙ»**

Специальности 10.02.01 – русский язык;
10.02.20 – сравнительно-историческое, типологическое и
сопоставительное языкознание

Диссертация на соискание ученой степени кандидата
филологических наук

Научный руководитель:
д.ф.н. профессор Сидорова Марина Юрьевна

Москва – 2016

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	2
Глава 1. Теоретические основы лингвистического анализа переводов философского трактата «Лунь юй» на русский язык.....	9
1.1. Особенности диалогического философского текста.....	9
1.2. Анализ философского языка и философского дискурса в работах Н.М. Азаровой.....	12
1.3. Понятия «диктумного» и «модусного субъекта», «субъектной перспективы» и возможность их использования для лингвистического анализа философского текста.....	15
1.4. Обоснование важности использования толковых словарей языка перевода для изучения рецепции культурно значимого иноязычного текста.....	20
1.5. Место трактата «Лунь юй» в конфуцианской философии.....	26
1.6. История восприятия Конфуция и его учения в России.....	30
1.7. Общая характеристика имеющихся переводов «Лунь юй» на русский язык.....	41
1.8. Вопрос о возможности адекватного перевода философского текста.....	48
Глава II. Имена субъектов и их признаков в русских переводах трактата «Лунь юй».....	60
2.1. Субъектная структура текста конфуцианского трактата «Лунь юй».....	61
2.2. Имена личных субъектов в двух переводах «Лунь юй» по данным компьютерного анализа.....	67
2.3. Главный модусный субъект «Лунь юй»: учитель или философ?.....	69
2.4. Главный диктумный субъект «Лунь юй»: благородный муж или совершенный муж?.....	74
2.5. Номинации признаков (действий, качеств и оценок) «благородного человека» в русских переводах «Лунь юй».....	96
2.6. Выбор лексики для номинации действий и оценок «благородного человека» в русских переводах первого суждения «Лунь юй».....	108
2.7. О двух типах лексических трудностей при переводе трактата «Лунь юй» на русский язык.....	135
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	144

ВВЕДЕНИЕ

Проблема рецепции иноязычного / инокультурного текста в России всегда привлекала внимание ученых-гуманитариев, что обусловлено, с одной стороны, открытостью русской культуры, включая науку и литературу, к восприятию таких источников, с другой – тенденцией к неоднократному переводу текстов, которые для стороны-рецептора представляются значимыми. Важную роль в изучении этой рецепции играет лингвистика, поскольку именно она занимается исследованием конкретных языковых средств, коммуникативных тактик и стратегий, используемых переводчиками и определяющих восприятие текста русским читателем. Это исследование может быть продуктивным, если опирается не только на глубокое понимание переводимого автора, его языка и культуры, но и на знание особенностей русского языка (в целом и в конкретном периоде его развития), закономерностей построения и функционирования определенных типов текста в русской жанровой системе и тех требований, которые предъявляет к данному типу текста русский читатель. Комментируя высказывание А.Н. Веселовского «Заимствование предполагает встречную среду...» [Веселовский 1940: 506], современные исследователи рецепции зарубежной литературы в России пишут: «Эта идея выдающегося русского ученого, будучи перенесенной на проблему рецепции, предполагает, что рецепция есть активный акт переработки, трансформации воспринимаемой информации, а не пассивное ее усвоение, механическое заимствование и

повторение» [Ощепков, Луков 2006: 172].

В настоящее время русистика вносит свой вклад в изучение рецепции переводных текстов, обладающих высокой культурной значимостью, в области художественной литературы. Лингвистические аспекты трансляции естественнонаучных и гуманитарных текстов, включая философские, остаются на периферии внимания исследователей.

Актуальность предлагаемого диссертационного исследования обусловлена необходимостью разработки исследовательского аппарата для лингвистического анализа и сопоставления вариантов трансляции иноязычных нехудожественных, в частности философских, текстов на русский язык и доказательства продуктивности такого анализа для раскрытия смысла текста.

Объектом настоящего диссертационного исследования являются русские переводы одного из основных произведений конфуцианства – трактата «Лунь юй». **Предмет** исследования – конкретные языковые средства и коммуникативные тактики, используемые переводчиками для передачи субъектной структуры, модусных и диктумных смыслов данного философского текста, написанного преимущественно в диалогической форме.

Цель исследования – изучить субъектную структуру русских переводов трактата «Лунь юй» и сопоставить средства выражения основных модусных и диктумных субъектов и их признаков с точки зрения соответствия задаче обеспечения адекватной рецепции данного текста русскими читателями.

Задачи исследования:

- охарактеризовать историю рецепции «Лунь юй» как одного из основных

трактатов конфуцианства в России и историю переводов «Лунь юй», в результате которой возник комплекс разновременных русскоязычных текстов, доступных современному русскому читателю;

- выявить сложность субъектной структуры «Лунь юй» как диалогического философского текста и обосновать значимость анализа языковых средств выражения модусных и диктумных субъектов и их признаков;

- установить типы субъектной организации отдельных суждений «Лунь юй» и методом компьютерного анализа определить вариативность именования основных модусных и диктумных субъектов в русских переводах этого текста;

- проанализировать номинации субъектов «учитель/философ» и «благородный муж» в отдельных переводах с точки зрения адекватности рецепции конфуцианских идей современным русским читателем;

- изучить глагольные, адъективные и субстантивные именованья качеств «благородного мужа» как главного диктумного субъекта «Лунь юй» в русских переводах, установить семантические соотношения между русскими лексемами, выбираемыми для перевода, и китайскими оригиналами, и объяснить объективные языковые затруднения, возникающие у переводчиков;

- на основе лингвистического анализа предложить некоторые рекомендации для выбора русских эквивалентов обозначений субъектов и их качеств при трансляции «Лунь юй» на русский язык.

Новизна исследования обусловлена тем, что при наличии большого количества разновременных вариантов перевода «Лунь юй» на русский язык и значимости этих текстов как для рецепции китайской философии в России, так

и для понимания тех возможностей языкового оформления, которые в принципе имеет диалогический философский текст на русском языке, в русской лингвистике отсутствуют сопоставительные исследования этих переводов. Некоторые соображения по передаче отдельных понятий и трансляции отдельных суждений высказываются в работах философов, но эти соображения не носят систематического характера и не связываются с возможностями русского языка как языка-транслятора, особенностями данного типа текстов в русской жанровой системе и закономерностями рецепции тех или иных языковых средств современным русским читателем.

Теоретическая значимость представляемой работы состоит, таким образом, в том, что в ней впервые на основе теории коммуникативно-функциональной грамматики, с применением понятий *модус*, *диктум*, *субъектная перспектива* и пр., и использования данных толковых словарей русского языка, предложен анализ переводов диалогического философского текста, раскрывающий его субъектную структуру и взаимодействие модусного и диктумного планов в нем.

Практическая значимость исследования состоит в том, что его результаты могут быть применены для обучения русских и иностранных студентов лингвистическому анализу текста, теории и практике перевода. Также результаты исследования могут найти междисциплинарное применение в преподавании истории зарубежной философии.

Материалом исследования служат тексты русских переводов трактата «Лунь юй», в основном анализируются переводы В.П. Васильева (один из

первых – 1884 г.) и Л.С. Переломова (самый новый – 1998).

Положения, выносимые на защиту

1. Лингвистический сопоставительный анализ переводов философского текста должен основываться не только на особенностях философской системы, излагаемой в произведении, но и на жанровой характеристике текста и учете хронологической соотнесенности текста, времени выполнения сопоставляемых переводов и времени рецепции текста современным читателем. Соответственно анализ переводов конфуцианского трактата «Лунь юй» на русский язык основывается на учете диалогичности как главной характеристики этого текста: в результате особое внимание уделяется субъектному плану произведения – способам обозначения диктумных и модусных субъектов и их признаков. Второй жанровой характеристикой данного текста, влияющей на особенности его трансляции в разных переводах, является образность, использование языковых средств, характерных для художественного дискурса.

2. Антропоцентрический подход к тексту, функционирующему в коммуникации между адресатом и адресантом (читателем), принятый в современных филологических дисциплинах, требует проекции лексических единиц, используемых переводчиками, на лексическую систему русского языка, содержащуюся (при всех индивидуальных различиях) в сознании его современных носителей и отраженную в толковых словарях, включая культурно обусловленные коннотативные смыслы. Проведенный в диссертации анализ позволил выявить объективные сложности, возникающие при переводе «Лунь

юй», которые основаны на несовпадении понятийного и коннотативного значения русских и китайских слов и выражений (*учитель/философ, маленький человек* и пр.) и сформулировать некоторые рекомендации по переводу.

3. В исследовании предложена классификация суждений на основе соотношения в них модусного и диктумного субъекта и языковых способов их выражения, которая может быть распространена на анализ других диалогических философских произведений.

4. Установлено, что проблема перевода на русский язык обозначений основного диктумного субъекта «Лунь юй» - *благородного мужа*, его противоположности - *маленького человека*, и имен важнейших качеств благородного мужа обусловлена, с одной стороны, особенностями конфуцианского дискурса (например, отсутствие дефиниции главного качества благородного мужа – *Жэнь*, разные объяснения этого качества, которые дает Конфуций разным ученикам), с другой – межъязыковыми различиями, в частности несовпадением оценочных коннотаций, объема значения и других характеристик у русских и китайских лексем.

5. В диссертации выявлено два типа лексических трудностей, с которыми встречаются переводчики, при переводе трактата «Лунь юй» на русский язык: первый – связан с необходимостью адекватной передачи основных понятий философской системы Конфуция, второй – с необходимостью осуществить перевод в рамках стилистических представлений о философском тексте, имеющих в русской лингвокультуре, не нарушая ни в том, ни в другом случае принцип понятности текста для читателей.

Работа состоит из введения, двух глав, заключения, двух приложения и списка литературы.

Результаты исследования были представлены в докладах на конференциях: Международная научная конференция «Полифония большого города: город как перекресток миров, текстовое многоголосье, семиотика городского ландшафта» (Москва, 2014); Международная научная междисциплинарная конференция «Функциональные аспекты межкультурной коммуникации и проблемы перевода» (Москва, 2014); Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов» (Москва, 2015); Международная конференция «И.А. Бодуэн де Куртенэ и мировая лингвистика» (Казань, 2015), а также в 7 публикациях, включая 3 статьи в журналах из списка ВАК:

1. Ван Цзяньли, М. Ю. Сидорова. Русские переводы первого суждения «Лунь юй» Конфуция: постоянно упражняться или время от времени повторять?//Вестник Удмуртского университета/история и филология. Ижевск. 2014. Вып.4. – С. 148-155.
2. Ван Цзяньли. Субъектная организация суждений трактата «Лунь юй» Конфуция (на материале переводов В.П. Васильева и Л.С. Переломова)// Научное мнение. СПб. 2015. Вып.11. – С.131-134.
3. Ван Цзяньли. «Благородный муж» в русских переводах трактата «Лунь юй»: содержание понятия с точки зрения современного российского читателя//Научное обозрение: гуманитарные исследования. Саратов. 2016. Вып.4. – С. 113-119

Глава 1. Теоретические основы лингвистического анализа переводов философского трактата «Лунь юй» на русский язык

Излагаемые в данной главе теоретические основы лингвистического анализа русских переводов «Лунь юй» включают

- 1) положения, связывающие жанровую характеристику текста с его лингвистической спецификой, как в целом, так и на примере философских текстов;
- 2) сведения из теории функционально-коммуникативной грамматики, касающиеся понятий модусного и диктумного субъекта и введенного Н.К. Онипенко понятия «субъектная перспектива» как одного из инструментов функционально-коммуникативного анализа текста;
- 3) описание проблемы перевода философского текста на русский язык, с акцентом на проблеме перевода текстов восточной философии, обнаруживающих синкретизм научно-философского и художественного дискурсов;
- 4) краткую характеристику места трактата «Лунь юй» в конфуцианском учении, истории его рецепции в России и разновременных переводов трактата, исследуемых и упоминаемых в диссертации.

1.1. Особенности диалогического философского текста

В современной коммуникативно-функциональной парадигме лингвистическое изучение любого текста предполагает учет его жанровой характеристики, через призму которой рассматриваются и функционирование в

нем конкретных языковых средств, и синтаксическая композиция, и коммуникативные тактики, и гипотетически реконструируемая стратегия автора, и рецепция текста читателем. Исследуемый нами текст представляет собой диалогическое философское произведение.

Трактат «Лунь юй» основан на записях «бесед и суждений» Конфуция, сделанных учениками во время его чтения лекций и общения с ним. В диалогической форме в нем фиксировались вопросы, которые задавали Конфуцию, ответы, которые он давал, его словесная реакция на определенные события и наблюдения. После смерти Конфуция его ученики объединили все эти записи и продолжили его учение. Совокупный текст получил название «Лунь Юй», или «Беседы и суждения», и является произведением диалогической философии. «Диалогическая философия – совокупное обозначение философских учений, исходным пунктом которых является понятие диалога. Диалогическое отношение, или отношение Я - Ты, мыслится при этом как фундаментальная характеристика положения человека в мире» [Хеффе, Малахов, Филатов 2009]. Также в науке используются термины «философия диалога» и «диалогизм в философии».

Другой подход говорит о том, что диалогичность является характеристикой не отдельных философских концепций и направлений, а философии как гуманитарной науки, отличающейся этим от точных наук, для которых «наиболее адекватной формой конкретно-научного знания выступает монолог: «интеллект созерцает вещь и высказывается о ней. Здесь только один субъект — познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся). Ему

противостоит только безгласная вещь» [Бахтин 1975: 206]. Философ имеет перед собой в качестве объекта исследования бытие и человека, от качеств которого он полностью абстрагироваться не может. Поэтому формой выражения знания здесь является диалог, как и вообще для гуманитарных наук» [Миронов 2009: 48].

О том, что «диалоговая парадигма» эффективна для решения философских проблем, свидетельствует ее разнообразное использование в разных философских традициях. «Диалогичность» является важнейшей характеристикой целого ряда философских систем древности и нового времени: от Сократа и Конфуция до Ж.-П. Сартра, М. Бубера и С.Л. Франка. Конфликтные или равноценные отношения Я и Другого, степень автономности Я и Другого, различные варианты субъектно-объектных отношений между двумя личностями не просто волновали философскую мысль – их осмысление ложилось в основу целых философских систем. «Для одного диалогические отношения выступают как отношения бытийственные; диалог «я – ты» выступает в качестве единого исходного пункта бытия и познания. Для другого проводимый им философско-антропологический анализ приводит к мысли о том, что «быть» означает «быть в отношении», а поскольку ничто, совершаемое человеком, не совершается бессловесно, то имеет место триединство «быть», «быть в отношении» и «быть в слове». Для третьего бытийный характер диалогических отношений «я - ты» преобразуется в характер отношений смыслоопределяющих и смыслоопределимых [Скрипник 1999: 11].

Приведенные формулировки наглядно демонстрируют важность

лингвистического изучения диалогического философского текста, в котором «стороны диалогических отношений выступают как смыслы, столкновение которых приводит к порождению новых смыслов. При этом «я» и «ты» выступают как смыслообразующие факторы через язык и речь, проявляются как речевые субъекты» [там же]. О диалогичности философии и роли этой диалогичности в понимании языка философии см. также [Цветкова 2004].

Рядом с этими двумя личностями закономерно возникает Третий: «Для того чтобы возможно было описать отношение между двумя личностями, необходимы три перспективы, а именно: перспектива Я, т. е. общающегося, его опыта рефлексии Другого, перспектива самого этого Другого и, наконец, перспектива не принимающего участия в диалоге, объективирующего межличностные отношения Третьего» [Хаардт 2015: 110].

Таким образом, в диалогической философии выстраивается некоторая субъектная «ось» текста, аналогичная, как мы увидим дальше, той субъектной оси, или перспективе, высказывания, которая предлагается для анализа текста функционально-коммуникативной грамматикой Г.А. Золотовой.

1.2. Анализ философского языка и философского дискурса в работах Н.М. Азаровой

Важные теоретические основания для нашего исследования обнаруживаются в работах Н.М. Азаровой, посвященных анализу философского дискурса и философского языка. В этих работах выявлены взаимосвязанные типологические свойства философского языка и философских текстов, определяющие их специфику на фоне научного языка/текстов и

художественного языка/текстов. «Семантика и функционирование философских терминов, - пишет Н.М. Азарова, - отличны от научных. Философский текст характеризуется определенными типологическими особенностями в грамматике и словообразовании, в частности, собственными словообразовательными моделями. Основными типологическими признаками философского текста являются авторефлексивность, автореферентивность, предельность, неэксплицируемость, антиавтоматизм восприятия, определяющая роль «я-текста», суггестивность. Философский текст, обладая самостоятельным статусом, равноположен другим видам текста, таким, как художественный или научный» [Азарова 2010: 5].

Одна из главных идей, которые формулирует Н.М. Азарова, рассматривая философские тексты с точки зрения лингвиста, состоит в следующем: «Действительно «состояние мысли сильно зависит от состояния философского языка» [Автономова 1999: 23], но и философский язык определяется как развитием философской мысли, так и развитием национального языка на определенном историческом этапе» [Азарова 2010: 7].

Н.Б. Азарова подчеркивает, что анализ языка философских текстов не должен сводиться к анализу «языка философии», а должен включать анализ собственно языка (т.е. учет особенностей национального языка, на котором пишется текст). В частности, по мнению Азаровой, хотя понятие языка в связи с философским дискурсом традиционно появляется в филологических работах XX в., но общей проблемой исследований, посвященных языку философии, является слишком пристальное внимание к метафоре в ущерб всем остальным

проблемам и особенностям языка философии, что приводит, в частности, к неоправданно расширительному толкованию метафоры [Там же]. Так, в своей работе «О языке русской философской литературы XX века» Л.М. Грановская считает основным свойством русского философского языка поэтизированность, понимаемую как метафорику: «Формируется новый, “поэтизированный” философский язык, широко использующий метафорику» [Грановская 1995: 127]. То, что философские тексты являются одной из форм существования национального литературного языка и отражают в целом его систему, от внимания исследователей ускользает. Н.М. Азарова стремится компенсировать эту лакуну, в частности рассматривая проблему субъекта в философском тексте с точки зрения использования местоимений.

Особое внимание уделяет Н.М. Азарова сфере первого лица (автора) в философском тексте: «Авторский характер философского текста предопределяет особую роль в нем я-текста, а также во многом особенности его композиции. ... Философский текст – это всегда текст о самом философе... В этом смысле речь от первого лица и обращенность философского текста становятся конституирующими элементами философского текста. Научный текст иногда неправомерно сближается с философским на основании частого использования обобщенного *мы*. Однако если основываться не на наукообразных философских диссертациях позитивистского характера, а на основном корпусе текстов русской философии XX – XXI вв., то философский текст не так уж часто использует обобщенное *мы*, предпочитая экзистенциальное *я*» [Азарова, 2010а: 169].

1.3. Понятия «диктумного» и «модусного субъекта», «субъектной перспективы» и возможность их использования для лингвистического анализа философского текста

Швейцарский лингвист Шарль Балли в своей работе «Общая лингвистика и вопросы французского языка» подчеркивает, что «мыслить – значит реагировать на представление, констатируя его наличие, оценивая его или желая. Иными словами, мыслить – значит вынести суждение, есть ли вещь или ее нет, либо определить, желательна она или нежелательна, либо, наконец, выразить пожелание, чтобы она была или не была. Таким образом, мысль нельзя свести к простому представлению, исключаяющему всякое активное участие со стороны мыслящего субъекта» [Балли 1955: 43-44]. На основе этих положений Балли вводит противопоставление двух планов содержания предложения, распространенное затем в современной коммуникативно-функциональной грамматике на уровень текста, - модус и диктум: «Эксплицитное предложение состоит из двух частей: одна из них будет коррелятивна процессу, образующему представление, мы будем называть ее диктум. Вторая содержит главную часть предложения, без которой вообще не может быть предложения, а именно выражение модальности, коррелятивной операции, производимой мыслящим субъектом. Логическим и аналитическим выражением модальности служит модальный глагол (который, со своей стороны, может различать оттенки суждения, чувства или воли), а его субъект – модальный субъект. Оба вместе образуют модус, дополняющий диктум» [там же].

В развитие идей Ш. Балли, В.В. Виноградова и Э. Бевениста, Т.В. Шмелева в своей работе «Смысловая организация предложения и проблема

модальности» выделила набор модусных смыслов, воплощаемых в высказывании: 1) **Актуализационные** модусные категории, служащие для «установления отношения объективного содержания предложения к моменту речи и участникам общения» составляют первую группу: персонализацию, временную локализацию и пространственную локализацию, 2) **квалификативные** модусные категории, «позволяющие говорящему проявлять свое отношение к событиям и информации о них» составляют вторую группу модусных смыслов: модальные значения, персуазивность, авторизацию, оценочность, 3) третью группу составляют социальные модусные смыслы, которые «позволяют говорящему выражать отношения к собеседнику – почтительное или фамильярное, официальное или дружеское» [Шмелева 1984: 82 - 94].

Дальнейшее развитие категории диктума и модуса получили в «Коммуникативной грамматике русского языка» [Золотова, Онипенко, Сидорова 1998], где классификация субъектов ложится в основу классификации предложений (разграничивает исходные модели и их структурно-семантические модификации и разграничивает моно- и полипредикативные конструкции) и анализа текстов.

Г.А. Золотовой и Н.К. Онипенко разработаны кингвистическая концепция субъектной перспективы высказывания и типология субъектных сфер. Опираясь на имеющую многолетнюю традицию интерпретацию категории субъекта в филологии и философии [Шпет 1994; Бенвенист 1974; Степанов 1981, 1997, 1985; Сериио 1993; «Я...» 1992; Арутюнова 1979; Кибрик А.Е. 1979;

Степанов; Никитина 1979; Золотова 1973; 1982], Н.К. Онипенко построила типологию субъектов, основанную на следующих критериях:

- 1) отнесенность субъекта к зоне диктума или зоне модуса в субъектной перспективе текста (диктумный субъект или модусный субъект);
- 2) семантико-синтаксический статус субъекта, вытекающий из его онтологического статуса - конкретные (личные, предметные и пространственные) субъекты и отвлеченные (пропозициональные) субъекты);
- 3) референциальная характеристика субъекта (определенный, неопределенный и обобщенный субъект).

«Идея субъектной перспективы позволяет интерпретировать грамматические объекты в связи с точкой зрения говорящего, то есть обеспечивает антропоцентрический взгляд как на текст, так и на грамматическую систему» [Онипенко 2001: 111].

Функционально-коммуникативная грамматика определяет модель субъектной перспективы¹ как «ось, соединяющую пять субъектных сфер, взаимодействие которых организует высказывание и объясняет его функционирование в тексте» [Там же]. Две из пяти субъектных зон относятся к диктуму (S_1 – зона субъекта базовой модели и S_2 – субъекта-каузатора), остальные – к модусной стороне высказывания (S_3 – зона субъекта авторизатора, S_4 – субъекта говорящего S_5 – адресата).

Соотношение субъектов представляется как субъектная ось, или

¹ Термин впервые использован в книге [Золотова 1973: 276-278], схема субъектной перспективы предложена в [Онипенко 1985] и применена для интерпретации морфологических категорий в [Онипенко 1994].

субъектная перспектива, высказывания: «Соотнесение субъекта факта (диктума) и субъекта факта сообщения (модуса) и вербализация их в конкретном высказывании позволяют выстроить субъективную перспективу высказывания, «прочертить» ось между **он** субъекта исходной модели и **Я** говорящего. На этой оси выделяются субъектные зоны: S₁ (субъекта неосложненной модели), S₂(субъекта-каузатора), S₃(субъекта-авторизатора), S₄(субъекта говорящего, автора данного высказывания) и S₅(адресата высказывания, субъекта слушающего). Реализация конкретного участка этой схемы (конкретной субъектной зоны) в высказывании и есть субъектная сфера, которая прямо связана с внеязыковым положением дел. Таким образом складывается пятичастная модель взаимодействия субъектных сфер (Термин субъектная сфера применяется в работах, посвященных языку художественной прозы[Виноградов 1936; 1941; Одинцов 1973])» [Коммуникативная грамматика 1998: 229 – 231].

Продуктивность идеи субъектной перспективы была отмечена в работах всех ученых, работающих в русле функционально-коммуникативной грамматики: «Субъектная перспектива объединяет и дифференцирует ипостаси субъекта действующего и говорящего, наблюдающего мир и мыслящего о мире» [Золотова 1993: 42];

«Идея субъектной перспективы как соотношения субъектных сфер диктума и модуса дает стереоскопический взгляд на роли участников каждого высказывания» [Уржа 2014: 152].

А.В. Уржа в учебном пособии «Грамматика и текст» обращает внимание

на то, что субъектная организация текста предполагает не одно, а несколько измерений, основными среди которых являются «переключение/наложение реализованных в тексте сознаний; чередование/наложение разнообразных языковых «ролей» (диктумных и модусных), присущих тому или иному субъекту текста. Для того чтобы привлечь лингвистический анализ к изучению этих двух аспектов текстового устройства, авторы «Коммуникативной грамматики» предложили понятия модусного плана текста и его субъектной перспективы. В аспекте субъектной перспективы объектом изучения в тексте может стать как репертуар языковых ролей одного персонажа, повествователя, потенциального читателя, так и композиция «точек зрения»: смена говорящих / авторизаторов / внутренних и внешних адресатов. Оба «параметра» перспективы могут быть организованы более или менее сложно: помимо основного повествователя в тексте появляются другие повествователи или рассказчики, многие персонажи выступают в роли говорящих в диалогах (соответственно, кроме общего внешнего адресата-читателя возникают и внутренние адресаты); информация может быть представлена в восприятии разных героев. Наконец, все персонажи текста могут представлять как субъекты действия или состояния, и их диктумные характеристики освещаются в рамках той или иной точки зрения. В итоге субъектной перспективой текста становится отражение системы точек зрения на художественную действительность в соотношении субъектных сфер диктума и модуса в произведении» [Уржа 2014: 153].

В нашей работе выделение диктумного и модусного субъекта и анализ

субъектного плана высказывания применяются к философскому тексту, в котором нет «художественной действительности» и соответственно «системы точек зрения» на нее, но, как явствует из характеристик диалогического философского текста, приведенных в параграфе 1.1., имеется субъектная «ось» «я – ты», в которой я-субъект и ты-субъект выступают как субъекты речи-сознания, носители определенной точки зрения на себя и он-субъекта, не участвующего в коммуникации. Таким образом, субъектная перспектива представляется (как это и было задумано в «Коммуникативной грамматике...») инструментом анализа не только художественного, но и любого типа текста.

1.4. Обоснование важности использования толковых словарей языка перевода для изучения рецепции культурно значимого иноязычного текста

Одним из оснований методологии, применяемой в настоящей диссертации к изучению русского текста «Лунь юй», является активное использование данных современных толковых словарей русского языка. Это основание, в свою очередь, коренится в общем антропоцентрическом, субъектно-ориентированном подходе к языку и тексту, в русле которого написана работа. Текст существует, осуществляется во взаимодействии между автором (или «системой» авторов, включающей переводчика) и реципиентом (читателем), в их коммуникации. В случае текста, который написан очень давно и переводы которого имеют долгую традицию, между автором оригинала и конечным реципиентом имеется не только культурный и языковой, но и временной разрыв, постоянно увеличивающийся. Не случайно Ю. Найдой было

введено разграничение двух видов эквивалентности при переводе: формальной и динамической. Формальная эквивалентность ориентирована на оригинал и основывается на сопоставлении разных текстов. Динамическая эквивалентность ориентирована на реакцию рецептора и учитывает возможные различия в восприятии текста читателями [Найда 1964].

Кроме того, помимо введенного У. Эко известного противопоставления «потенциального» (замысленного автором) и «реального» читателя, в современном сопоставительном литературоведении возникли более сложные градации, главной из которых является противопоставление искусственного, «профессионального» читателя (например, литературного критика) и «наивного» читателя. «Пражский структуралист Ф. Водичка еще в 1940-е годы в книге «История литературы, ее проблемы и задачи» поставил вопрос о том, кто должен рассматриваться в качестве реципиента и каковы его функции в освоении художественных текстов, о рецептивных критериях и нормах. Он полагал, что целью исследования могут быть лишь те тексты, которые показывают, как происходит «встреча» двух структур (про-изведения и конкретной исторической эпохи). При этом для него принципиально важно, какие литературные нормы существуют в данную историческую эпоху и кто является реципиентом. В понимании Ф. Водички реципиентом должен быть наиболее яркий представитель установленной литературной нормы, а им может быть только литературный критик, получающий статус «попечителя литературной нормы»» [Ощепков, Луков 2006: 172-173].

Это последнее противопоставление крайне важно для анализа переводов

философского текста, потому что очевидно, что среди иноязычных философских текстов, переведенных на русский язык, есть такие, которые используются в основном только специалистами-философами, и не интересуют широкую публику, а есть такие, которые востребованы более широкими кругами читателей-неспециалистов (в силу популярности той или иной культуры, философии и т.п. в данную эпоху в России). Труды конфуцианства относятся ко второй категории, поскольку в России достаточно много людей, интересующихся Востоком, увлекающихся китайской философией, читающих и непрофессионально обсуждающих эти тексты (об этом свидетельствуют данные Интернета). Несмотря на то, что эти «любители» знакомятся, безусловно, и с работами профессиональных китаеведов и конфуциеведов, тем не менее, систематического философского и/или востоковедческого образования они не получили и могут не знать китайского языка, поэтому их восприятие переводных текстов конфуцианства отличается от восприятия специалистов и основывается в большей мере на непосредственном понимании языковой материи русского текста, чем на фоновых знаниях и знании системы китайского языка.

Основой для этого понимания служат те значения русских слов, которые хранятся в сознании читателей, а для лингвиста источником системы этих значений является толковый словарь соответствующей эпохи. При анализе философского текста важно, что толковые словари отражают не только предметное значение слова: «Толковые словари в их классическом виде, описывая лексический состав языка определенной эпохи, отражают и

доминирующую в ней философию, совокупность этических ценностей, присущих носителям языка в период составления каждого из словарей. [Васильев 2005: 27]. Там же А.Д. Васильев следующим образом обосновывает значимость словарей (несмотря на возможность разного понимания значений слов индивидуальными носителями языка): «Говоря о значимости лексикографии, уместно привести высказывание П. А. Флоренского о «последнем круге скептического ада, где теряется смысл слов», которые «перестают быть фиксированы и срываются со своих гнезд» [Флоренский 1989: 38]. Словари же в известной степени остаются ориентирами, помогающими увидеть «законные места» слов в лексико-семантической системе языка, снизить отрицательные последствия «эффекта смысловых ножниц», то есть «разночтения», «речевого разобщения», возникающего из-за разного понимания одного и того же текста (например, в средствах массовой информации) разными адресатами, что может негативно повлиять на межличностные, внутригрупповые и межгрупповые связи» [Там же].

