

Eglė Vaivadaitė-Kaidi¹*Vilniaus universitetas**Filologijos fakultetas**Universiteto g. 5, LT-01513 Vilnius, Lietuva**E. paštas: egle.vaivadaite-kaidi@gmail.com**Moksliniai interesai: kognityvinė lingvistika, diskurso analizė, religinis diskursas*

**Konceptualiųjų DIEVO ir JĖZAUS metaforų tinklas
Evangelijoje pagal Joną**

Konceptualiosios metaforos tyrimai religiniuose tekstuose – iki šiol dar menkai tyrinėta sritis, galinti suteikti duomenų apie religinės bendruomenės kultūrą, vertybes, ideologiją. Straipsnyje analizuojama šiuolaikinio katalikiško Evangelijos pagal Joną vertimo į lietuvių kalbą (Kavaliauskas 2009) metaforinė kalba, nurodanti į DIEVO ir JĖZAUS konceptus, siekiant aprašyti šiuos konceptus apibrėžiančią konceptualiųjų metaforų sistemą. Tyrimas atliktas vadovaujantis MIP(VU) metodu.

Evangelijos pagal Joną metaforinės kalbos analizė parodė, kad DIEVO ir JĖZAUS konceptai apibrėžiami tankiu, viena su kita glaudžiai susijusių konceptualiųjų metaforų tinklu, kurio struktūra pagrįsta pagrindinėmis VIRŠAUS / APAČIOS, ŠVIESOS / TAMSOS, GĖRIO / BLOGIO opozicijomis. Nustatytos kelios pagrindinės konceptualiosios šaltinio sritys, apibrėžiančios tiriamuosius konceptus: tai ŠEIMOS, GALIOS SANTYKIŲ, TEISMO, ŽEMDIRBYSTĖS, FIZINĖS TIKROVĖS šaltinio sritys, susiejamos tekste per konceptualiąsias sąsajas. Dažniausia DIEVO – TĖVO metafora veda į kitus Dievo personifikacijos atvejus: DIEVAS – KARALIUS, DIEVAS – SĖJĖJAS, DIEVAS – VYNININKAS, DIEVAS – PIEMUO. Šios metaforos tarpusavyje jungiamos autoriteto ir galios sąsaja. Tėvo autoritetas ir galia perduodami Sūnui, atėjusiam į šį pasaulį dirbti Tėvo darbų ir paveldinčiam Tėvo vietą šeimoje.

REIKŠMINIAI ŽODŽIAI: konceptualioji metafora, šaltinio sritis, tikslo sritis, Evangelija pagal Joną, Biblijos vertimai į lietuvių kalbą.

¹ **Eglė Vaivadaitė-Kaidi**, Vilniaus universiteto Lietuvių ir užsienio (ispanų) kalbos filologijos studijų bakalauro ir Taikomosios kalbotyros magistro laipsniai, lietuvių ir ispanų kalbų specialistė, vertėja, lietuvių kalbos dėstytoja Vilniaus ir Pekino tarptautinių studijų universitetuose, Vilniaus universiteto doktorantė, dirbanti konceptualiosios metaforos tyrimų religiniame diskurse srityje, paraleliai studijuojanti Barselonos universiteto kognityvinių mokslų ir kalbos magistrantūros studijų programoje.

Įvadas

Konceptualiosios metaforos teorija tiria dinamišką sąveiką tarp kūniškosios patirties ir percepcijos, mąstymo modelių, kultūros, kalbos struktūros bei kalbinės elgsenos. Dėl šio dinamiško metaforos aspekto patys elementariausi konceptai gali būti apibrėžiami įvairiais būdais: konceptualiosios metaforos mechanizmas suteikia įvairių informacijos kombinacijų galimybę, o tai, kokie konceptualiosios struktūros aspektai yra pasirenkami kaip svarbiausi apibrėžiant tam tikrą konceptą, priklauso nuo kultūrinio konteksto (Kövecses 2005). Diskurso tyrimų kontekste metafora suprantama kaip socialiai plastiška, kintanti ir sąveikaujanti su diskurso tekstu ir kontekstu (Cameron 1999, 2010, Evans 2009, Semino 2008, Zinken et al. 2008).

Konceptualiosios metaforos ypatybė aktyviai konstruoti tikslo sritį, suteikti jai tam tikrą perspektyvą – viena svarbiausių konceptualiosios metaforos tyrimų diskurse sričių, susiejančių konceptualiosios metaforos teoriją ir kritinę diskurso analizę, teigiančią, kad diskursas apibrėžia tai, kas gali ir negali būti sakoma, taip pat ir tai, kas gali ir negali būti daroma (Dirven, Polzenhagen, Wolf 2007: 126). Konceptualiosios metaforos retai yra neutralios ideologine prasme: jos kuria tam tikrą reikšmę ir brėžia jungtį tarp dviejų konceptų, taip keisdamos visuomenei priimtinus mąstymo modelius ir po jais slypinčias ideologijas (Hellsteen 2002, Beer, De Landtsheer 2004). Dėl šio konceptualiosios metaforos vaidmens ideologijoje daugiausia dėmesio sulaukia būtent politinis diskursas ir jame vartojamos metaforos (Musolff 2004, Shimko 2004), tačiau religinio diskurso tyrimai iki šiol yra negausūs (minėtini Jäkel 2002, 2003, Barcelona 2003, Boeve 2003, Charteris-Black 2004, Howe 2006, Sztajer 2011, iš lietuvių autorių – Eglė Vaivadaitė-Kaidi 2011).

Jeigu diskursą plačiaja prasme galime apibrėžti kaip „būdą reprezentuoti pasaulį“ (Fairclough 2003: 215), tada religinis diskursas yra visa tai, kas reprezentuoja religinį, transcendentalųjį pasaulį. Pasak J. Charteris-Blacko, metafora yra itin svarbi religiniame diskurse, nes jos pagrindinė funkcija – remiantis žinomybe konceptualizuoti tai, kas nežinoma (Charteris-Black 2004: 173). Konceptualioji metafora įgalina religinį diskursą ir leidžia pažįstamos realybės kategorijomis kalbėti apie tai, kas tiesioginiam pažinimui nėra prieinama. Charteris-Blacko teigimu, religiniame kontekste metaforinė kalba pirmiausia yra sakralumo perteikimas, sakralaus turinio komunikacija tikinčiųjų bendruomenei, todėl religiniame diskurse metaforai tikinčiųjų suteikiama kur kas didesnė svarba, nei sekuliariniame tekste. Aiškus pavyzdys yra metaforos Naujojo Testamento parabolėse. Viena iš svarbiausių teologinės hermeneutikos problemų yra šių metaforų interpretacija: ar metafora yra tiesiogiai išreikšta tikėjimo tiesa, ar tiesiog paprastas palyginimas? Pavyzdžiui, katalikai vyno ir duonos virsmą Jėzaus krauju ir kūnu šventos Komunijos metu laiko išties įvykstančiu (transsubstancijacijos dogma), o protestantų bažnyčioje vynas ir duona yra Jėzaus kraujo ir kūno simbolis (Charteris-Black 2004: 175). Metafora yra pagrindinis įrankis, perteikiantis krikščionybės tikėjimo tiesas, vertybes ir filosofines pažiūras. Tačiau be tikėjimo tiesų perteikimo funkcijos, metaforos religiniame tekste taip pat atlieka estetinės bei, su pastarąja susijusios, emocinės paveikos funkcijas. Emocinė metaforinės kalbos paveika yra itin

