

The Problem of Translation of Persian-Tajik Philosophical Lyric Poetry into Russian Language

Sultonov Alisher Hisainovich¹

student of Rybinsk State Aviation Technical University named after P.A.Solovyov,
Rybinsk, Russia.

Rebrova Nataliya Evgenyevna²

старший преподаватель кафедры иностранных языков РГАТУ им. П.А.
СОЛОВЬЕВА
Rybinsk, Russia.

(date of receiving: February, 2019; date of acceptance: May, 2019)

Abstract

The article examines problems of translating of Persian-Tajik philosophical lyricism into Russian language as far as linguocultural aspect is concerned. The reason why this process can be complicated is explained by the necessity to express properly the cultural information which personal names, toponyms, ethnographic and social realities as well as metaphors and symbols. It is the interpretation of this information that is of primary importance for the proper understanding of the whole poem. The examples given show that there are different ways of translation such words into Russian language. Transcription, usage of the Russian synonym or equivalent, the method of the description are the most important of them. The comparison of different ways of translation let's make a conclusion about the most suitable ones. Thus, while translating Persian-Tajik poetry into Russian one should make not only lexical, grammatical or syntactical transformations but also the translation of cultural, historical and ethical information must be taken into consideration.

Keywords: Linguoculturological Aspect of Translation, Transformation, Non-Equivalent Vocabulary, Reality, Anthroponym, Persian-Tajik Lyric.

1. E-mail: alisultan1601@gmail.com

2. E-mail: natasharebrova@rambler.ru

Проблема перевода персидско-таджикской философской лирики на русский язык

Султонов Алишер Хисайнович¹

Студент, РГАТУ им. П.А. Соловьева,
Рыбинск, Россия.

Реброва Наталия Евгеньевна²

Старший преподаватель кафедры иностранных языков РГАТУ им. П.А.
Соловьева,
Рыбинск, Россия.

(дата получения: февраль 2019 г.; дата принятия: май 2019 г.)

Аннотация

В настоящей работе рассматриваются проблемы перевода персидско-таджикской философской лирики на русский язык, прежде всего, их лингвокультурологический аспект. Одной из причин, по которой перевод персидско-таджикской поэзии на русский язык представляет значительные трудности, является необходимость адекватной передачи культурно-этнических смыслов, содержащихся в антропонимах, географических, этнографических и общественно-политических реалиях, метафорах и символах, адекватное восприятие которых важно для правильного понимания смысла всего произведения. В статье приводятся примеры различных способов перевода таких единиц на русский язык – транскрипция, использование русскоязычного эквивалента, использование атрибутивных конструкций с уточняющими словами. В результате сопоставления различных вариантов перевода на русский язык делается вывод об оптимальных способах передачи заложенного в лирике смысла. Таким образом, при переводе персидско-таджикской поэзии необходимо осуществлять не только лексико-семантические, грамматические и синтаксические трансформации, но и реализовать передачу лингвоэтнической и лингвокультурологической информации. Иными словами, необходим не только подбор точных языковых средств, но и трансляция культурных, исторических и морально-этических сведений, содержащихся в исходном языке.

Ключевые слова: Лингвокультурологический Аспект Перевода, Трансформации, Безэквивалентная Лексика, Реалии, Антропоним, Персидско-Таджикская Лирика.

1. E-mail: alisultan1601@gmail.com

2. E-mail: natasharebrova@rambler.ru

Введение

Классическая персидско-таджикская философская лирика достаточно широко представлена в русской переводческой практике. Русскоязычному читателю известны имена персидских и таджикских поэтов классического периода: Рудаки, Фирдоуси, Саади, Хафиза, Джами и др.

Однако наибольшим интересом и востребованностью как среди читателей, так и среди переводчиков пользуется творчество персидского философа, математика и поэта Омара Хайяма. Стоит отметить, что его философские рубаи переводились на русский язык более чем пятьюдесятью литераторами, что свидетельствует о сложной смысловой нагрузке и стилистическом своеобразии этой поэтической формы. Множественные варианты перевода рубаи обусловлены необходимостью как можно точнее передать не только семантику, но и культурные коннотации лирических произведений.

Целью настоящей работы является анализ основных проблем, с которыми сталкиваются переводчики философских рубаи О. Хайяма, а также исследование путей их решения.

Основная часть

Полагаем, что данные проблемы обусловлены целой совокупностью факторов, среди которых можно выделить собственно лингвистические, экстралингвистические и лингвокультурологические.