Несмотря на то, что автором словаря является отдельный лингвист или коллектив лингвистов, «составитель (составители) толкового словаря есть частное и вместе с тем официальное воплощение неких общих языковых знаний обобщенного носителя литературного языка о мире» [Петрова 2015: 21]. В цитируемой диссертации Петровой убедительно демонстрируется специфика представления лексем, содержащих культурно-идеологическую семантику, в толковых словарях русского языка и анализируются механизмы этого представления. Там же поднимается и другая проблема, имеющая

непосредственное отношение к теме нашей работы: соотношение обыденно-языкового и научно-философского (терминологического) понимания отдельных слов. Первое отражается в толковых словарях, второе – в философских, и они далеко не всегда совпадают. Прямое перенесение обыденно-языкового понимания того или иного слова в философский дискурс может приводить к искажению интерпретации.

Так, различаются толкования в философском и толковом словаре таких важнейших категорий, как *зло*, *ценность*, *истина*, *агностицизм*, *толерантность* и др. [Петрова 2015: 48-50]. Если в философском словаре указывается на широкий диапазон трактовок понятия *ценность* в разных философских течениях и школах («от понимания Ц. как особого рода феноменов верифицируемой реальности – «третичных качеств» (Александр) до онтолого-теологических характеристик понятия «Ц.» у Шелера и др. » [СФТ 2005: 662 и след.]), то в словаре Ожегова под ред. Н.Ю. Шведовой слово *ценность* представлено 4 значениями: «1. Большая цена в денежном выражении. 2. Цена, стоимость. 3. Важность, значение. – В чем *ценность* этого предложения? 4. Обычно мн. Ценный предмет, явление. – Материальные *ценности*. Духовные *ценности*». «В отличие от СФТ слово *ценность* в толковом словаре, с одной стороны, во многом «материально приземлено», с другой стороны, в нем нет указания на природу ценности: в СФТ основой ценности, по мнению ряда авторов, является ее божественное происхождение. Эти ценности открываются человеку Богом» [Там же: 48]. Таким образом, «говоря о ценности, философ-атеист, среднестатистический носитель русского

языка и человек воцерковленный будут иметь в виду, по крайней мере, не во всем совпадающие денотаты» [Там же]. То же касается понятия истины: «можно констатировать, что толковый словарь отражает несколько наивное, размытое представление об *истине* в одном измерении: в «правдивом» отражении действительности словом (словами). И это неизбежно и разумно: нельзя объяснить человеку научное содержание понятия *истины*, не вооружив его тем научным дискурсом, в котором научное понимание термина только и возможно. С другой стороны, неспециалисту и нужен только тот уровень знаний, который позволяет правильно ориентироваться в обыденной действительности» [Там же: 49].

Из сказанного следует важность обращения к данным современных толковых словарей русского языка для сопоставительного анализа переводов «Лунь Юй» как иноязычного и инокультурного, удаленного от нас исторически философского текста, имеющего большую традицию разновременных переводов и бытующего не только в профессиональной коммуникации специалистов-философов, но и востребованного «наивным» читателем.

Безусловно, важное значение для переводчиков и лингвистов, анализирующих перевод, имеют и двуязычные словари. Однако в некоторых отношениях их данные могут быть дезориентирующими. Например, «смысловая структура слов с широкой семантикой трудно поддается исчерпывающему раскрытию через посредство другого языка. Поэтому двуязычные словари нередко дают весьма приблизительную картину совокупности значений слова с помощью перевода. Часто переводные словари

создают обманчивое впечатление о многозначности слова, которое отличается семантической емкостью» [Коломейцева, Макеева 2004]. Рекомендация пользоваться толковыми словарями и словарями энциклопедического типа, которую обращают к переводчику-профессионалу авторы цитируемого пособия основывается на наличии в толковых словарях более подробной и более точной, учитывающей контекстные и стилистические факторы системе значений слова, обусловленной не только объемом словаря, но и иными, чем в переводном словаре способами раскрытия значений.

1.5. Место трактата «Лунь юй» в конфуцианской философии

Конфуций (551 - 479 г. до н.э.) — великий древнекитайский философ, педагог, мыслитель. Конфуцианство – это не просто китайская традиционная философия, религия, культура, которая передается по наследству из поколения в поколение уже более двух тысяч лет, оно рассматривается в современном Китае как действующая духовная сила и моральный кодекс, приводящий общество в порядок [Переломов 2004: 60 – 66]. Влияние конфуцианства на Японию, Корею и некоторые другие страны Востока так велико, что их называют странами «конфуцианского культурного региона».

«Процесс модернизации конфуцианства начался в 1920 гг. и был связан с именами таких мыслителей, как Фэнь Юлань, Хэ Линь, Го Можо, Моу Чжунсань, Хоу Вайлу, и преимущественно сводился к попытке ответить на культурно-цивилизационный вызов Запада. Современные наследники этого течения (Ду Вэймин, Чэн Чжуньин, Лю Шусянь) подчеркивают актуальность

конфуцианского плюрализма («принцип один, но проявлений много») и гармонии. Это довольно сильный ответ на то, как приверженность единому принципу может осуществляться в многообразном и свободном мире» [Кандалинцев 2011: 14]. Более того, конфуцианские принципы в современном Китае лежат в основе государственной политики. Их воплощением является концепция гуманного правления (*жэнь чжэнь*), которая «в широком смысле объединила направление развития к обществу малого достатка (*сяокан*) и легитимизацию рыночных отношений и демократии, но не в качестве абсолютных ценностей, а как часть конфуцианского комплекса, определяемого руководством с точки зрения интересов народа. В 2005 г. на первое место в заявлениях китайских лидеров вышли лозунги движения к гармоничному обществу. В обновленную концепцию гармоничности входят политическая стабильность, уменьшение имущественной поляризации в обществе, поддержание экологического баланса, равномерное развитие регионов» [Там же].

Трактат «Лунь юй» – одно из самых известных произведений конфуцианства. Он является одним из самых переводимых конфуцианских текстов во всем мире и в России. В «Лунь юй» в форме диалогов Учителя (Конфуция) с его учениками обсуждаются проблемы из разных областей, включая политику и государственное управление, этику и мораль, образование.

«Лунь юй» входит в «Четверокнижие» - созданный Чжу Си, китайским философом и педагогом (1130-1200), свод канонических конфуцианских текстов, включающий, помимо «Лунь юй», еще «Да сюэ» («Великое учение»), «Чжун

юн» («Следование середине») и «Мэн-цзы».

Как и вся философия Конфуция, «Лунь юй» является не космоцентрическим и не социоцентрическим, а антропоцентрическим и, точнее, *родоцентрическим* философским произведением: «В центре универсума – человеческий род и отдельный человек как его представитель. Человек здесь рассматривается не как чисто субъективное, а как объективированное, укоренённое в определённом сообществе существо, подчиняющееся определенным законам, но это не столько внешние законы природы, сколько правила существования человека в лоне традиции. Поэтому на первое место в философии родоцентризма выходит этика поведения и деятельности, а главенствующую роль играют общечеловеческие нравственные ценности (гуманизм, любовь, добро, справедливость, долг, честь...). Ось вселенной в родоцентризме проходит через отношения «человек – человек», через отношения «Я» и «Ты», в нём рассматривается совместное бытие человека с другим человеком как суверенных целостных субъектов. Родовая сущность человека в объективном антропоцентризме (родоцентризме) заключена, укоренена в нравственных отношениях человека с другим человеком, которые, по сути, являются отношениями человека к самому себе как к роду» [Макуха 2010: 250].

Это содержание гармонирует с диалогической формой трактата, которая также организована по линии «человек – человек» и предполагает полисубъектность текста и разнообразие его модусной организации. Исследователи конфуцианства подчеркивают, что в нем диалогичность Я

является «неотъемлемым способом бытия личности среди других людей» [Труфанова 2010: 52]. Диалогичность, приводящая «к творческому спору, к выяснению истины через столкновение мнений», и составляет жизнь этого учения [Григорьева 1992: 104].

Основными собеседниками Конфуция в трактате являются его ученики. По разным подсчетам (в некоторых – учениками Конфуция считаются все, кто имел возможность поговорить с ним, в других применяются более строгие критерии), их упоминается 25 – 30 человек [Конфуций 2011].

Трактат «Лунь юй» имеет следующую структуру, включая 20 глав и 501 суждений:

Глава 1. Учиться (16 суждений);

Глава 2. Правитель (24 суждения);

Глава 3. Восемью рядами (26 суждений);

Глава 4. Там, где человечность (26 суждений);

Глава 5. Гунье Чан (28 суждений);

Глава 6. Вот Юн...(29 суждений);

Глава 7. Я продолжаю (38 суждений);

Глава 8. Великий первенец (21 суждение);

Глава 9. Учитель редко...(31 суждение);

Глава 10. В своей деревне (27 суждений);

Глава 11. Прежде люди, изучая...(26 суждений);

Глава 12. Янь Юань (24 суждения);

Глава 13. Цзылу (30 суждений);

Глава 14. Сянь спросил...(44 суждения);

Глава 15. Князь Чудотворный из удела Вэй (42 суждения);

Глава 16. Младший (14 суждений);

Глава 17. Ян хо (26 суждений);

Глава 18. Владелец Вэй (11 суждений);

Глава 19. Цзы-чжан (25 суждений);

Глава 20. Яо сказал...(3 суждения).

1.6. История восприятия Конфуция и его учения в России

История распространения, интерпретации и влияния конфуцианской философии в России, эволюция отношения к Конфуцию мыслителей России, основные позиции и подходы в оценке конфуцианства мыслителями разных политических и мировоззренческих ориентаций уже были предметом изучения российских историков и философов [Абрамова 1999; Викулин 2002; Прушенова 2007; Ткачева 2009], поэтому мы остановимся на этом вопросе обзорно, отмечая те факты, которые необходимы для того, чтобы анализируемые нами переводы были вписаны в общий контекст рецепции конфуцианства в России.

Исконная близость России к китайской цивилизации, более того, олицетворение самой Россией Востока для западного мира всегда стимулировали в русской философской мысли интерес к Азии. Проблема «самоидентичности» России, русского народа и духовного самоопределения русского человека перед лицом всемирных процессов и национальных судеб становилась исходным пунктом для размышлений о множественности и

несходстве цивилизаций, неизбежно приводила к необходимости культурно-философской интерпретации как Запада, так и Востока.

Восток в представлении русских мыслителей всегда был явлением противоречивым. Особенностью осмысления российской общественно-философской мыслью конфуцианства были попытки сопоставить конфуцианство с другими учениями и религиями Востока, в частности даосизмом и буддизмом. Большинство российских философов сходились во мнении, что конфуцианство являлось основной причиной стабильности и жизнестойкости китайской цивилизации. Эта особенность китайской цивилизации обусловлена в свою очередь неразрывной связью традиционной философской мысли, национального самосознания с этикой и политикой.

Интерес к конфуцианской философии в России диктовался преимущественно вопросами этики, социально-политических отношений, общественного устройства, религии. Изначально представители общественно-философской мысли России черпали сведения о конфуцианстве из работ востоковедов, в частности на первый период рецепции конфуцианства повлияли воззрения одного из основоположников российского востоковедения Н.Я. Бичурина. Описывая религиозную ситуацию в Китае, Бичурин выделял «три народные религии:

1. религию ученых (конфуцианство),
2. религию даосов
3. буддийскую религию» [Бичурин 1842].

Истоки «религии ученых», то есть конфуцианства, лежат в поклонении богам и

почитании предков, это считалось главным фундаментом народной религии. Ученые считали, что нравственное учение основывается на естественных законах. Их содержание – это почитание родителей и повиновение родителям при жизни и боготворение после смерти, а также почтение к всем вышестоящим и особенно к монарху.

Бичурин критиковал труды по Китаю, написанные католическими миссионерами, за сообщение недостоверных сведений «о нравственности и религиях китайцев» [<http://volglib.ru/2012/02/01/>], что было важно в первой половине XIX в. в России, когда появилось большое количество переводных сочинений о Китае, искажающих факты. Работы Бичурина носили скорее описательный, чем аналитический характер, однако именно посредством их в России стали доступными некоторые китайские источники, и российский читатель познакомился с китайской философией, в том числе и с конфуцианством. П.Е. Скачков в «Очерках по истории русского китаеведения» [Скачков 1977], отмечая важность работ Бичурина для рецепции Китая в России, называет период 1805 – 1860 гг. в хронологии русского китаеведения «бичуринским» [Скачков 1977: 89].

Как уже отмечалось выше, переводы конфуцианских текстов отличаются по своему функционированию от ряда других переводов философских текстов на русский язык, поскольку они востребованы более широким кругом реципиентов – не профессиональными читателями, побуждаемыми интересом к Востоку в целом и китайской философии в частности. Таким образом, эти тексты имеют более широкое хождение, чем собственно научный философский текст,

востребованный только специалистами, и активно трактуются, обсуждаются, интерпретируются непрофессионалами, не знающими китайского языка и не имеющими возможности познакомиться с оригиналом. Как отмечают исследователи, такая ситуация в России имеет длительную историю. Интерес к конфуцианской философии переходит из специальных изданий на страницы массовой печати в соответствии с бурным развитием последней с середины XIX в. Так, в литературных альманахах и сборниках, одних из самых распространенных изданий в России, печатались изречения Конфуция.

Разумеется, российская общественно-философская мысль XIX - начала XX вв. рассматривает философию Конфуция в общем русле волнующих ее проблем и через призму тех идеологических разногласий, которые в ней существовали. Различие во взглядах философов, писателей и мыслителей на вопросы общественного устройства не могло не привести к возникновению работ, дававших разные оценки конфуцианству. Не обошлось без этого и в дискуссии западников и славянофилов, в которой обнаружились как различия, так и сходства в трактовке конфуцианства. Например, славянофил А.С. Хомяков в своей работе «Семирамида», изданной в 1860 г., уделяет конфуцианству значительное внимание, особо выделяя его среди трех «жизненных начал Китайской державы: конфуцианства, буддизма и даосизма». В целом по отношению к китайской философии Хомяков разделял принятое представление о крайней статичности китайской духовной культуры. Оппонент А.С. Хомякова, русский историк-западник Т.Н. Грановский смысл учения Конфуция рассматривал как нравственную опору народа «большое семейство», которая

основанна на «преданиях старины». Смысл конфуциаства и даосизма по Грановскому состоит в том, что существует божество и загробная жизнь, а учения Лао-цзы - в признании «вечного разума - Тао» источником всякого бытия [Грановский 1961]. Грановский относится к конфуцианству скептически, скептически, отказывая ему в роли опоры нравственности народа.

Другой западник - демократический публицист Н.В. Шелгунова, так же сопоставляя Конфуция с Лао-цзы, видел между ними другое различие: Конфуций, по мнению Шелгунова, не был умозрительным философом, а был человеком практическим. Конфуций «по своей практичности» устранил из древних учений, на которые он опирался, «все, имеющее мистический и религиозный характер, изучал жизнь, природу и практику мудрости и добродетели, нисколько не разрывая с преданиями и национальностью своего народа» [Шелгунов 1895: 135]. Учение Конфуция предполагало, что счастье и удовлетворение жизнью опираются на нерушимые связи традиций и старины, при этом должна соблюдаться золотая середина во всем.

В целом Конфуций видится Шелгунову консерватором, стоящим за сохранение существующих порядков и традиций. Отрицательные черты конфуцианства Шелгунов видел в следующем: «зло заключалось в том, что являясь как бы отцом и опекуном народа и проявляя свою заботу, он не позволял даже сеять и убирать урожай не иначе как по законам и предписаниям вышестоящих правителей. При этом принципы конфуцианства являются приемлемыми, но они плохо выполняются в приложении к реальной жизни народа и государства. Нравоучения Конфуция, которые считаются в Китае

вечными, постоянно живущими в умах людей, оказывается, могут принести большие несчастья Китаю, так как реальную жизнь заменяют пышными формами, внешнем блеском, обрядами, церемониями, которые приводят к деспотизму [Там же: 140]. Именно в исполнении ритуала, «церемоний» (например, система экзаменов чиновников) видел Шелгунов причины застоя китайской цивилизации, не дававшие ей возможности развиваться, принуждавшие к однообразию жизненного уклада в течении тысячелетий. Шелгунов выражал надежду, что для Китая рано или поздно наступит время, «когда поклонение Конфуцию, этому пророку застоя, неподвижности, угнетения всякой личной свободы и проявления личного человеческого духа, сменится поклонением другому богу, которого китайцы до сих пор не признавали, хотя у них и являлись его предтечи» [Там же: 142]. Под «поклонением другому богу» Шелгунов, как и многие другие российские мыслители того времени, понимал принятие христианства, которое сменив конфуцианство поможет прогрессу китайской цивилизации.

Как мы видим, у трех российских мыслителей (А.С.Хомякова, Т.Н. Грановского и Н.В.Шелгунова), занимавших в целом две противоположные общественно-политические и мировоззренческие позиции, обнаруживаются не только расхождения в трактовке конфуцианства, но и близость позиций, в частности мнения, что конфуцианство было тормозом на пути развития Китая. Разумеется, в силу значительных культурных и языковых различий интерпретация конфуцианства в России того времени была ограниченной. Не вполне понятен был сам способ выражения философских идей в

конфуцианских текстах. Вызывала недоумение стабильность, незыблемость конфуцианской философии как тысячелетней опоры китайского общества. Так, А.А. Козлов в своей историко-философской работе выражал точку зрения, что «философия Конфуция отличалась простотой изложения и не замысловатой метафизикой», что и способствовало ее многолетней стабильности [Козлов 1887: 31]. Козлов полагал, что «Конфуций пользовался самым большим авторитетом у своего народа из-за того, что верховные правители видели в нем главную опору для себя и поэтому поддерживали его [Там же: 32]. Из критического анализа китайской философии и конфуцианства в частности у Козлова хорошо видно, что он подходит к конфуцианству с западными, европейскими мерками, ожидая от него того же, что и от европейской философии. Там, где он этого не находит, появляются упреки конфуцианства в бедности теории познания и метафизике: «Мы не встречаем никакой попытки к обзору и анализу фактов и процессов познания, и к постановке вопроса об истине и ее критериях. Познание подразумевается не только как существующее, но и как очень простое дело, с точки зрения наивного реализма: бесчисленные вещи просто познаются в том виде, в каком и существуют. Правда, по закону идеи сущности, они уже сведены к двум единствам, но это сделано еще на почве религиозного сознания. Метафизика конфуцианства не представляет никакой оригинальной концепции и воспользовалась уже готовым обобщением» [Козлов 1887: 127].

Большое влияние конфуцианская философия оказала на Л.Н.Толстого. В конце XIX века Л.Н. Толстой обратился к философии Востока, чтобы

попытаться выяснить вопросы о смысле жизни и о сущности человека. При этом он испытывал трудности из-за незнания языка и незначительного количества переводов. Толстой познакомился с конфуцианством летом 1882 года, получив из Петербурга от старого друга Н.Н. Страхова книги о Конфуции. Его в основном интересовала философия Лао Цзы и Конфуция, которую он обнаруживает в «Лунь юй», а также в других источниках: «Чуньцю» («Книга весны и осени») «Шуцзин» («Книга историй») и др.

Стремление к гармонии, золотой середине, по Конфуцию – есть проявление высшего ума, умеренности и адаптации человека к окружающему миру и времени, в котором он живет – эта идея занимала Толстого. Толстой дал свое толкование этому учению, рассматривая принцип *Жэнь* (гуманность, человечность, человеколюбие, милосердие) как особую моральную норму. Человеколюбие – необходимый принцип для повседневных поступков благородного человека. Как говорится в «Лунь юй»: «Прекрасно там, где человечность. Как может умный человек, имея выбор, в ее краях не поселиться?... Лишенный человечности не может долго оставаться в бедности, не может постоянно пребывать в благополучии. Кто человечен, для того человечность – наслаждение, а мудрому она приносит пользу» [Семененко 1995: 68]. Принимая идеи конфуцианства и интерпретируя их, Толстой, констатировал, что моральное совершенство человека бесконечно. При этом он не обращал внимания, что понятия *Жэнь* и *Ли* (ритуал) связаны и неотделимы друг от друга. Конфуций считал того человека гуманным, кто проявляет почтительность к высшим и старшим, кто знает благодарность. Почтительность

и благодарность - высшие добродетели [Шифман 1978:124].

Интерес Л.Н. Толстого способствовал распространению учения Конфуция в России. При участии Л.Н. Толстого и под его редакцией вышли популярные сочинения П.А. Буланже о Конфуции.

К тому же периоду рецепции конфуцианства в России относится работа востоковеда С.М. Георгиевского «Принципы жизни Китая» [Георгиевский 2011]. В этой работе даются основы духовных и культурных принципах жизни народа и анализ философии Конфуция, при этом подчеркивается что важен не Конфуций, а кофуцианство как идеология, которая была установлена им и его учениками. Также Георгиевский считал, что Конфуций и его ученики сознательно пользовались древнейшими формами для выражения и пропоганды своего учения, которое было основано в эпоху Чжоу: «Конфуций понимал, что масса враждебна всякого рода новаторству, что она поклоняется авторитетам и любит все освященное временем. В виду этого Конфуций находил необходимым вливать свое учение в старые формы и доказывать, что все внешнеобрядовое древние правители и мудрые люди понимали в смысле новой (т.е. конфуцианской) доктрины» [Георгиевский 2011: 253].

По мнению Георгиевского, которое основывается на исследовании «Лунь юй», основным принципом жизнедеятельности в Китае является культ предков, сыновнее благочестие, лежащее в фундаменте культурно-социального развития. Однако этот принцип разрушается с появлением различных религий и философских учений. Георгиевский подчеркивал, что в учении Конфуция говорится о том, что человек стремится к добру, к культурному

совершенствованию и почитанием старших. Почитание родителей, предков, выражение любви к ближнему и чувство долга – это основа для достижения личного благоденствия, что является, по Георгиевскому, залогом устойчивости Китая и его противостояния Западу.

В XX вв. Россия и Европа переживали несколько периодов интереса к конфуцианству. В настоящее время западные философы и китаеведы активно обсуждают значение философии Конфуция в современном мире и ее взаимодействие с западной философией в общем контексте поисков соотношения между традиционными ценностями Востока и модернизацией Запада. Разумеется, изучение такой оригинальной и автохтонной философии, как конфуцианство, не может быть беспроблемным.

Подчеркивая сложность восприятия и усвоения конфуцианства на Западе, Е.В. Середкина отмечает: «Так, академик В.М. Алексеев видел в нем едва ли не самый главный пласт европейского непонимания, т. е. экзотики, под которой понимал «неусваиваемый элемент чужой культуры». Таким образом, чтобы обеспечить качественное и плодотворное взаимодействие западноевропейской философии с китайской философской мыслью и шире — культурой, необходимо тщательно изучить конфуцианскую систему от древности до наших дней и вычленив из нее не только «партикулярное» (особенное), но и «универсальное» (всеобщее). Трудность восприятия конфуцианства западной культурой в силу его «абсолютной автохтонности» предельно актуализирует проблему диалога Запад — Восток, так как методика выявления в конфуцианстве универсального начала существенно облегчит

подобную задачу при сопоставлении других чужеродных интеллектуально-духовных систем» [Середкина 2005].

При этом представители Китая предлагают конфуцианство как путь к решению глобализационных проблем на основе конфуцианских ценностей, что отразилось, например, в проекте знаменитого китайского философа Фэн Юланя «Всемирная философия будущего» (1895–1990), в основе которого лежит заимствованная по своей сути из конфуцианства идея «новое ли-сюэ»: «Базовым понятием этого учения китайский философ сделал одно из основных понятий конфуцианства — идеальный принцип (Ли), который он понимал как некую вневременную универсалию культуры, наполняющийся конкретным содержанием в зависимости от уровня социально-экономического развития и духа национальной культуры. Для Фэна национальное представляет собой особенное как в культуре вообще, так и в философии. Идеальный принцип (Ли) структурирован таким образом, что помимо «культуры» и «философии», пребывающих вне времени, пространства и актуальных этнических характеристик, у него есть и общие формы внутри пространственного и временного мира. В культурной сфере это идеальный принцип «мирового города» — общества с социализованным производством. Логично предположить, развивает далее свою мысль Фэн Юлань, что и в философии должно быть нечто похожее, некая общая форма — Ли, к полному воплощению которой должны стремиться философские традиции Востока и Запада. Результатом такого сближения философских традиций, которое есть воплощение идеального принципа ли, является возникновение новой

философской системы, названной им «всемирной философией будущего» [Середкина 2004].

1.7 Общая характеристика имеющихся переводов «Лунь юй» на русский язык

Н.С. Автономова пишет: «Философский язык в отличие от обыденного языка, возникающего естественно в процессе бытового общения, сам по себе не возникает: для этого требуется осознанная работа – в частности, перевод, расшифровка, истолкование» [Автономова 1999, 17-18]. Тем более сложной является эта работа, когда она включает не только перевод с философского языка на обыденный, но и перевод в полном смысле этого слова – с одного национального языка на другой.

Первый (до сих пор не изданный) русский перевод трактата «Лунь юй» в составе «Четверокнижия» был начат в 1813-ом году основоположником научного китаеведения Н.Я. Бичуриным (отцом Иакинфом) (1777–1853) Следующим был перевод В.П. Васильева (1884), который является одним из основных анализируемых в нашей работе. Затем - перевод П.С. Попова (1910). К настоящему моменту имеется целый ряд разновременных переводов «Лунь юй» на русский язык, полных или частичных, выполненных В.М. Алексеевым, В.А. Кривцовым, Л.И. Головачёвой, И.И. Семененко, А.С. Мартыновым, Л.С. Переломовым и А.Е. Лукьяновым (см., напр.: [Алексеев 1978; Головачева 1992; Переломов 1998] и др.). Особое место в этом ряду занимает работа крупнейшего современного конфуциевода Л.С. Переломова (1998 г.; второе издание – 2000 г.), в которой «впервые в мировой синологии был проведен

критический анализ достоверности трактовок наиболее темных мест основного конфуцианского канона во всех предшествовавших переводах на русском, китайском, английском, немецком, французском, японском и корейском языках». В 2004 г. под руководством и редакцией Переломова коллективом авторов был осуществлен первый перевод на русский язык всего «Четверокнижия». Парадоксальным в связи с этим оказывается тот факт, что при наличии большого количества русских переводов «Лунь юй» и огромной значимости этого текста для конфуцианства и его рецепции в России, в русистике пока нет комплексного сопоставительного исследования этих переводов. Существуют работы, в которых переводы отдельных высказываний, входящих в «Лунь юй», рассматриваются с философской точки зрения, что иногда влечет за собой и сопоставительный анализ, и языковую критику переводов. Но ни то, ни другое не носит в этих исследованиях системный характер и не опирается на сопоставление русского и китайского языков и русской и китайской картин мира, что должно было бы стать обязательным для осмысления рецепции любой философской системы в другой культуре. В результате создалась ситуация, когда предлагаемые эквиваленты базовых понятий конфуцианской философии разнятся (без всякого объяснения) не только в самих переводах «Лунь юй», но и в исторических и философских трудах русских ученых, занятых изучением конфуцианства. Если в скобках или рядом не дана транскрипция соответствующего китайского слова, порой невозможно понять, какой из конфуцианских концептов имеется в виду. Поскольку существует разнобой и в транскрипциях, например, *жэнь/жень* – гуманность,

благорасположенность, человеколюбие, понимание еще более затрудняется.

Занимаясь осмыслением понятийной системы Конфуция, философы неизбежно обсуждают его термины, но лингвистический аспект текстов их мало интересует. Возможно, это объясняется следующей спецификой языка философии и отношения к нему самих философов: «Язык философии, в отличие от научного или поэтического языков, имеет более узкую сферу применения. Этот язык понятен кругу людей, которые занимаются написанием, переводом или чтением особых текстов. Как ни парадоксально, сами философы довольно редко задумываются над спецификой профессионального языка и результатами своей работы, представленными в форме философских текстов. Этот парадокс можно в известной степени объяснить тем, что философы пишут, как правило, для людей "своего круга", которые не замечают "странностей" философского языка. Невысокий интерес философов к проблемам "профессионального" языка оправдывается тем, что они заняты другим предметом исследования - мышлением. Философский язык рассматривается в данном случае не более как средство коммуникации. Создается впечатление, что мыслители вспоминают о языке философии, когда возникает необходимость передать результаты своих интеллектуальных прозрений другим людям» [Цветкова 2004: 14].

Существенной лакуной в изучении русских переводов Конфуция является отсутствие у интерпретаторов интереса к тем компонентам перевода, которые не относятся к терминологии. Так, создается впечатление, что и для переводчиков, и для комментаторов (философов и историков) не имеет значения,

какое русское слово использовано в переводе первого суждения «Лунь юй»– «радость» или «удовольствие», что противоречит оппозиции этих слов в русской языковой картине мира – см., напр., [Пеньковский 1991: 154]. Не учитываются при интерпретации и грамматические особенности переводов, которые также играют важную роль для расстановки смысловых акцентов, при том различия в имеющихся трансляциях «Лунь юй» на русский язык обнаруживаются на всех языковых уровнях и в каждом суждении.

Так, в первом же суждении «Лунь юй», помимо лексических расхождений, которые будут нами подробно рассмотрены в главе II, выявляются грамматические различия, касающиеся как морфологии, так и синтаксиса.

子曰、學而時習之、不亦說乎、有朋自遠方來、不亦樂乎、人不知而不慍、不亦君子乎。

1. Перевод В.П. Васильева:

Кун-цы сказал: «Не **радость** ли, когда учишься и *постоянно* усовершенствуешься, подобно тому, как не **приятно** ли, когда встречаешься с другом, возвратившимся из далеких стран? Не благородный ли муж тот, кто не печалится, что не сделался известным другим своей ученостью?»

2. Перевод П.С. Попова:

Философ сказал: «Не **приятно** ли учиться и *постоянно* упражняться? Не **приятно** ли встретиться с другом, возвратившимся из далеких стран? Не тот ли благородный ли муж, кто не гневается, что он не известен другим?»

3. Перевод В.А. Кривцова:

Учитель сказал: «Учиться и *время от времени* повторять изученное, разве это

не приятно? Встретить друга, прибывшего издалека, разве это не **радостно?** Человек остается в неизвестности и не испытывает обиды, разве это не благородный муж?»