svarbi religiniame diskurse – metafora yra viena iš kalbinių emocinio poveikio priemonių, žadinanti religinio pakilumo būseną, į kurią veda religinės tiesos pažinimo ir priėmimo aktas. Pasak tyrėjo, niekur kitur kognityvinė ir emocinė metaforos funkcijos nėra tokios ryškios ir taip glaudžiai susijusios, kaip religiniuose tekstuose (Charteris-Black 2004: 242).

Konceptualiosios metaforos teorijos teiginys, kad konceptualioji metafora gali tam tikrus realybės aspektus iškelti aikštėn nuslėpdama kitus, yra itin reikšmingas religinės kalbos teorijai: jeigu skirtingos konceptualiosios metaforos išties gali sukurti naujas patirtines „tikroves“, tada skirtingos religinės metaforos taip pat gali keisti religines patirtis (Harrison 2007: 18). Metaforiška religinė kalba nėra objektyvus transcendentinės tikrovės atspindys, bet kartu su besikeičiančiais istoriniais, socialiniais ir kultūriniais kontekstais bei naujomis realybės patirtimis kintantis kognityvinis konstruktas. Dėl šios priežasties, pasak Boeve, tradicinė tokių konceptų, kaip DIEVAS, apibrėžtis ir apskritai religinė tradicija yra nuolatinės rekontekstualizacijos objektas (Boeve 2003: 26). Religinio diskurso metaforos gali būti kultūriškai specifiškos ir gali kisti kintant kalbinės bendruomenės mąstymo modeliams, tad religinio diskurso metaforinė kalba yra dinamiška, evoliucionuojanti, semantiškai ir struktūriškai kintanti, istorinio, kultūrinio ir socialinio kontekstų nulemta. Konteksto svarbą pabrėžia ir Charteris-Blackas: religinių metaforų interpretacija priklauso nuo teksto adresato religinių įsitikinimų sistemos ir kultūrinio konteksto (Charteris-Black 2004: 176).

Biblija – esminis krikščionybės tekstas, kuriame apibrėžiamos pagrindinės religinės ir moralinės vertybės, lemiančios tai, kaip krikščionių bendruomenės nariai suvokia ir interpretuoja tikrovę. Konceptualiųjų metaforų teorija pastaruoju metu vis dažniau įtraukiama į platesnius tarpdisciplininius Biblijos tekstų tyrimus, jungiančius lingvistinius, literatūrologinius bei teologinius tyrimų metodus (Feyaerts 2003). Nepaisant to, kad Biblijos tekstai yra verstiniai, jie – taip pat neatsiejama ir lietuvių kultūros dalis: verstos religinio turinio knygos sudaro senosios lietuvių raštijos pagrindą, per Šventojo Rašto vertimus formavosi lietuvių literatūrinis stilius, kalba, poetika, vertimo technikos tradicija. Šio tyrimo tikslas – aprašyti DIEVO ir JĖZAUS konceptus apibrėžiančių konceptualiųjų metaforų sistemą šiuolaikiniame Evangelijos pagal Joną vertime į lietuvių kalbą (Kavaliauskas 2009). Būtent Evangelijos pagal Joną tekstas pasirinktas neatsitiktinai: pripažįstamas išskirtinis šio teksto vaizdingumas ir metafora laikoma vienu svarbiausių šio teksto elementų (Kysar 2001, Attridge 2002, Zimmermann 2006). Tai ir vienas svarbiausių krikščionių tekstų, giliai įsišaknijusių į šios religinės bendrijos kultūrą ir sąmonę.

Evangelijos vertimas analizuotas remiantis MIP(VU) metodu (Steen et al. 2010), kurio metaforinė raiška nustatoma remiantis referenciniu kontrastu – žodis žymimas kaip metaforiškai vartojamas, jeigu aktyvuoja konceptą, nurodomą teksto referento netiesiogiai, per koncepto ir teksto referentų palyginimą. Siekiant nustatyti metaforiškai vartojamus žodžius, vertime lygintos leksinio vieneto kontekstinė ir bendroji *Lietuvių kalbos žodyne* (LKŽ) ir *Dabartinės kalbos žodyne* (DLKŽ 2012) pateikta reikšmė. Tiriamajame tekste, kurį sudaro 15 143 žodžiai, kaip metaforiškai vartojami nustatyti 1679 žodžiai, tai sudaro 11 % viso tiriamojo teksto. Metaforiškai vartojami žodžiai suskirstyti vadovaujantis MIPVU metodu: į netiesioginę metaforinę kalbą (1360 žodžių, 81 % visos teksto metaforinės kalbos),

tiesioginę metaforinę kalbą (55 žodžiai, 3,3 % metaforinės kalbos) ir implicitinę metaforą (364 žodžiai, 15,7 % metaforinės teksto kalbos). Identifikuota metaforinė kalba, nurodanti į konceptualiąsias DIEVO ir JĖZAUS tikslo sritis (DIEVĄ ir JĖŽŪ apibrėžianti metaforinė kalba rasta 258-iose teksto eilutėse iš 887 viso teksto eilučių), suskirstyta į grupes pagal metaforų šaltinio sritis. Daugiausia evangelijos metaforinės kalbos skirta būtent DIEVO ir JĖZAUS konceptams: iš religinių metaforų grupės 296-ių eilučių, 258-iose eilutėse apibrėžiami būtent šie konceptai ir jų tarpusavio ryšys.