К **собственно лингвистическим** факторам стоит отнести, прежде всего, своеобразное построение стиха с точки зрения ритма и рифмы: так, рубаи представляют собой афористичные четверостишия, в которых рифмуются первая, вторая и четвертая строки, реже все четыре строки. Не случайно один из первых переводчиков рубаи Л. Некора отмечал, что на русский язык нельзя «адекватно передать внешнюю форму рубаи, метрический размер Хайяма» (Хайям 2015. 9). Часто поэты-переводчики жертвовали стихотворным ритмом оригинала, отдавая предпочтение смысловой точности рубаи. Так, первый

переводчик рубаи на русский язык В.Л. Величко передавал смысл исходных четверостиший, используя «разные по количеству строк и способу рифмовки стихотворения» (Хайям 2015. 9).

Кроме того, к собственно лингвистическим трудностям перевода целесообразно отнести несоответствие между грамматическими категориями исходного языка и языка перевода: так, в таджикском языке отсутствует эксплицированная категория рода имен существительных, что необходимо компенсировать при переводе на русский язык.

К **экстралингвистическим** факторам, затрудняющим перевод рубаи, относится, во-первых, факт наличия большого количества источников, с которых осуществляется перевод, что неизбежно приводит к разночтениям и искажениям текста. И. Голубев подчеркивает, что «разночтения охватывают широкий спектр искажений текста: от замен слов синонимами – до перестановки пар строк; от ошибок, порожденных неразборчивостью переписываемого текста, – до сознательных переделок, смягчающих резкость оригинала» (Хайям 2008. 10).

Во-вторых, несмотря на большое количество переводчиков философской поэзии О. Хайяма, лишь малая их часть работали непосредственно с языком оригинала, остальные же пользовались русскоязычными подстрочниками (В. Державин, Г. Плисецкий и пр.). В результате игнорировались мелкие детали и речевые нюансы и, как следствие, это приводило к понятийной неточности перевода и утрате глубокого философского смысла рубаи.

Наконец, перевод персидско-таджикской поэзии осложнен **лингвокультурологическими** факторами, под которыми мы понимаем те различия и противоречия в системе моральных ценностей, нравственных установок, религиозных убеждений, которые имеют место в персидской и русской лингвокультурах. К лингвокультурологическим факторам стоит также отнести бытовые, географические, этнографические и социальные

особенности нации. Все это приводит к необходимости адекватной передачи культурно-этнических смыслов, содержащихся в антропонимах, географических, этнографических и общественно-политических реалиях (экзотизмах). Исследователь перевода таджикской прозы на русский язык З.А. Муллоджанова отмечает, что «выражая одну из важных черт национальной специфики художественного произведения, реалии представляют собой определенную трудность для переводчика, потому что они конкретны и их надо переводить конкретно, не заменяя их иноязычными реалиями; в противном случае произведение утрачивает существенную часть своего национального своеобразия, своей познавательной ценности» (Муллоджанова 2014. 170).

В настоящей работе рассматривается именно лингвокультурологический аспект перевода на русский язык рубаи О. Хайяма. Прежде всего, мы остановимся на таких вопросах как специфика перевода на русский язык лексем концептосферы «алкоголь», передача антропонимов, символов и безэквивалентной лексики (экзотизмов).

Одним из факторов успешного художественного перевода несомненно является верное представление литератора о том, какое место в языке перевода имеет тот или иной концепт.

Так, известно, что понятие «вино» в персидской и русской лингвокультурах занимает неодинаковое место на аксиологической шкале ценностей. П.Г. Логинова отмечает, что в русском обществе «винопитие было и остается по сей день неразрывно связанным с такими понятиями, как «загул», отсутствие меры и самоконтроля, грубость, незнание норм этикета и самоконтроля, и, как следствие, правил потребления вина» (Логинова 2017. 144).

Напротив, в персидской и таджикской лингвокультурах в целом и в поэзии О. Хайяма в частности, «вино означает и истинные ценности Бытия, и поток

живых страстей, и течение времени, замертво валящего абсолютно всех» (Аникина 2017).

Результатом дословного перевода лексемы *вино*, означающей несовпадающее по своим коннотациям понятие, является искажение смысла рубаи, нарушение его основной идеи.