4. Перевод И.И. Семененко

Учитель говорил :

— Не **радостно** ль учиться и *постоянно добиваться совершенства*? И не **приятно** ли, когда друзья проходят издалека? Не тот ли благороден муж, кто не досадует, что неизвестен людям?

5. Перевод А.Е. Лукьянова

Учитель сказал:

—Изучать и *вовремя применять это на практике*, разве это не **приятно!** Встретить друга, прибывшего из далекой стороны, разве это не **радостно!** Быть неизвестным людям, но не испытывать обиды, разве это не качество благородного мужа!

Примером морфологических различий может служить использование глаголов *сказал* или *говорил* в модусной рамке суждений. Глагол совершенного вида *сказал* акцентирует однократность и результативность высказывания, а глагол несовершенного вида *говорил* – повторяемость. Отсутствие категории вида в китайском языке открывает возможность и для той, и для другой интерпретации.

Также уже на первом суждении «Лунь юй» можно продемонстрировать важные синтаксические различия, которые возникают в русских переводах.

Во-первых, эти различия касаются способов передачи обобщенно-личности в русском языке. Сравним, например: *Не радость ли, когда учишься и постоянно совершенствуешься?* (обобщенно-личное предложение с формой 2-ого лица) и *Не приятно ли учиться и постоянно упражняться?* (обобщенно-личное предложение с инфинитивами).

Во-вторых, эти различия связаны с тема-рематическим членением и порядком слов, ср.: *Не приятно ли учиться и постоянно упражняться?* (сначала названа оценка, затем действие) и *Учиться и время от времени повторять изученное, разве это не приятно?* (сначала названо действие, потом – его оценка).

Весьма показательно проявляется это различие в переводе последней фразы первого суждения. Представлены три варианта логических отношений между благородством как качеством «мужа» и действием, названным в предложении.

Не благородный ли муж тот, кто не печалится, что не сделался известным другим своей ученостью? = Если мы видим человека, который не печалится, что не сделался известным своей ученостью, мы можем назвать его «благородный муж». Здесь качество благородства не оторвано от субъекта, «благородный муж» выступает как единая номинация, которая должна быть дана людям, проявившим себя определенным образом.

Не тот ли благороден муж, кто не досадует, что неизвестен людям? = Здесь качество благородства, выраженное предикативной (краткой) формой прилагательного, приписывается мужу, который «не досадует, что неизвестен

людям». Иначе говоря, субъект и качества выступают отдельно, субъект наделяется качеством при условии особого поведения.

Быть неизвестным людям, но не испытывать обиды, разве это не качество благородного мужа! = Здесь отправной точкой является определенная модель поведения, которая выступает как качество приписываемое благородному мужу.

В-третьих, синтаксические особенности переводов проявляются в способах выражения модальности и ее оттенках. Ср. в предыдущем абзаце вопросительные предложения с частицей *не* и с частицами *разве не*. Второе предложение выражает в форме риторического вопроса утверждение, окрашенное модальными значениями неизбежности, долженствования, уверенности. Следует отметить, что в переводе А.Е. Лукьянова конструкции с *разве* оформлены с помощью восклицательного знака: *Разве это не приятно! Разве это не радостно! Разве это не качество благородного мужа!*, - что отличает этот перевод от других рассматриваемых, где соответствующие высказывания с *разве* или без оформлены с помощью вопросительного знака. Следует подчеркнуть, что отсутствуют переводы данного суждения с помощью конструкций с «Если...», что можно было бы ожидать для русского языка: «Если человек ведет себя так-то и так-то, его можно назвать благородным мужем».

Семантические, грамматические и стилистические различия в передаче нескольких суждений «Лунь юй» возникают как в результате различного понимания переводчиками этих суждений, так иногда из-за недостаточного

учета смысловых оттенков, выражаемых русскими словами и конструкциями. Целью нашей работы не является всеобъемлющий анализ всех этих различий и факторов, их обусловивших. Мы ограничиваемся самым важным для диалогического философского текста планом – субъектным – и останавливаемся на анализе номинаций основных диктумных и модусных субъектов «Лунь юй» и их признаков.

1.8. Вопрос о возможности адекватного перевода философского текста

Межъязыковая и межкультурная трансляция философских текстов, особенно если они удалены от нас во времени и представляют не европейскую традицию, составляет серьезную проблему. Не менее сложно изучение лингвистического аспекта этой трансляции. При том, что имеется достаточно много работ, в которых рассматривается рецепция европейской (в том числе античной) философии в России в целом, исследования именно лингвистической стороны трансляции философских текстов, тем более восточных, немногочисленны. Среди теоретических работ особое место занимают труды Н.С. Автономовой, рассматривающей перевод философских текстов на нескольких уровнях: общефилософском (перевод как одна из форм рефлексивности), социологическом (перевод как практика культурной медиации), культурном (перевод как способ сохранения наследия), эпистемологическом (перевод как новая методологическая стратегия) [Автономова 2008: 22].

Однако, несмотря на то, что проблема перевода философского текста хуже

исследована в русистике, чем проблема перевода художественного и научно-технического текста, она может рассматриваться в аспектах, относящихся ко всем типам текстов и видам перевода, например, соотношение понятий адекватности и эквивалентности перевода [Комиссаров 1999] [Швейцер 1988], относительная сложность передачи референциального, прагматического и лингвистического значения слов [Бархударов 1975], типы допустимых переводческих трансформаций (перестановки, замены, добавления, опущения) [Степанов 1997] и др. В то же время качество перевода текстов определенного типа обуславливается соответствием жанрово-стилистической норме: «Она во многом определяет как необходимый уровень эквивалентности, так и доминантную функцию, обеспечение которой составляет основную задачу переводчика и главный критерий оценки качества его работы. Подобно тому, как нормы правильной речи могут устанавливаться лишь с учетом стилистической и социолингвистической дифференциации языка, так и нормативные требования к адекватному переводу имеют смысл лишь по отношению к определенному типу текстов и определенным условиям переводческой деятельности» [Серебрякова 2014: 46]. Нельзя не согласиться с цитируемым автором в том, что «практически критика переводов, главным образом, основывается на интуитивном представлении о жанрово-стилистической норме. Перевод художественного произведения оценивается по его литературным достоинствам, технический перевод – по терминологической правильности, обеспечивающей понимание сути дела и возможность использования текста перевода в технической практике, перевод

рекламы – по ее действенности. Таким образом, жанрово-стилистическую норму перевода можно определить как требование соответствия перевода доминантной функции и стилистическим особенностям типа текста, к которому принадлежит перевод» [Там же].

Еще один уровень в иерархии критериев, применяемых к оценке перевода, надстраивает И.В. Цветкова. В применении к философскому тексту она разграничивает два типа перевода: *лингвистический*, т.е. перевод с соблюдением требований эквивалентности и жанрово-стилистической нормы, и *философский*, т.е. адекватно воспроизводящий движение мысли автора текста. Это соответствует общей концепции автора и многих философов, сформулированной в приведенной выше цитате: философия по сути своей занимается не языком, а мышлением, следовательно эквивалентная передача особенностей языка автора менее значима, чем передача модели мышления автора. Язык воспринимается при этом как некоторое внешнее средство оформления философских идей [Цветкова 2000: 36]. Вряд ли с этим можно согласиться. Так же, как в художественном тексте, не существует художественной реальности вне и помимо языка, на котором написано произведение, так и в философском тексте отрыв «движения мысли» от той формы, в которой эта мысль движется, приводит к полной деконструкции.

Иная точка зрения представлена в книге Е.В. Орлова «Философский язык Аристотеля», в которой проблема адекватного перевода является одной из центральных [Орлов 2011], и рецензии на эту книгу А.А. Россиуса [Россиус 2012]. Оба автора соглашаются в том, что мысль философа не познается

помимо и вне языка: терминологическая небрежность переводчика, непоследовательность передачи одних и тех же греческих терминов на русском языке приводит к искажению и/или затемнению смысла текста Аристотеля. Однако Е.В. Орлов предлагает бороться с этим с помощью метода «квадратных скобок», позволяющего добиться буквальности перевода (среди изучаемых нами текстов такой метод использован в переводе Васильева), и фактически отрицает возможность адекватного перевода, представленного в обычном текстовом формате, не отягощенном включениями в квадратные скобки. Критикуя такую позицию, А.А. Россиус замечает: «...тот или иной философский текст рождается при индивидуальном понимании его переводчиком, при этом оригинал текста дополняется его частным видением смысла. Существование философского текста складывается из суммы текстов разных переводчиков, которые дополяют оригинальный текст своими отпечатками мысли в данной культуре» [Россиус 2012: 172]. Россиус выступает за многообразие переводов, сравнивая попытки создать один «объективный» перевод с «попыткой создать ничем не окрашенную «объективную» интерпретацию музыкального произведения». «Говоря об ответственности переводчика нужно отметить, что он должен непременно подвести к истине которую проведует автор, найти точное понимание варианта текста» [Там же]. Переводчик, который достигнет успеха на этом пути, должен обладать двумя редкими качествами: способностью «разбора оригинального текста, при этом мыслить по-аристотелевски и изложить этот текст на русском языке (в применении к Аристотелю сюда входят в равной степени умение «видеть»

греческий текст и умение мыслить «по-аристотелевски»)» [Там же: 173].

Таким образом, оппозиция между «лингвистическим» и «философским» переводом философского текста мнимая. Философ создавал оригинальный текст, мысля и выражаясь по законам своего языка, переводчик транслирует его, мысля и выражаясь по законам языка-рецептора. Эти законы (точнее, языковые системы и правила их функционирования) не совпадают, и задача переводчика – понять не отдельную мысль или высказывание философа, а всю философскую систему, а затем там, где возможно, найти лексико-грамматические эквиваленты, помогающие донести каждую отдельную мысль в этой системе, не нарушая ее цельности, а там, где это невозможно, отступить от лексико-грамматической эквивалентности в пользу передачи мысли. В последнем случае отступления могут быть различными.

Такой пример рассматривает А.А. Россиус, критикуя предложенный Е.В. Орловым перевод высказывания Аристотеля из 3-й главы I книги «Никомаховой этики»: «Пусть будет пять по числу [способов, какими] душа истинствует, утверждая и отрицая» и т. д. Здесь авторским неологизмом «истинствует» переводится глагол *alêtheuei*, то есть сохраняется частеречная принадлежность и словообразовательная структура слова. Однако, как замечает Россиус, «тем самым достигается лишь мнимая точность, т. к. по-русски «истинствует» просто ничего не значит – это всего лишь мнимо-величавое слово, своей нарочитой противоестественностью напоминающее пресловутое «мухоедство». Человек, знакомый с греческим узусом, распознает в нем оригинал – но зачем нужна такая копия, когда оригинал доступен? Другой же,

не знающий по-гречески, будет только введен в заблуждение, т. к. в данном случае мы имеем дело именно с различием в типичных способах выражения, не допускающих буквального перевода: греческие глаголы с суффиксом -ει- (например, *aristeuô*) часто служат для выражения образа действия, акцент во фразе с них смещен в пользу действия, выраженного причастием. Чаще всего такие конструкции соответствуют русскому глаголу (который несет значение, в оригинале вложенное в причастие) с наречием или иной обстоятельственной конструкцией, вплоть до придаточного предложения (эта конструкция передает значение деакцентированной личной формы греческого глагола). В сущности, Аристотель говорит здесь, что истинность утверждений и отрицаний свойственна пяти познавательным статусам, тогда как два других («допущение», в терминологии Е.В.Орлова, и мнение) истинности не гарантируют» [Россиус 2012: 173]. Очевидно, что формулировка «Истинность утверждений и отрицаний свойственна пяти познавательным статусам», в отличие от «Пусть будет пять по числу [способов, какими] душа истинствует, утверждая и отрицая», понятна читателю, т.е. в любом случае доносит мысль автора лучше, чем непонятная формулировка.

Это пример проблемы перевода философского текста, которую мы можем назвать *синтагматической*: переводчик должен сформировать понятную и грамматичную русскую синтаксическую конструкцию, включив в нее те понятия, которые использованы в греческом тексте, именно в тех отношениях, которые там между ними установлены. Существует и *парадигматическая* проблема - выбор слова из числа возможных эквивалентов, - которая для

терминологической философской лексики усугубляется тем, что в разных контекстах для одного и того же слова в оригинальном тексте может лучше подходить разное русское соответствие и переводчик должен принять решение: если перед ним термин данной философской системы, он должен переводиться единообразно, если это не термин – то возможно варьирование. Для такого решения необходимо опять же глубокое понимание философской концепции автора оригинала. Об этом также пишет А.А. Россиус: «Особенно важно то, что терминологические ряды соответствий между языком Аристотеля и языком русских переводов Е.В. Орлов выстраивает, опираясь на исключительно точное и глубокое знание теории Аристотеля: каждое частное решение, им предлагаемое, исходит из скрупулезного анализа использования данного корня в оригинале логических и иных трудов философа, и оценки возможностей языка перевода. <...> В частности, мне кажется абсолютно точной и весьма поучительной найденная Е.В. Орловым формула различия между аристотелевской семантикой корней, которые характерны для слов знания, связанных с глаголами *gignôskô* и *epistamai*: «Аристотелевская дистинкция «знания-познания» актуализируется в связи с проблематичностью отношения чувственного восприятия и знания... Позиция Аристотеля по этому вопросу такова: чувственное восприятие есть какое-то познание (*гносис*), но не знание (*эпистема*)» (с. 41–42). Это вообще важнейшая и замечательная черта книги Е.В. Орлова: он неизменно стремится раскрыть философский смысл аристотелевских терминов и понятий: так, индукция (Аристотелево «наведение») в этой системе может быть обоюдонаправленной (т. е. фактически

включать в себя и дедукцию) лишь потому, что с точки зрения самого Стагирита это лишь разновидности одной операции – наведения универсального на единичное, – и возможна такая трактовка только в силу того, что посылки аристотелевских силлогизмов всегда берутся из универсальных терминов. Е.В.Орлов совершенно прав, полагая, что, только приведя терминологический словарь Аристотеля в систему, можно полноценно судить о назначении отдельных терминов» [Там же: 174].

Особую проблему при этом представляет перевод терминов, совпадающих с общелитературными словами и/или использующихся в разных значениях в разных философских системах. Д.Г. Лахути пишет в применении к переводу философских текстов: «Слово *mind* как самое общее понятие, противопоставленное «телу» (*body*), в конкретных контекстах может переводиться как *разум*, *дух*, *сознание*, *ум*, в то же время *разум* соответствует английскому *reason*; *дух* – английскому *spirit*; *сознание* – *consciousness*; *ум* – *wit*, *intellect*, *intelligence*. С другой стороны, *reason* может переводиться также и как *рассудок*, а *reasoning* вообще иначе как *рассуждение* не переводится» [Лахути 1999: 34-35]. Соответственно, «при описании систем абсолютного идеализма термин *mind* в соответствии с традицией русской переводческой литературы следует переводить как *разум* и *дух*, при описании эмпирических систем с их первоочередным интересом к познанию на уровне ощущения и восприятия *mind*, очевидно, следует переводить как *сознание*» [Там же].

Следующая проблема перевода философского текста связана с понятием жанрово-стилистической нормы, охарактеризованным в начале этого параграфа.

Переводчик не всегда знает, какую жанрово-стилистическую норму применить к философскому тексту, поскольку граница между философским и художественным текстом является проницаемой, тем более, если мы рассматриваем тексты отдаленных эпох и сильно различающихся национальных культур. Например, относительно средневекового Ирана говорят о единой поэтико-философской традиции: «Соединенность философии и поэзии применительно к классическому периоду иранской культуры оказывалось вполне закономерным фактом: поэзия для иранцев традиционно являлась и является излюбленным способом передачи теоретических идей» [Федорова 2015: 15]. Соответственно тексты, представляющие эту традицию, рассматриваются как имеющие два смысловых плана: поэтический и философский. В [Федорова 2015] посредством анализа языка и образной системы поэтического текста маснави «Язык птиц» (Мантик ат-тайр) Фарид ад-Дина ‘Аттара Нишапури (XII–XIII вв.) происходит раскрытие его философского содержания: «Поэтапный анализ поэтических конструкторов («душа-птица», «долина», «Сймург») дает возможность выявить соответствующие им философские понятия (взыскующий истины, стоянка на суфийском пути богопознания, Бог) и раскрыть такие темы суфийской философии, как проблема само- и богопознания, соотношение единого божественного бытия и преходящего существования множественного мира при условии одновременной трансцендентности и имманентности Бога миру. В результате проведенного анализа делается вывод о том, что вся поэма выстраивается ‘Аттаром как закономерная параллельность внешнего,

поэтического смысла и смысла внутреннего, философского. Поэтому смысловая структура поэмы отражает фундаментальную с точки зрения философского суфизма истину мироздания: «параллельность», т. е. зеркальность Бога и мира» [там же; 15]. Какой жанрово-стилистической нормой должен управляться перевод подобной «философской поэмы», жанровые аналоги которой отсутствуют в русской лингвокультуре, - вопрос не имеющий однозначного решения.

В статье Р.В. Псху «К постановке проблемы перевода арабоязычных текстов суфийской традиции», где ставится вопрос о возможности перевода с арабского языка на русский текстов религиозно-философской традиции арабского Востока, делается вывод о невозможности строго научного перевода арабоязычных суфийских текстов. Автор выражает скептицизм и по поводу перевода философских текстов в целом, утверждая, что «работа с первоисточником, если мы хотим иметь дело с настоящей наукой, немислима без обращения к оригинальному тексту, даже при условии наличия его многочисленных, пусть и высококачественных, переводов. Более того, именно многочисленность переводов одного текста вдруг обнаруживает парадокс: переводы есть, но они не могут заменить оригинал. Возникает вопрос: зачем нужен перевод? Кажется бы, ответ ясен: чтобы тот, кто не знает языка оригинала, мог ознакомиться с содержанием текста, понять его смысл. Но переводчик никогда не скажет, что его перевод абсолютно точно и адекватно отражает оригинальный текст. Вместе с тем, он и не согласится с тем, что его перевод лишь примерно отражает (или приближает) оригинал. Переводчик

может лишь попытаться объяснить, обосновать свой перевод. Почему же он переводит, если заведомо знает, что любой перевод - это толкование, а значит в некотором роде - искажение оригинала? Поиск ответа на вопрос, зачем нужен перевод, подразумевает рассмотрение другого вопроса: «Как возможен перевод?» [Там же].

С нашей точки зрения, ответ на этот вопрос дает философ, член-корр. РАН В.В. Миронов, который рассматривает проблему перевода и интерпретации философского текста в русле общего понимания задач и методов философии как науки, которая не имеет своей целью «стремление к точности наподобие частных наук. Её важнейшей особенностью выступает меньшая однозначность и гибкость понятийной системы» [Миронов 2009: 46]. Если мы рассматриваем текст - результат философской рефлексии – как «собственную, личностную интерпретацию философом проблем, что, в свою очередь, порождает известную многозначность философского понимания даже одних и тех же проблем», то мы приходим к пониманию «особой «непереводимости» философского текста на язык другой культуры». «Перевод философского текста, т.е. языковой системы насыщенной смыслами и значениями, связанными с данной культурой, - пишет В.В. Миронов, - всегда представляет его интерпретацию и адаптацию к воспринимающей культуре. В философском переводе как особом произведении вполне допустима ситуация, когда авторский текст после интерпретационно-адаптационной работы над ним переводчика может значительно отличаться от своего изначального варианта с позиции передачи смысла и значения при сохранении внешней схожести с ним». И это не должно

рассматриваться как некоторое «преступление» переводчика против философии, но как нормальный процесс реализации философского текста в коммуникации. Именно безграничностью интерпретаций философского текста обусловлена безграничность его существования во времени и пространстве, что подтверждают тексты Конфуция.

В связи со всем сказанным те предпочтения и рекомендации к переводу отдельных лексических единиц, которые мы будем высказывать относительно текста «Лунь юй», следует рассматривать относительно: как возможные интерпретации, базирующиеся на приводимых нами лингвистических аргументах и нашем понимании конфуцианской философии.

Глава II. Имена субъектов и их признаков в русских переводах трактата «Лунь юй»

Велик, велик, велик Конфуций!

Ему ведом вселенский путь вещей.

Он телом стал одним и с Небом, и с Землей.

О, Учитель десяти тысячи поколений!..

Гимн Конфуцию[Гузанова 2013]

Конфуций (Кун-Цю 551–479 до нашей эры) – великий древнекитайский педагог, мыслитель, философ. Всю жизнь он исследовал человека, государство и общество и обобщил свое исследование в оригинальной философской системе.

Трактат «Лунь юй» («Беседы и суждения»), одно из самых известных произведений конфуцианства в Китае и в мире, представляет собой моральную модель общества, изложенную в форме диалогов и высказываний Конфуция и его учеников. Автор биографии Конфуция в серии «Жизнь замечательных людей» В.В. Малявин пишет: «Для Конфуция умение правильно строить свои отношения с людьми или, точнее говоря, строить их таким образом, чтобы благодаря связям с другими определять свое собственное место в жизни, познавать самого себя, как раз и было настоящей школой. Ибо истина Конфуциева учения – это сама со-общительность людей, и учиться ей можно всегда и повсюду» [Малявин 1992: 178]. Поэтому полисубъектным было и само авторство «Лунь юй»: «Отнюдь не случайно «Беседы...» – плод коллективного творчества, создававшийся многими десятилетиями. Здесь видится не только

естественное желание учеников Конфуция как можно правдивее передать слова и поступки Учителя, но и потребность – быть может, вполне сознательная – сделать наследие Учителя Куна вестью сверхличной жизни, пробуждающей в каждом вкус к сотворчеству, допускающей беспредельное разрастание хранимого традицией смысла» [Там же].

Наш анализ с необходимостью включает еще одного субъекта из модусной части субъектной перспективы текста [Коммуникативная грамматика 1998] – современного читателя, который, не будучи идеальным (замысленным автором) реципиентом конфуцианского текста, является его актуальным реципиентом (об идеальном и реальном, актуальном читателе см., например, [Эко 2004] [Эко 2007]). Мы стремимся оценить разновременные переводы с точки зрения того, насколько успешно они выполняют функцию медиатора, передатчика конфуцианского смысла именно современному русскому читателю.

2.1. Субъектная структура текста конфуцианского трактата «Лунь юй»

«Лунь юй» – один из основных источников конфуцианства – уже своим названием предполагает необходимость тщательного изучения субъектной структуры текста. Это «Беседы и суждения», то есть беседы Конфуция (Кун-цзы, учителя Куна) с учениками и их суждения. В качестве двух основных модусных субъектов – говорящего (отправителя сообщения) и адресата (получателя) – выступают Конфуций и его ученики: ученики задают вопросы и получают ответы или сами формулируют философские суждения, Конфуций высказывается в ответ на вопросы учеников или какую-то ситуацию, реже сам

обращается с вопросом, риторическим или требующим ответа. Спрашивать могут не только ученики, но и другие субъекты – об учении Конфуция и его учениках. Иногда встречаются суждения, в которых Конфуций выступает как диктумный субъект, а не носитель слова (см. главы 9 и 10 «Лунь Юй»).

Состав диктумных субъектов, которые служат предметом бесед и суждений, разнообразен, но особое место среди них занимают «правитель» и «благородный муж» – краеугольные концепты конфуцианского учения.

В ходе анализа нами была создана типология субъектной организации трактата «Лунь юй», которая излагается далее в этом параграфе.

Цитаты даются по переводам В.П. Васильева и Л.С. Переломова, которые разделяют более ста лет. Академик В.П. Васильев (1818 — 1900) является крупным российским востоковедом XIX века. Его перевод был издан в 1884 г. под названием «Примечания на второй выпуск китайской хрестоматии. Перевод и толковании Лунь юя» [Васильев 1884] и может считаться классическим. Перевод нашего современника - доктора исторических наук, президента Русского конфуцианского фонда и Московского дома Конфуция Л.С. Переломова - представляет новейший этап в осмыслении текста Конфуция в России. Работа Переломова «Конфуций. Лунь юй. Исследование; перевод с древнекитайского, комментарии. Факсимильный текст Лунь юя с комментариями Чжу Си» [Переломова 1998] была опубликована в 1998 г.

Типология субъектной организации суждений «Лунь юй»²

² В приведенных примерах первый всегда из перевода Васильева, второй – Переломова. Цифры в скобках, согласно принятой у исследователей трактата кодировке, представляют номер книги и номер суждения.

1. Ассертивное суждение Конфуция с неназванным адресатом и обобщенно-личным диктумным субъектом:

Учитель сказал: У людей с красивыми словами и притворными манерами мало человеколюбия (1.3).

Учитель сказал:

— Ловкая речь, умелая мина... Как мало у таких людей человеколюбия (1.3)!

2. Суждение Конфуция в вопросительной форме с неназванным адресатом и обобщенно-личным субъектом:

Учитель сказал: Учиться и время от времени повторять изученное, разве это не приятно? Встретить друга, прибывшего издалека, разве это не радостно? Человек остается в неизвестности и не испытывает обиды, разве это не благородный муж (1.1) ?

Учитель сказал:

— учиться и своевременно претворять в жизнь – разве не в этом радость? Вот друг пришел издалека – разве это не удовольствие? Люди его не знают, а он не хмурился, это ли не благородный муж? (1.1)

3. Диалог между Конфуцием и учеником, начинающийся с вопроса или утверждения ученика, диктумные субъекты – обобщенно-личный и/или вопрошающий ученик:

Цзыгун спросил: Хорошо ли, если бедняк не заискивает, а богач не зазнается?

Учитель ответил: Хорошо, но не так, как если бы бедняк испытывал радость и богач любил ритуал. Цзыгун спросил: Не об этом ли говорится в «Ши цзин»:

[слоновую кость] вначале режут, а затем отделявают, вначале вырезают, а

затем отшлифовывают. Учитель ответил: Сы! С вами можно начать разговор о «Ши цзин». Когда я говорю вам о чем-нибудь, что совершилось в прошлом, вы [уже] знаете, что последует в будущем (1.15).

Цзы Гун спросил:

— Что Вы скажете, если человек беден, но не льстив; богат, но не заносчив?

Учитель ответил:

— Неплохо! Все же его не сравнить с бедным, но испытывающим радость [от того, что обрел Дао-Путь], или с богатым, но любящим Правила.

Цзы Гун спросил:

— Не об этом ли говорится в «[книге] стихов»:

[изделие из слоновой кости] сначала вырезают, а затем шлифуют, [изделие из яшмы] вначале гаранят, а затем полируют.

Учитель ответил:

— Цы! С тобой наконец-то можно говорить о «Стихах»! Когда говорю о прошлом, ты уже знаешь, что последует в будущем (1.15).

Цзы-гун сказал: «То чего я не желаю, чтобы люди мне делали, также не желаю делать людям». Конфуций сказал Цзы-гуну (которого имя было Цы): «Тебе не дойти до этого!» (5.12).

Цзы Гун сказал:

— Я не хочу, чтобы люди обманывали меня, и сам я также не хочу обманывать людей.

— Цы! Этого ты никогда не дойдешь (5.12).

4. Конфуций – диктумный субъект (в суждении сообщается о его единичных,

конкретных поступках или способе его поведения, его узуальных признаках):

Конфуций, (когда находился) на родине, (с родными был) застенчив, как будто не мог сказать слова. Он, находясь в храме предков (или) во дворце, разговаривал с возможной рассудительностью, но осторожно (10.1).

В родном дане Кунцзы не был многословным, хотя и казался простодушным, а в главном храме [государя] и при дворе был красноречив, хотя и краток (10.1).

5. Ученик Конфуция высказывает суждение, диктумный субъект которого – благородный муж:

Цзы-ся сказал: «Благородный муж, (Государь, сперва заслужил) доверие и потом утруждает (заставляет работать) свой народ, (если же) еще не (заслужил) доверия, то его сочтут своим притеснителем. (Только когда есть) доверие (от Государя) и тогда увещивай, (если) еще нет доверия, то (он) примет (твои увещания) за клевету (оскорбление)» (19.10).

Цзы Ся сказал: Благородный муж должен добиться доверия народа и только после этого может понуждать его трудиться. Не добившись доверия, он обрекает себя на положение насильника. Он должен добиться доверия и только после этого может увещивать. Если не добьется доверия, его считают клеветником (19.10).

6. Суждение Конфуция является реакцией на ситуацию, диктумным субъектом которой является его ученик:

Когда Юань-Сы (ученик Конфуция) служил (при нем) начальником, (Конфуций)

давал ему хлеба 900 (мер, но неизвестно каких), но тот отказывался. Конфуций сказал: «Нет! (Возьми, потому что тебе следует, а если сам не имеешь нужды, так) раздай твоим соседям, или (живущим с тобою в одной) деревне, волости, слободе» (6.4).

Юань Сы был назначен управляющим делами Учителя. Учитель пожаловал ему 900 мер зерна, но тот стал отказываться. Учитель сказал: Не отказывайся! Если тебе много, то поделись [с бедняками] из соседних ли, сянов и данов (6.4).

7. Конфуция вопрошает некий субъект (князь, правитель) по поводу его учеников или своих поступков, Конфуций отвечает, часто поднимаясь в суждении от конкретного диктумного субъекта к обобщенному:

(Князь царства Лу) Ай-Гун спросил (у Конфуция), кто из (его) учеников любит учиться. Конфуций отвечал: «Был (у меня) Янь-хуэй, (который) любил учиться, который (рассердившись на одного) не переносил гнева (на другого), который не повторял ошибок, но, к несчастью, жизнь (его была) коротка (и он) умер; теперь такого нет (у меня таких хороших учеников нет и я даже) еще не слышал о (ком-нибудь) кто бы любил учиться» (9.2).

Человек из Дасян сказал:

—Как велик Кун-цзы! Ученость его огромна, но она пока ни в чем не прославилась!

Учитель, услышав это, сказал ученикам:

— Каким же делом мне заняться? Управлять колесницей или стрелять из лука?

Лучше буду управлять колесницей (9.2)!

Айгун спросил [учителя]: Кто из ваших учеников самый прилежный в учении?

Кунцзы ответил: Самым прилежным в учении был Янь Хуэй. Он не срывал свой гнев на других, не повторял ошибок. К несчастью, жизнь его была короткой, он умер. Теперь нет такого человека, я не знаю, кто бы был так прилежен (6.3).

Ай-гун спросил:

— Кто из ваших учеников больше всех любил учиться?

Кун-цзы ответил:

— Янь Хуэй больше всех любил учиться. Он не гневался, не повторял ошибок. К несчастью, жизнь его была коротка, он скончался. Ныне таких уж нет. Не слышал, чтобы кто-нибудь так любил учиться (6.3).