1. ŠEIMOS šaltinio srities metaforos

Dažniausios ir ryškiausios, prasminę teksto ašį sudarančios yra DIEVO – TĖVO (šios metaforos rastos 111-oje eilučių) ir JĖZAUS – SŪNAUS (113-oje eilučių) konceptualiosios metaforos. Vos keliose eilutėse tiesiogine metafora įvardijus, kad DIEVAS yra TĖVAS (gr. πατήρ) (Jn 5:18; 6:27; 8:41; 10:36) ir JĖZUS yra DIEVO SŪNUS (gr. ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) (Jn 1:49, 10:36, 19:7, 20:30), Tėvo ir Sūnaus daiktavardžiai tekste vartojami sinonimiškai per implicitinę metaforą (Steen et al. 2010): *Mes matėme jo garbę, garbę kaip vienatinio iš Tėvo gimusio Sūnaus, pilno malonės ir tiesos* (Jn 1:14).² Per TĖVO ir SŪNAUS metaforas tekste įvedama įsikūnijimo doktrina (Jėzaus kaip Dievo teofanija) – sūnus ir tėvas yra tos pačios prigimties, tad ir Jėzus bei Dievas taip pat yra tokie patys arba tie patys, „viena“: *Aš ir Tėvas esame viena*“ (Jn 10:30). Tėvo ir Sūnaus tapatumui išreikšti tekste itin dažnai pasitelkiama TALPOS šaltinio sritis: <...> *Tėvas manyje ir aš jame* (Jn 10: 38); *Nejau tu netiki, kad aš esu Tėve ir Tėvas yra manyje?!* (Jn 14:10). Tokia metaforinė raiška greičiausiai motyvuojama pirminės, pagal Grady (Grady 1997), arba, pagal Lakoffo ir Johnsono sistemą (Lakoff, Johnson 1980), ontologinės KŪNO – TALPOS konceptualiosios metaforos: *Tai dieniai atėjus, jūs suprasite, kad aš esu savo Tėve, ir jūs manyje, ir aš jummyse* (Jn 14:20).

Tėvo ir Sūnaus vienumo konceptas veda į Jėzaus dieviškumą – sūnus yra tapatus tėvui, tad Jėzus yra dieviškas: *Dievo niekas niekada nėra matęs, tiktai viengimis Sūnus – Dievas*, <...> (Jn 1:18). Tačiau šis Tėvo ir Sūnaus tapatumas nėra absoliutus. Pasak A. Rubšio, „vienybė su Tėvu nėra mistinis paskendimas, kuriame ištyžta bet kokia asmeninė tapatybė“ (Rubšys 1997: 288). Per Tėvo ir Sūnaus konceptualiąsias metaforas konstruojama erdvė Dievo ir Jėzaus santykio apibrėžčiai – Tėvas ir Sūnus yra tapatūs, tačiau ir skirtingi. Patriarchalinės šeimos modelyje tėvo autoritetas yra neginčijamas ir šis autoritetas aiškiai atsispindi teksto metaforinėje kalboje: Tėvas yra *gerbtinas* (Jn 5:23), *gerbiamas* ir *garbinamas* (Jn 8:49; 14:13; 15:8); jis yra sektinas pavyzdys Sūnui – ką Tėvas *bedarytu*, *lygiai daro ir Sūnus* (Jn 5:19-23), Tėvas *siunčia Sūnų* (Jn 5:36; 6:40; 8:16) ir *skiria nuveikti darbus* (Jn 5:36; 10:37) jo *vardu* (Jn 5:43; 10:25); Tėvo *valia* (Jn 6:40; 10:32) ir įsakymas (Jn 10:18; 12:49; 12:50; 14:31; 15:10) yra neginčijami.

Konceptualioji metafora DIEVAS – TĖVAS perkelia pozityviausias TĖVO koncepto ypatybes: Tėvas yra *prašomas* (Jn 14:13; 14:16; 16:16; 16:23; 16:26) ir *duodantis* (Jn 6:37;

² Čia ir toliau originalus tekstas paryškintas autorės – E. V.-K.

10:29; 13:13; 15:16; 17:24); *mokantis* (Jn 8:28); *gelbėjantis* (Jn 12:27) ir *mylintis* (Jn 3:16; 5:20; 10:17; 14:23; 15:9; 16:27; 17:24). Abipusė Tėvo ir Sūnaus meilė (Jn 14:21; 14:31) itin pabrėžiama tekste: „Jėzaus vienybė su Tėvu išreiškiama meile, kuria Tėvas myli Jėzų, ir Jėzus Tėvą. Tėvo meilė apreiškiama jam ištikimybe iki mirties (Jn 16:32). O Sūnaus meilė Tėvui – paklusnumu Tėvo valiai“ (Rubšys 1997: 288). Tik Sūnus *pažįsta* Tėvą (Jn 8:19; 10:15; 14:7–8; 16:3; 17:25) ir Sūnų *pažįstantis* Tėvas (Jn 14:7) *liudija* apie Sūnų (Jn 5:37; 8:18) ir jį *garbina* (Jn 8:54; 12:26; 12:28; 17:5). Jis, nors ir *aukštesnis* (Jn 14:28) ir reikalaujantis paklusnumo, yra mylintis ir globojantis, tad jam priskiriamas *Teisiojo* epitetas (Jn 17:25), tačiau Sūnus prasikaltusiuosius gali *užtarti* Tėvui (Jn 15:16; 16:23; 16:26) arba *kaltinti* (Jn 5:45). Tik vienoje teksto eilutėje apeliuojama į Tėvo rūstybę (Jn 3:36). Sūnus yra gerbiantis Tėvą (Jn 8:49), sekantis jo pavyzdžiu ir darantis jam paskirtus darbus, mylintis Tėvą ir dėkojantis jam (Jn 11:41).

Tėvo ir Sūnaus dieviškumui yra priešpriešinamas jų žemiškumas, saitas su žemiškuoju, žmogiškuoju pasauliu. Tėvui priskiriamas epitetas *gyvasis* (Jn 6:57; 1:27) – tokie fiziniai atributai, kaip *balsas* ir *veidas* (Jn 5:37; 12:28), *rankos* (Jn 10:29; 13:3). O Dievo Sūnus 13-oje teksto eilučių įvardijamas kaip Žmogaus Sūnus (pvz., Jn 1:51; 3:13; 5:27; 6:54; 8:28; 13:31). Ši Sūnaus dieviškumo ir žmogiškumo priešprieša yra konflikto, kuris teksto yra išsprendžiamas tik pabaigoje, šaltinis: „*Argi jis ne Jėzus, Juozapo sūnūs?*’ *Argi mes nepažįstame jo tėvo ir motinos? Kaip jis gali sakyti: ‘Aš esu nužengęs iš dangaus?’*“ (Jn 16:42). Teksto pabaigoje, įvykus Jėzaus „išaukštinimui“, Jėzus galutinai perkeliamas į dieviškąją sferą – Sūnus grįžta į Tėvo *namus*. Tėvo namų ir grįžtančio Sūnaus metaforos paskleistos per visą evangelijos tekstą (pvz., Jn 2:16; 13:1; 14:2; 16:28; 19:7) ir tampa teologiškai svarbiu teksto motyvu, – tik pas Tėvą grįžęs Sūnus gali atsiųsti Šventąją Dvasią, parodysiančią „visišką tiesą apie gyvenimą, mirtį ir Prisikėlimą“ (Rubšys 1997: 288).