Рассмотрим следующее рубаи:

*Бо бода нишин, ки мулки Маҳмуд ин аст,
В-аз чанг шунав, ки лаҳни Дову ин аст.
Аз омадаву рафта дигар ёд макун,
Ҳоля хуш бош з-он, ки мақсуд ин аст.*

В переводе Г. Плисецкого данное рубаи выглядит следующим образом:

*Пей вино, ибо радость телесная в нем.
Слушай чанг, ибо сладость небесная в нем.
Променяй свою вечную скорбь на веселье.
Ибо цель, никому не известная в нем.*

Прежде всего, обращает на себя внимание тот факт, что в русском переводе не упоминаются имена мусульманских пророков Мухаммеда (Махмуд) и Довуса (Дов), что не представляется корректным, поскольку и Мухаммед и Довус являются центральными фигурами в исламе. Полагаем, что в результате этого опущения искажается философско-религиозный смысл этого рубаи.

Г. Плисецкий рассматривает вино как напиток, одну из традиционных земных радостей, однако дословный перевод первой строчки рубаи звучит как *Пей вино, ибо народ Мухаммеда его пьет*. Иными словами, вино – это то, что характерно для всех мусульман. Маловероятно, что автор подразумевал именно алкогольный напиток, поскольку в исламе вино запрещено и не может считаться привычкой *народа Мухаммеда* (т.е. людей, почитающих ислам).

Логично предположить, что в лексему *вино* О.Хайям вкладывает более глубокий смысл, подразумевая под ним то, что может сделать человека истинным мусульманином – молитва, любовь к Аллаху.

Аналогичная подмена понятий наблюдается и при переводе второй строки. Г. Плисецкий упоминает лишь музыкальный инструмент чанг, однако использование в оригинале имени пророка Довуса носит аллюзивный характер и напоминает нам о необыкновенном голосе этого пророка, способном исцелять болезни. Таким образом, под призывом слушать чанг также предполагается обращение к исламу. Иными словами, автор воспевает именно любовь к Аллаху, а не к земным радостям, как следует из русского перевода.

Не вполне корректным представляется русскоязычная интерпретация следующего рубаи:

*Имру з, ки Одина мар у ро ном аст,
Май ну ш кун аз қадах, чи чои ч ом аст?
Ҳар ру з агар як қадаҳи май ху рди ,
Имру з ду ху р, ки сайидулайём аст.*

В данном рубаи неслучайно упоминается пятница, поскольку это самый почитаемый день в исламе, день, когда молитва имеет особое значение. Слово *пятница* (*Одина*) несет в себе важную культурную коннотацию, которую легко могут воспринять представители персидской лингвокультуры, однако которая может оказаться недоступна для русскоязычного читателя.

Рассмотрим перевод данного рубаи О. Румером:

*Сегодня пятница: поэтому смени
На чашу кубок твой, а ежели все дни
И так из чаши пьешь, удвой ее сегодня:
Священный этот день особо помани.*

С одной стороны, переводчик делает попытку восполнить недостаток лингвокультурной информации, используя перифраз *священный день* для характеристики пятницы. С другой стороны, у читателя может сложиться неверное впечатление, что О. Хайям призывает всех верующих пить алкоголь именно в пятницу, что в корне противоречит философии ислама. Логично предположить, что в оригинале лексемы *чаша*, *кубок*, *пить* используются в метафорическом, переносном значении и символизируют молитву, которую по пятницам необходимо читать особенно усердно. Еще раз отметим, что в силу различного отношения к алкоголю в русской и персидской лингвокультурах, а также в связи с незнанием многих традиций мусульманской религии, смысл перевода данного рубаи может неверно восприниматься русскоязычными читателями.

В продолжение темы о различной трактовке концепта *вино* в рассматриваемых лингвокультурах интересен будет анализ перевода следующего рубаи:

Як даст ба Мусхафему як даст ба ч ом,

Гаҳ назди ҳалолему гаҳе назди ҳаром.

Моем дар ин гунбади фирӯ зарухом,

Не кофари мутлак, на мусалмони тамом.

Сравним его с интерпретацией Н. Стрижкова:

Держит чашу рука, а другая – Коран:

То молюсь до упаду, то до смерти пьян.

Как лишь терпит нас мраморный свод бирюзовый –

Не кафилов совсем, не совсем мусульман.