Дальнейший анализ текстов переводов предполагает рассмотрение состава диктумных субъектов, а также позиции субъекта из модусной части субъектной перспективы текста [Коммуникативная грамматика 1998] – современного читателя. Цель такого анализа – оценить разновременные переводы с точки зрения того, насколько успешно они выполняют функцию медиатора, транслятора конфуцианского смысла именно современному русскому читателю.

2.2. Имена личных субъектов в двух переводах «Лунь юй» по данным компьютерного анализа

В основу сравнительного исследования того, как в русских переводах «Лунь юй» представлены имена субъектов, нами был положен компьютерный анализ текста на базе ресурсов Лаборатории компьютерной лексикологии и

лексикографии филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. В данном параграфе на основе компьютерного анализа количества употреблений имен субъектов в двух русских переводах оценивается адекватность использования номинаций «учитель» и «философ» для обозначения главного модусного субъекта этого диалогического философского текста. Материалом для изучения послужили переводы В.П. Васильева и Л.С. Переломова.

Для получения конкорданса по указанным текстам переводов «Лунь юй» был составлен список личных субъектов (всех упомянутых в тексте) Далее тексты переводов пропускались через программу «Диктум», и в эту же программу был загружен наш список субъектов. Затем при помощи этой программы мы получили список субъектов в каждом конкретном переводе с указанием частотности (указание на то, сколько раз в данном переводе встречается тот или иной субъект) и контексты, на основе которых мы можем сопоставить употребление имен субъектов в текстах.

Данные частотного анализа

Следующая таблица позволяет судить о резких расхождениях в выборе имен важнейших личных субъектов в переводах Васильева и Переломова.

	имя субъекта	Васильев	Переломов
1	философ	260	0
	учитель	16	553
	наставник	0	6
2	князь	40	1
	государь	62	26
	император	7	0

	правитель	7	46
	владелец	9	0
3	сановник	0	26
	чиновник	37	14
	вельможа	55	0
	начальник	8	3

2.3.. *Главный модусный субъект «Лунь юй»: учитель или философ?*

В этом параграфе мы обратимся к рассмотрению главного модусного субъекта «Лунь юй» — *философ / учитель*. Предпочтение слов *учитель* или *философ* для номинации главного субъекта мысли и речи в «Лунь юй» - Конфуция, который представлен в исследуемом тексте как третье лицо, т.е. назван либо по имени, либо нарицательным существительным, имеет принципиально важное значение.

Настоящее имя Конфуция - Кон Цю. В древнем китайском языке элемент 夫子 (fuzi) имеет три основных значения³:

1. вежливая форма обращения к ученому или эрудированному человеку (устар. уваж.);
2. уважительное звание для учителя (устар. уваж.);
3. уважительное и вежливое обращение к мужчине.

Таким образом китайский эквивалент дает возможность перевода этого элемента и как «учитель», и как «ученый». При обозначении Конфуция нарицательным существительным Васильев предпочитает слово *философ*, Переломов – *учитель и наставник*.

³ Толкование из Электронного китайского словаря: <http://www.hydcdd.com>

Обратимся к толковому словарю русского языка за толкованиями этих существительных.

УЧИ́ТЕЛЬ, -я, м. (мн. учителя́)

1. Лицо, занимающееся преподаванием какого-н предмета в средней школе, преподаватель. *У. Русского языка.* || Вообще лицо, обучающее, учащее чему-н *У. пения. У. танцев.*

2.(учители) чего. Глава, автор или распространитель какого-н учения (см. учение в 3 знач.).

3. кого и чей. Тот, кто научил или учит чему-н., кто оказывает или оказал влияние на развитие кого-чего-н. *И за учителей своих заздравный кубок поднимает.* Пушкин. *Мои университетские учителя* [Ушаков 2009: 1174].

ФИЛЮ́СОФ, -а, м.

1. Ученый, специалист по философии; Человек, занятый разработкой вопросов мировоззрения, мыслитель. *Философы античной древности.*

2. перен. Человек, спокойно и разумно относящийся ко всяким невгодам жизни (разг.).

3. В старину - ученик духовной семинарии по классу философии (см. философия в 4 знач.; истор.) [Ушаков 2009 : 1182].

НАСТА́ВНИК, а, м.

Учитель, руководитель, тренер. *Мой уважаемый наставник.* **Классный наставник** в дореволюц. России – преподаватель в среднем учебном заведении, выполнявший работу классного воспитателя [Ушаков 2009: 481].

НАСТАВНИК, -а, м. (устар.) Учитель, руководитель. *Классный н.* (классный

воспитатель в гимназии, реальном училище). *Капитан-н.* (во флоте). *Мастер-н.* (на заводе) || жен. наставница, ы. || *прил.* наставнический, ая, ое. *Н. тон* [Ожегов 2010: 325].

НАСТАВНИК, -а, м.

-а; м. Воспитатель, учитель. *Молодёжный н. Н. юношества. Классный н.* (в России до 1917 г.: классный воспитатель в гимназии, реальном училище). *Н. сборной команды по футболу. Мастер-наставник. Капитан-наставник* (во флоте). ◁ Наставница, -ы; ж. [Кузнецов 1998: 358].

Уже анализ словарных толкований дает нам важные различия между понятиями «учитель», «наставник» и «философ» в современном русском языке.

Учитель	наставник	философ
Преподает ученикам или имеет последователей, что предполагает направленность его знания на других субъектов.	Руководит общественной группой и учит и воспитает школьников.	Мыслит сам, что возможно и даже более продуктивно в одиночестве, связь с другими субъектами не подразумевается.
Обладает высоким авторитетом. (оценочная сема)	Человек опытный и знающий профессиональными знаниями, имеет высокое	Разумное, спокойное, рассудительное отношение к жизни. (оценочная сема)

Итак, в зависимости от того, к какому переводу обращается читатель, Конфуций для него предстает в несколько разных ракурсах – и с понятийной, и с оценочной точки зрения. Можно добавить еще, что взгляд на Конфуция у Васильева ближе к общемировому: в понимании всего образованного человечества Конфуций - это великий философ, он вошел в историю мировой философии как основатель конфуцианства [Васильев 2000]. Переломов же смотрит на наследие Конфуция с точки зрения носителя китайской культуры. Это более национальный взгляд, взгляд «изнутри», в котором главное – то, что Конфуций – основатель конфуцианства (число его собственных учеников превышает 3000 человек), великий философ и педагог, читавший лекции во многих странах, создатель учения, получившего распространение во всем мире.

Согласно китайской традиции, «учителем может считаться тот, кто проповедует истинное знание, обучает профессиональным навыкам и помогает разрешать сомнения и отвечать на вопросы» [Хань Юй 802]⁴ (цитата из электронного ресурса).

Образ учителя Конфуция в «Лунь юй» имеет 5 особенностей:

1. Учитель должен постепенно и методически углублять знания учащихся, учить других, не зная усталости.
2. Учитель должен обучать сообразно индивидуальным особенностям (способностям, характеру, мотивации к учебе), *(подходить к ученикам по-разному; с индивидуальным подходом к воспитуемому)*

⁴ Хань Юй «Речи учителя» <http://www.5ykj.com/shti/gaoyi/38934.htm>

3. Учитель должен обращать внимание на образование, направленное на общее развитие учеников, качественное, полноценное; при обучении уделять внимание вопросам морали
4. Учитель должен стараться проявлять чувство юмора и интересным педагогом, который обладает умеренным и заботливым отношением к ученикам, а строгим и скрупулезным к работе.
5. Учитель должен постоянно самосовершенствоваться, обладать богатыми профессиональными знаниями [Лю Ян 2009: 191-194].

Одно из суждений «Лунь юй» (7.22) акцентирует роль учителя, как того, кого выбирают ученики, потому что он соответствует этим требованиям:

子曰、三人行、必有我師焉、擇其善者而從之、其不善者而改之。

Также Конфуций сказал:

*«(Если) три человека идут, (между ними) непременно есть мой **учитель**.*

Избираю из них хорошего и последую; что касается до нехорошего (то по нему) исправлюсь» (Перевод В. П. Васильева).

*«Если идут вместе 3 человека, то между ними непременно есть мой **учитель**, я избираю из них хорошего и следую за ним, а дурной побуждает меня к исправлению»* (Перевод П. С. Попова).

*«Я непременно нахожу себе **наставника** в каждом из двоих моих попутчиков. Я выбираю то, что есть в них хорошего, и следую ему, а нехорошего у них я избегаю»* (Перевод И. И. Семененко).

«Когда нас трое в пути, то каждый из двоих спутников может стать

моим наставником. Я выбираю хорошее и слеую ему, плоое же служит предостережением и помогает исправитья» (перевод Л.С. Переломова).

Пусть из этих трех человек никто не является учителем по профессии, но китайцы считают, что если у кого-то из них есть что-то достойное подражание в каких-то областях знаний, способностей и умений, то такого человека называют учителем и «следуют» за ним.

В китайской культуре сохраняется традиция использования обращения «учитель» при общении с образованными людьми. В этом проявляется, с одной стороны, уважение к знаниям человека, его эрудиции, а с другой — скромность, свойственная китайской нации. Таким образом, использование слова *учитель* при переводе «Лунь юй» на русский язык может рассматриваться как вариант, более соответствующий китайской культуре, традициям и современному китайскому языку.

2.4. Главный диктумный субъект «Лунь юй»: благородный муж или совершенный муж?

В данном параграфе рассматриваются обозначения главного диктумного субъекта в русских переводах «Лунь юй» с точки зрения передачи содержания выражаемого ими понятия (*благородный муж*) для современного российского читателя. В связи с этим обсуждаются вопросы о различном понимании благородства и добродетели у разных наций и в разные исторические эпохи. Особое внимание уделяется переводу и комментариям Л.С. Переломова, который излагает понимание и содержание «благородного мужа» и показывает

его качества и требования для подражания любого благородного человека в форме диалога между учителем (Конфуций) и учениками в древнем Китае.

Хотя у каждой нации в разные эпохи имеются различные понимания благородства и связанных с ним типов поведения, но в целом и в древние времена, и в настоящее время благородство всегда востребовано. Одним из центральных субъектов конфуцианской философии в целом и одним из основных диктумных субъектов трактата «Лунь юй» является *благородный человек / муж (цзюнь-цзы)*. Именно характеристике свойств этого субъекта посвящены многие суждения трактата, имеющие разнообразную синтаксическую форму – биноминативные предложения, предложения с глагольным и адъективным предикатом⁵:

Учитель сказал:

– *Благородный муж не инструмент (2.12).*

Учитель сказал:

– *Благородный муж, оценивая дела и поступки в Поднебесной, не прибегает к крайностям, но он всегда исходит из справедливости (4.10).*

Учитель сказал:

– *Благородный муж медлителен в словах, но скор в делах (4.24).*

В «Лунь юй» благородный муж выступает в суждениях основного модусного субъекта (Философа, или Учителя) как носитель лучших, согласно конфуцианской философии, качеств, как образец для подражания. Иногда номинация *благородный муж* используется с обобщенной референцией:

⁵ Даются в переводе Л.С. Переломова. В скобках – номер книги и суждения.

Учитель перечисляет качества, которыми должен обладать *любой благородный муж*. Например:

Учитель сказал:

– Богатство и знатность — вот к чему стремятся все люди. Если не установить им Дао-Путь для достижения этого, то они этого и не достигнут. Бедность и презрение — вот что ненавидят все люди. Если не установить им Дао-Путь для избавления от этого, то они от этого так и не избавятся. Если благородный муж утратил человеколюбие, то как он может носить столь высокое имя? Благородного мужа даже на время трапезы не покидает человеколюбие — оно постоянно с ним: когда он спешит и когда у него трудные времена (4.5).

В других случаях номинация *благородный муж* прилагается к определенному человеку:

Учитель сказал о Цзы Чане:

— Он обладает четырьмя Дао благородного мужа: в своих поступках он исходит из самоуважения, на службе у вышестоящих исходит из ответственности, в наставлениях народу исходит из доброты, в управлении народом исходит из справедливости (5.16).

Различается и модальность суждений, в которых идет речь о признаках благородного мужа. В некоторых суждениях *Учитель* формулирует признаки благородного мужа асертивно, в некоторых – в виде условия, при котором человек может получить право так называться, в некоторых суждениях качества благородного мужа излагаются в побудительных предложениях, в некоторых их

изложение имеет форму вопроса:

Учитель сказал:

— Если в человеке естественность превосходит воспитанность, он подобен деревенщине. Если же воспитанность превосходит естественность, он подобен ученому-книжнику. После того как воспитанность и естественность в человеке уравновесят друг друга, он становится благородным мужем (6.17).

Учитель сказал:

— Если благородный муж не солиден, он не будет пользоваться авторитетом, и его ученость тогда не прочна. Стремись к верности и искренности; не дружи с тем, кто тебе не ровня; не бойся исправлять ошибки (1.8).

Как мы видим, в переводе Переломова, как и в большинстве других, именно имя качества «благородство» используется в составной номинативно-атрибутивной номинации *благородный муж*, следовательно, по отношению ко всем другим перечисляемым качествам (*человеколюбие, достоинство, почтение, воспитанность, естественность, преданность, искренность* и др.) оно является обобщающим качеством, которое реализуется в конкретных поступках, манере поведения и в отношении к миру.

В некоторых суждениях благородство раскрывается не через перечисление абстрактных качеств, а через конкретные действия:

Учитель сказал:

– Благородный муж ни в чем не соперничает. И если необходимо, то только в стрельбе из лука! Вежливо уступая дорогу, он с приветствиями поднимается в зал [для стрельбы], а когда сходит, то выпивает чарку вина. Такое

соперничество --- для благородных мужей (3.17) !

Оппозицию *благородному мужу* составляет *маленький человек*:

Учитель сказал:

— *Благородный муж* объединяет [людей], не будучи пристрастным; *маленький же человек* пристрастен и не способен к объединению (2.12).

В связи с тем, что «Лунь юй» создан в иной национальной культуре и в эпоху, далекую от современного российского читателя, возникает вопрос о том, насколько понимание благородства в конфуцианском трактате, доносимое в его многочисленных переводах, близко и понятно такому читателю. Разумеется, благородство как положительная черта присутствует и в европейской, и в русской культурных традициях. Но в то же время известно, что понимание благородства у разных народов и в разные эпохи было различным. Так, например, в Европе в XV веке в итальянской гуманистической этике возникает «новое понимание достоинства человека, не связанное с знатностью, родовитостью, богатством, при этом люди различного социального статуса становились благородными, если они обладали высокой степенью нравственности и прославляли свою деятельность трудом. Благородство зависит от самого человека, его нравственности, воли, разума, и носит четко выраженный антисловный характер. Благородным можно являться таже лавочник, но не потому, что он стал богатым, а потому, что добился его благодаря упорной работе. Считаться или не считаться благородным зависит от самого человека, его интеллекта, морального совершенства. Благородный образ жизни - жизнь насыщенная трудами в экономической и общественной области,

а так же различными учеными знаниями» [Брагина 1996: 12].

В эпоху Возрождения утверждается точка зрения на благородство не как на сословный признак, но как на характеристику поведения человека и его личностных черт: «Благороден человек созидающий, ведущий активный, общественно-полезный образ жизни. Благородство человека зависит от его самого, независимо от происхождения и титулов и состоит в работе ума, изучении мира, в творчестве и самопознании. Критерием достоинства человека становится свободная воля, стремление к совершенству, осмыслению вещей, возникающих вокруг. С гуманистической точки зрения в ходе обучения ожидается формирование личности с высокими моральными качествами и сознания нравственного долга перед обществом. В этот период прославляется женская красота и любовь, явственно проявляющаяся облагораживающая сторона любви, что в конечном счете облагораживает человека» [Клементьева 2014].

Разумеется, образ благородного человека и тема благородства привлекают создателей художественных произведений во всех областях искусства, в том числе словесной. Интересные соображения, связанные с образом благородного человека в литературе и искусстве, высказывает О.А. Седакова. Она говорит, в частности, о том, что «зрительный образ благородства на протяжении веков определялся по произведениям искусства и литературы: это поза классической греческой статуи, выпрямившегося свободного человека. В византийской иконописи, фресках изображены святые - та же грация, прямостояние, что и в античности. Древнерусская иконопись (у Дионисия)

также выражает душевное благородство. Вполне отчетлив образ благородного человека в европейской и русской литературе разных периодов. По Данте, благородным может быть человек не из-за знаменитых предков или наследуя богатство - благородство должно строится на других основаниях – этических. В него входит – благоразумие, справедливость, целомудрие, мужество. У Бориса Пастернака благородство - это жалость и сострадание» [Седакова 2013].

Современное понимание благородства в статье Б.М. Бим-Бада «Благородство и сила духа» обнаруживается в кинематографических образах и в деятельности российских деятелей искусства. Среди приводимых в статье примеров - фильм «Дело Румянцева» (режиссер И. Хейфиц, 1956 г.), в котором водитель (актер Геннадий Юхтен) выступает как благодный человек, который берет на воспитание мальчика-сироту, а когда его товарищ попал под следствие по ложному обвинению, он встает на его защиту вместе со своим коллективом водителей. Также Бим-Бад пишет о другом кинематографическом образе благородного человека – «актер Жан Габен, создававший образы людей сильных, верных, благородных» [Бим-Бад: 2008]. Еще один пример - российская актриса Чулпан Хаматова, одна из создателей благотворительного фонда «Подари жизни», который оказывает помощь детям с онкологическими заболеваниями, а также соведущая программы «Жди меня» по поиску пропавших людей. Эта актриса в своих ролях, например, в пьесе «Три товарища» Э. Ремарка, показывает историю настоящей любви и дружбы. Чулпан Хаматова всей своей деятельностью выступает как благородный человек, так же, как и Евгения Смольянинова – русская певица,

исполнительница народных песен, духовных стихов и песнопений, композитор и киноактриса. «Собирание и исполнение народных песен принесло ей звание «национальное достояние России». Она восприняла и воплотила в духовную суть и глубинную мудрость культуры русского народа. Ее дело – осуществление благородства истины русской души» [там же]. Интересно, что эта точка зрения совпадает с мнениями обычных русских людей, высказываемыми в интернете, например: «Благородство независимо от рода деятельности, не нуждается в наградах, благодарности, признательности. Люди, совершающие благородные поступки, живут по принципам сострадания, порядочности, равнодушия к происходящему»⁶.

Итак, судя по работам современных российских ученых, по тем характеристикам человека, которыми они определяют его как благородного, конфуцианское понимание благородства не отличается значительно от того понятия о благородстве, которое имеется в сознании российского читателя: благородство связано с такими внутренними характеристиками человека, как сила духа, целомудрие, порядочность и мужество, но главное - оно выражается в действиях, активных поступках и таких качествах человека, которые обращены вовне, к окружающим его людям, определяют его отношение к ним: сострадание, равнодушие, справедливость, верность. Истинное благородство не нуждается в наградах, благодарности, признательности. Благородный человек должен обладать всеми положительными чертами человечности.

Проверим это по толковым словарям русского языка.

⁶ Благородство души. [электронный ресурс] URL: <http://justpeace.ru/blagorodstvo-dushi/>

Действительно, в них в дефиницию слова *благородный* в интересующем нас значении (*благородный* как оценочная характеристика человека по внутренним качествам, а не по происхождению) входят уже отмеченные нами смыслы:

1. Высоконравственный, самоотверженно честный и открытый. *б. человек. б. поступок. благородные цели. благородное дело борьбы за мир.* 2.

Исключительный по своим качествам, изяществу. *благородная простота линий. благородная красота* [Ожегов 2010: 55].

2. БЛАГОРОДНЫЙ, 1. только полн. формы. Аристократического или дворянского происхождения (дореволюц.). *Институт благородных девиц.* 2.

Способный пренебречь личными интересами, высоконравственный, безукоризненно честный. *Благородный поступок. Благородный человек.*

Благородные металлы - не окисляющиеся на воздухе (золото, серебро и платина) [Ушаков 2009: 67].

1. Отличающийся высокими моральными качествами (*о человеке*). Свойственный такому человеку.

2. Преисполненный вкуса, изящества (*о человеке*) [Ефремова 2000: 56].

Итак, несмотря на существующие между различными культурами и эпохами различия в понимании и оценке моральных качеств, можно констатировать, что современное понимание благородства русским читателем вполне соответствует тому смыслу, который вложен в словосочетание *благородный муж* Конфуцием и его последователями, и создает базу для дальнейшего, более глубокого проникновения в суть конфуцианского идеала

благородства, содержащегося в «Лунь юй» и других текстах конфуцианства. По тем же причинам следует указать, что не рекомендуется транслация китайского *цзюнь-зы* на русский язык с помощью словосочетания *совершенный муж*, как это сделано в некоторых суждениях в переводе П.С. Попова (1910 г.):

Совершенный муж сосредоточивает свои силы на основах; коль скоро положены основы, то являются и законы для деятельности. Сыновья почтительность и братская любовь — это корень гуманности» (1.2);

Учитель сказал: «Если *совершенный муж* (*цзюнь-цзы*) не солиден, то он не будет вызывать уважения к себе в других, и знание его не будет прочно. Поэтому поставь себе за главное преданность и искренность; не дружись с людьми, которые хуже тебя; если ошибся, не бойся исправиться» (1.8) [Попов 1910].

Прилагательное *совершенный*, в отличие от *благородный*, несет только идею высокой оценки извне, ничего не сообщая о внутреннем содержании характеризуемого субъекта, не содержит таких смыслов и коннотаций, которыми обладает в русском языке и культуре слово *благородный*. Слово *совершенный*, помимо отмеченных в словарях значений «являющийся совершенством», «превосходный», «полный достоинств», несет в себе идею некоторого эгоизма, заикленности на себя (ср. *совершенное тело*, *Она – само совершенство*, *Он добился совершенства*, *самосовершенствование*), противоречащую истинной сути того благородства, которое требует от своего главного героя Конфуций.

Другим недостатком перевода П.С. Попова является непоследовательное

употребление словосочетаний *благородный муж* и *совершенный муж* на месте одной и той же китайской номинации, что создает две сущности на месте одной и дезинформирует читателя. В позднейших переводах этот недостаток был исправлен.

Есть и еще один аргумент против использования прилагательного *совершенный* для характеристики главного диктумного персонажа «Лунь юй». В беседе между учениками характеристики *благородного мужа* приписываются самому Конфуцию. Суждение 1:10:

Цзы-цинъ спрашивал у Цзы-гуна: «Когда Философ (Конфуций) приходил в это (или другое, т.е. какое-нибудь) владение, то непременно (езде) слышал (или получал сведения) о его правлении; просил ли он (рассказать кого об этом, Т. е. задавал ли он вопросы) и давали ли ему на это ответы?» Цзы-гун отвечал: «(Кон) фу-цзы приобретал (сведения о правлении) своей тихостью, откровенностью, вежливостью (почтительностью), умением держать себя в границах и скромностью. Расспросы Конфуция не должны ли различаться от расспросов других людей!» (Перевод В. П. Васильева)

Цзы-цинъ спросил у Цзы-гуна: «Философ, прибыв в известное государство, непременно собирал сведения об его управлении. Домогался ли он этого, или же ему сообщали их?» Цзы-гун отвечал: «Философ приобретал их благодаря своей любезности, прямоте, почтительности, скромности и уступчивости. Не отличался ли его способ собирания их от способа других людей?» (Перевод П. С. Попова)

Цзы-цинъ спросил Цзы-гуна: «Когда учитель прибывал в какое-нибудь царство,

он обязательно хотел услышать, как оно управляется. Он сам спрашивал об этом или же ему рассказывали?» Цзы-гун ответил: «Учитель был мягок, доброжелателен, учтив, бережлив, уступчив и благодаря этому узнавал [об управлении]. Он добивался этого не так, как другие». (Перевод В. А. Кривцова)

Цзыцинъ спросил Цзыгуна:

— В какой бы стране Учитель ни был, он всегда знает о делах ее правления. Он сам ищет эти сведения или ему их дают?

Цзыгун ответил:

— Учитель получает их благодаря тому, что ласков, добр, почтителен, бережлив и уступчив. Не отличается ли он в том, как их ищет, от других людей? (Перевод И. И. Семененко)

Цзыцинъ спросил у Цзыгуна:

— Учитель, пребывая в какое-либо царство, непременно узнавал о принципах его управления. [Он] спрашивал об этом, или же ему это давалось само?

Цзыгун ответил:

— Учителю это давалось благодаря тому, что он был мягок, добр, вежлив, скромн и уступчив. То, как это узнавал Учитель, во всем отлично от того, как это узнают другие, не так ли?! (перевод А.Е. Лукьянова)

Как мы видим, среди качеств, в качестве образца которых выступает здесь Учитель, называются *скромность* и *уступчивость*, что органично сочетается с идеей **внутреннего** благородства, но плохо совмещается с совершенством как **внешней** и/или «эгоистичной» оценкой. Неслучайно образцовость поведения Конфуция не утверждается, а предлагается в форме вопроса, заключающего

суждение, причем разным переводчикам в разной мере удалось построить естественно звучащую русскую конструкцию, выражающую одновременно вопрос и предположение и содержащую показатели некатегоричности (*не... ли; не так ли*). Только В.А. Кривцов полностью отказался от этого приема, выбрав асертивное суждение (*Он добивался этого не так, как другие*), а В.П. Васильев оформил последнее предложение высказывание как восклицательное (*Расспросы Конфуция не должны ли различаться от расспросов других людей!*), хотя и использовал те же частицы, что Попов и Семенов.

Тот, кто претендует на статус благородного мужа не должен пребывать в своем совершенстве – он должен сомневаться, постоянно проверять, вопрошать себя, все ли он правильно делает. В качестве примера приведем здесь суждение 1.4, к которому мы вернемся далее в параграфе 2.4:

Цзэн-цзы сказал: «Я каждый день проверяю самого себя в трех отношениях: поступаю ли я честно, когда забочусь или хлопочу о делах других; не отступаю ли от (внушения) доверенности в обращении с друзьями; не перестану ли усовершенствоваться в переданном (мне учении)». (Перевод В. П. Васильева)

Цзэн-цзы сказал: «Я ежедневно исследую себя в 3-х отношениях: обдумывая что-нибудь для других, был ли я предан им, был ли искренен в отношениях с друзьями и усвоил ли я то, что было преподано мне Учителем». (Перевод П. С. Попова)

Цзэн-цзы сказал: «Я ежедневно проверяю себя в трех отношениях: преданно ли служу людям, искренен ли в отношениях с друзьями, повторяю ли

заповеди учителя?» (Перевод В. А. Кривцова)

Учитель Цзэн сказал:

— Я на день трижды себя вопрошаю: добросовестно ли я трудился для людей? Сохранил ли искренность в общении с друзьями? Повторял ли то, чему меня учили? (Перевод И. И. Семенов)

Цзэн-цзы сказал:

— Я в день трижды проверяю самого себя:

О других радею, а честен ли в [помыслах]?

С друзьями общаюсь, а верен ли [дружбе]?

Наследую [заповеди], а претворяю ли [их в жизнь]? (А.Е. Лукьянов)

Таким образом, на уровне родового термина, служащего для общей характеристики благородного мужа, между русскими переводами «Лунь юй» (кроме устаревшего перевода Попова) нет существенных расхождений, и значение этого термина в русском языке и восприятие этого качества в русском менталитете не препятствуют, а способствуют пониманию современным российским читателем конфуцианской идеи благородства.

Расхождения между переводами и непоследовательность внутри одного и того же перевода начинаются на уровне терминов, обозначающих проявления благородства в конкретных качествах:

любовь / человеколюбие / гуманизм / гуманность;

доблесть / добродетель;

солидность / степенность / достоинство / серьезность / строгость;

справедливость / долг;

снисходительность / взаимность / сострадание

послушание / почтение / почтительность / любовь и т.п.,

а также номинаций качеств и черт поведения, противоречащих благородству:

чувственность / сладострастие / похоть / любовь к прекрасному;

пристрастен / партиен / не образует круга;

роскошь / расточительность / тщеславие и т.п.

Наибольшей внутренней последовательностью и целенаправленным отбором лексем – имен признаков, с одной стороны, обеспечивающих передачу специфики конфуцианского мировоззрения, с другой – облегчающих понимание текста «Лунь юй» современным российским читателем, встраивающихся в его концептуальную систему, отличается перевод Л.С. Переломова, цитаты из которого приводились в начале параграфа [Переломов 1998]. В следующем параграфе мы рассмотрим выбор лексики для номинации признаков «благородного человека» в разных переводах «Лунь юй» подробнее.

В системе диктумных субъектов «Лунь юй» *благородный муж* в переводе Переломова противопоставлен *маленькому человеку*, в переводе Васильева – *низкому/подлому/малому человеку*. Следует сразу же подчеркнуть, что номинация *маленький человек* в данном случае не вполне удачна, речь, скорее, идет о *мелком* или *лишенном величия и благородства* человеке: «Антиподом *цзюньцзы* является особый типаж – *сяожэнь*, которого принято переводить как «маленький человек», «мелкий человек» или «никчемный человек». Речь идет, естественно, не о его социальном положении, не о позиции в обществе, а об отпадении от идеала поведения. «Мелкий человек» не обладает благодатью,

действует, повинуюсь импульсам, а не велениям Неба. А вот *цзюньцзы* «требователен к себе», в отличие от маленького человека, который требователен к другим» (XV, 21)» [Конфуций 2011].

В отличие от русской лингвокультуры, где обозначение *маленький человек* традиционно имеет социальный статус, а не нравственный, ни в коей мере не умаляя душевных качеств референта, а напротив, подчеркивая несоответствие низкого социального положения и ценности любой личности⁷, в конфуцианском понимании *маленький человек* – это как раз тот, кто лишен нравственных качеств благородного мужа, не обладает *Жэнь* и проявляет в своем поведении низменные свойства (первый перевод в примерах ниже - Переломова, второй - Васильева):

1. Благородный муж объединяет людей, не будучи пристрастным; **маленький же человек** пристрастен и не способен к объединению (2.14).

Благородный муж одинаково со всеми обходителен и беспристрастен; **низкий человек** пристрастен и не равно со всеми обходителен (2.14).

2. Благородный муж заботится лишь о соблюдении морали; **маленький человек** помышляет лишь о земле. **Благородный муж** озабочен, как бы не нарушить закон; **маленький человек** помышляет лишь о милости (4.11).