2. POLITINĖS GALIOS šaltinio srities metaforos

Pasak Beth Stovell (Stovell 2012), Evangelijos pagal Joną tyrėjai dažnai skiria pernelyg didelį dėmesį ŠEIMOS metaforų grupei, o KARALYSTĖS metafora nepelnytai paliekama nuošalyje. Šventajam Raštui būdingi visuotinės Dievo karalystės ir Dievo karaliaus vaizdiniai, regimi ir Evangelijoje pagal Joną: *Jėzus atsakė: „Iš tiesų, iš tiesų sakau tau: jei kas neatgims iš aukštybės“, negalės regėti Dievo karalystės*“ (Jn 3:3); *Jo duos jums Žmogaus Sūnus, kurį Tėvas-Dievas savo antspaudu yra pažymėjęs*“ (Jn 6:27). Priešingai nei Senajame Testamente, pasak Rubšio, dieviškoji karalystė Evangelijoje pagal Joną nėra ateities pažadas, bet prasideda nuo Mesijo atėjimo, tai – dabarties tikrovė (Rubšys 1997: 263). Per vienatinio (išskiriant Jėzų iš kitų Dievo *vaikų* – izraelitų) DIEVO SŪNAUS metaforą Jėzus paveldi amžinąją Tėvo karalystę ir jo valdžią, tad Jėzus tekste vadinamas ne tik *Dievo Sūnumi* (gr. ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) (pvz., Jn 1:34; 1:49; 5:25;), bet ir *Viešpačiu* (gr. κύριος) (pvz., 4:11; 12:38; 20:20), *Mesiju* (gr. Μεσσίας) arba *Kristumi* (gr. χριστός) (pvz., Jn 6:70; 7:26; 10:24). Pasak Stovell, visus šiuos Jėzaus vardus, kaip ir *Dievo Siūstasis* (gr. ἀπόστολος) (pvz., Jn 13:16; 17:3), jungia būtent konceptualioji DIEVO / JĖZAUS – KARALIAUS metafora

(Stovell 2012: 171). Išties, pažvelgus į tekstą statistiškai, Jėzus pavadinamas *Viešpačiu* 44 kartus ir tiesiogiai *karaliumi* įvardijamas 8 kartus: <...> *Jėzus atsakė: „Tu pasakei, kad aš esu karalius* <...> (Jn 18:37); o žodžiai *karalius* arba *karaliaus valdžia, karaliavimas, karalystė* pasirodo tekste 23 kartus. Ši sąsaja tarp DIEVO SŪNAUS ir KARALIAUS metaforų nėra būdinga tik Evangelijai pagal Joną, tačiau pasirodo ir Senojo Testamento bei helenistinės kultūros tekstuose (Stovell 2012: 156), tad tai – ryškus to meto socialinės struktūros atspindys tekste. Tačiau karalystės paveldėjimas prigimtinė Sūnaus teise yra tik vienas iš konceptualiosios JĖZAUS – KARALIAUS metaforos sąsajų – šiai metaforai taip pat būdingas laisvo pasirinkimo elementas: Jėzus yra Dievo siųstasis, Mesijas, kaip ištikimas Sūnus laisva valia sutinkantis vykdyti Tėvo jam paskirtą misiją: <...> *Nejaugi aš negersiu tos taurės, kurią Tėvas man yra davęs?! (Jn 18:11).*

Stovell atkreipia dėmesį į dviuose teksto vietose pasirodantį Jėzaus vardą *Izraelio karalius* (Jn 1:49; 12:13) teigdama, kad evangelijos tekste nėra griežtos atskirties tarp dangiškosios ir žemiškosios karalysčių: Senojo Testamento tekstuose teologinė žadamos Dievo karalystės per Dievo išrinktąjį valdovą prasmė glaudžiai susijusi su realios religiška orientuotos karalystės įsteigimo viltimis to meto visuomenėje (Stovell 2012: 160). Eilutės, kuriose tikintieji pasitinka Jėzų skelbdami jį esant Izraelio Karaliumi, yra persmelktos politinio ir ideologinio turinio – su Jėzaus atėjimu tikėtasi politinio dieviškosios karalystės įgyvendinimo, tai galiausiai priveda prie Jėzaus nukryžiuojimo siekiant apsisaugoti nuo galimo maišto prieš tuo metu įsigalėjusią romėnų valdžią (Montefiore 2013: 124–138). Jėzaus atsakymas Pilotui „*Mano karalystė ne iš šio pasaulio.*“ (Jn 18:36) nėra apolitiškas, bet brėžia skirtį tarp Jėzaus – Dievo siųstojo Mesijo ir romėnų bei šėtono karalysčių (Stovell 2012: 162). Tad KARALYSTĖS metafora evangelijoje turi aiškią socialinę ir politinę motyvaciją.

Prie šios metaforų grupės galima priskirti ir DIEVO – SIUNTĖJO, JĖZAUS – SIŪSTOJO metaforas, kuriose taip pat atsispindi galios santykis. Tėvo SIUNTĖJO ir Tėvo darbus atlikti SIŪSTOJO Sūnaus metaforos evangelijoje dažnos – su siuntimu susijusi leksika pasirodo 39-iose teksto eilutėse. Tėvas siunčia ne tik Sūnų dirbti jam patikėtus darbus, bet siunčiama ir Šventoji Dvasia, kuriai pavesta liudyti tiesą, taip pat ir mokiniai, kuriems skirta skleisti tikėjimą. Pasak Mercerio, šis motyvas geriausiai suprantamas viršaus ir apačios opozicijos kontekste: Jėzus yra siunčiamas Dievo, priklausančio viršaus sferai, į apačios sferai priklausantį pasaulį jo gelbėti (Jn 3:17; 10:36; 17:18), taip per Jėzų susiejamos viršaus ir apačios sferos (Mercer 1992: 459). Pasak Rubšio, Evangelijos pagal Joną autorius žodžius ἀποστέλλω ir ἀπόστολος vartoja ne tik Senajam Testamentui ir kitiems Naujojo Testamento raštams įprasta pranašo ir Dievo pasiuntinio prasme, bet suteikia ir savitą prasmės aspektą – Jėzus, būdamas Dievo Sūnus, ne tik atstovauja Tėvui kalbėdamas jo vardu, bet ir „pats savo asmeniu išreiškia Dievo valdžią bei galią“ (Rubšys 1997: 268).

3. ŽEMDIRBYSTĖS šaltinio srities metaforos

DIEVO / JĖZAUS – PIEMENS konceptualiosios metaforos glaudžiai susijusios su konceptualiosios KARALIAUS šaltinio srities metaforomis – karalius vadovauja savo tautai

ir ją globoja kaip piemuo globoja savo bandą – karaliaus valdžia savo tautai konceptualizuojama remiantis savo avis ganančio piemens konceptualiąja sritimi. Jėzus aprašomas ir kaip *Dievo avinėlis* (Jn 1:29; 1:39) (čia aktualizuojama DIEVO – GANYTOJO metafora), ir kaip *gerasis piemuo* (Jn 10:11; 10:14; 10:27) (JĖZUS – GANYTOJAS), pažįstantis jam patikėtas avis – tikinčiuosius (TIKINTIEJI – DIEVO / JĖZAUS AVYS), ir guldantis už jas savo gyvybę, o jo avys pažįstančios savo ganytoją ir sekančios jo balsą.