В целом, стоит отметить, что переводчику удалось передать основную философскую идею рубаи – ни один человек не может считаться абсолютно безгрешным и благочестивым и рано или поздно совершает неугодные Аллаху

поступки. Обращает на себя внимание семантическая трансформация, сделанная переводчиком – вместо гиперонимов *благодетель (халолем)* и *грех (харом)* используются соответственно более конкретизированные выражения *молюсь до упаду* и *до смерти пьян*. Употребление данных гиперболизированных идиом хотя и передает содержание оригинала в несколько искаженном виде, но в тоже время делает его более понятным именно для русского читателя. Как отмечают многие лингвокультурологи, русской этнической ментальности свойственно стремление во всем доходить до крайности, до предела возможного (Хроленко 2009. 53), что вполне объясняет использование выражение *до смерти, до упаду*, которых нет в языке оригинала.

Таким образом, становится очевидно, что адекватный перевод и восприятие рубаи невозможно без учета ментальных и культурных особенностей носителей языка оригинала. В то же время, нередко переводчик ориентируется прежде всего на менталитет той нации, на язык которой будет осуществлен перевод.

Следующим аспектом, затрудняющим перевод и правильную интерпретацию философского смысла рубаи является передача реалий, (безэквивалентной лексики или экзотизмов). К ним относятся «бытовые и производственные, географические и этнографические, общественные и исторические реалии и т.д.» (Муллоджанова 2014. 170).

Широко представленная в исходном языке рубаи безэквивалентная лексика по-разному интерпретируется при переводе на русский язык. З.А. Муллоджанова справедливо подчеркивает, что «перевод подобных реалий на русский язык невозможен в силу того, что они сугубо национальны и не имеют соответствующих эквивалентов в русском языке, в быту русского народа» (Муллоджанова 2014. 171).

Традиционно основным способом передачи экзотизмов служит транскрипция. Как отмечает И.С. Алексеева, транскрипция является способом «создания в тексте национального колорита, так как она позволяет ввести в

текст звуковые подоби́я иностранной речи» (Алексеева 2004. 182). В тоже время, исследователь признает, что «слово-экзотизм обладает полностью затемненной формой, и его семантика может выявиться только через контекст» (Алексеева 2004. 182).

Рассмотрим, каким образом интерпретируется встречающаяся в рубаи безэквивалентная лексика при переводе на русский язык.

Широко распространенная в рубаи О. Хайяма лексема *саки* (*виночертий, кравчий*) чаще всего остается при переводе в своей исходной форме (см. переводы В. Державина, Н. Тенигина, Х. Манувахова, Н. Стрижкова); семантика незнакомого для русского читателя слова чаще всего при этом разъясняется в специальных комментариях в конце книги или ссылках. Однако в этом случае теряется значительная доля лингвокультурологической информации, содержащейся в данной единице. Так, «суфийская трактовка призывает видеть в виночерпии то религиозного наставника, то самого Аллаха» (Хайям 2016. 74).

Как отмечают исследователи творчества О. Хайяма, образ саки является одним из ключевых в рубаи и воплощает в себе значительный философский смысл – это не просто слуга, подносящий вино, скорее это «образ Времени, доливающего кубок поэта до роковой черты» (Хайям 2016. 75).

Интересным в этом отношении представляется перевод данной лексемы посредством русскоязычного эквивалента *виночертий, кравчий* в виде атрибутивных конструкций, отчасти сохраняющих аллегорическую составляющую данного образа, например *бессмертный кравчий* (пер. О. Румера), *виночертий жизни* (пер. И. Тхоржевского).

Большую часть экзотизмов в рассматриваемых рубаи составляет безэквивалентная лексика, обозначающая реалии, связанные со спецификой исламской религии, например:

Гар гул набувад насиби мо, хор бас аст

В-ар нур ба мо намерасад, нор бас аст.

В-ар сабҳаву саҷ ч одаву шайхӣ набувад,

Ноқусу калисиёву зуннор, бас аст.

В этом рубаи можно выделить следующую безэквивалентную лексику, обозначающую отсутствующие в русской культуре понятия: *зуннор* (грубый волосяной пояс, который в средние века носили иноверцы), *шайхӣ* (почетный титул мусульманских религиозных лиц), *сабҳа* (субха, применяемые в исламе четки), *саҷ ч ода* (молитвенный коврик).

Рубаи строится на стилистическом приеме антитезы – цветок (*гул*) противопоставлены шипу (*хор*), божественный свет (*нур*) – адскому огню (*нор*), понятия, свойственные исламской религии (*шейх*, *молельный коврик*, *субха*) противопоставлены понятиям иной, немусульманской веры (*пояс иноверцев*, *православная церковь с колокольным звоном*).