⁷ «"Маленький человек" - ряд разнообразных персонажей в русской литературе 19 в., объединённых общими признаками: низкое положение в социальной иерархии, бедность, незащищённость, что обуславливает особенности их психологии и сюжетную роль – жертвы социальной несправедливости и бездушного государственного механизма, часто персонифицированного в образе «значительного лица». Им свойственны страх перед жизнью, приниженность, кротость, которая, однако, может соединяться с ощущением несправедливости существующего порядка вещей, с уязвлённой гордостью и даже кратковременным бунтарским порывом, как правило не приводящим к изменению сложившейся ситуации. Тип «маленького человека», открытый А. С. Пушкиным («Медный всадник», «Станционный смотритель») и Н. В. Гоголем («Шинель», «Записки сумасшедшего»), творчески, а порой и полемически по отношению к традиции, переосмыслили Ф. М. Достоевский (Макар Девушкин, Голядкин, Мармеладов), А. Н. Островский (Бальзамин, Кулигин), А. П. Чехов (Червяков из «Смерти чиновника», герой «Толстого и тонкого»), М. А. Булгаков (Коротков из «Дьяволиады»), М. М. Зощенко и др. русские писатели 19–20 вв.» [Литература и язык 2006].

Благородного мужа заботит добродетель, а **низкого человека** заботит земля (погружение в занятое положение); **благородный муж** заботится о наказаниях (боится закона), **низкий человек** заботится о щедростях (т. е. о пользе, выгоде)(4.11).

3. **Благородный муж** думает только о справедливости, **маленький человек** думает только о выгоде (4.16).

Благородный муж придерживается истины, а **низкий человек** — выгоды (4.16).

4. **Благородный муж** безмятежен и спокоен, **маленький человек** постоянно встревожен и обеспокоен (7.37).

Благородный муж ровно (всегда) великодушен (доступен). **Подлый человек** постоянно уныл (7.37).

5. **Благородный муж** помогает людям претворять то хорошее, что заложено в них, и не помогает претворять то плохое, что заложено в них. **Маленький человек** поступает наоборот (12.16).

Благородный муж совершает (поддерживает, помогает в совершении) прекрасного в других, не совершает зла других; **подлый человек** — напротив (12.16).

6. Добродетель **благородных мужей** – ветер, добродетель **маленьких людей** – трава. Куда дует ветер, туда и склоняется трава (12.19).

Благородного мужа (начальника) добродетель (то же, что) ветер, **подлого человека** (низшего) добродетель — трава; ветер (очувившись, дуя) над травой, непременно наклонит (ее)» (12.19).

7. **Благородный муж** стремится к единству через разномыслие, но не стремится к единству через послушание. **Маленький человек** стремится к единству через послушание, но не стремится к единству через разномыслие (13.23).

Благородный муж согласен, но не партиожен, **подлый человек** партиожен, но не согласен (13.23).

8. **Благородному мужу** легко служить, но трудно угодить. Если, угождая ему, даже нарушишь Дао-Путь, он будет недоволен. Он использует людей на службе сообразно их способностям. **Маленькому человеку** трудно служить, но легко угодить. Если, угождая ему, даже нарушишь Дао-Путь, он все равно будет доволен. Используя людей на службе, он требует от них полного подчинения (13.25).

Благородному мужу легко служить и трудно угодить (буквально: обрадовать; если) угождать не по пути (не в том, в чем следует по закону), не угодишь (не значит угождать); что же касается до того, как он распоряжается людьми, (так он) взмеривает (оценив способности, дает им назначенье). **Подлому человеку** трудно служить и легко угодить; угождаешь хотя и не по закону, угождаешь; что касается до распоряжения его людьми, (так он) ищет совершенства» (13.25).

9. И среди **благородных мужей** не обладающие человеколюбием, но среди **маленьких людей** не встречаются человеколюбие (14.6).

Благородный муж и не человеколюбив, (это) бывает, (но) не бывало еще **подлого человека**, чтобы (он был) человеколюбив. Толкование: благородный муж в мелочах может иногда поступить человеколюбиво (14.6).

10. **Благородный муж** стремится вверх, **маленький человек** стремится вниз

(14.23).

Благородный муж стремится к высокому, **подлый** — к низкому (14.23).

11. **Благородный муж**, оказавшись в безвыходном положении, проявляет стойкость, **маленький же человек** в безвыходном положении становится безрассудным(15.2).

«**Благородный муж** разве также подвергается крайности?» Философ сказал: «**Благородный (то) муж** (и может только быть) действительно в крайности, (потому что) **подлый человек** — он расплывается (на все отваживается)»(15.2)

12. **Благородный муж** требователен к себе, **маленький человек** требователен к другим (15.21).

Благородный муж ищет в себе, **малый (подлый) человек** ищет в других (одобрения)(15.21).

13. **Благородный муж** может не разбираться в малом, но способен взять на себя ответственность за большое; **маленький человек** не способен взять на себя ответственность за большое, но может разобратся в малом (15.34).

Благородный муж не может (иногда) малого (ничтожного) знать, а может принять большое, **малый (подлый) человек** не может большого принять и может малое знать(15.34).

14. **Благородный муж** в трех случаях испытывает страх: перед велением Неба, перед великими людьми и перед словами совершенномудрых. **Маленький человек**, не понимая воли Неба, не испытывает перед ним благоговейного страха, бесцеремонен с великими людьми и презирает слова совершенномудрых (16.8).

Благородный муж имеет три (предмета) боязни: боится повеления Неба, боится больших людей, боится слов святого мужа. **Малый человек** не знает повелений Неба и (потому) не боится (их), задевает больших людей, издевается над словами святого мужа» (16.8).

15. Цы Лу спросил: Почитает ли благородный муж смелость? Учитель ответил: **Благородный муж** чтит выше всего чувство долга. Если **благородный муж** только смел, но лишен чувства долга, то он может породить смуту в стране; если же **маленький человек** только смел, но лишен чувства долга, то он может стать разбойником (17.23).

Цзы-лу сказал (а не спросил): «**Благородный муж** (высший) предпочитает ли мужество?» Философ сказал: «**Благородный муж** истину понимает высоко; **благородный муж**, (если) имеет мужество и не имеет истины, производит смуты; **малый человек**, когда имеет мужество и не имеет истины, делает разбой» (17.23)

Проблема перевода в данном случае носит системный характер: русские адъективы *благородный*, *низкий* используются для обозначения и социального статуса, и нравственных качеств человека: *благородный* – «принадлежавший к знатному, старинному роду, дворянству» или «отличающийся высокими моральными качествами», *низкий* – «неродовитый, не принадлежащий к господствующему, привилегированному классу» или «подлый, бесчестный» [Ефремова 2000: 57]. У прилагательного *подлый* «социальное» значение, актуальное на момент перевода Васильева, устарело:

«*подлый* -

1. прил.

Бесчестный, низкий, презренный.

2. прил. устар.

1) Принадлежащий по происхождению к низшему, податному сословию; неродовитый.

2) Свойственный таким людям» [Ефремова 2000: 458].

Однако негативная оценочность этого прилагательного слишком сильна для того смысла, который хочет выразить Конфуций, и оно тоже не подходит для адекватного перевода.

Какой же вариант избрать? В [Переломов 2004] проводится краткий, но глубокий анализ суждений, раскрывающих суть *маленького человека* в его противопоставленности *благородному мужу*. На основе этого анализа Л.С. Переломов определяет набор характерных черт *маленького человека*, среди которых центральное место занимают стремление к выгоде («Помыслы маленького человека сосредоточены лишь на самом себе, удовлетворении, причем любыми способами, тех стремлений, которые присущи человеку от природы («стремление к знатности и богатству»)» [Переломов 2004: 20]) и отсутствие самостоятельности в суждениях, в выборе пути («нежелание человека самостоятельно мыслить, бездумное соглашательство и постоянная готовность одобрять любое начинание, исходящее от правителя» [Там же]). *Маленький человек* Конфуция не **является** *низким*, он, в отличие от благородного мужа, **«стремится** *вниз»* (Суждение 14:23), тогда как благородный муж **стремится** *вверх*, ведомый учением и

самосовершенствованием, к которым *маленький человек* не способен. Такое внутреннее содержание конфуцианского *сяожэнь* дает основания Л.С. Переломову высоко оценить обозначение, предложенное для него Л.Н. Толстым: «Весьма знаменательно, что, ознакомившись с учением Конфуция лишь по фрагментарным непрофессиональным изложениям, Л.Н.Толстой сумел интуитивно постичь суть образа, передав понятие *сяожэнь* как “темный человек”» [Там же]. Нам представляется, что использование словосочетания *темный человек* как оппозиции *благородному человеку* при переводе «Лунь юй» может быть рекомендовано, т.к. данная номинация полностью лишена социальных и других лишних коннотаций.

Следует отличать «сопротивление» русской лингвокультуры, вызываемое вариантами перевода, как в случае с *маленький человек* (и следовательно, потенциально преодолимое), с теми случаями, когда все переводчики точно следуют за Конфуцием, переводят одинаково и возникающее «сопротивление» можно охарактеризовать как неизбежное:

Добродетель благородных мужей – ветер, добродетель маленьких людей – трава. Куда дует ветер, туда и склоняется трава (12.19).

Благородного мужа (начальника) добродетель (то же, что) ветер, подлого человека (низшего) добродетель — трава; ветер (очутившись, дует) над травой, непременно наклонит (ее) (12.19).

И Переломов, и Васильев, следуя за оригиналом, «вынуждены» использовать *ветер* как позитивную метафору добродетели благородного человека, *траву* – как снижающую метафору добродетели маленького человека.

Второе – в целом не противоречит русской лингвокультуре, в которой трава не имеет положительной коннотации (*тише воды – ниже травы, травой поросло, хоть трава не расти...*). Первое – заставляет русского читателя преодолевать привычное представление, сформированное применением прилагательного *ветренный* и существительного *ветер* (*у него ветер в голове*) по отношению к человеку в русском языке. В данном контексте в связи с использованием слова *ветер* актуализируется семантика не переменчивости, неустойчивости, но целеустремленной, направленной силы, несущей благотворное влияние: «Здесь в одной связке с *дэ* благородного мужа появилось *дэ* маленького человека. И его «ветер» никак не может повредить «траве», ибо дует ради ее же блага» [Переломов 2004: 21]. Таким образом, самим текстом оригинала, а не выбранным переводчиком вариантом трансляции задается лингвокультурный конфликт, требующий отдельного интерпретационного усилия для понимания текста.

2.5. Номинации признаков (действий, качеств и оценок) «благородного человека» в русских переводах «Лунь юй»

В число качеств благородного человека Конфуций включил:

仁 (Жэнь = ‘гуманность, человеколюбие, человечность...’ – как основную ценность системы),

和 (Хэ = ‘гармония, согласие, единство...’ – как общественную концепцию),

礼 (Ли = ‘ритуал, этикет, правило...’ – как общественную норму поведения),

中庸 (Чжунъюн = ‘золотая середина’ – как спекулятивную систему мышления), среди которых 仁 и 和 играют главную роль и оказывают влияние на жизнь и современных китайцев.

Жэнь является ядром философской системы конфуцианства. За многолетнюю историю рецепции конфуцианства в России у разных авторов появились такие переводы понятия Жэнь, как «человеколюбие», «человечность», «гуманность» и пр. Например, Н.И. Конрад полагает, что иероглиф 仁 (Жэнь) следует понимать как «человеческое начало» в человеке [Конрад 1977: 425]. И.И. Семенов передает его как «милосердие» [Семенов 1987: 190]. По трактовке Л.С. Переломова из всех существующих переводов именно «человеколюбие» наиболее точно передает основное значение Жэнь: «Фань Чи спросил о человеколюбии. Учитель ответил: это означает любить людей» (12.22) [Переломов 1992: 386].

Вопрос о выборе слова для перевода на русский язык и проблема интерпретации Жэнь закономерны. Слово Жэнь часто появляется в «Лунь Юе», но каждый раз Конфуций дает разное толкование, отражая тот факт, что Жэнь содержит совокупность благородных качеств, в том числе:

孝 (Сяо = ‘почитание родителей, усердное служение’),

忠 (Чжун = ‘верность, преданность’),

信 (Синь = ‘доверие, вера’) и т. д.

Всего 25 критериев характеристики человека основываются на качестве 仁 (Жэнь), которое требует уважения к человеку, самосознания человечности и его практического воплощения в общественной жизни. Жэнь сочетает в себе образ

конкретного поведения: люди, следующие этому принципу, знают, как себя вести. *Жэнь* является не просто воплощением практического рационалистического познания, но и проявляется в виде заботы и сублимации освобождения человечности [Чжун Лююань 2008: 11]. В конфуцианстве 仁 (*Жэнь*) подчеркивает то, что нужно отдавать свою любовь не только родным и друзьям, но и незнакомым, тогда общество станет более открытым и дружелюбным.

Из компонентов *Жэнь* Конфуций особо обращал внимание на принцип 和 (*Хэ*), который выступает как общественная концепция для этики, политики и общества. *Хэ* объясняется как «гармония, согласие, единство, мир» и т. д.: «Цзянь Му снабдил свое толкование объяснением, заслуживающим внимания: главным в правилах является почтительное отношение. Если среди людей возникнут какие-либо разногласия, то можно достичь их гармоничного разрешения, если руководствоваться почтительным отношением – самым ценным в правилах» [Переломов 1992: 133–134].

Распространение и применение 禮 (Ли = ‘ритуал, этикет, приличия’) сопровождается мыслью 和 (Хэ = ‘гармония, мир...’). «Все главы «Лунь юя» пронизаны гармоничной мыслью, которая концентрирует воплощение идеи Конфуция. Она полностью интерпретирует богатое содержание конфуцианской гармонии, включающей гармонию души и тела, гармонию между человеком и природой, гармонию в семье и обществе и т. д. *Хэ* является самым важным критерием для определения «благородного человека» [Ли Яжун 2013: 85-86].

В «Лунь юй» иероглиф 仁 (*Жэнь*) появляется более 100 раз в словах

Конфуция и его учеников. Этим подтверждается, что *Жэнь* является ключевым понятием системы ценностей конфуцианства и важной нормой оценки благородного мужа. «С точки зрения этимологии структура иероглифа 仁 означает, что люди в своих отношениях должны быть добры друг к другу и любить друг друга, обладать гуманным духом, стимулирующим к пробуждению морального самосознания человека. *Жэнь* подразумевает выражение внутреннего, теоретического, творческого содержания через конкретные действия и поступки» [Чжан Гуаньюй 2002: 14].

Основное содержание *Жэнь* – способность ограничивать свои поступки, чтобы соответствовать конкретным правилам *Ли*, которые сформулированы в суждении (12.1). *Жэнь* подразумевает *Ли*: «Учитель сказал: Если верхи любят Правила, то в народе не сыщется никого, кто решился бы не проявить почтительность; если верхи любят справедливость, то в народе не сыщется никого, кто решился бы не подчиниться; если верхи любят честность, то в народе не сыщется никого, кто решился бы не быть искренним. Если все будет именно так, то тогда народ со всех четырех сторон, неся за спиной детей, устремится (к верхам), и зачем тогда им самим, (верхам), заниматься земледелием?» (13.4). Конфуций в *Жэнь* включает прежде всего строгое отношение благородного мужа к себе, требование к управлению государством, мирного сосуществования с людьми и природой. «*Жэнь* является самой высокой нормой качеств благородного мужа, основное значение – любить людей, только на основе *Жэнь*, люди могут понять *Ли*, *Ли* представляет собой правила и законы координации отношений между людьми в обществе, т. е.

нормативные акты, ритуалы, этикет в период Западного Чжоу (1027 до н. э. — 770 до н. э.) и это было ограничением для людей того времени. *Ли* определяется *Жэнь*, воплощая его содержание, повышая личное нравственное воспитание, при этом *Жэнь* — это невидимое и абстрактное, а *Ли* — это видимое и перцептивное» [Янь Июнпэн 2008:17-18].

Поэтому в раскрытии содержания понятия *Жэнь* и других свойств благородного мужа активно участвуют не только абстрактные имена качеств, но и глаголы конкретных действий, что создает дополнительную проблему для переводчика, так как эти качества и действия должны быть соотнесены в сознании читателей — носителей русского языка. Удачный термин для обозначения совокупности качеств и действий, стоящих за каждым свойством благородного мужа, предложил Л.С. Переломов, говоря о термине *Ли*, — «поведенческий блок» [Переломов 2004: 22].

Понятие *Жэнь* имеет и другое отношение к субъектной структуре текста, чем в связи с диктумным субъектом — благородным мужем — как его качество. Оно связано с модусными субъектами «Лунь юй». В «Лунь юй» многие ученики задают вопрос Конфуцию, что такое *Жэнь* (человеколюбие, человечность, гуманность...)? Каждый ученик получает свой ответ :

Янь Юань спросил о человеколюбии. Учитель ответил:

— преодолеть себя и вернуться (в словах и поступках) к Правилам — в этом заключается человеколюбие. Если однажды преодолеешь себя и возвратишься (в словах и поступках) к Правилам, то в Поднебесной назовут тебя обладающим человеколюбием. Человеколюбие зависит от самого человека. Как

оно может зависеть от других людей?

Янь Юань вновь обратился:

— Прошу рассказать, как этого добиться.

Учитель ответил:

— Нельзя смотреть на то, что не соответствует Правилам; нельзя слушать то, что не соответствует Правилам; нельзя говорить то, что не соответствует Правилам; нельзя делать то, что не соответствует Правилам (12.1).

Чжун Гун спросил о человеколюбии. учитель ответил:

— Вне дома относись к людям, словно встретил важных гостей. Используя народ, ведди себя словно совершаешь большие жертвоприношение. Не делай человеку того, чего не пожелаешь себе. Не допускай вражды в государстве, не допускай вражды в семье(12.2).

Сыма Ню спросил о человеколюбии. Учитель ответил:

— Человеколюбивый в речах выражает сомнение.

(Сыма Ню) вновь спросил:

— Разве может (кто-либо) считаться человеколюбивым только потому, что в речах выражает сомнение?

Учитель ответил:

— Когда предстоит что-то трудновыполнимое, разве в речи не следует выражать сомнение (12.3)?

Фань Чи спросил о человеколюбии. Учитель ответил:

— Это означает любить людей (12.22).

Цзы Чжан спросил Ку-цзы о человеколюбии. Кун-цзы ответил:

— Того, кто способен распространять пять (достоинств), Поднебесная назовет человеколюбивым.

— Позвольте спросить о них.

Ответил:

— Это – почтительность, обходительность, правдивость, сообразительность, доброта. Если человек почтителен, то его не презирают. Если человек обходителен, то его поддерживают. Если человек правдив, то ему доверяют. Если человек сообразителен, то он добьется успеха. Если человек добр, то он может использовать людей (17.6)⁸.

Все ответы, как мы видим, разные. В этом заключен принципиальный смысл, выраженный в первом ответе: *Човеколюбие зависит от самого человека.* Для каждого человека существует индивидуальный путь к *Жэнь* и индивидуальное наполнение. Все ученики разные, и в зависимости от этого Конфуций по-разному объясняет им содержание *Жэнь*. Это отражается и в активном использовании условных конструкций с *Если...*, при объяснении *Жэнь*. Соответственно, переводчик в данных суждениях не должен стремиться к унификации, а должен, напротив, передать многообразие проявлений *Жэнь*. В связи с этим возникает другое важное понятие, связанное с *Жэнь*, - *Хэ*. 和 «это принцип «единения через разномыслие», который еще до Конфуция являлся кодом политической древнекитайской культуры, и Учитель уделял ему всегда большое внимание» [Четверокнижие 2004: 19].

⁸ Переводы из [Переломов 1998].

В «Лунь юй» этот принцип описывается следующим образом:

Ю-цзы сказал:

— При осуществлении **Правил** ценным является достижение **единства** через разномыслие. Именно этим и был прекрасен Дао-Путь первых правителей. Малые и большие дела они вершили, исходя из этого принципа. Однако, когда встречались неосуществимые дела, они, владея этим принципом достижения **единства через разномыслие**, добивались такого единства. Но невозможно достичь такого **единства** вне рамок **Правил** (1.12 - перевод Переломова).

Ю-цзы сказал: «В употреблении (т. е. исполнении) **церемоний** дорожке (всего) должно считать **согласие** (**гармонию** или **лучше: ненасилие, поступая исподволь**). В правилах прежних царей это составляет лучшее украшение; и малое и великое происходило отсюда, но если то, что не может иметь хода (или то, что не может быть улажено), уладишь по умению улаживать, а не по мере **церемоний**, это также не может иметь (успеха) действия (1.12 - перевод Васильева).

В этом суждении видно, что по принципам *Ли* исполнение **церемоний** должно учитывать *Хэ* – согласие, гармонию, ненасилие, *Ли* включает в себя **Правила**, которые должны осуществляться через *Хэ* – достижение единства через различие мнений. Поэтому можно сказать что принцип *Ли* осуществляется через *Хэ*, при этом они зависят и взаимодействуют друг с другом. Однако, как мы видим, Васильев не эксплицирует в своем переводе идею единства именно через разномыслие, говорит просто о согласии, гармонии, ненасилии, что является отступлением от мысли Конфуция.

Наконец, третий аспект связи качества *Жэнь* с субъектным планом «Луньюй» - это различные проявления *Жэнь* благородного мужа по отношению к разным субъектам, с которыми он вступает во взаимодействие. В данном случае имена признаков, в которых конкретизируется *Жэнь*, выступают как предикаты, первый актант которых – благородный муж, а второй – другие субъекты, выступающие в различных социальных ролях. Эти отношения можно обобщить в следующей таблице:

БЛАГОРОДНЫЙ ЧЕЛОВЕК (МУЖ)	почтительность, содержание	служение ≠	РОДИТЕЛИ, ОТЕЦ
	уважительность; старшим, проявляет почтение	служба	СТАРШИЕ БРАТЬЯ, СТАРШИЕ (ВНЕ ДОМА)
	преданно служит		ЛЮДИ
	служит, не щадя своей жизни		ГОСУДАРЬ
	искренен в отношениях, правдив в отношениях		ДРУЗЬЯ
	безгранично любит, заботится, использует на общественных работах должным образом.		НАРОД
	сближается		ЧЕЛОВЕКОЛЮБИВЫЕ ЛЮДИ; ЛЮДИ, ОБЛАДАЮЩИЕ ПРАВИЛЬНЫМИ ПРИНЦИПАМИ
	относится одинаково, не проявляет пристрастия, помогает проявлению лучших качеств, объединяет		ВСЕ

В переводе В.А. Кривцова неверно:

Цзы-ю спросил о почтительности к родителям.

Учитель ответил:

— Сегодня почтительностью к родителям называют их содержание. Но люди содержат также собак и лошадей. Если родителей не почитать, то чем

будет отличаться отношение к ним от отношения к собакам и лошадям? (2.7)

В заключение этого параграфа следует подчеркнуть существенное различие между теми возможностями трансляции на русский язык качеств благородного человека, которые имеют исследователи конфуцианства в текстах своих статей и других научных трудов, и теми возможностями (более ограниченными и более обязывающими), которыми пользуются переводчики. Как отмечается в работе [Россиус 2012], рассмотренной в параграфе 1.8 выше, для переводчика философского текста неудачной является стратегия использования вариантов «в квадратных скобках», свидетельствующая о нежелании/неспособности выбрать один из возможных способов перевода того или иного термина. Переводчик должен принимать на себя ответственность за цельную интерпретацию философского текста, которую он предлагает читателям. Так и происходит в большинстве рассматриваемых нами переводов. Больше всего скобок используется в переводе Васильева, где они выполняют три основные функции:

- 1) уточнение варианта, выбранного переводчиком в качестве основного;
- 2) предложение другого варианта перевода, существенно отличающегося от выбранного в качестве основного;
- 3) восполнение предметной или предикативной валентности в случае, если без нее предложение представляется переводчику недостаточно ясным.

*Цзы-цинъ спрашивал у Цзы-гуна: «Когда **Философ (Конфуций)** приходил в это (или другое, т.е. какое-нибудь) владение, то непременно (везде) слышал (или получал сведения) о его правлении; просил ли он (рассказать кого об этом, т.*

е. задавал ли он вопросы) и давали ли ему на это ответы?» Цзы-гун отвечал: «(Кон) фу-цзы приобретал (сведения о правлении) своей тихостью, откровенностью, вежливостью (почтительностью), умением держать себя в границах и скромностью. Расспросы Конфуция не должны ли различаться от расспросов других людей!» (1:10)

Включение вариантов и уточнений в скобках не свидетельствует о «неразборчивой» неуверенности переводчика. Как мы видим в этом примере, из всех имен качеств только по поводу *вежливости (почтительности)* Васильев не смог принять однозначного решения, хотя и другие имена качеств вариативны, о чем мы можем судить по другим переводам этого суждения (см. с. 84 выше).

В отличие от этой ситуации, авторы исследовательских работы по философии не связаны подобным ограничением и свободно используют в своих текстах ряды терминов, соответствующих одному конфуцианскому. Например: «Слово «ритуал» – не единственный русский эквивалент китайского термина «ли»; он может быть переведён как «правила», «церемонии», «этикет», «обряд», «традиция», «соблюдение обрядов и традиций». В самом общем виде под ритуалом или традицией понимаются конкретные нормы и образцы общественно достойного поведения и деятельности человека» [Макуха 2010: 253] Оправданность такого приема является дискуссионной. С одной стороны, предъявление всего ряда возможных «эквивалентов» позволяет читателю выявить их общую семантику, на которой базируется их использование для передачи конфуцианского термина. С другой – различие в значениях эти слов

«размывает» понятие.

Ср. с тем, что пишет Л.С. Переломов, обосновывая свою приверженность однозначной передаче свойства *Ли* как *Правила* в научном тексте о Конфуции: «Читателю известны такие переводы термина *ли*, как «ритуал», «этикет», «церемонии», «правила» и т.п. Перевод «Правила», на мой взгляд, полнее отражает суть этого социально-этического понятия — это нормы поведения человека в обществе, разработанные Конфуцием и представленные в канонических конфуцианских текстах. См., например, комментарий П.С. Попова: «Под именем *ли*, церемоний, или правил приличия, следует разуметь правила, регулирующие и обнимающие формальную деятельность человека во всех ее проявлениях и необходимо вытекающие из законов, вложенных в его природу» (Попов П.С. Китайский философ Мэн-цзы. М., 1998, с. 258)» [Переломов 2004: 22]. Мы присоединяемся к этой точке зрения, соответствующей значению слова *правило* в толковом словаре: «1. Положение, выражающее определенную закономерность, постоянное соотношение каких-либо явлений. 2. Принцип, служащий руководством в чем-либо» [Ефремова 2000]. Кроме того, слово *правило* лишено дополнительных сем и культурных и оценочных коннотаций, содержащихся в вариантах перевода *ритуал*, *церемонии*, *этикет*. Мы полагаем, что для читателя научной статьи удобнее, если автор дает дефиницию конфуцианского понятия через его объяснение, а не через «синонимический» ряд и далее пользуется только одним выбранным вариантом его передачи.

2.6. Выбор лексики для номинации действий и оценок «благородного человека» в русских переводах первого суждения «Лунь юй»

Несомненна и не раз отмечалась исследователями особая важность первого суждения, открывающего трактат: «В первом суждения «Лунь юя», начинающемся со слова «учиться», заключена главнейшая мысль – доминанта учения Конфуция. Учитель объясняет, что такое «радость» и каковы пути ее достижения. Человеку следует осознать, что в жизни каждый может обрести это блаженное состояние, но для этого надо потрудиться. Главная «установка» Конфуция – «радость» – производная от знаний, обогащенных личным трудом. Именно отсюда и проистекает конфуцианский прагматизм. Если же человек получает «радость», совершив кражу или обманув кого-то, его трудно отнести к разряду нормальных людей. Общество обязано осудить подобную личность. Естественно, что были, есть и будут исключения из правил, особенно это касается «маленького человека». Но не следует отчаиваться – человека надо воспитывать постоянно, именно поэтому традиция обязывала заучивать текст наизусть» [Четверокнижие 2004: 157]. В русских трансляциях первого суждения мы обнаруживаем различия лексические, морфологические и синтаксические, из-за которых возникают смысловые и стилистические расхождения между переводчиками.

子曰：學而習之，不亦說乎、有朋自遠方來，不亦樂乎、人不知而不慍，不亦君子乎。

1. Перевод В.П. Васильева: *«Кун-цы сказал: Не радость ли, когда учишься и постоянно совершенствуешься, подобно тому, как не приятно ли, когда*

встречаешься с другом, возвратившимся из далеких стран? Не благородный ли муж тот, кто не печалится, что не сделался известным другим своей ученостью?».

2. Перевод П.С. Попова: *«Философ сказал: Не приятно ли учиться и постоянно упражняться? Не приятно ли встретиться с другом, возвратившимся из далеких стран? Не тот ли благородный ли муж, кто не гневается, что он не известен другим? ».*

3. Перевод В.А. Кривцова: *«Учитель сказал: Учиться и время от времени повторять изученное, разве это не приятно? Встретить друга, прибывшего издалека, разве это не радостно? Человек остается в неизвестности и не испытывает обиды, разве это не благородный муж? ».*

4. Перевод И.И. Семененко *«Учитель говорил: – Не радостно ль учиться и постоянно добиваться совершенства? И не приятно ли, когда друзья проходят издалека? Не тот ли благороден муж, кто не досадует, что неизвестен людям?».*

5. Перевод А.Е. Лукьянова *«Учитель сказал: – Изучать и вовремя применять это на практике, разве это не приятно! Встретить друга, прибывшего из далекой стороны, разве это не радостно! Быть неизвестным людям, но не испытывать обиды, разве это не качество благородного мужа!».* (Переводы приводятся по изданию [Беседы и суждения Конфуция 1999]).

Как видим, лексических и грамматических различий в переводах довольно много. Однако сами переводчики не все эти различия считают значимыми, на что указывает Л.С. Переломов: «среди переводчиков и

толкователей «Лунь юя» в России первая фраза особых разночтений никогда не вызывала» [Переломов 1998: 290], аналогично воспринимают ее европейские и американские переводчики «Лунь юя» [Там же: 291]. Но некоторые авторы находят в первом суждении повод для дискуссий, да и сам Л.С. Переломов считает нужным предложить свой вариант перевода, сопровождая его рядом пояснений. В частности, дискуссионным местом является трактовка иероглифа *шш* 時 . Спустя 7 лет после цитированного высказывания Переломова и в связи с появлением новых переводов С.О. Буранок показал, что «о единстве переводчиков говорить не приходится, причем камнем преткновения в первой фразе оказался иероглиф *шш* 時 (*постоянно* или *своевременно?*). В указанной работе сопоставляются взгляды трех групп исследователей, предлагающих разные варианты прочтения этого иероглифа, которые влияют на толкование суждения в целом (каждое из этих прочтений находит поддержку не только в отечественном, но и в китайском и японском конфуциеведении): 1) *шш* = «постоянно», «всё время» (см., например, переводы 1 и 2, приведенные выше), 2) *шш* = «своевременно», «когда придёт время» (*Учиться и, когда придёт время, прикладывать усвоенное к делу* [Малявин 1992: 16]; *Изучая обычаи предков, в своё время вводить их в привычку* [Головачева 1992]); 3) *шш* = «время от времени» (см., например, перевод 3, приведенный выше).