TĖVO ir SŪNAUS, KARALIAUS ir PIEMENS konceptualiosios metaforos sudaro semantinį tinklą – Sūnus, atliekantis Tėvo jam pavestus darbus, perima Tėvo karalystę ir globoja jam pavestuosius juos gandydamas Dieviškojo Ganytojo vaidmenyje: *Ne už pasaulį meldžiu, bet už tavo man pavestuosius. Jie juk yra tavieji!* (Jn 17:9). Pasak Rubšio, šis ganytojo ir avių įvaizdis nėra būdingas išskirtinai hebrajiškajai ir krikščioniškajai kultūroms – Dieviškojo Ganytojo figūra aptinkama ir Egipto, Babilonijos, Persijos religijose, graikų literatūrai taip pat būdingas žmonių ganytojų motyvas (Rubšys 1997: 278). Evangelijoje Jėzus ne tik gano savašias avis, bet ir siekia *atvesti kitas avis į vieną avidę* (Jn 10:16) – kaip ir Dievo karalystė nebėra tik izraelitams žadėtoji, taip ir Jėzaus pareiga *ganyti / išganyti* Tėvo Sūnui patikėtas avis ne tik iš jų, bet iš tų, kurios „nebuvo išrinktosios Tautos avidėje“ (Rubšys 1997: 278). Jėzus – Gerasis ganytojas evangelijoje priešinamas tiems, kas buvo pirma jo – visi jie *vagys ir galvažudžiai* (Jn 10:8), atėję ne ganyti, bet *vogti*, žudyti ir *naikinti* (Jn 10:10), o Jėzus atėjęs į šį pasaulį teikti gyvenimo (Jn 10:10). Ši tikintiesiems teikiamo gyvenimo sąvoka glaudžiai susijusi su *Dievo Avinėlio* metafora – tikintiesiems gyvenimas teikiamas per Jėzaus auką, konceptualizuojamą Dievo Avinėlio metafora.

Išsamią *Dievo Avinėlio* metaforos analizę Evangelijoje pagal Joną pateikia Jesperis Tangas Nielsenas (Nielsen 2006), įrodantis, kad šiame tekste yra sujungiamos Perejimo avinėlio Išėjimo knygoje (Iš 12) ir kenčiančio tarno Izaijo knygoje (Iz 53) metaforos. Elementai iš abiejų naratyvų evangelijos pasakojimo kontekste, taip pat atsiremiant į viršaus ir apačios opoziciją, leidžia atskleisti visą Dievo Avinėlio metaforos semantinę prasmę – Jėzus per kančią ir nukryžiovimą apvalo žmoniją nuo nuodėmės ir yra išaukštinamas. Čia svarbus veiksmažodžio ὑψώω (iškelti, išaukštinti, šlovinti) dviprasmiškumas, sujungiantis iškėlimo ant kryžiaus, pakėlimo į dangų, Jėzaus pašlovinimo prasmes.

Savo ganytoją pažįstančių ir jį sekančių avių alegoriniame pasakojime aptikta dar viena itin įdomi metafora: *O Jėzus kalbėjo toliau: „Iš tiesų, iš tiesų sakau jums: aš – avių vartai.“* (Jn 10:7). Tiesioginės metaforinės kalbos „Aš esu“ forma dukart aktualizuojama ta pati metafora – JĖZUS –VARTAI, per kuriuos Jėzaus ganomosios avys įeis į žadėtąją ganyklą. Tos pačios metaforos pakartojimas rodo jos sąmoningą vartojimą ir svarbą teksto prasmei – šia metafora darskart vaizdžiai perteikiama teologinė tiesa, kad Jėzus veda į Išganyimą ir amžinąjį gyvenimą – ganyklas, kad jis yra *vartai*, kuriuos būtina pereiti pakeliui į išsigelbėjimą. Šią metaforą galima susieti su itin dažnu prielinksnio *per* vartojimu tekste, jungiant jį su Dievo ir Jėzaus semantiniais laukais: *tiesa ir malonė atėjo per Kristų* (Jn 1:17), *pasaulis išganomas per Jėzų* (Jn 3:17) ir *per* jį gyvens (Jn 6:57), *tikintieji eis pas Tėvą per Jėzų* (Jn 14:6), o *Jėzus gyvens per Tėvą* (Jn 6:57). JĖZAUS – VARTŲ konceptualioji metafora gali būti laikoma pirminės TARPININKO šaltinio srities išplėtojimu – Dievo žodis

apreiškiamas per Dievo siųstą tarpininką, taip pat religiniai aktai, šiuo atveju Išganymas, išpildomi per patį Dievą ar Dievo Sūnų.

DIEVO – PIEMENS ir JĖZAUS – DIEVO AVINĖLIO metaforoms artimos konceptualiosios DIEVO – VYNININKO ir JĖZAUS – VYNMEDŽIO metaforos, kurios tekste yra ne mažiau svarbios – 15-ojo evangelijos skyrelio pirmojoje eilutėje Dievas tiesiogine metafora įvardijamas γεωργός (dirbantis žemę), o Jėzus – ἄμπελος (vynuogių krūmo šakelė, vynuogės). Vynininko prižiūrimo vynmedžio alegorija aprašoma Dievo, Jėzaus ir tikinčiųjų vienybė – kaip kiekviena nevaisinga vynmedžio šakelė yra vynininko kruopščiai išpjaujama ir sudeginama, o vaisingosios šakos apvalomos, kad klestėtų, taip nuo Jėzaus atsiskyrusieji ir neįtikėję Dievo yra atskiriami ir pražūva, o tikintieji ir Jėzumi sekantieji Dievo valia suklesti. Ši alegorija aptinkama ir Senajame Testamente (Ps 80:8-16, Iz 5:1-7; 27:2-6; Jer 2:21; Ez 15:2-6; 19:10-14), kitose Naujajame Testamente evangelijose (Mt 21:23-41; 20:1-16, 20:28-32; Mk 12:1-9; Lk 20:9-16, 13:6-9) ir yra glaudžiai susijusi su Izraelio krašto vyndarystės kultūra ir jos kontekstu: Izraelyje daugiausia auginami mažaūgiai vynmedžiai, kurių derlius nuimamas vėlyvą vasarą ar ankstyvą rudenį. Po derliaus nuėmimo vynmedžiai yra stipriai apkarpmi paruošiant augalus žiemojimui, o pašalintos šakos išdžiovinamos ir panaudojamos žiemos metu ugniai kurti ūkininkų namuose. Pavasarį vynmedžiai darskart apkarpmi pašalinant mirusias šakas ir tas, kurių augimas nepageidautinas (Tebbit 2013: 118–119). Šis pavasarinis vynmedžio apkarpymas yra alegorijos šaltinis – tie, kurie neseka Jėzumi, yra nevaisingos, mirusios vynmedžio šakelės (NETIKINTIEJI – NEVAISINGOS VYNMEDŽIO ŠAKOS) ir yra vynininko pašalinamos: *Kas nepasiliks manyje, bus išmestas laukan ir sudžius kaip šakelė. Paskui surinks šakeles, įmes į ugnį, ir jos sudegs.* (Jn 15:6). Apvalymas yra būtinas norint, kad vynmedis klestėtų ir *duotų vaisiaus*. Pasak Rubšio, vynmedžio vaisiaus davimo metafora turi dvigubą teologinę prasmę: tikinčiųjų bendrija turi paklusti Kristaus mokymui ir taip pašlovinti Tėvą – tikintieji *duoda vaisių* (TIKINTIEJI – VAISINGOS VYNMEDŽIO ŠAKOS) tapdami Jėzaus mokiniais ir gyvendami Kristaus mokymu bei patraukdami savo pavyzdžiu kitus į Dievo meilę (Rubšys 1997: 291).