Рассмотрим данное рубаи в переводе В. Микрюкова:

Коль роз не будет, хватит и шипов,

Свет не прольется – хватит и костров,

Коль ханаки нет, рубища и шейха –

Зуннара хватит и колоколов.

Обращает на себя внимание тот факт, что заложенный автором смысл передан не вполне корректно, вследствие чего в русском варианте рубаи прием антитезы уже не прослеживается так четко. Так, во второй строке отсутствует противопоставление божественного света и адских костров – слова *свет* и *костер* не воспринимаются в русском языке как антонимы. Вероятно, это связано с тем, что *нур* является понятием, присущим исключительно исламской религии и не имеет эквивалентов в русском языке.

При передаче лексем, обозначающих реалии мусульманской религии и культуры, переводчик делает ряд трансформаций. Так, вместо слов *субха* и *молельный коврик* используются лексемы *ханака* (обитель дервиша) и *рубище* (одеяние дервиша). Подобные изменения не представляются целесообразными

– вряд ли русскоязычный читатель сможет интерпретировать данные лексемы как реалии одного из основных направлений ислама, суфизма; внутренняя форма слова *ханака* является затемненной, а лексема *рубнице*, используемая в русском языке для обозначения ветхого, убогого одеяния не вызовет у представителя русской лингвокультуры ассоциаций с исламом. При переводе четвертой строки В. Микрюков неоправданно, на наш взгляд, опускает слово *калиси (церковь)*, но оставляет слово *зуннар*, вряд ли знакомое русскоязычному читателю. Таким образом, содержащиеся в третьей и четвертой строках соответственно слова *рубнице* и *зуннар* не позволяют создать впечатление противопоставления понятий двух культур. Оптимальным было бы сохранение лексемы *молельный коврик* и *церковь*, а также опущение лексемы *зуннар* или замена ее словом, обозначающим реалии христианской культуры.

В некоторых случаях перевод общеупотребительной лексики оказывается затруднительным в силу той лингвокультурологической информации, которая в ней содержится. Рассмотрим следующий пример:

Ҳафтоду ду миллатанд дар дин каму беи,

Аз миллатҳо шиқи Ту дорам дар неи.

Чи куфру чи ислом, чи тоат, чи гуноҳ,

Мақсуд Туӣ баҳона бардор аз неи.

Использованное в первой строке числительное *ҳафтоду ду* неслучайно и аккумулирует в себе определенную лингвокультурологическую информацию, связанную с исламской религией. Считается, что в исламе есть семьдесят три течения, но лишь одно является истинным и спасется от ада. Логично предположить, что в данном рубаи идет речь об остальных семидесяти двух направлениях. В русском переводе Г. Плисецкого данное число пропущено и строка звучит как *Много сект насчитал я в исламе*. Очевидно, что данная трансформация осуществлена по нескольким причинам. Во-первых, число *семьдесят два* без каких-либо пояснений вызвало бы недоумение у русскоязычного читателя и нарушило бы эстетическое восприятие рубаи. Во-

вторых использование числительного, состоящего из двух слов, затруднило бы соблюдение стихотворного ритма и размера рубаи, поэтому в данном случае считаем данную трансформацию абсолютно оправданной.

Определенный национально-специфический компонент, который несомненно должен быть учтен при переводе, содержится в наименованиях животных, птиц, растений и прочих лексемах, служащих для аллегорической передачи абстрактных понятий добра и зла, радости и грусти и пр. Доказательством этого факта служит выбор оптимальных языковых средств при переводе на русский язык следующего рубаи:

Он қаср, ки бар чарх ҳамезанад паҳлу,

Бар дарғаҳи ӯ шаҳон ниҳоданди ру.

Дидам, ки бар кунграши фоҳтае,

Овоз ҳамедод, ки ку-ку, ку-ку.

П. Порфи́ров при переводе третьей строки использует дословный перевод орнитонима *фоҳтае* (горлица) «Горлица нахохлившись сидела», в то время как в переводе Ц.Бану используется наименование другой птицы – кукушка: «В развалинах кукушка куковала». Рассмотрим, по каким причинам могла иметь место подобная трансформация.