Эту интерпретацию Буранок называет «компромиссной» («*Время от времени* – это и не *постоянно*, не *вовремя*, это что-то среднее») и выражает резкое несогласие с ней, как с противоречащей концепции конфуцианского

обучения: «На наш взгляд, их [таких переводов] коренное отличие от первой и второй версии состоит в том, что в них отсутствует чёткая структура, не видна система конфуцианского обучения. В первых двух вариантах перевода представлены системные подходы к реализации изученного. Можно наблюдать две различные программы обучения. При третьем варианте трактовки знака *ши* практические занятия имеют неустойчивую природу (практиковаться *время от времени* – это когда?). В результате этого весь процесс обучения превращается в хаотическое, спонтанное применение на практике изученного от случая к случаю» [Буранок 2007].

Обращает на себя внимание тот факт, что в подобных дискуссиях философы не прибегают ни к словарям, ни к корпусам русского языка, не учитывая ни систему лексических значений русских слов, ни фактор адресата. Последнее особенно удивительно, ведь переводчик должен прогнозировать, какое воздействие произведет выбранный им вариант на носителя языка перевода. Носитель языка перевода (русского) может вовсе не владеть философской системой Конфуция в тот момент, когда он начинает читать «Лунь юй», но русским языком он владеет, а значит, в его сознании присутствуют понятийные значения, эмоционально-оценочные коннотации, стилистические характеристики, синонимические, антонимические и другие системные связи слов, с помощью которых сделан перевод. Безусловно, *время от времени* не является для носителей русского языка «средним» между *вовремя* и *постоянно*, а *вовремя*, *в определенное время* и *в свое время* не являются точными синонимами. Ни в одном русском толковом словаре (от Даля до Кузнецова)

вовремя не толкуется через *в определенное время* или *в свое время*. **Вовремя** – то же, что *своевременно* [Ожегов 2010: 84]. или 1. *К должному сроку; своевременно*. 2. *В подходящий, удобный момент; кстати* [Ефремова 2000].

Отсутствие синонимии между этими обозначениями времени в русском языковом сознании наглядно демонстрируется и материалами Национального корпуса русского языка. Ни в одном из первых 30 вхождений фразы *в определенное время*, полученных нами в ответ на поисковый запрос, эту фразу нельзя заменить на *вовремя* (контексты с синтагмами *в определенное время суток* или *в определенное время года* не учитывались), причем этот результат не зависит ни от века создания текста, ни от тематики, ни от жанра: – *Когда наши органы интересуются человеком, Полина Юрьевна, – объяснил Нейман, – то они поступают очень просто: просят его прийти для разговора в определенное время [≠ вовремя]* (Ю.О. Домбровский). *Тогда братья Ивановичи предложили ей помогать им, то есть в определенное время [≠ вовремя] встречаться с кем-нибудь из них в этой же вот канцелярии, или на агитпункте, или в клубных комнатах, а то и в самом университете, по уговору, — и там отвечать на определённые вопросы или передавать свои наблюдения в письменном виде* (А.И. Солженицын). *К тому ж я на каждый год в определенное время [≠ вовремя] получаю чувство и, приходя к истукану моей дочери, оплакиваю её и моё состояние* (М. Д. Чулков). *Учёным было известно, что каждый год в определенное время [≠ вовремя] из Атлантики в реки Европы и других континентов входят огромные косяки молоди угрей* (журнал «Наука и жизнь»).

В свое время – еще дальше по значению от *вовремя*. См. в словаре под ред. Ефремовой: *В своё время*, нареч. обстоят. времени – 1. Когда-то в прошлом. 2. Когда-либо в будущем. 3. перен. Когда наступит нужный момент [Ефремова 2000]. Национальный корпус русского языка первые 100 примеров дает только на первое значение, которое совершенно не уместно в контексте первого суждения «Лунь юй»: *У Советского Союза, в своё время [= когда-то в прошлом], были традиционно очень дружественные отношения со всем континентом* (В.В. Путин). *Эта Вероника была в своё время [= когда-то в прошлом] моей однокурсницей, и мы знали друг друга с очень давних времён* (Запись LiveJournal). *На наш взгляд, последнее определение развивает определение, данное в своё время [= когда-то в прошлом] Н. Винером: «Информация — это обозначение содержания, полученного из внешнего мира в процессе нашего при способности к нему и приспособления к нему наших чувств»* (журнал «Информационные технологии»). *В своё время [= когда-то в прошлом] много шума наделало изобретение КТ— компьютерного томографа* (журнал «Знание – сила»). Таким образом, получается, что философы и переводчики, констатируя важность правильного перевода иероглифа *ши* для толкования смысла первого суждения «Лунь юй», не считают значимыми для своих изысканий семантические реалии русского языка, рассматривая весьма различные по смыслу единицы как синонимичные, создающие возможность выбора. Естественно, это не добавляет точности интерпретациям, ведь интерпретации, как мы уже говорили, должны учитывать фактор адресата и не просто точно передавать мысль Конфуция, но передавать ее так, чтобы

носитель русского языка, даже только приступающий к знакомству с конфуцианской философией, понимал эту мысль максимально точно. (Под «максимально точно» мы имеем в виду освобождение восприятия текста от тех проблем, которых можно избежать, правильно выбирая слова – безусловно, глубина и многоплановость философского дискурса Конфуция не таковы, чтобы он мог быть понят профаном «с налета». Задача состоит, грубо говоря, в том, чтобы два носителя русского языка, читая два разных перевода «Лунь юй», все-таки познакомились с одной и той же философией, а не с разными, что, на наш взгляд, иногда происходит из-за существенных расхождений в переводах.)

Еще более проблематична в первом суждении **трактовка иероглифов 學** и **習**. Л.С. Переломов отмечает, что «переводчики «Лунь юй» единодушны в понимании достижения «радости» в два этапа. Большинство исследователей, прежде всего западных, полагают, что после «учебы» 學 **сюэ** наступает второй этап – «повторение выученного» 習 **си** [Переломов 1998: 290]. Среди китайских конфуциеведов, как указывает Переломов, такого единства нет. Выделяются две группы принципиально различных толкований.

1) Традиционная трактовка, восходящая к Чжу Си⁹: два этапа – это *изучать* и *повторять*.

2) Другая группа китайских исследователей начальную фразу «Лунь юя» трактует иначе: два этапа – это *изучать* и *претворять в жизнь*. В их числе – Мао Цзышуй, автор фундаментального научного труда ««Лунь юй» с современными комментариями и современным переводом» [Мао Цышуй 1991].

⁹ Чжу Си 朱熹 (1130—1200) китайский философ, учёный-энциклопедист, литератор, текстолог и комментатор конфуцианских канонических произведений, педагог

Он отмечает, объясняя свою точку зрения: «Иероглиф 學 означает здесь изучение уже устоявшихся принципов и изучение знаний, направленных на благоустройство мира и пользу самого человека. Иероглиф 時 означает «в соответствующее время». Знак 習 имеет обычно два значения: «повторять» и «практиковать». «Повторять» значит повторять знания, почерпнутые из книг; «практиковать» – прежде всего указывает на поступки, претворение в жизнь. (В данном случае иероглиф 習 выступает в двух своих значениях, но мы в переводе оставили только одно – «претворять в жизнь»)» [Мао Цышуй 1991: 1-2].

В примечаниях к своему переводу «Лунь юй» Л.С. Переломов также приводит переводы на русский язык трактовок первого суждения, предложенных в других странах конфуцианского региона, – Японии и Кореи, где «Лунь юй» переводился неоднократно. Японский перевод *Учитель изрек: «Учиться и время от времени повторять изученное – не в этом ли истинная радость?»* сопровождается следующим объяснением: «В процессе повторения понимание предмета углубляется, и человек достигает вершин» [Каная Осаму, 1987:17]. Из корейских изданий «Лунь юя» Л.С. Переломовым в качестве образца предложен перевод Пак Ильбона (1994): *Учитель сказал: «Разве не радостно учиться и время от времени постигать изучаемое?»* [Пак Ильбон 1994: 43]. Выбор одной из трактовок важен принципиально, так как, только подобрав правильное русское слово, переводчик поможет русскому читателю получить ответ на вопрос, в чем Конфуций видел радость – в многократном повторении изученного или в претворении своих знаний на деле в

соответствующее время.

В классическом толковании Чжу Си, которое определило преобладающую трактовку русских и западных англоязычных переводов из первого суждения «Лунь юя» три иероглифа 學 *сюэ*, 習 *си* и 說 *юэ* интерпретируются следующим образом: «Учиться – значит подражать. Человек по своей внутренней природе всегда хорош, и только время его прозрения бывает у одних раньше, у других позже. Прозревающие позже других должны подражать тому, что делают те, которые прозрели ранее их. Только тогда им удастся выявить свое доброе начало и вернуть свою основную природу. Упражняться – это значит учиться непрерывно. Учащийся должен обратить внимание на то, что это слово *си* пишется с определителем «крыльев» и означает неоднократные перелеты птиц с одного места на другое, так что упражняться в учении нужно так же непрерывно, как летает птица, уже научившаяся летать. Радость значит: счастье, весёлый восторг, наполняющий всю душу человека, который, закончив ученье, не оставляет его, а все время упражняет в нем свою мысль до полной ее зрелости. Ясно, что успех такого учащегося никогда не может прекратиться» [Алексеев 1978: 429].

В.М. Алексеев полагает, что «придав «учебе» идею «подражания», Чжу Си соединил два иероглифа 學 *сюэ* и 習 *си* в единую мысль – человеку нужно сосредоточить все свои силы на непрерывном овладении знаниями, уподобляясь «ранее прозревшим», т.е. тем, кто в совершенстве овладел определенным типом знаний, а именно конфуцианским. Когда Чжу Си ограничил значение иероглифа 習 *си* «непрерывной учебой», он нарушил свой

обет следовать комментариям своего учителя – «ранее прозревшего» – Чэн Хао (1032–1084): он не ввел в собственное толкование дополнительное объяснение си, данное Чэн Хао: учащийся проводит все время в воскрешении полученных знаний, намереваясь провести их в жизнь» [там же: 430].

Однако Л.С. Переломов считает такую однозначную трактовку устаревшей и не вполне точной. Вслед за китайскими коллегами, он утверждает, что нужно присоединиться к точке зрения, которую высказывает Ян Боцзюнь: «в древнекитайской литературе термины 習 *си* и 溫習 *вэнь си* имели значения «практические упражнения», «практика», «практиковаться». По его мнению, в термине 習 *си* уже изначально была заложена идея «проверки на деле», «проверки на практике». Именно отсюда и ведут свое начало такие современные понятия, как 演習 *янь си* «театральная репетиция» или 時習 *ши си* «осуществлять на практике, реализовать» [Ян Боцзюнь 1984: 1] – цитируется по [Переломов 1998: 294]. Такое «практическое» толкование второго этапа обретения радости Переломов связывает с усилением практической ориентации образования в Китае и других странах конфуцианского региона в постиндустриальную эпоху.

Итак, мы видим, что при обсуждении вариантов перевода специалист-конфуциевед пользуется разными источниками: переводами на другие языки, китайскими комментариями, комментариями переводов на другие языки, теоретическими рассуждениями конфуциеведов. Толковые словари и Национальный корпус русского языка в инвентарь исследования не входят. Таким образом, происходит замена потенциального «наивного» читателя –

носителя русского языка, впервые знакомящегося с трудами Конфуция, фигурой читателя-эксперта», обладающего знанием конфуцианской философии (те «знания», те смыслы, которые «навязываются» ему системой русского языка, учитываются мало).

Ни в малой степени не ставя под сомнения точку зрения специалистов-конфуциеведов, полагаем необходимым подкрепить ее лингвистическими основаниями со стороны русского языка. С лингвистической точки зрения, если нас интересует, какую лексему русского языка следует выбрать, чтобы передать необходимый смысл, опорой могут служить словарные толкования и данные Корпуса.

Рассмотрим, как представлены в русских толковых словарях глаголы **повторять (повторить), практиковать и практиковаться.**

ПОВТОРИТЬ, сов. (к повторять), что – 1. Сказать то же самое еще раз, вторично. *Повторить сказанное. И перед ним я повторил нелепость, которую мне сам он нашептал.* Пушкин. || Воспроизвести (звуки). *Эхо повторило крик.* 2. Сделать, исполнить еще раз. *Повторить сигнал. Повторить движение. Повторить гамму на рояле. Повторить сцену.* 3. Возобновить в памяти ранее выученное, усвоенное. *Повторить урок. Повторить арифметическое правило. Повторить стихотворение.* [Ушаков 2009: 703].

ПОВТОРИТЬ, сов., что – 1. Сказать или сделать еще раз. *П. сказанное. П. упражнение.* 2. Возобновить еще раз в памяти заученное. *П. урок.* ‘несов. повторять, -яю, -яешь. ‘сущ. повторение, -я, ср. П. (повторенье) – мать ученья (посл.). ‘прил. повторительный, -ая, -ое (ко 2 знач.). *П. курс. П. урок.* [Ожегов

2010: 432].

Аналогично у Ефремовой и Кузнецова.

ПРАКТИКОВАТЬ, несов. – 1. что. Применять на деле, на практике (книжн.). *Этого способа больше не практикуют в строительстве. Практиковать какое-н. средство.* 2. без доп. Заниматься врачебной или юридической практикой (см. практика 5 знач.). *Врач практикует уже двадцать лет. Этот профессор-медик не практикует. Практикующие врачи.* [Ушаков 2009: 765].

ПРАКТИКОВАТЬ, несов. – 1. что. Применять на практике (книжн.). *П. новый способ.* 2. Работать по своей специальности, иметь практику (в 5 знач.; устар.). *Давно практикующий врач.* [Ожегов 2010: 469].

Аналогично у Ефремовой и Кузнецова.

ПРАКТИКОВАТЬСЯ, несов. – 1. (сов. напрактиковаться) в чем. Усваивать приемы, практику какого-н. дела, расширять свой опыт, применяя что-н. на практике, практически специализироваться в чем-н. *Чтобы изучить технику дела, надо больше практиковаться. Практиковаться во французском языке. Практиковаться в игре на рояле.* 2. Страд. к практиковать в 1 знач. (книжн.). *Это средство практикуется еще до сих пор.* [Ушаков 2009: 765].

ПРАКТИКОВАТЬСЯ, несов. – 1. (1 и 2 л. не употр.). Применяться на практике. *Грубые приёмы игры в футбол у нас не практикуются.* 2. в чем. Привыкать к какому-н. делу, усваивать его практику, упражняться. *П. во французском языке,* ‘сов. напрактиковаться, -куюсь, -куешься (ко 2 знач.) [Ожегов 2010: 469].

Аналогично у Ефремовой и Кузнецова.

Поскольку *повторить* – это прежде всего «возобновить выученное, усвоенное в

памяти», а *практиковать* и *практиковаться* – значит, «применять выученное и усвоенное на практике» или «упражняться», следует заключить, что глаголы *практиковать* и *практиковаться* ближе к смыслу, заложенному в данное высказывание Конфуцием. Автор биографии Конфуция в серии «Жизнь замечательных людей» В.В. Малявин полагает, что следует уделять внимание пониманию первого этапа учения для Конфуция весьма важно не только чему учиться, но и у кого: «Не все так просто обстоит уже с понятием «учения» – первым словом в тексте «Бесед...», которое китайские толкователи единодушно считают ключом к пониманию всей книги. Дело в том, что для Учителя Куна... приобретение знаний и навыков было только первым и, по сути дела, лишь подготовительным этапом учения. Действительная же цель последнего заключалась в проявлении и правильной артикуляции нравственного сознания в человеке. Недаром Конфуций говорил, что все его наставления «пронизывает одна нить», которую нельзя обрести посредством чтения книг. Правда, нравственное совершенствование невозможно без образцов, каковыми для Учителя Куна, как мы уже знаем, служили деяния мудрецов былых времен. Согласно древним комментаторам, учение и означает «познание образцов былых времен», которое позволяет «осознать и понять себя». Более того, самое слово «учение» в китайском языке изначально родственно понятию «учиться у кого-то», «брать пример с кого-то». В одном из древних толкований говорится о том, что учащийся должен «овладеть своими чувствами и помыслами посредством Пути прежних царей с тем, чтобы он сам пришел к пониманию и отверг заблуждения, принял истину и привел к завершению свою добродетель».

Самый авторитетный в эпоху позднего Средневековья комментатор Чжу Си (XII в.) тоже подчеркивает, что учение – это прежде всего «наследование древним правителям». Наследование – чему? Понимание – чего? Явно ошибаются те современные толкователи и переводчики, которые видят здесь только призыв к «подражанию». Последнее просто несовместимо с пониманием, которое всегда дается нам как органическая целостность существования. И сам Конфуций с его проповедью нравственной самостоятельности мудрого и умения «соответствовать обстоятельствам времени», с его готовностью к разумному изменению обычая менее всего похож на робкого подражателя» [Малявин 1992: 56].

Это указание призывает нас обратиться к словарным толкованиям глаголов **учиться, подражать, наследовать, перенимать.**

УЧИТЬСЯ, несов. – 1. Усваивать какие-н. знания, навыки, умение. *Мы все учились понемногу, чему-нибудь и как-нибудь.* Пушкин. *Век живи – век учись.* Поговорка. *Сбирается с силами русский народ и учится быть гражданином.* Некрасов. *Задача состоит в том, чтобы учиться и еще раз учиться ленинизму.* Сталин. || перен. Воспринимать у кого-н., находясь под влиянием, под руководством кого-н. *Учились бы, на старших глядя.* Грибоедов. *Ленин учил нас не только учить массы, но и учиться у масс.* Сталин. 2. Быть учеником, учащимся учебного заведения. *Учиться в школе, в университете.* [Ушаков 2009: 1117].

Аналогично у Ожегова и Ефремовой и более развернуто у Кузнецова: **УЧИТЬСЯ**, нсв. – 1. (св. *вы́учиться* и *научи́ться*). Усваивать, приобретать

какие-л. знания, навыки. У. музыке. У. английскому языку. У. технологии изготовления каучука. У. читать и писать. У. играть на рояле. У. у своего мастера, тренера. У. по учебникам (пользоваться учебниками). Продолжай у. дальше. Мы все учились понемногу, чему-нибудь и как-нибудь (Пушкин). Век живи – век учись (Посл.). 2. Быть учащимся какого-л. учебного заведения. У. в школе, в техникуме, в институте. У. на курсах повышения квалификации. У. на факультете журналистики. У. на одни пятёрки. 3. (св. вы́учиться) на кого. Разг. Обучаясь, приобретать какую-л. профессию, специальность. У. на машиниста, на врача, на инженера. 4. чему или с инф. Воспитывать, вырабатывать в себе какое-л. качество, умение. У. терпению, выдержке. У. бережливости. У. вести в себя в обществе. У. разбираться в людях. Учиться владеть собой. 5. Приобретать жизненный опыт, понимание окружающего. У. на своём опыте. У. на чужих ошибках. У. жизни. || Учёба; Учение; Ученье (см.). [Кузнецов 1998: 1411].

ПОДРАЖАТЬ – Повторять, воспроизводить в точности чьи-н. действия. *Подражать чьей-н. походке.* || Брать пример с кого-н. *Во всем он подражал своему воспитателю.* || Следовать чужому образцу в своем творчестве. *Многие поэты подражали Байрону.* [Ушаков 2009: 717].

У Ожегова, Кузнецова, Ефремовой – аналогично.

НАСЛЕДОВАТЬ – 1. что. Получить (получать) что-н. в наследство, по наследству от кого-чего-н. (в знач. сов. вида – то же, что унаследовать). *Наследовать все пороки предков. Он наследовал этот дом от отца.* 2. кому-чему. В знач. сов. вида – осуществить право, в знач. несов. вида – иметь

право на получение наследства после кого-н. *Сын наследует отцу. Он наследовал своему дяде. А слушай, князь, ведь мы б имели право наследовать Феодору.* Пушкин. [Ушаков 2009: 501].

НАСЛЕДОВАТЬ – 1. что. Получить(-чать) в наследство от кого-чего-н. *Н. имущество. Н. лучшие традиции.* 2. кому. Осуществить (-влять) или иметь право на получение наследства после кого-н. *Сын наследует отцу.* ‘сов. также унаследовать, -дую, -дуешь (к 1 знач.). ‘сущ. наследование, -я, ср. *Право наследования охраняется законом.* [Ожегов 2010: 325].

У Кузнецова и Ефремовой прямое и переносное значения резче разграничены.

НАСЛЕДОВАТЬ – 1. Получить – получать в наследство в соответствии с правом наследования. *Н. землю, недвижимое имущество. Н. титул. Н. от старшего брата его капиталы.* 2. Воспринять – воспринимать от своих родителей, предков какие-л. физиологические признаки, черты характера и т.п. *Н. первую группу крови. Н. стойкий иммунитет. Н. слабое здоровье. Н. материнский взгляд. Н. от отца покладистый характер. Н. лучшие традиции предшествующих поколений. Н. старинные обряды и обычаи. Н. дедовскую технологию изготовления керамики.* [Кузнецов 1998: 600].

НАСЛЕДОВАТЬ (несов. и сов. перех. и неперех.) 1) а) перех. Получать в наследство или по наследству от кого-л., чего-л.; б) перен. разг. Перенимать (о свойствах, склонностях и т.п.). 2) неперех. Иметь право на получение наследства после кого-л. [Ефремова 2000: 961].

ПЕРЕНИМАТЬ несов. (к перенять) ПЕРЕНЯТЬ 1. Подражая кому-н., заимствуя что-н. у кого-н., усвоить (разг.). *Перенять привычки.* [Ушаков 2009:

677].

ПЕРЕНЯТЬ сов. 1. что. Подражая, усвоить; заимствовать (разг.). *П. полезный опыт.* 2. кого-что. Перехватить, преградить путь кому – чему-н. (прост.). *П. скот на дороге.* ‘несов. Перенимать, перенимаю, перенимаешь. [Ожегов 2010: 415].

Аналогично у Кузнецова и Ефремовой.

Таким образом, *наследовать* – это получить что-либо в наследство от кого-либо, получающий выступает здесь как пассивное лицо. В глаголах *перенять* и *подражать* тоже недостаточно активности, сознательности и самостоятельности субъекта для передачи мысли Конфуция. *Перенять*, как показывают данные Национального корпуса, не имеет отношения к знаниям, умениям и навыкам как объектам обучения. *Перенять* можно жажду власти, какие-то качества, обычай, образ мыслей, идеи, жест, выражение, манеру общаться, *любовь к России и восхищение ею, отцовский дар, лучшие черты континентального футбола и т. п.* Контексты, в которых глагол *перенять* связан с ситуацией обучения, единичны: *Потомственный кузнец в четвертом поколении, Григорий Григорьевич Зуев с 14-ти лет помогал отцу как подручный молотобоец в кузне и в течение семи лет перенял от него все премудрости ремесла* (журнал «Народное творчество»). Таким образом, использование глагола *перенять* в переводе «снимает» важную для философии Конфуция идею целенаправленно взаимодействующих учителя и ученика. Ср. типичные русские контексты использования этого глагола, в которых отсутствие взаимодействия между «учителем» и «учеником» очевидно: *Поразительно, что*

Борис, никогда не видевший, а лишь слышавший Джина, перенял не только его стиль игры, но и манеру держать себя за ударной установкой, мимику, наклон головы и разные шоуменские приемы (А. Козлов); Он успешно организовал дело, хорошо руководил аппаратом, совершенствовал методы его работы, научился торговать у капиталистов, так сказать, перенял дух коммерции (О. Трояновский); Захотелось парню во что бы то ни стало походить на столичных модников, и он слепо перенял то, что наивно счел за признаки истинной городской культуры (Л.А. Кассиль).

Подражать значит «не уметь делать без образца, не сделаться полноправным хозяином знаний, умений и навыков». Этот глагол часто имеет отрицательную коннотацию: *Какой-то дурной балаган! Певец, певший Бориса, подражал Шаляпину (М. Шишкин); Приглядевшись, он самым жалким образом подражал: крал мои словечки, жесты, походку, вплоть до манеры здороваться и вести легкий коридорный разговор с хозяевами квартир (В. Маканин).* Неподражательность, своеобразность, оригинальность ценится в культуре гораздо больше: *А если «можно не как Дисней», то – стоп! Хитрук никому не подражал (журнал «Искусство кино»).* Учение предполагает усвоение, освоение каких-либо знаний, навыков и умений, а не простое подражание, подразумевает целенаправленное взаимодействие учителя и ученика и имеет положительную коннотацию. Этот глагол представляется наиболее подходящим для выражения идеи Конфуция, и неслучайно им воспользовались авторы рассматриваемых переводов.

Здесь нам также следует вернуться к одному из положений, высказанных

в работе [Россиус 2012], к которой мы обращались в теоретической части. От переводчика философского текста требуется последовательность в трансляции не только конкретных терминов, но и идей автора на всем протяжении текста, на основе общего понимания философской системы автора. В соответствии с этим положением ожидается совпадение в переводах первого предложения рассматриваемого суждения и последнего (простого) предложения суждения 1:4 (см. параграф 2.4 выше), так как речь идет об одном и том же действии благородного мужа:

Переводчик	1:1	1:4
В. П. Васильев	Не радость ли, когда учишься и постоянно усовершенствуешься	не перестаю ли усовершенствоваться в переданном (мне учении)
П.С. Попов	Не приятно ли учиться и постоянно упражняться?	усвоил ли я то, что было преподано мне Учителем
В.А. Кривцов	Учиться и время от времени повторять изученное, разве это не приятно?	повторяю ли заповеди учителя?
И.И. Семенов	Не радостно ль учиться и постоянно добиваться совершенства?	Повторял ли то, чему меня учили?
А.Е. Лукьянов	– Изучать и вовремя применять это на практике, разве это не приятно!	Наследую [заповеди], а претворяю ли [их в жизнь]?
Л.С. Переломов	– Учиться и своевременно претворять в жизнь – разве не в этом радость?	Повторял ли то, что мне преподавали?

Как мы видим, желательное соответствие обнаруживается не у всех переводчиков.

Отдельную проблему при переводе первого суждения на русский язык, с нашей точки зрения, представляет **выбор лексемы для передачи иероглифов 說 – радость (в первом предложении суждения) и 樂 - приятно (во втором**

предложении). На месте двух этих иероглифов мы видим у Васильева *радость* – *приятно*, у Попова – *приятно* и *приятно*, у Кривцова – *приятно* и *радостно*, у Семененко – *радостно* и *приятно*, у Лукьянова – *приятно* и *радостно*. Имеет ли это значение для правильного понимания мысли Конфуция?

Как правило, конфуциеведов интересуют те различия в переводах, которые, по их мнению, отражают разные интерпретации конфуцианского учения и соответствуют разным толкованиям, предлагаемым китайскими конфуциеводами. Нам представляется, что следует обращать внимание также на те варианты выбора слова или построения грамматической конструкции, которые вносят смысловые и стилистические оттенки именно с точки зрения носителя русского языка. Ведь именно с помощью этих оттенков у носителя русского языка, не знакомого с китайским языком, формируется то или иное представление о конфуцианском учении.

Если говорить о лексических различиях в переводах первого суждения, наше внимание привлечет прежде всего тот факт, что переводчики по-разному используют оценочные слова *приятно* и *радостно* (*радость*) в первой фразе. Передача этого иероглифа имеет важное значение для понимания смысла всего суждения. Ведь именно в первом суждении заключена ключевая идея конфуцианского учения: «Учитель объясняет, что такое “радость” и каковы пути ее достижения. Человеку следует осознать, что в жизни каждый может обрести это блаженное состояние, но для этого надо потрудиться. Радость, как и счастье, сама не приходит. Ее надо суметь заслужить, и здесь следует главная мысль: счастье в руках самого человека. Если он очень захочет и приложит

усилия, то сможет обрести “радость”» [Переломов 1998: 291].

При рассмотрении переводов, создается впечатление, что слова приятно и радостно для некоторых переводчиков выступают как полные синонимы¹⁰ Словари не противоречат такому подходу. Обратимся, например, к толковому словарю.

РА́ДОСТЬ, -и, ж.

1. Чувство удовольствия, удовлетворения. 2. То, что (или тот, кто) доставляет удовольствие, дает счастье. 3. ...[Ожегов 2010: 516]

РА́ДОСТНО

1. Нареч. к радостный. 2. безл. в знач. сказ. О радости, о радостном настроении, господствующем где-л. || кому. О чувстве радости, испытываемом кем-л. [Там же]

ПРИЯ́ТНО. 1. Нареч. к приятный. 2. безл. в знач. сказ., кому и без доп. О чувстве удовольствия, испытываемом кем-л.[Ожегов 2010: 489]

ПРИЯ́ТНЫЙ, -ая, -ое; -тен, -тна, -тно.

1. Доставляющий удовольствие. | в знач. сущ. прия́тное, -ого, ср.
2. Привлекательный, вызывающий симпатию [Там же]

Как видим, и *радостный*, и *приятный* толкуются через слово *удовольствие*. И само это слово употребляется некоторыми интерпретаторами при переводах первого суждения. Однако В. В. Малявин в книге “Конфуций”

¹⁰Отметим, что существуют и переводы, где в данном месте выступает другая лексема, уводящая от смысла оригинала, например:

Учиться и, когда придет время, прикладывать усвоенное к делу - разве это не прекрасно!

Беседовать с другом, приехавшим издалека, - разве это не радостно!

Не быть по достоинству оцененным светом и не таить обиду - разве это не возвышенно!

разграничивает *удовольствие* от учения и *радость* поучительной приятельской беседы как два разные чувства:

«Случайно или нет, иероглиф «учение» стоит первым в тексте «Лунь юй», начальное предложение которого гласит:

Учитель сказал: «Учиться и всякое время прикладывать выученное к делу – разве это не удовольствие?»

Примечательно, что удовольствие, доставляемое учением, тут же поставлено Учителем Куном в один ряд с радостью поучительной приятельской беседы и стоической выдержанностью благородного мужа. В том же первом изречении мы читаем далее:

Беседовать с другом, приехавшим издалека, – разве это не радостно? Не быть по достоинству оцененным светом, а обиду не таить – не таков ли благородный муж?» [Малявин 1992: 86-87].