Į šią alegoriją, kaip ir į DIEVO – PIEMENS bei JĖZAUS – DIEVO AVINĖLIO metaforas, galima pažvelgti kaip į Tėvo ir Sūnaus metaforų išplėtojimą – kaip Sūnus besąlygiškai paklūsta Tėvo valiai ir autoritetui, taip ir Dievo Avinėlis bei vynmedis paklūsta piemens ir vynininko valiai; šiomis konceptualiosiomis metaforomis evangelijoje perteikiama dieviškoji galybė ir autoritetas. JĖZAUS – VYNMEDŽIO ir (NE)TIKINČIŪJŪ – VYNMEDŽIO ŠAKELIŪ konceptualiosios metaforos laikytinos pirminės konceptualiosios ŽMOGUS – AUGALAS metaforos kultūrinė adaptacija. Ši metafora aktualizuojama ir kitoje evangelijos eilutėje, kurioje Jonas Krikštytojas apibūdina savo santykį su Jėzumi: *Jam skirta augti, o man – mažėti* (Jn 3:30). Šioje eilutėje perteikiama seno, nykstančio ir menkstančio augalo bei jauno, aukštyn augančio, dažnai senojo sąskaita, augalo šaltinio sritis – kaip senam augalui Dievo skirta menkti, o jaunam augalui skirta stiebtis aukštyn, taip Jonui Krikštytojui skirta išnykti istorijos tėkmėje ir jo svarbai krikščionybės kūrimo mažėti, o Jėzui skirta išlikti, augti ir stiprėti.

Evangelijoje esama ir daugiau su žemdirbyste bei augalijos pasauliu susijusių metaforų. Pjūčiai prinokusių laukų alegorija ketvirtajame evangelijos skyrelyje (Jn 4:35-38) nurodo į dieviškąjį *sėjėją* (gr. ὁ σπείρων), kurio darbo vaisiai renkami kitų: *Jau pjovėjas* uždarbį gauna ir renkasi vaisių *amžinajam gyvenimui, kad lygiai džiaugtųsi sėjėjas ir pjovėjas. Teisingai priežodis sako: „Vienas pasėja, kitas nupjauna“*. (Jn 4:37-38). Trijose teksto eilutėse nurodoma į tikintiesiems Tėvo teikiamą dangiškąją duoną (Jn 6:31-33), o Jėzus, kurio kūnas valgomas ir kraujas geriamas (Jn 6:53-57), metaforiškai aprašomas kaip *gyvoji / gyvenimo duona* (gr. ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς), nužengianti iš dangaus (Jn 6:35, 6:48, 6:51-53). Jėzaus auka per kūną ir kraują ir virtimas gyvąja duona (JĖZUS – MAISTAS) priešinamas Mozei ir Mozės suteiktai dieviškajai manai, kurios izraelitai „valgė ir mirė“ (Jn 6.49), o Jėzaus duodama gyvoji duona teikia amžinąjį gyvenimą per išganymą (Jn 6.50). Ši Jėzaus auka taip pat išreiškiama tiesiogiai su duona susijusia žiemkenčio metafora: *O Jėzus jiems tarė: „Atėjo valanda, kad būtų pašlovintas Žmogaus Sūnus. Iš tiesų, iš tiesų sakau jums: jei kviečio grūdas kritęs į žemę nemirs, jis liks vienas, o jei mirs, jis duos gausių vaisių.* (Jn 12:23-24). Tik per mirtį galimas prisikėlimas ir atgimimas – kaip žiemkenčio grūdas turi numirti ir atgimti pavasarį, taip ir Jėzaus mirties auka neišvengiama kelyje į prisikėlimą. Čia galima išvelgti DIEVO – SĖJĖJO ir JĖZAUS – GRŪDO opoziciją, kaip ir DIEVO – PIEMENS ir JĖZAUS – AVINĖLIO bei DIEVO – VYNININKO ir JĖZAUS – VYNMEDŽIO atvejais.

4. TEISMO šaltinio srities metaforos

Evangelijos pagal Joną tekste nemenko tyrėjų dėmesio yra sulaukusi metaforinė su teismo terminais susijusi kalba (Ong 1996; Boice, Ryken 2002; Tebbit 2013). Čia ne tik aprašomas realus romėnų įvykdytas Jėzaus teismas, bet teksto kalba persunkta teisminio žodyno leksika, pavyzdžiui, *liudyti* (Jn 5:31; 8:3), *imti liudijimą* (Jn 5:34), *teisti* (Jn 8:15; 8:16), *teismas* (Jn 5:30; 8:16), *kaltinti* (Jn 5:34). Pasak Preisso, juridinis evangelijos žodynas suprastinas Senajame Testamente aprašyto dieviškojo teismo (pvz., Iz 40-55) kontekste (Preiss 1954) – Dievo teisme su išrinktąja tauta ir visa žmonija Jėzus yra siunčiamas į pasaulį kaip liudytojas ir teisėjas: *Ir nieko Tėvas neteisias, bet visą teismą pavedė Sūnui.* (Jn 5:22). Tie, kurie priima Dievo žodį ir Jėzaus liudijimą, dangiškajame teisme yra išgelbstimi, o jo nepriėmusieji bus teisiami: *Kas mane niekina ir mano žodžių nepriima, tas jau turi savo teisėją; pats žodis, kurį aš kalbėjau, nuteis jį paskutiniają dieną* (Jn 12:48). Dangiškajame teisme Jėzus liudija dieviškąją tiesą žmonijai (JĖZUS – LIUDYTOJAS), o jo liudijimo tikrumą patvirtina (paliudija) Tėvas (Jn 5:32; 5:37) (TĖVAS – LIUDYTOJAS) ir Šventoji Dvasia (Jn 15:26). Dievas liudija Sūnų per jo darbus, raštus ir per pranašo (Jono Krikštytojo) liudijimą.