Использованный в рубаи орнитоним не имеет никаких отрицательных культурных коннотаций в персидской лингвокультуре; в русской лингвокультуре, напротив, горлица расценивается как символ любви и дружбы. В связи с этим логично предположить, что использование оригинального орнитонима, по мнению Ц.Бану, противоречит смыслу всего рубаи – сожаление о бренности бытия, о скором течении жизни. В этом отношении весьма уместным представляется использование орнитонима *кукушка*, являющегося в русской лингвокультуре символом грусти, одиночества и вдовства; также, согласно славянским поверьям, кукушка предсказывает сколько лет осталось человеку жить.

Еще одной разновидностью лингвоэтнических реалий, представляющих сложности при переводе рубаи, являются имена собственные, прежде всего, антропонимы, в большинстве своем связанные с традициями мусульманской религии.

Традиционно их передача на язык перевода не представляет труда, поскольку, как отмечает И.А. Алексеева, чаще всего имена собственные «передаются с помощью однозначных, закреплённых в языке соответствий или с помощью транскрипций» (Алексеева 2004. 186).

Однако в случае с рубаи подавляющее число имен собственных носят аллюзивный характер, т.е. способны вызвать у носителей языка ассоциации с определенными чертами характера, событиями и пр. Так, весьма характерным для творчества О. Хайяма является упоминание имени древнеиранского царя Джемшида (*Чамшед*), являющегося символом власти и величия в персидско-таджикской культуре в целом и в мусульманской философской поэзии в частности.

Иными словами, подобные имена собственные характеризуются определенными культурными коннотациями, правильная интерпретация которых необходима для понимания всего рубаи. Ниже рассматриваются типичные способы передачи таких антропонимов на русский язык.

В одном из рубаи упоминаются имена Ильяса и Хизра:

Гар шу хра шавӣ ба шаҳри шаруносии ,

Гар гу шанишин шавӣ ҳама васвосӣ .

Беҳ э-он набувад гар Хизру Илӣсӣ ,

Кас наиносад туро ту кас наиносӣ .

Очевидно, что для представителей персидской лингвокультуры данные антропонимы характеризуются исключительно положительными коннотациями, - так, Хизр является одним из героев иранского религиозного эпоса, носителем нравственного начала, направляющего людей на путь

добродетели, в то время как Ильяс является одним из главных исламских пророков. Именно использование этих антропонимов позволяет понять основную идею всего рубаи – как бы благочестив ни был человек, его всегда будут сопровождать сплетни и зависть.

У представителей русской лингвокультуры дословный перевод данных антропонимов (*Будь ты Хызр или Ильяс*) скорее всего не вызовет никаких ассоциаций. Следовательно, перед переводчиком стоит задача донести содержащиеся в данных наименованиях лингвокультурологические сведения другими средствами, а именно путем ввода в перевод рубаи дополнительных слов, по возможности поясняющих смысл данных антропонимов. Так, Н. Стрижков, стремясь подчеркнуть исключительную важность этих персонажей для мусульманской культуры вводит в перевод слово *талант* (*Будь ты талантом Хызр или Ильяс*), отсутствующее в оригинале. Наиболее удачным в этом отношении представляется перевод В. Державина, который вводит в текст перевода лексемы, максимально точно объясняющие о ком идет речь: *Будь ты даже пророк Ильяс, будь ты даже бессмертный Хызр*. Прием компенсации посредством добавления уточняющих атрибутивных элементов (*пророк, бессмертный, талант*) в текст рубаи позволяет носителям русской лингвокультуры правильно интерпретировать данные антропонимы, не прибегая к помощи комментариев.

Как уже отмечалось выше, О.Хайям нередко упоминает имя древнеиранского царя Джемшида, обладавшего чашей, на дне которой отражались происходящие в мире события. Словосочетание *чаша Джемшида* в этом случае аккумулирует в себе определенную лингвокультурологическую информацию, выступая символом мудрости, величия и власти в персидско-таджикской культуре. В. Державин при переводе данного рубаи сохраняет исходную форму данной лексемы - *Джемшида чаши лик твой краше*, однако очевидно, что содержащая в ней культурная коннотация оказывается недоступна для восприятия русским читателем.

Попытка восполнить данную коннотацию при переводе на русский язык предпринимается Г. Плисецким, в интерпретации которого данная строка выглядит как *прекрасней Иосифа ты*. Замена антропонима *Джамшид* на *Иосиф*, хотя и является искажением фактической информации, направлена на возникновение в сознании русского читателя ассоциаций с библейским Иосифом, символизирующем красоту и мудрость.