В интерпретации Малявина появляется еще одна лексема - удовлетворение:

«Учиться и во всякое время претворять это – разве не радостно?..»

«Эта знаменитая сентенция Конфуция связывает воедино познание, действие и подлинную награду всякого усилия и свершения – душевную радость и удовлетворение. Конечно, читатель волен видеть в словах Конфуция только житейскую мудрость, констатацию обыденного факта: приобрел знания – приложил их к делу – получил удовольствие. Бесхитрое высказывание Конфуция, столь характерное для его «речи, стремящейся к молчанию», не исключает, конечно, и такого наивного прочтения. Но подобный взгляд все же

не был бы вполне рационален: он не помог бы понять причину приносимой учением сокровенной и непреходящей радости, которая составляет подлинную тайну Учителя. Тем более не помогает он понять, когда и как следует на практике применять познанное» [Там же].

Вот как толкуются в словарях русского языка *удовольствие* и *удовлетворение*.

УДОВОЛЬСТВИЕ, удовольствия, ср. 1. только ед. чувство радости и довольства от приятных ощущений, от удовлетворяющих переживаний. 2. То, что создает такое чувство, забава, развлечение. [Ушаков 2009:717]

УДОВОЛЬСТВИЕ, -я. ср. 1. Чувство радости от приятных ощущений, переживаний. [Ожегов 2010: 661]

УДОВЛЕТВОРЕНИЕ, удовлетворения, мн. нет, ср. 1. Действие по глаг. удовлетворить в 1. 2 и 3 знач. - удовлетворять. 2. Удовольствие, испытываемое тем, чьи требования, желания или потребности удовлетворены. [Ушаков 2009: 1095]

УДОВЛЕТВОРЕНИЕ, -я, ср. 1. см. удовлетворить, -ся. 2. удовольствие, к-рое испытывает тот, чьи стремления, желания, потребности удовлетворены, исполнены. [Ожегов 2010: 661]

Очевидно, что здесь мы далеко уходим от семантики слова «радость». Как показал в своей статье А.Б. Пеньковский, между *радостью* и *удовольствием* в русском языке существует значительная разница.

«С конца XVIII века - сер. XIX в. толковые словари определяют *радость* через слово *удовольствие*, а *удовольствие* через *радость* или они отождествляются. Эти толкования вращаются в замкнутом синонимическом

кругу (*радость – чувство удовольствия..., удовольствие – чувство радости*). Однако можно заметить, что в современном русском языке удовольствие – всегда удовольствие от чего-либо, и этим, в частности, оно отличается от радости, которая может быть и “ни от чего”: *беспричинная радость*, но не *беспричинное удовольствие*. Сравним: *Я вдруг почувствовал беспричинную радость жизни* (Л. Толстой); *Без всякой причины в груди ее шевельнулась радость* (Чехов). Радость с категориально-сущностной точки зрения это и чувственная реакция (радость, как и удовольствие, испытывают: *Я с радостью узнал, что.../Узнав, что я испытал радость*), и чувство (радость в отличие от удовольствия *переживают*, и сама она, как и другие чувства, *живет* в человеке) и чувственное состояние, в котором пребывают: радостное настроение, радостное расположение духа.

При этом важно, что удовольствие не мыслится вне каузативной связи и каузатор удовольствия, каков бы он ни был, не дотягивает до причины или основания. Удовольствие прежде всего и преимущественно чувственно-физиологическая реакция, тогда как радость имеет более высокую чувственно-психическую природу. Удовольствие – это радость тела, а радость – удовольствие души и духа. Действие является стимулом удовольствия, оно как источник удовольствия. Радость абсолютно бесплотна, и тем не менее для языка она абсолютная реальность. Удовольствие имеет несомненную материальную – физическую и физиологическую – основу, и тем не менее для языка оно фикция. Радость имеет бытие, существует, живет. Радость есть» [Пеньковский 1991: 149 – 152].

К аналогичным выводам приходит Э.Г. Шимчук, которая рассматривает концепт «радость» в русском языке в диахроническом аспекте и отмечает, что в современном русском языке радость противопоставляется удовольствию по признакам духовное-телесное: «*Радость* и ее синонимы *ликование*, *торжество* - обозначения положительного чувства, живущего в душе и сердце (духе) человека. Это чувство тяготеет к сфере высокого, духовного, небесного. *Удовольствие*, то есть положительная чувственная реакция на приятное и / или полезное, возникает преимущественно на материальной основе. Удовольствие воспринимается в первую очередь как радость тела. Признаки, образующие современный концепт удовольствие, объединяют слово *удовольствие* с такими лексическими единицами, как *наслаждение*, *блаженство*, а также периферийной лексемой *кайф*. Лексическая оппозиция *радость* – *удовольствие* – результат поздних процессов: само слово *удовольствие* вошло в русский язык в начале 18 века, а до середины 19 века *радость* и *удовольствие* функционируют как дублиеты» [Шимчук 2004].

Таким образом, *удовольствие* - это ближе к *приятно*, а *радость* – отдельное, особое чувство.

Современный китайско-русский словарь также разводит значения радости и удовольствия непоследовательно, для разных иероглифов в качестве первого предлагает либо одно, либо другое значение:

悦: *радоваться; радость; довольный.*

兴: *радоваться.*

愉: *радоваться; радостный; веселый; довольный*

乐: *радоваться; веселиться; радостный; веселый*

快感: *удовольствие; наслаждение; радость; чувство радости; приятное чувство*

快活: *веселье; радость; весёлый; радостный*

快乐: *веселье; радость; весёлый; радостный; довольный; быть в хорошем настроении.*

愉快: *радостный; веселый; приятный; радость; веселье; по душе*

享乐: *жить в свое удовольствие; блаженствовать; веселиться; наслаждаться*

[Современный китайско–русский словарь 2002]

То, что авторы русских переводов, выбранных нами для анализа, не разграничивают *радость* и *удовольствие*, подтверждается и вариантами перевода другого суждения (из раздела 16 “Младший”), где из двух рассматриваемых иероглифов используется только один – тот, значение которого ближе к русскому «удовольствие».

孔子曰、益者三樂、損者三樂、樂節禮樂、
樂道人之善、樂多賢友、益矣、樂驕樂、樂佚
遊、樂宴樂、損矣。

Ср:

Кун-цзы сказал: «Полезных три влечения, вредных влечения три *удовольствия*; влечение в границах, в церемониях и музыке, влечение рассказывать о хорошем других, влечение (иметь) много добродетельных друзей — полезны. Влечение к горделивым (питающих гордость чрезмерным) наслаждениям, влечение к праздности и гулянью, влечение к наслаждениям, пиршествам — вредны» (перевод В. П. Васильева);

*Кун-цзы сказал: «Три вида **радости** приносят пользу и три вида – вред. Когда **радуешься** от того, что или поступаешь в соответствии с ритуалом и музыкой, или говоришь о добрых делах людей, или вступаешь в дружбу с мудрыми людьми – это приносит пользу. Когда испытываешь **радость** от того, что или предаешься расточительству, или праздности, или пирам – это приносит вред» (перевод В. А. Кривцова).*

Из сказанного можно заключить, что вопреки имеющейся практике недифференцированного использования слов *радость* и *удовольствие* в переводах трактата «Лунь юй» на русский язык следовало бы рассматривать эти слова, важные для понимания сущности конфуцианского учения, аналогично терминам: каждый интерпретатор должен выработать понимание этих понятий, подобно тому, как это сделали Л.С. Переломов и В.В. Малявин, и придерживаться единообразия в их использовании на протяжении всего текста. Итак, обсуждение вариантов перевода одного из опорных суждений «Лунь юй» подтверждает высказанную в начале параграфа мысль. Как переводчик при трансляции конфуцианского текста на русский язык, так и специалист-востоковед при обсуждении переводов должны, рассматривая в качестве потенциального адресата носителя русской лингвокультуры, опираться не только на знание языка и культуры источника, философской системы Конфуция и на известные интерпретации этой системы, но и на знания о системе и функционировании русского языка, а также о русской языковой картине мира. Без привлечения словарных и корпусных данных, помогающих установить нюансы значения и употребления русских слов, «конкурирующих»

за место в переводе, невозможно предсказать воздействие переводного философского текста на русского читателя. Подкрепить эти данные можно с помощью ассоциативных и других лингвистических экспериментов, однако это уже не входит в задачи нашего исследования.

2.7. О двух типах лексических трудностей при переводе трактата «Лунь юй» на русский язык

В данном параграфе проводится анализ русских переводов первого суждения главы II, позволяющий выделить два типа лексических расхождений, возникающих у переводчиков. Конкретным предметом рассмотрения служит выбор лексем

доблесть / добродетель / Дэ,

созвездия / звезды,

роиться / окружать с почтением.

Главной здесь является проблема выбора русского эквивалента для обозначения одного из важнейших в конфуцианской философии качеств «благородного мужа» - *Дэ*. Нами будет аргументирована предпочтительность термина *добродетель* для трансляции данного качества конфуцианского «благородного мужа».

Другие переводческие расхождения в рассматриваемом суждении имеют стилистический характер, обусловленный тем, что перед каждым переводчиком «Лунь юй» в области стиля стоит двойственная задача: с одной стороны, требуется сохранить высокий книжный стиль для философского труда, и с

другой – обеспечить понятность для читателя.

子曰：“为政以德，譬如北辰居其所，而众星共之。”

1. Перевод В.П. Васильева:

Конфуций сказал: «Кто управляет с доблестью, (того можно) уподобить северному созвездию (Медведица -- Полярная звезда), которая остается (неподвижно) на своем месте, тогда как все звезды окружают (его как почтения или обращаются вокруг)».

2. Перевод П.С. Попова:

Философ сказал: «Кто управляет при помощи добродетели, того можно уподобить северной Полярной Звезде, которая пребывает на своем месте, а (остальные) звезды с почтением окружают ее».

3. Перевод В.А. Кривцова:

Учитель сказал:

— Правящий с помощью добродетели подобен полярной звезде, которая занимает свое место в окружении созвездий.

4. Перевод И.И.Семененко:

Учитель сказал:

—Правитель, положившийся на добродетель, подобен северной Полярной звезде, которая замерла на своем месте среди сонма обращающихся вокруг нее созвездий.

5. Перевод А.Е.Лукьянова:

Учитель сказал:

—Кто управляет с помощью Дэ, подобен Полярной звезде: Она стоит на

месте, а масса звезд вокруг нее роится.

Первое, что бросается в глаза в данных переводах то, что переводчики явно затрудняются с выбором русского эквивалента того, с чьей помощью управляет подобный Полярной звезде правитель: *доблесть – добродетель – Дэ.*

Использование транскрипции (Дэ) (в переводе Лукьянова) не типично для русских переводов «Лунь юй» в целом и, очевидно, свидетельствует о том, что ни одна из русских лексем не кажется переводчику в данном случае подходящей. Слова *доблесть* и *добродетель*, конкурирующие в рассматриваемых переводах, достаточно далеки друг от друга по выражаемому значению в русском языке. Если *доблесть* понимается в первую очередь как *храбрость, отвага, мужество*, то *добродетель* – как *положительное нравственное качество, высокая нравственность.*

Обратимся к данным словарей русского языка.

Доблесть, -и, ж. (высок.) - 1. мужество, отвага, храбрость. воинская д. 2. высокая самоотверженность в работе, в деятельности. Трудовая д. [Ожегов 2010: 147].

ДОБЛЕСТЬ, доблести, ж. (книжн. ритор.). - Храбрость, мужество; какое-н. достоинство, отличное качество. *В нем (самозванце) доблести таятся, может быть, достойные московского престола. Пушкин* [Ушаков 2009: 185].

Доблесть, ж.

Высшее духовное мужество, высшая добродетель; стойкость, благородство, Великодушные [Ефремова 2000: 106].

ДОБЛЕСТЬ, ж. высшее душевное мужество, стойкость, благородство; высокое

свойство души, высшая добродетель, великодушие, саможертва и пр. *Один всеми доблестями не овладеет. Доблестный, доблий, доблественный*, крепкий в добре, сильный и твердый в высоких добродетелях, доблестях. *Доблественник*, мужественный сподвижник добродетели. *Добльствовать (доблествовать)*, доблестно подвизаться.

Добледушие ср., свойство доблестного, человека доблестной души. *Доблемудренный, доблемудрый*, соединяющий доблесть с мудростью. *Доблемысленный*, доблестно мыслящий [Даль 1978: 442].

Добродетель, -и, ж. (книжн.). - Положительное нравственное качество, высокая нравственность [Ожегов 2010: 148].

ДОБРОДЕТЕЛЬ, добродетели, ж. (книжн.). - Положительное нравственное качество человека. *Украшают тебя добродетели, до которых другим далеко.* Некрасов [Ушаков 2009: 206].

ДОБРОДЕТЕЛЬНЫЙ, -ая, -ое; -лен, -льна (книжн.) - высококачественный, проявляющий добродетель, полный добродетели. *Д. человека* [Ожегов 2010: 148].

ДОБРОДЕТЕЛЬНЫЙ, добродетельная, добродетельное; добродетелен, добродетельна, добродетельно(книжн.). Одаренный, наделенный добродетелями, высоко нравственный (устар.) *Была бы верная супругаи добродетельная мать.*

Пушкин.|| [Ушаков 2009: 206].

добродетельный

I прил.

1.соотн. с сущ. Добродетель I, связанный с ним

2.Преисполненный добродетели.

II прил.

1.соотн. с сущ. Добродетель II, связанный с ним

2.Свойственный добродетелю[Добродетель II] [Ефремова 2000: 107].

Мы полагаем, что для трансляции данного качества конфуцианского «благородного мужа» предпочтителен термин *добродетель*. Добродетель – это важное качество и признак самосовершенствования для благородного мужа конфуцианства. В традиционной китайской культуре моральные требования и нормы сильнее закона, в этом заключается нравственная система китайской нации, сформированная за несколько тысяч лет. Доблесть и добродетель – два различных по уровню важности и обобщения проявления качеств благородного мужа. *Добродетель* – обобщённое и концентрированное представление о высоких моральных качествах человека, а *доблесть* – одно из проявлений добродетели. В то же время использование лексемы *добродетель* более уместно и с точки зрения собственно русского языка. С *доблестью* можно *сражаться, биться, защищать родину*, но вряд ли *управлять*.

Другие переводческие расхождения в рассматриваемом суждении имеют стилистический характер, обусловленный тем, что перед каждым переводчиком «Лунь юй» стоит двойственная задача в области стиля: с одной стороны, философские труды требуют сохранения в переводе высокого стиля, и с другой – требуется обеспечить понятность для читателя. Эти стилистические различия связаны с выбором слов: *сонм созвездий* – *масса звезд*; *обращаются с почтением* – *роятся*; *пробывает* – *стоит на месте*. У каждого переводчика

«Лунь юй» имеются, во-первых, свое представление о стилистическом уровне переводимого текста о том, как должен выглядеть афористичный философский текст на русском языке, во-вторых, собственный идиолект, в рамках которого переводчики и выбирают более высокие или принадлежащие к нейтральному стилистическому пласту лексемы. Использование таких архаических выражений, как *сонм созвездий, обращаются с почтением, пребывает*, выполняет двоякую функцию: с одной стороны, они поднимают текст в высокий стилистический регистр, придавая ему тем самым высокий культурный статус, с другой – являются показателями временной дистанции между отправителем текста (Конфуцием) и его получателем (современным читателем). Древность изречений, переживших века, является как бы подтверждением их истинности и значимости. Стоит обратить внимание на то, что от стилистического маркирования данного суждения не отказывается ни один переводчик, но в качестве маркеров высокого стиля используются разные компоненты суждения.

Таким образом, первый тип лексических трудностей связан с необходимостью адекватной передачи основных понятий философской системы Конфуция, второй – с необходимостью осуществить перевод в рамках стилистических представлений о философском тексте, имеющих в русской лингвокультуре, не нарушая ни в том, ни в другом случае принцип понятности текста для читателей.

Если трудности первого типа, причины их возникновения и способы разрешения, находятся в центре внимания исследователей переводов

философских текстов, то второй тип – остается на периферии. Так, даже в концентрированном перечислении факторов, осложняющих перевод философских текстов (ФТ) в [Джура 2014: 153], стилистический фактор, который можно бы было назвать «стилистической презумпцией», не упоминается: «...Перевод ФТ осложняется несколькими причинами, среди них: изначальная сложность ФТ, высокий уровень абстракции философских понятий и терминов, специфика философской рефлексии, использующей зачастую сложные для понимания концепты и аргументативные схемы (см. об этом, напр.: [Алексеев, 2003]), а также то, что философская мысль напрямую связана с пространственным (обстоятельства и место, где она осуществлялась, и чем дальше от данного места, тем сложнее воспринимающему осмыслить её) и временным (эпоха, продуктом которой является данная философская мысль) контекстами, с глубинными антропологическими, гносеологическими, аксиологическими, этическими, социальными, политическими и мировоззренческими установками и принципами». С нашей точки зрения, проблема стилистического выбора при переводе философских текстов может и должна быть предметом лингвистического изучения. В частности для текстов, подобных «Лунь юй», маркированных в сознании читателя как «древние» и «экзотические», может быть проведен количественный и качественный анализ лексем – стилистических маркеров архаичности и высокого стиля – в разных переводах, а также соответствующих этой стилистической окраске синтаксических конструкций и грамматических форм. Разумеется, такой анализ должен проводиться дифференцированно по отношению к далеко отстоящим от

нас по времени переводам (Васильев и Попов) и переводам более или менее современным, поскольку стилистическая маркированность лексических единиц, синтаксических конструкций и грамматических форм меняется со временем. Например, краткая форма прилагательных в современном русском языке воспринимается в тех случаях, где возможна вариативность, с более книжной окраской, чем в начале XX века; мы можем с уверенностью утверждать, что глагол *вопрошаю* в переводе суждения 1:4 у Семененко является стилистически маркированным и для переводчика, и для современных читателей, но не можем достоверно судить о совпадении стилистической оценки переводчиком и современными читателями глагола *поверяю (себя)* в том же суждении у Васильева и т.п.

О том, что слова высокого стилистического регистра служат именно маркерами книжности и архаичности, расставляемыми не для более точной передачи смысла текста, а для реализации той стилевой презумпции, которую имеют переводчики (и вместе с ними читатели, будучи носителями той же лингвокультуры), свидетельствует сопоставление переводов суждений, в которых разные переводчики выбрали разные маркеры. Например, в том же суждении 1:4 А.Е. Лукьянов использует стилистические маркеры в других местах, чем И.И. Семененко. После стилистически нейтрального *Я в день трижды проверяю себя* следуют *радею – в помыслах – наследую заповеди – претворяю в жизнь* – целая цепочка маркеров высокого, архаичного стиля в параллель стилистически нейтральному, начиная со второй предикативной единицы, варианту Семененко.

Другие примеры таких индивидуальных стилистических маркеров из современных переводов:

Если благородный муж не думает во время трапезы о насыщении своего желудка... (Семененко) – у остальных переводчиков – *еда*;

... *сметлив в делах* (Лукьянов) – у других переводчиков нейтральные варианты – *быстр, расторопен*.

В любом случае используемые разными переводчиками маркеры архаичности, экзотичности и книжности на разных уровнях языковой системы создают у русского читателя представление о некотором «идиостиле» Конфуция, который оценивается именно с точки зрения стилистической системы, находящейся в сознании у современного рецептора, и имеет весьма отдаленное отношение к тому, как в стилистическом плане воспринимались конфуцианские тексты, в том числе «Лунь юй», современниками и соотечественниками философа. То есть современный русский рецептор «Лунь юй» в общем-то должен сознавать, что, когда он читает, например, в переводе Семененко *Я на день трижды себя вопрошаю...* - это совершенно не значит, что в исходном конфуцианском тексте данная фраза также изобиловала стилистическими маркерами. Какой вариант предпочесть – стилистически окрашенный или более нейтральный (такими выглядят в данном случае вариант Попова *Я ежедневно исследую себя в 3-х отношениях*, значительно более отдаленный от нас по времени) – дело вкуса читателя.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Несмотря на то, что конфуцианство зародилось более 2500 лет назад, его распространение и практическое применение до сих пор продолжается. Сопровождая цивилизационное развитие мира, оно проникает в современную жизнь. Социальный статус и влияние Конфуция неоспоримы и неизменны. В наши дни все больше и больше ученых и философов изучают Конфуция и с точки зрения рационального познания, и с точки зрения интуитивного понимания. Это объясняется тем, что проповедуемые Конфуцием этика и мораль и «гуманное управление» находят отклик во всем мире. Этика выступает в качестве рационального образа связи и общения между людьми, мораль – как закономерный принцип настоящего человека. В свою очередь, гуманное управление нужно для того, чтобы правитель государства не только требовал от народа проходить нравственное воспитание, но и сам проявлял гуманность и человеколюбие в отношении жителей, получая их поддержку. Мечтой Конфуция является существование мира в полной гармонии и великом единении, наполненном гуманностью в отношениях между людьми. В современном Китае создание гармоничного общества является руководящим принципом программы-максимума развития государства. Настоящая гармония способствует счастливой жизни народа в нем. В высоком значении гармония – это всемирное общее желание, характеризующееся тем, что в таком мире нет запаха пороха и нет войны, есть один только мир. Неслучайно Л.Н. Толстой высоко ценил «гуманистическое содержание учения Конфуция, неприязненное отношение китайского мудреца к войнам и вообще насилию, его внимание к

практической морали, совет искать великое в малом» [Малявин 1992: 327].

Проведенное в диссертации исследование вносит вклад со стороны лингвистики в актуальную междисциплинарную проблему изучения восприятия текстов конфуцианства в России. Проанализировав имеющиеся переводы конфуцианского трактата «Лунь юй» – одного из основных источников, в которых излагается учение Конфуция, с особым вниманием к первому по хронологии напечатанному переводу и к самому новому, мы пришли к следующим выводам.

1) При переводе «Лунь юй» переводчики решают задачи, обусловленные жанровой принадлежностью этого текста. Каждая из жанровых характеристик выдвигает свои требования.

Поскольку это текст **философский**, то в нем имеются философские термины, которые должны переводиться единообразно. Однако выбор русского эквивалента для этих терминов осложняется рядом факторов, часть которых относится к специфике конфуцианского дискурса, часть – к межъязыковым расхождениям между русским и китайским языком и особенностям этих языков. Так, передача термина *Жэнь* осложняется отсутствием дефиниции и разным раскрытием содержания этого понятия в ответах Конфуция разным вопрошающим, а выбор номинации для обозначения «оппозиции» *благородному мужу* в конфуцианской системе ценностей затруднен теми коннотациями, которые связываются в русской лингвокультуре с словосочетанием *маленький человек*.

Поскольку «Лунь юй» - это **диалогический** текст, особую роль в нем

приобретает субъектная структура, включающая модусные и диктумные субъекты. Разные переводчики предлагали варианты обозначения главного модусного субъекта трактата – *учитель/философ*. Лингвистический анализ этой проблемы проводился нами на основе словарей русского языка и с опорой на специфику китайского концепта «учительства». Сочетание концептуального и традиционного лексического анализа позволило установить, что слово *учитель* как обозначение Конфуция представляется более предпочтительным для передачи главных идей «Лунь юй» на русском языке со всех точек зрения.

2) На примере русских переводов трактата «Лунь юй» нами была продемонстрирована необходимость использования русских толковых словарей и Национального корпуса русского языка для обоснованного выбора терминов и общеупотребительных слов при трансляции иноязычных философских трудов на русский язык и обсуждении вариантов перевода. Только опираясь на словарные и корпусные данные, подкрепленные исследованиями по семантике и лексикологии, а также – в идеальном случае – лингвистическими экспериментами, можно прогнозировать восприятие читателем, особенно «наивным», тех или иных спорных мест в философском тексте, тем более настолько инокультурном и отделенном от нас во времени, каким являются классические произведения конфуцианства.

3) В диссертации разновременные переводы «Лунь юй» были сопоставлены с точки зрения того, насколько успешно они выполняют функцию передачи специфики конфуцианского мировоззрения, прежде всего с точки зрения репрезентации главного диктумного субъекта – *благородного мужа* – и его

качеств. Предпочтение отдавалось тем вариантам перевода, которые, отвечая сути конфуцианского учения, служат облегчению понимания текста «Лунь юй» современным российским читателем, встраиванию трактата в его концептуальную систему. В большинстве случаев таким вариантом оказывается перевод Л.С. Переломова, наиболее близкий к нам по времени и выполненный на современных научных основаниях.

4) Из всех лексических трудностей, с которыми встречаются переводчики трактата «Лунь юй» на русский язык, внимание самих переводчиков, комментаторов и исследователей трактата привлекают в основном проблемы передачи терминов, обозначающих ключевые понятия конфуцианской философии, как например *Жэнь* – добродетель. Гораздо меньше внимания обращается на выбор русского соответствия для китайских слов, не входящих в эту систему ключевых понятий. Однако, как показало наше исследование, различия в выборе русского слова могут привести к значимым различиям в понимании того или иного суждения, причем для читателя, являющегося носителем русского языка, эти различия могут быть не осознаваемыми. Так, различие между *радостью* и *удовольствием* носителям русского языка известно скорее интуитивно, чем на рациональном уровне, тем не менее оно существует, и соответственно первое суждение «Лунь юй» понимается по-разному в зависимости от того, через какой перевод с ним знакомится читатель. Кроме того, существенную роль при выборе нетерминологической лексики играет ее стилистическая окрашенность. С одной стороны, текст не должен выглядеть чересчур архаично и книжно для современного читателя, поскольку он, по

замыслу автора (авторов) представляет собой живые беседы Конфуция с учениками и записанные последними суждения учителя, высказанные в подобных беседах. С другой – значимость, философичность текста должна поддерживаться и стилистически, суждения Конфуция должны звучать весомо, афористично. Каждый переводчик стремился достигнуть баланса между указанными стилистическими характеристиками с точки зрения представлений своей эпохи, а современный читатель воспринимает их в рамках современных стилистических представлений.

5) Лингвистическое сопоставление переводов «Лунь юй», проведенное в диссертации, демонстрирует, что из двух точек зрения на возможность адекватного перевода философского текста, освещавшихся в главе I, более вероятна «оптимистичная» точка зрения, высказанная А.А. Россиусом и В.В. Мироновым, которые связывают возможность адекватного перевода философского текста с ответственностью переводчика, его творческими усилиями и глубоким пониманием всей философской системы, которую отражает переводимый текст.

Поскольку исследуемые тексты переводов еще не подвергались изучению в русской лингвистике, то полностью решить все имеющиеся проблемы в рамках одной нашей работы, разумеется, невозможно. Однако важным нам представляется, что предложенная методология исследования не замыкается только переводами «Лунь юй» на русский язык, но может быть использована для сопоставительного анализа переводов на русский язык других текстов конфуцианства, а также для изучения переводов «Лунь юй» на другие языки.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абрамова Н. А. Конфуцианство в духовной культуре Китая: традиции и современность: Социально-философский аспект. Дис. на соискание степени кандидата философ. наук. Чита, 1999. – 150 с.
2. Автономова Н.С. Заметки о философском языке: традиции, проблемы, перспективы // Вопросы философии, 1999, №11. – С13-28.
3. Автономова Н.С. О философском переводе // Вопросы философии, № 2, 2006. – С 89-101
4. Автономова Н.С. Познание и перевод. Опыт философии языка. М., Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. –704 с.
5. Азарова, Н.М. Конвергенция философского и поэтического текстов XX – XXI вв.: автореф. дисс. ... док. филол. н.: 10.02.19 / Н.М. Азарова. - М., 2010. – 44 с.
6. Азарова Н.М. Типологический очерк языка русских философских текстов XX в.: Монография. М.: Логос / Гнозис, 2010а. – 250 с.
7. Алексеев А.П. Философский текст: идеи, аргументация, образы. М.: Прогресс – Традиция, 2006. – 328 с.
8. Алексеев В.М. Китайская литература. М. Вост. литература, 1978. -574с.
9. Арутюнова Н.Д. Семантическая структура и функции субъекта // Известия АН СССР.СЛЯ.1979. Т. 38, №4. – С323-334
10. Балли Ш. Общая лингвистика и вопросы французского языка. М.: Изд. иностр. литературы, 1955. – 416с.
11. Бархударов Л.С. Язык и перевод (Вопросы общей и частной теории

- перевода). М.:Международ. отношения, 1975. –240 с.
12. Бахтин М.М. К методологии литературоведения // Контекст-1974. М., 1975. –С 203-212
13. Бенвенист Э. Общая лингвистика. – М.Прогресс, 1974. -448с.
14. Бим-Бад Б. М. Благородство и сила духа. 2008 г. [электронный ресурс]
URL: http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=1183 (дата обращения: 11.05.2015)
15. Бичурин Н.Р. Статическое описание китайской империи. СПб.: типография Эдуарда Праца. 1842. –323с.
16. Большой толковый словарь русского языка / Под ред. С.А. Кузнецова. 1-е изд. СПб, 1998. –1536с.
17. Большой толковый словарь современного русского языка / Д.Н.Ушаков. М., 2009. –1239с.
18. Брагина Л.М. и др. История культуры стран Западной Европы в Эпоху возрождения // Новое понимание благородства человека. М., 1996 г. -390с.
19. Буранок С.О. Проблема интерпретации и перевода первого суждения в «Лунь юй» // «Интеллектуальная культура исторической эпохи»: материалы конф. Екатеринбург, апрель. 2007. [Электронный ресурс]
URL: <http://www.hist.usu.ru>. (дата обращения: 12.06.2015)
20. Варнавская О. О., Хусаинова Е. Н. Особенности образования новых терминов в классических философских текстах // Язык. Дискурс. Текст: II международная научная конференция. РГУ. Ростов-на-Дону, 2005. –С 54-56.