Dangiškasis teismas yra priešpriešinamas žemiškajam: dieviškajame teisme Jėzus yra Dievo siųstasis tiesos liudytojas ir teisėjas, tačiau žemiškajame teisme Jėzus apkaltinamas erezija (Jn 10:33; 19:7) ir baudžiamas mirtimi, nes skelbėsi Izraelio karaliumi, o dangiškajame teisme Jėzus yra išaukštinamas. Dieviškasis teismas Jėzaus išaukštinimu nesibaigia – įtikėjusieji į Jėzų perima tiesos liudytojų (TIKINTIEJI – LIUDYTOJAI)

vaidmenį: *Ir jūs liudysite, nes nuo pradžios su manimi esate buvę* (Jn 15.27). Vėl išryškėja aiški skirtis tarp dieviškumo ir žemiškumo, viršaus ir apačios sferų – žemiškasis Jėzaus teismas ne tik neatspindi dangiškojo, bet yra jo priešingybė. Ši dangiškojo ir žemiškojo teismų priešprieša įtraukiama į platesnį VIRŠAUS ir APAČIOS, ŠVIESOS ir TAMSOS, GĖRIO ir BLOGIO opozicijomis paremtą metaforų sistemą: Jėzus savo liudijimu atneša šviesą į žemiškąjį pasaulį, tačiau pasaulis jo nepripažįsta ir renkasi tamsą / blogį, išteisinami tie, kurie įtiki Jėzaus žodžiu ir renkasi šviesą / gėrį.

Išvados

DIEVĄ ir JĖZŪ apibrėžiančių metaforų analizė atskleidė, kad Evangelijos pagal Joną teksto prasmės yra kuriamos per tankų viena su kita susijusių konceptualiųjų metaforų tinklą, kurio struktūra pagrįsta pagrindinėmis VIRŠAUS / APAČIOS, ŠVIESOS / TAMSOS, GĖRIO / BLOGIO, DANGIŠKO / ŽEMIŠKO opozicijomis. Esama kelių pagrindinių konceptualizacijos šaltinio sričių: pirmiausia tai su socialinio pasaulio tikrove susiję konceptai, išskirtini į ŠEIMOS (TĖVAS, SŪNUS) ir GALIOS SANTYKIŲ (KARALIUS, SIUNTĖJAS, SIŪSTASIS) grupes, ŽEMDIRBYSTĖS šaltinio sritis (gyvūnų (AVYS) bei augalų (VYNMEDIS, ŠAKELĖS, ŽIEMKENTYS) pasaulio konceptai) ir TEISMO (TEISMAS, LIUDYTOJAS) šaltinio sritis, taip pat abstraktesnės su FIZINIŲ PASAULIU (GANYKLOS VARTAI, TARPININKAS, TALPA) susijusios metaforos. Pagrindinė DIEVO – TĖVO metafora veda į kitus Dievo personifikacijos atvejus: DIEVAS – KARALIUS, DIEVAS – SĖJĖJAS / MAITINTOJAS, DIEVAS – VYNININKAS, DIEVAS – PIEMUO. Visos šios metaforos tarpusavyje jungiamos autoriteto ir galios sąsaja. Tos pačios šaltinio sritys perkeliama ir Jėzui: tekste aktualizuojamos JĖZAUS – KARALIAUS, JĖZAUS – PIEMENS konceptualiosios metaforos – Tėvo autoritetas ir galia perduodami Sūnui, atėjusiam į šį pasaulį dirbti Tėvo darbų ir paveldinčiam Tėvo vietą šeimoje. Nors šios metaforos susijusios tarpusavyje ir galimos suvesti per TĖVO ir SŪNAUS konceptų sąsajas į bendresnę DIEVAS / JĖZUS – AUTORITETAS konceptualiąją metaforą, kiekviena iš šių išvestinių konceptualiųjų metaforų yra glaudžiai susijusi su kultūriniu teksto kontekstu ir turi gilią teologinę prasmę bei ilgą komentarų tradiciją.

Šaltiniai

KAVALIAUSKAS, Č., 2009. Evangelija pagal Joną. In: *Šventasis Raštas*. Vertė A. Rubšys, Č. Kavaliauskas. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai.

LKŽ. *Lietuvių kalbos žodynas 1941–2002*. T. I–XX: elektroninis variantas. Prieiga: www.lkz.lt.

DLKŽ 2012. *Dabartinės lietuvių kalbos žodynas*. XXVI: elektroninis variantas. 7-as patais. ir papild. leid. Vilnius: Lietuvių kalbos institutas. Prieiga: <http://lkiis.lki.lt/dabartinis>.

Literatūra

ATTRIDGE, H. W., 2002. Genre Bending in the Fourth Gospel. *Journal of Biblical Literature*, 121, 3–21.