Стоит отметить, что в ряде случаев переводчики опускают имеющиеся в оригинале антропонимы.

Рассмотрим следующее рубаи:

*Ин чарх, ки бо касе намеғу яд роз,
Кушта ба ситам ҳазор Маҳмуду Аёз.
Май ху р, ки ба кас умри дубора надиханд,
Ҳар касб ки шуд аз ҷ аҳон, намеояд боз.*

Н. Стрижков переводит первые две строки данного рубаи как *Тайн своих небосвод никому не открыл, Он коварно сто тысяч героев убил*. Как можно заметить в переводе отсутствуют имена Махмуда и Аяза (очевидно, речь идет о могущественном правителе Махмуде Газневиде и его рабе Аязе), вместо этого используется гипероним *герои*. Можно предположить, что данные антропонимы по мнению переводчика являются малознакомыми для русскоязычного читателя и их объяснение не возможно в рамках стихотворного размера рубаи, что и заставило Н.Стрижкова ограничиться лишь лексемой *герои*.

Заключение

Итак, успешный перевод персидско-таджикской поэзии, в частности рубаи О. Хайама, невозможен без тщательного анализа лексики, содержащей разнообразную лингвокультурологическую информацию. Это могут быть как общепотребительные лексемы, значение которых необходимо

интерпретировать исходя из места обозначаемого ими концепта в той или иной лингвокультуре, так и безэквивалентная лексика, антропонимы, а также лексика, выступающая в качестве символов абстрактных понятий.

Анализ переводов рубаи, выполненных различными литераторами, демонстрирует отсутствие единых способов передачи вышеназванной лексики на русский язык. Среди наиболее оптимальных стоит выделить приемы компенсации, транскрипции, а также описательный перевод.

Таким образом, при переводе персидско-таджикской поэзии необходимо осуществлять не только лексико-семантические, грамматические и синтаксические трансформации, но реализовать передачу лингвоэтнической и лингвокультурологической информации. Иными словами, важен не только подбор точных языковых средств, но и трансляция культурных, исторических и морально-этических сведений, содержащихся в исходном языке.

Литература

- 1- Алексеева И.С. (2004), *Введение в переводоведение*, Москва, Издательский центр «Академия».
- 2- Аникина О. *Омар Хайям вино не воспевал*, Режим доступа: <https://www.pravda.ru/culture/literature/forliterature/13-03-2007/216175-omar-0/> (Дата последнего обращения: 9.02.2018).
- 3- Логинова П.Г. (2017), *Языковая манифестация лингвокультурного концепта «Вино»: фразеологический аспект (на материале французского, итальянского, испанского, английского и русского языков)*, Дисс. ... канд. филол. наук, Москва, РУДН.
- 4- Муллоджанова З.А. (2014), *Стиль оригинала и перевод*, Душанбе, Изд-во «ТНУ».
- 5- Хайём У. (2009), *Рубоӣти*, Душанбе, Изд-во «Сарредаксияи илмии Энциклопедияи Миллии Тоҷик».
- 6- Хайям О. (2008), *Рубаи. Полное собрание*, Москва, Изд-во «РИПОЛ классик».
- 7- Хайям О. (2015), *Рубайат*, Москва, Изд-во «Славянский Дом Книги».
- 8- Хайям О. (2016), *Сердце, дух и прах. Рубаи. Полное собрание*, Москва, Изд-во «РИПОЛ классик».

- 9- Хроленко А.Т. (2009) *Основы лингвокультурологии*, Москва, Изд-во «Флинта», Изд-во «Наука».
- 10- Электронный ресурс <http://www.khayyam.nev.ru/index.shtml> (Дата последнего обращения 11.02.2018).