21. Васильев А.Д. Динамика слова в дискурсе СМИ и лексикографии как следствие и воплощение экстралингвистических факторов // Известия УрГПУ. Лингвистика. 2005, Вып. 16. – С19 – 40.
22. Васильев Л.С. История религий Востока. М. Университет. 2000. – 427с.
23. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Изд. Художественная литература.1940. – 649с.
24. Виноградов В.В. Стиль «Пиковой дамы»//Временник Пушкинской комиссии, 2. М.; Л 1936; – С.74-86
25. Виноградов В.В. Стиль Пушкина. М. Гос. изд-во худож. лит., 1941. -620 с.
26. Викулин С. Ю. Политическое в трудах конфуцианцев и легистов. Дис. на соискание учебной степени кандидата политических наук. Москва. 2002. – 157с.
27. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб.: Наука, 1994. – 423с.
28. Георгиевский С. Принципы жизни Китая. М.: Книга по Требованию, 2011. – 535 с.
29. Головачева Л.И. Пер.: Беседы и суждения Конфуция / пер. с древнекит // Рубеж. Владивосток, 1992. № 1. С.259-310
30. Грановская Л. М. О языке русской философской литературы XX века // Филологический сборник. М.: Ин-т. русского языка им. В.В. Виноградова РАН, 1995. –С.127-131
31. Грановский Т.Н. Лекции Т. Н. Грановского по истории Средневековья. М., 1961. -210с.

32. Григорьева Т.П. Дао и логос. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, - 1992. – 104 с.
33. Гузанова Е.Е. Идеи нравственности в философии Конфуция // сборник VIII Студенческой международной заочной научно-практической конференции «Научное сообщество студентов XXI столетия» Гуманитарные науки. Новосибирск.2013. [Электронный ресурс]: <http://sibac.info/index.php/2009-07-01-10-21-16/6487-2013-02-16-17-34-26>
34. Джура А.П. Философский текст и специфика его существования в межкультурной коммуникации (на материале текста P.D. Ouspensky “The fourth way” и его русскоязычных переводов). Диссертация на соискание учёной степени кандидата филологических наук. Челябинск, 2014.– 209 с.
35. Золотова Г.А., Онипенко Н.К., Сидорова М.Ю. Коммуникативная грамматика русского языка. М.: МГУ, 1998. – 528 с.
36. Золотова Г.А. Очерк функционального синтаксис русского языка. М., 1973. -352с.
37. Золотова Г.А. Коммуникативные аспекты русского синтаксиса. М.: Наука, 1982.-368с.
38. Ищенко Е. Н. Современный философский дискурс: пространство и границы // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2003. № 2. С. 195-209.
39. Каная Осаму «Лунь юй». Пер. И коммент. Каная Осаму. 33-е изд. Токио 1987 (на яп. яз)
40. Кандалинцев В. Г. Модернизация: исследование на основе модели

- цивилизационного развития (на примере Китая) // Восточная аналитика. Ежегодник 2011. Экономика и политика стран Востока. М., 2011. С. 14-23
41. Кибрик А.Е. Подлежащее и проблема универсальной типологии языка // Известия АН СССР.СЛЯ.1979. Т. 38, №4. – С 309 – 317.
42. Клементьева Л. В. Психологическая мысль периода Возрождения конец XV – начало VII в в.2014 [электронный ресурс] URL: <http://reftrend.ru/1179529.html> (дата обращения: 16.05.2015)
43. Козлов А.А. Очерки из истории философии. Понятия философии и истории философии. Философия восточная. Киев.1887.
44. Коломейцева Е.М., Макеева М.Н. Лексические проблемы перевода с английского языка на русский. Учебное пособие. Тамбов. изд. ТГТУ. 2004
45. Конрад Н.И. Избранные труды. Синология. М., 1977. – 428 с.
46. Конфуций. Суждения и Беседы. М. – Азбука, Азбука-Аттикус; 2011. -224с.
47. Комиссаров В.Н. Общая теория перевода: проблемы переводоведения в освещении зарубежных ученых. М.: ЧеРо, 1999. – 136 с.
48. Красиков В. И. «Бытие и время»: экзистенциализм versus антропология // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2013. № 4. – С. 108-116.
49. Лахути Д.Г. О некоторых проблемах перевода англоязычной, философской, логической и историко – математической терминологии на русский язык // Вопросы философии, 1999. № 11. – С. 34-39.
50. Левицкий Ю. А. Проблема типологии текстов. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1998. -108 с.

51. Ли Яжун. Анализ Ли «Лунь юй» Конфуция // Вестник Цзилинского университета радио и телевидения. 2013 Вып. 12. – С. 85-86
52. Лю Ян Образ учителя «Лунь юй» Конфуция//ACADEMIC EXCHANGE. 2009. –С.191-194.
53. Макуха Г.В. Проблема человека в конфуцианстве (трактат «Лунь юй») //Культура народов причерноморья. Симферополь. №177. 2010. – С. 250-254
54. Малявин В.В. Конфуций. М.: Мол. гвардия, 1992. – 335 с.
55. Мао Цзышуй «Лунь юй» с современными комментариями и переводом. Тайбэй, 1991.
56. Миронов В.В. Философия как смысловая интерпретация//Вестник Московского университета. Серия 22 ТЕОРИЯ ПЕРЕВОДА. № 4, 2009. С. 46 – 55.
57. Никитина С.Е. Семантика термина «подлежащее» в отечественных и европейских словарях лингвистических терминов (к вопросу о тезаурусном способе описания терминологии)//Известия АН СССР.ОЛЯ. 1979.Т. 38. № 4. – С.361-367
58. Новый толково-словообразовательный словарь русского языка / Под ред. Т.Ф. Ефремовой. М., 2000. -1233с.
59. Одинцов В.В. О языке художественной прозы. М.:Наука, 1973.-106с.
60. Онипенко Н.К. Теория коммуникативной грамматики и проблема системного описания русского синтаксиса//Русский язык в научном освещении - № 2. М., 2001. –С. 107-121

61. Онипенко Н.К. О субъектной перспективе каузативных конструкций//Вопросы языкознания. 1985. № 2 –С.123-132
62. Онипенко Н.К. Идея субъектной перспективы в русской грамматике//Русистика сегодня. 1994. № 3. –С.73-84
63. Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск.:Изд-во СО РАН, 2011. – 317с.
64. Ощепков А.Р. Луков В.А. Русская рецепция Марселя Пруста //Знание. Понимание. Умение. М. 2008.№.5 -35с.
65. Пак Ильбон Ноно. «Лунь юй». Сост. и пер. на кор. яз. Пак Ильбона. Суел, Юкмунса, 1994 (на кор. яз)
66. Пеньковский А.Б. Радость и удовольствие в представлении русского языка // Логический анализ языка: Культурные концепты. М., 1991. – С.148-155.
67. Переломов Л.С. Конфуций. Лунь юй. М.: Вост. лит., 1998 г. –588с.
68. Переломов Л.С. Слово Конфуция. М., 1992. –190 с.
69. Переломов Л.С. «Четверокнижие» - ключ к постижению конфуцианства // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сышу»). Ин-т Дальнего Востока. — М.: Вост. лит., 2004. С. 10 – 70.
70. Петрова О.О. Культурно-идеологические значения в лексической семантике (на материале основных толковых словарей русского языка XIX – начала XXI вв.). Дис. на соискание ученой степени кандидата филол. наук. Калуга, 2015. -225с.
71. Попов П.С. Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб, 1910г.
URL: <http://lunyu.ru/> (дата обращения: 20.05.2013)

72. Псху Р. В. К постановке проблемы перевода арабоязычных текстов суфийской традиции // Вопросы философии М.: Наука. 2010.– С 15-24
73. Россиус А.А. Рецензия на книгу: Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля//Философский журнал. 2012. – С171-175
74. Седакова О.А. Интервью в сборнике: В ком сердце есть – тот должен слышать время... Русская катастрофа XX века и перспективы преодоления ее последствий. Выпуск 2. Москва, 2013. – С156-182.
75. Семененко И.И. Афоризмы Конфуция. М., 1987. – 305 с.
76. Семененко И.И. Конфуций. Я верю в древность. М.: Республика, 1995. -384с.
77. Серебрякова А. Ю. Параметры нормативной оценки адекватного перевода//Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Лингвистика Вып. № 1 / том 11 / 2014. – С 45 – 47
78. Середкина Е.В. «Всемирная философия будущего» Фэн Юланя в современном мультикультурном пространстве: философско-компаративистский подход // Кантовские чтения в КРСУ. / 22 апреля 2004 г. / Под общ.ред. И.И. Ивановой Бишкек: 2004.–С.323-330.
79. Середкина Е. В. Современное конфуцианство и западноевропейская философия в их диалогичности: опыт философско-компаративистского анализа // диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук 09.00.03. Пермь. 2005. –177с.
80. Серио П. В поисках четвертой парадигмы/Пер. Ю.С. Степанова // Философия языка: в границах и вне границ. Харьков, 1993. – 192с.

81. Сидорова М.Ю. Грамматика художественного текста. М.: Изд. МГУ, 2001. –400с.
82. Скачков П.Е. Очерки истории русского китаеведения. М.Наука. 1977. – 508с.
83. Скрипник К.Д. Диалог: философские парадигмы и логические модели // дис. на соискание доктора философских наук. Ростов-на-Дону. 1999. -308с.
84. Словарь философских терминов/ред. В.Г. Кузнецов М.: ИНФРА-М, 2005. – 731с.
85. Современный китайско–русский словарь. Пекин.: обучение и исследование иностранных языков. 2002. -905с.
86. Степанов В.Г. Редакционная подготовка изданий переводной литературы: Конспект лекции. М.: Изд-во МГАП "Мир книги", 1997. – 64с.
87. Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка: Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. М.: Наука, 1985. – 335с.
88. Степанов Ю.С. В поисках прагматики (проблема субъекта)//Известия АН СССР. СЛЯ.1981а. Т. 40, №4. – С.325-332
89. Ткачева Т.О. Конфуцианство в странах Восточной Азии: исторический выбор и социальная практика//Дис. на соискание кандидат истор. наук. 07.00.03. Краснодар. 2009. – 233с.
90. Толковый словарь великорусского языка / В.И. Даль:Т.1-4. М.: Русский язык, 1978.
91. Толковый словарь русского языка / С.И.Ожегов. М., 2010. –736с

92. Труфанова Е.О. Единство и множественность Я М.: канон-плюс 2010. – 255с.
93. Уржа А.В. Грамматика и текст. М., 2014. –264с
94. Уржа А.В. Русский переводной художественный текст с позиций коммуникативной грамматики. М., 2009. –292с.
95. Федорова Ю.Е. Маснави фарид Ад-дина Атгара «язык птиц» (мантик ат-тайр): философское прочтение поэтического текста // философский журнал. М. 2015. Вып.4. – С.15-30
96. Хаардт А. Присутствие отсутствующего: к вопросу о другом в социальной феноменологии Ж.-П. Сартра и С. Л. Франка // Философский журнал. Германия. 2015. Т.8. №4. – С 109-123.
97. Хань Юй. Речи учителя [электронный ресурс] URL : <http://www.5ykj.com/shti/gaoyi/38934.htm> (Дата обращения: 25.03.2016)
98. Хомяков А. С. Семирамида: исследование истины исторических идей // Хомяков А. С. Сочинения: в 2-х т. М.: Московский философский фонд; Медиум, 1994. Т. 1. Работы по историософии. С. 15-446.
99. Хеффе О., Малахов В.С., Филатов В.П. Современная западная философия. Энциклопедический словарь. М.: Культурная революция. 2009. -392с.
100. Цветкова И.В. Философский текст и философская культура Тольятти: Волжский университет им. В.Н. Татищева, 2000. -186с.
101. Цветкова И.В. Философский текст и философская культура в их динамически детерминированной взаимосвязи (Герменевтический аспект) // Дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.01 : Екатеринбург, 2004. – 265с.

102. Четверокнижие. Пер. с кит. и ком. мент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попов. М.: Вост. лит., 2004. – 431 с
103. Чжан Юйгуань. Характеристика китайской традиционной философии // Социолог. Гуйлин 2002. – С14-16
104. Чжун Лююань. Жэнь в «Лунь юй» Конфуция //Автор. дис. по специальности китайский язык как иностранный. Хуэнчжоу. 2008. –13с.
105. Швейцер А.Д. Теория перевода: статус, проблемы, аспекты. М.: Наука. 1988. – 215с.
106. Шелгунов Н.В. Цивилизация Китая // Сочинения Н.В. Шелгунова. СПб.: Тип. Скороходова, 1895.Т.1. – С111-163.
107. Шимчук Э.Г. Концепт РАДОСТЬ в русском языке (диахронический аспект)// Русский язык: исторические судьбы и современность. Труды и материалы. М., 2004 [электронный ресурс] URL-<http://www.philol.msu.ru/~rlc2004/files/sec/96.doc> (дата обращения: 06.03.2014)
108. Шифман А.И. Лев Толстой и Восток / АН СССР.Ин-т востоковедения; Ред. Т. Л. Мотылева. – 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1971. – 552 с.
109. Шмелева Т.В. Смысловая организация предложения и проблема модальности //Актуальные проблемы русского синтаксиса. М., 1984. – С78-100
110. Шпет Г.Г. Сознание и его собственник //Философские этюды. М.: Прогресс, 1994.

111. Эко У. Открытое произведение. М. Академический проект, 2004. -122с.
112. Эко У. Роль читателя: исследования по семиотике текста.СПб.: Симпозиум, 2007. – 512 с.
113. Ян Боцзюнь. Луньюй ичжу «Луньюй» с переводом и комментариями. / Ян Боцзюнь. Пекин : Жэньминь цзяоюй чубанынэ. 1984. –186 с.
114. Ян Июнпэн. Мысль и выражение поведения Жэнь «Лунь юй»//Вестник профессионально-технический института им.Чжан Цзян. Син ан 2008. –С 16-19

ПРИЛОЖЕНИЯ 1 ЧАСТОТЫ ВАСИЛЬЕВА В.П.

он\=iРазм:#Vasil\460[]

философ\=iРазм:#Vasil\260[]

человек\=iРазм:#Vasil\215[]

муж\=iРазм:#Vasil\143[]

кто\=iРазм:#Vasil\138[]

они\=iРазм:#Vasil\106[]

ты\=iРазм:#Vasil\100[]

себя\=iРазм:#Vasil\82[]

народ\=iРазм:#Vasil\79[]

ученик\=iРазм:#Vasil\66[]

государь\=iРазм:#Vasil\62[]

вельможа\=iРазм:#Vasil\55[]

князь\=iРазм:#Vasil\40[]

сын\=iРазм:#Vasil\40[]

отец\=iРазм:#Vasil\39[]

чиновник\=iРазм:#Vasil\37[]

друг\=iРазм:#Vasil\32[]

она\=iРазм:#Vasil\30[]

родитель\=iРазм:#Vasil\29[]

мы\=iРазм:#Vasil\28[]

династия\=iРазм:#Vasil\25[]

сам\=iРазм:#Vasil\22[]

учитель\=iРазм:#Vasil\22[]
вы\=iРазм:#Vasil\18[]
человеколюбивый\=iРазм:#Vasil\17[]
жертва\=iРазм:#Vasil\16[]
брат\=iРазм:#Vasil\15[]
ученый\=iРазм:#Vasil\15[]
министр\=iРазм:#Vasil\13[]
предок\=iРазм:#Vasil\13[]
высший\=iРазм:#Vasil\12[]
некто\=iРазм:#Vasil\12[]
добродетельный\=iРазм:#Vasil\11[]
ребенок\=iРазм:#Vasil\11[]
оно\=iРазм:#Vasil\10[]
владелец\=iРазм:#Vasil\9[]
господин\=iРазм:#Vasil\9[]
жена\=iРазм:#Vasil\9[]
начальник\=iРазм:#Vasil\8[]
император\=iРазм:#Vasil\7[]
краснобай\=iРазм:#Vasil\7[]
правитель\=iРазм:#Vasil\7[]
старший\=iРазм:#Vasil\7[]
гость\=iРазм:#Vasil\6[]
земляк\=iРазм:#Vasil\6[]

капельмейстер\=iРазм:#Vasil\6[]
мать\=iРазм:#Vasil\6[]
помощник\=iРазм:#Vasil\6[]
слепой\=iРазм:#Vasil\6[]
внук\=iРазм:#Vasil\5[]
духи\=iРазм:#Vasil\5[]
каждый\=iРазм:#Vasil\5[]
род\=iРазм:#Vasil\5[]
умный\=iРазм:#Vasil\5[]
царь\=iРазм:#Vasil\5[]
войско\=iРазм:#Vasil\4[]
историк\=iРазм:#Vasil\4[]
мудрый\=iРазм:#Vasil\4[]
оба\=iРазм:#Vasil\4[]
отряд\=iРазм:#Vasil\4[]
родной\=iРазм:#Vasil\4[]
слуга\=iРазм:#Vasil\4[]
такой-то\=iРазм:#Vasil\4[]
богатый\=iРазм:#Vasil\3[]
владелец\=iРазм:#Vasil\3[]
дикарь\=iРазм:#Vasil\3[]
дочь\=iРазм:#Vasil\3[]
житель\=iРазм:#Vasil\3[]

кто-нибудь\=iРазм:#Vasil\3[]
мастеровой\=iРазм:#Vasil\3[]
отшельник\=iРазм:#Vasil\3[]
парень\=iРазм:#Vasil\3[]
подданный\=iРазм:#Vasil\3[]
посол\=iРазм:#Vasil\3[]
потомок\=iРазм:#Vasil\3[]
разбойник\=iРазм:#Vasil\3[]
распорядитель\=iРазм:#Vasil\3[]
сосед\=iРазм:#Vasil\3[]
толкователь\=iРазм:#Vasil\3[]
толпа\=iРазм:#Vasil\3[]
адъютант\=iРазм:#Vasil\2[]
бай\=iРазм:#Vasil\2[]
близкий\=iРазм:#Vasil\2[]
бог\=iРазм:#Vasil\2[]
взбалмошный\=iРазм:#Vasil\2[]
водитель\=iРазм:#Vasil\2[]
вор\=iРазм:#Vasil\2[]
глупец\=iРазм:#Vasil\2[]
глупый\=iРазм:#Vasil\2[]
женщина\=iРазм:#Vasil\2[]
знакомый\=iРазм:#Vasil\2[]

изобретатель\=iРазм:#Vasil\2[]
инородец\=iРазм:#Vasil\2[]
китаец\=iРазм:#Vasil\2[]
кто-либо\=iРазм:#Vasil\2[]
мальчик\=iРазм:#Vasil\2[]
младший\=iРазм:#Vasil\2[]
немошный\=iРазм:#Vasil\2[]
особа\=iРазм:#Vasil\2[]
отцов\=iРазм:#Vasil\2[]
покойник\=iРазм:#Vasil\2[]
посредственность\=iРазм:#Vasil\2[]
потомство\=iРазм:#Vasil\2[]
правительство\=iРазм:#Vasil\2[]
принц\=iРазм:#Vasil\2[]
пылкий\=iРазм:#Vasil\2[]
раб\=iРазм:#Vasil\2[]
работник\=iРазм:#Vasil\2[]
родственник\=iРазм:#Vasil\2[]
свита\=iРазм:#Vasil\2[]
сирота\=iРазм:#Vasil\2[]
старик\=iРазм:#Vasil\2[]
товарищ\=iРазм:#Vasil\2[]
уроженец\=iРазм:#Vasil\2[]

автор\=iРазм:#Vasil\1[]
баба\=iРазм:#Vasil\1[]
барабанщик\=iРазм:#Vasil\1[]
божок\=iРазм:#Vasil\1[]
варвар\=iРазм:#Vasil\1[]
владыка\=iРазм:#Vasil\1[]
волхв\=iРазм:#Vasil\1[]
враг\=iРазм:#Vasil\1[]
гражданин\=iРазм:#Vasil\1[]
девка\=iРазм:#Vasil\1[]
демон\=iРазм:#Vasil\1[]
домашний\=iРазм:#Vasil\1[]
дядя\=iРазм:#Vasil\1[]
животное\=iРазм:#Vasil\1[]
землепашец\=iРазм:#Vasil\1[]
злодей\=iРазм:#Vasil\1[]
крестьянин\=iРазм:#Vasil\1[]
кто-то\=iРазм:#Vasil\1[]
лекарь\=iРазм:#Vasil\1[]
лицемер\=iРазм:#Vasil\1[]
лицо\=iРазм:#Vasil\1[]
льстец\=iРазм:#Vasil\1[]
милый\=iРазм:#Vasil\1[]

молельщик\=iРазм:#Vasil\1[]
молодежь\=iРазм:#Vasil\1[]
молодость\=iРазм:#Vasil\1[]
мужественный\=iРазм:#Vasil\1[]
мужик\=iРазм:#Vasil\1[]
мужчина\=iРазм:#Vasil\1[]
невежда\=iРазм:#Vasil\1[]
незнающий\=iРазм:#Vasil\1[]
неимущий\=iРазм:#Vasil\1[]
некого\=iРазм:#Vasil\1[]
некоторый\=iРазм:#Vasil\1[]
неслужащий\=iРазм:#Vasil\1[]
неспособный\=iРазм:#Vasil\1[]
неукоризненный\=iРазм:#Vasil\1[]
низший\=iРазм:#Vasil\1[]
никто\=iРазм:#Vasil\1[]
однофамилец\=iРазм:#Vasil\1[]
первенец\=iРазм:#Vasil\1[]
передатчик\=iРазм:#Vasil\1[]
податель\=iРазм:#Vasil\1[]
полк\=iРазм:#Vasil\1[]
полководец\=iРазм:#Vasil\1[]
понимать\=iРазм:#Vasil\1[]

посланник\=iРазм:#Vasil\1[]
посторонний\=iРазм:#Vasil\1[]
праотец\=iРазм:#Vasil\1[]
преждерожденный\=iРазм:#Vasil\1[]
преступник\=iРазм:#Vasil\1[]
приверженец\=iРазм:#Vasil\1[]
притеснитель\=iРазм:#Vasil\1[]
пришелец\=iРазм:#Vasil\1[]
провозвестник\=iРазм:#Vasil\1[]
прямодушный\=iРазм:#Vasil\1[]
прямотельный\=iРазм:#Vasil\1[]
ретивый\=iРазм:#Vasil\1[]
самка\=iРазм:#Vasil\1[]
семейство\=iРазм:#Vasil\1[]
сидячий\=iРазм:#Vasil\1[]
смелый\=iРазм:#Vasil\1[]
стадо\=iРазм:#Vasil\1[]
старец\=iРазм:#Vasil\1[]
старшина\=iРазм:#Vasil\1[]
старшинство\=iРазм:#Vasil\1[]
сторож\=iРазм:#Vasil\1[]
странник\=iРазм:#Vasil\1[]
стрелок\=iРазм:#Vasil\1[]

супруга\=iРазм:#Vasil\1[]

танцор\=iРазм:#Vasil\1[]

тварь\=iРазм:#Vasil\1[]

управитель\=iРазм:#Vasil\1[]

философов\=iРазм:#Vasil\1[]

ходатай\=iРазм:#Vasil\1[]

хозяин\=iРазм:#Vasil\1[]

чиновничество\=iРазм:#Vasil\1[]

чужой\=iРазм:#Vasil\1[]

школа\=iРазм:#Vasil\1[]

ПРИЛОЖЕНИЕ 2. ЧАСТОТЫ ПЕРЕЛОМОВА Л.С.

учитель\=iРазм:#Perelom\550[]

он\=iРазм:#Perelom\527[]

человек\=iРазм:#Perelom\286[]

они\=iРазм:#Perelom\122[]

кто\=iРазм:#Perelom\120[]

муж\=iРазм:#Perelom\107[]

народ\=iРазм:#Perelom\74[]

себя\=iРазм:#Perelom\69[]

вы\=iРазм:#Perelom\65[]

ты\=iРазм:#Perelom\65[]

правитель\=iРазм:#Perelom\46[]

она\=iРазм:#Perelom\33[]

родитель\=iРазм:#Perelom\27[]

государь\=iРазм:#Perelom\26[]

сановник\=iРазм:#Perelom\26[]

ученик\=iРазм:#Perelom\26[]

мы\=iРазм:#Perelom\23[]

династия\=iРазм:#Perelom\19[]

друг\=iРазм:#Perelom\18[]

отец\=iРазм:#Perelom\18[]

сам\=iРазм:#Perelom\18[]

сын\=iРазм:#Perelom\17[]

никто\=iРазм:#Perelom\15[]
семья\=iРазм:#Perelom\15[]
брат\=iРазм:#Perelom\14[]
чиновник\=iРазм:#Perelom\14[]
кто-то\=iРазм:#Perelom\12[]
предок\=iРазм:#Perelom\11[]
жертва\=iРазм:#Perelom\9[]
кто-либо\=iРазм:#Perelom\9[]
оно\=iРазм:#Perelom\9[]
гость\=iРазм:#Perelom\8[]
духи\=iРазм:#Perelom\8[]
музыкант\=iРазм:#Perelom\8[]
царь\=iРазм:#Perelom\8[]
житель\=iРазм:#Perelom\7[]
мудрый\=iРазм:#Perelom\7[]
жена\=iРазм:#Perelom\6[]
наставник\=iРазм:#Perelom\6[]
некто\=iРазм:#Perelom\6[]
посланец\=iРазм:#Perelom\6[]
род\=iРазм:#Perelom\6[]
управляющий\=iРазм:#Perelom\6[]
варвар\=iРазм:#Perelom\5[]
вышестоящий\=iРазм:#Perelom\5[]

глава\=iРазм:#Perelom\5[]
каждый\=iРазм:#Perelom\5[]
помощник\=iРазм:#Perelom\5[]
ребенок\=iРазм:#Perelom\5[]
старший\=iРазм:#Perelom\5[]
животное\=iРазм:#Perelom\4[]
книжник\=iРазм:#Perelom\4[]
министр\=iРазм:#Perelom\4[]
простолюдин\=iРазм:#Perelom\4[]
слепой\=iРазм:#Perelom\4[]
старец\=iРазм:#Perelom\4[]
бедняк\=iРазм:#Perelom\3[]
войско\=iРазм:#Perelom\3[]
глупец\=iРазм:#Perelom\3[]
господин\=iРазм:#Perelom\3[]
дочь\=iРазм:#Perelom\3[]
начальник\=iРазм:#Perelom\3[]
низ\=iРазм:#Perelom\3[]
община\=iРазм:#Perelom\3[]
односельчанин\=iРазм:#Perelom\3[]
посланник\=iРазм:#Perelom\3[]
ровня\=iРазм:#Perelom\3[]
совершенноумудрый\=iРазм:#Perelom\3[]

советник\=iРазм:#Perelom\3[]
супруга\=iРазм:#Perelom\3[]
ученый\=iРазм:#Perelom\3[]
богач\=iРазм:#Perelom\2[]
глупый\=iРазм:#Perelom\2[]
двое\=iРазм:#Perelom\2[]
женщина\=iРазм:#Perelom\2[]
льстец\=iРазм:#Perelom\2[]
младший\=iРазм:#Perelom\2[]
наследник\=iРазм:#Perelom\2[]
несправедливый\=iРазм:#Perelom\2[]
оба\=iРазм:#Perelom\2[]
отрок\=iРазм:#Perelom\2[]
подданный\=iРазм:#Perelom\2[]
посредственность\=iРазм:#Perelom\2[]
приверженный\=iРазм:#Perelom\2[]
родственник\=iРазм:#Perelom\2[]
слуга\=iРазм:#Perelom\2[]
сосед\=iРазм:#Perelom\2[]
стражник\=iРазм:#Perelom\2[]
такой-то\=iРазм:#Perelom\2[]
умный\=iРазм:#Perelom\2[]
хозяин\=iРазм:#Perelom\2[]

человеколюбивый\=iРазм:#Perelom\2[]
ши-книжник\=iРазм:#Perelom\2[]
юноша\=iРазм:#Perelom\2[]
аристократ\=iРазм:#Perelom\1[]
барабанщик\=iРазм:#Perelom\1[]
безумец\=iРазм:#Perelom\1[]
бог\=iРазм:#Perelom\1[]
богатый\=iРазм:#Perelom\1[]
болтун\=iРазм:#Perelom\1[]
владыка\=iРазм:#Perelom\1[]
внук\=iРазм:#Perelom\1[]
возница\=iРазм:#Perelom\1[]
воин\=iРазм:#Perelom\1[]
вор\=iРазм:#Perelom\1[]
высший\=iРазм:#Perelom\1[]
девица\=iРазм:#Perelom\1[]
девочка\=iРазм:#Perelom\1[]
деревенщина\=iРазм:#Perelom\1[]
знахарь\=iРазм:#Perelom\1[]
известный\=iРазм:#Perelom\1[]
клеветник\=iРазм:#Perelom\1[]
князь\=iРазм:#Perelom\1[]
крестьянин\=iРазм:#Perelom\1[]

кто-нибудь\=iРазм:#Perelom\1[]
куанец\=iРазм:#Perelom\1[]
кудесник\=iРазм:#Perelom\1[]
любой\=iРазм:#Perelom\1[]
мальчик\=iРазм:#Perelom\1[]
мастер\=iРазм:#Perelom\1[]
мать\=iРазм:#Perelom\1[]
молодежь\=iРазм:#Perelom\1[]
мудрец\=iРазм:#Perelom\1[]
население\=iРазм:#Perelom\1[]
наильник\=iРазм:#Perelom\1[]
невеста\=iРазм:#Perelom\1[]
незнающий\=iРазм:#Perelom\1[]
некого\=iРазм:#Perelom\1[]
немногие\=iРазм:#Perelom\1[]
неспособный\=iРазм:#Perelom\1[]
неумелый\=iРазм:#Perelom\1[]
неуч\=iРазм:#Perelom\1[]
нижестоящий\=iРазм:#Perelom\1[]
огородник\=iРазм:#Perelom\1[]
остальной\=iРазм:#Perelom\1[]
отверженный\=iРазм:#Perelom\1[]
отец-отец\=iРазм:#Perelom\1[]

отшельник\=iРазм:#Perelom\1[]
певичка\=iРазм:#Perelom\1[]
потомок\=iРазм:#Perelom\1[]
правительница\=iРазм:#Perelom\1[]
преемник\=iРазм:#Perelom\1[]
принц\=iРазм:#Perelom\1[]
раб\=iРазм:#Perelom\1[]
разбойник\=iРазм:#Perelom\1[]
ремесленник\=iРазм:#Perelom\1[]
родной\=iРазм:#Perelom\1[]
родня\=iРазм:#Perelom\1[]
свидетель\=iРазм:#Perelom\1[]
смелый\=iРазм:#Perelom\1[]
старик\=iРазм:#Perelom\1[]
стрелок\=iРазм:#Perelom\1[]
судья\=iРазм:#Perelom\1[]
сын-сын\=iРазм:#Perelom\1[]
танцовщица\=iРазм:#Perelom\1[]
толпа\=iРазм:#Perelom\1[]
ученый-книжник\=iРазм:#Perelom\1[]
царевич\=iРазм:#Perelom\1[]
цисец\=iРазм:#Perelom\1[]
член\=iРазм:#Perelom\1[]

южанин\=iРазм:#Perelom\1[]