- BARCELONA, A., 2003. The Metaphorical and Metonymic Understanding of the Trinitarian Dogma. *IJES*, 3 (1), 1–27.
- BEER, F. A., DE LANDTSHEER, C., 2004. Metaphors, Politics and World Politics. In: *Metaphorical World Politics*. Eds. F. A. Beer, C. De Landtsheer. East Lansing: Michigan State University Press, 5–52.
- BOEVE, L., 2003. Linguistica ancilla Theologiae: The Interest of Fundamental Theology in Cognitive Semantics. In: *The Bible through Metaphor and Translation. A Cognitive Semantic perspective*. Ed. K. Feyaerts. Bern: Peter Lang, 15–35.
- BOICE, J. M., RYKEN, P. G., 2002. *Jesus on Trial*. Wheaton: Crossway Books.
- CAMERON, L., 1999. Identifying and describing metaphor in spoken discourse data. In: *Researching and applying metaphor*. Eds. L. Cameron, G. Low. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 105–132.
- CAMERON, L., 2010. The Discourse Dynamics Framework for Metaphor. In: *Metaphor Analysis*. Eds. L. Cameron, R. Maslen. London: Equinox, 77–96.
- CHARTERIS-BLACK, J., 2004. *Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis*. London: Palgrave Macmillan.
- DIRVEN R., POLZENHAGEN, F., WOLF, H. G., 2007. Cognitive Linguistics, Ideology, and Critical Discourse Analysis. In: *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. Eds. D. Geeraerts, H. Cuyckens. New York: Oxford University Press, 1222–1240.
- EVANS, V., 2009. *How Words Mean: Lexical Concepts, Cognitive Models and Meaning Construction*. Oxford: Oxford University Press.
- FAIRCLOUGH, N., 2003. *Analysing Discourse. Textual Analysis For Social Research*. London: Routledge.
- FEYAERTS, K., 2003. *The Bible through Metaphor and Translation*. Oxford: Peter Lang.
- GRADY, J. E., 1997. THEORIES ARE BUILDINGS revisited. *Cognitive Linguistics*, 8 (4), 267–290.
- HARRISON, V. S., 2007. Metaphor, Religious Language and Religious Experience. *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion*, 42 (2), 127–145.
- HELLSTEN, I., 2002. *The Politics of Metaphor. Biotechnology and Biodiversity in the Media*. Tampere: Tampere University Press.
- HOWE, B., 2006. *Because You Bear This Name. Conceptual Metaphor and the Moral Meaning of I Peter*. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- JÄKEL, O., 2002. Hypothesis Revisited: The Cognitive Theory of Metaphor Applied to Religious Texts. *metaphoric.de* 02/2002, 20–42. Prieiga: <http://www.metaphorik.de/de/journal/02/hypotheses-revisited-cognitive-theory-metaphor-applied-religious-texts.html> [Žiūr. 2017 11 12].
- JÄKEL, O., 2003. How Can Mortal Man Understand the Road He Travels? Prospects and Problems of the Cognitive Approach to Religious Metaphor. In: *The Bible through Metaphor and Translation. A Cognitive Semantic Perspective*. Ed. K. Feyaerts. Bern: Peter Lang, 55–85.
- KYSAR, R., 2001. “As You Sent Me”: Identity and Mission in the Fourth Gospel. *Word & World*, XXI (4), 370–376.
- KÖVECSES, Z., 2005. *Metaphor in Culture. Universality and Variation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LAKOFF, G., JOHNSON, M., 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- MERCER, C., 1992. Jesus the Apostle: “Sending” and the Theology of John. *JETS* 35/4, December 1992, 457–462.
- MONTEFIORE, S. S., 2013. *Jeruzalė. Miesto biografija*. Vilnius: Tyto alba.
- MUSOLFF, A., 2004. *Metaphor and Political Discourse: Analogical Reasoning in Debates about Europe*. London: Palgrave.
- NIELSEN, J. T., 2006. The Lambo of God: The Cognitive Structure of Johannine Metaphor. In: *Imagery in the Gospel of John: Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*. Eds. J. Frey, R. Zimmermann, J. G. Van der Watt, G. Kern. Tübingen: Mohr Siebeck, 216–258.
- ONG, A., 1996. Cultural Citizenship as Subject-Making. *Current Anthropology*, 37 (5), 737–762.
- RUBŠYS, A., 1997. *Raktas į Naujajį Testamentą*. II d. Vilnius: Katalikų pasaulis.

- PREISS, T., 1954. *Life in Christ*. Chicago: A. R. Allenson.
- SEMINO, E., 2008. *Metaphor in Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHIMKO, K. L., 2004. The power of metaphors and the metaphors of power: the United States in the Cold War and after. In: *Metaphorical World Politics*. Eds. F. A. Beer, C. De Landsheer. East Lansing: Michigan State University Press, 199–215.
- STEEN, G. J., BIERNACKA, E., DORST, A. G., KAAL, A. A., LÓPEZ-RODRÍGUEZ, I., PASMA, T., 2010. Pragglejaz in practice: Finding metaphorically used words in natural discourse. In: *Researching and Applying Metaphor in the Real World*. Eds. G. Low, Z. Todd, A. Deignan, L. Cameron. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 165–184.
- STOVELL, B. M., 2012. *Mapping Metaphorical Discourse in the Fourth Gospel. John's Eternal King*. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- SZTAHER, S., 2011. *How Is Religious Discourse Possible? The Constitutive Role of Metaphors in Religious Discourse*. Prieiga: www.liguu.amu.edu.pl/Lingua_16/SZTAJER.pdf [Žiūr. 2017 11 12].
- TEBBIT, S., 2013. *Metaphor in Biblical Translation: A Study of the Translation of Metaphorical Concepts in the Fourth Gospel in Modern Italian Bibles*. PhD thesis. The University of Western Australia.
- VAIVADAITĖ- KAIDI, E., 2011. ROJAUS konceptualiosios metaforos Sigito Gedos Korano vertime. *Lietuvių kalba*, 5. Prieiga: <http://etalpykla.lituanistikadb.lt/fedora/get/LT-LDB-0001:J.04~2011~1367175823086/DS.002.0.01.ARTIC> [Žiūr. 2018 06 25].
- ZIMMERMANN, R., 2006. Imagery in John: Opening up paths into the tangled thicket of John's figurative world. In: *Imagery in the Gospel of John: Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*. Eds. J. Frey, J. G. Van der Watt, R. Zimmermann, G. Kern. Tübingen: Mohr Siebeck, 1–43.
- ZINKEN, J., HELLSTEN, I., NERLICH, B., 2008. Discourse metaphors. In: *Body, Language, and Mind: Sociocultural Situatedness*, 2. Eds. R. Dirven, R. Frank, E. Bernardez. Berlin: Mouton, 363–385.

Eglė Vaivadaitė-Kaidi

Vilnius University, Lithuania

Research interests: cognitive linguistics, discourse analysis, religious discourse

The Network of Conceptual Metaphors of GOD and JESUS in the Fourth Gospel

Summary

This article analyses the metaphoric language pertaining to the concepts of GOD and JESUS in the modern translation of the Fourth Gospel into the Lithuanian language (Kavaliauskas 2009). The aim of the research is to reveal the system of conceptual metaphors defining these concepts in the text. The investigation was conducted following MIP(VU) as a method of identifying metaphoric language in discourse following the framework of the Conceptual Metaphor Theory.

The study reveals that the concepts of GOD and JESUS are defined by a complex system of closely related conceptual metaphors related to each other through various conceptual mappings. The system is based on the oppositions of UP and DOWN, LIGHT and DARK, GOOD and BAD, and is constituted of the source domains of FAMILY, POWER RELATIONSHIPS, LAW, AGRICULTURE, and PHYSICAL REALITY. The most common conceptual metaphors are the GOD – FATHER and JESUS – SON metaphors. They are the basis of other cases of personification of GOD and JESUS identified, namely: KING, SHEPHERD, JUDGE, SENDER, SOWER, WINE-MAKER, etc. All these conceptual metaphors may be related through the conceptual mappings of AUTHORITY and POWER. The authority and power of the Father are passed to the Son, who comes to this world to continue the works of his Father and inherits his Father's place in the hierarchy of the family.

KEYWORDS: Conceptual Metaphor, Source Domain, Target Domain, The Fourth Gospel, Bible Translations.

Eglė Vaivadaitė-Kaidi, BA, MA – a Lithuanian and Spanish philologist, a translator, a Lithuanian teacher at Vilnius University and Beijing International Studies University, a PhD student in the field of conceptual metaphor studies in religious discourse at Vilnius University and an Interdisciplinary MA student in Cognitive Sciences and Language at the University of Barcelona.

Pateikta / Submitted 2018 02 15

Priimta / Accepted 2018 04 20