Bibliography

- 1- Alekseeva I.S. (2004), *Vvedenie v perevodovedenie*, Moskva, Izdatel'skiy centr «Akademija».
- 2- Anikina O. *Omar Hajjam vino ne vospeval*, Rezhim dostupa: <https://www.pravda.ru/culture/literature/forliterature/13-03-2007/216175-omar-0/> (Data poslednego obrashhenija: 9.02.2018).
- 3- Loginova P.G. (2017), *Jazykovaja manifestacija lingvokul'turnogo koncepta «Vino»: frazeologicheskij aspekt (na materiale francuzskogo, ital'janskogo, ispanskogo, anglijskogo i russkogo jazykov*, Diss. ... kand. filol.nauk, Moskva, RUDN.
- 4- Mullodzhanova Z.A. (2014), *Stil' originala i perevod*, Dushanbe, Izd-vo «TNU».
- 5- Hajjom U. (2009), *Rubojoti*, Dushanbe, Izd-vo «Sarredaksijai ilmii Jentsiklopedijai Millii Toç ik».
- 6- Hajjam O. (2008), *Rubai. Polnoe sobranie*, Moskva, Izd-vo «RIPOL klassik».
- 7- Hajjam O. (2015), *Rubajat*, Moskva, Izd-vo «Slavjanskij Dom Knigi».
- 8- Hajjam O. (2016), *Serdce, duh i prah. Rubai. Polnoe sobranie*, Moskva, Izd-vo «RIPOL klassik».
- 9- Hrolenko A.T. (2009) *Osnovy lingvokul'turologii*, Moskva, Izd-vo «Flinta», Izd-vo «Nauka».
- 10- Jelektronnyj resurs <http://www.khayyam.nev.ru/index.shtml> (Data poslednego obrashhenija 11.02.2018).

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Султонов, А., & Реброва, Н. (2019). The Problem of Translation of Persian-Tajik Philosophical Lyric Poetry into Russian Language. *Issledovatel'skiy Zhurnal Russkogo Yazyka I Literatury*, 7(2), 207-224.

DOI: 10.29252/iarll.13.2.207

URL: <http://www.journaliarll.ir/index.php/iarll/article/view/88>



مشکلات ترجمه شعر فلسفی تاجیکی-فارسی به زبان روسی

علی شیر حیسینوویچ سلطانوف^۱

دانشجوی دانشگاه دولتی فنی هوا و فضای پ.آ. سالوویف ریپینسک،
ریپینسک، روسیه.

ناتالیا یوگنیونا ریبرووا^۲

استاد گروه زبان‌های خارجی دانشگاه دولتی فنی هوا و فضای پ.آ. سالوویف ریپینسک،
ریپینسک، روسیه.

(تاریخ دریافت: فوریه ۲۰۱۹؛ تاریخ پذیرش: مه ۲۰۱۹)

در مقاله حاضر، مسائل و مشکلات مربوط به ترجمه شعر فلسفی فارسی و تاجیک به زبان روسی به ویژه از جنبه زبانی-فرهنگی بررسی و مطالعه می‌شود. یکی از دلایلی که ترجمه اشعار تاجیکی-فارسی به زبان روسی را با مشکلاتی مواجه کرده است ضرورت برگرداندن دقیق و درست مفاهیم فرهنگی و قومی از اسامی جغرافیایی، پدیده‌های قوم‌نگاری، سیاسی اجتماعی، استعاره‌ها و نمادهای ملی است که فهم و درک کامل کافی از آنها برای فهم کل اثر ادبی بسیار ضروری است. در مقاله به شیوه‌ها و روش‌های مختلف ترجمه به زبان روسی همچون: رونویسی، استفاده از واژه معادل در زبان روسی، به کاربردن عبارات‌ها و ساختارهای زبانی با استفاده از واژگان توصیفی اشاره می‌گردد. نتایج حاصل از مطالعه تطبیقی مثال‌های مختلف ترجمه به زبان روسی بهترین و مناسب‌ترین شیوه‌های برگرداندن مفاهیم متون منظوم را به دست می‌دهد. نتایج پژوهش حاضر نشان می‌دهد که در ترجمه اشعار فارسی-تاجیکی علاوه بر برگرداندن درست واژگان و ساختارهای دستوری و نحوی زبان، لازم است که تصویر درست مضامین فرهنگی، قومی و ملی نهفته در متن اثر نیز به درستی به زبان مقصد برگردانده شود. به عبارت دیگر در ترجمه اشعار فارسی-تاجیکی به زبان روسی علاوه بر ترجمه درست و دقیق ابزارهای زبانی باید اطلاعات فرهنگی و تاجیکی و قومی موجود در زبان مبدأ نیز به درستی و دقیق برگردانده شوند.

واژگان کلیدی: بعد زبانی-فرهنگی ترجمه، برگرداندن، واژگان بدون معادل، پدیده‌ها، اسامی اشخاص، شعر فارسی-تاجیکی.

1. E-mail: alisultan1601@gmail.com

2. E-mail: natasharebrova@rambler.ru