

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«Глазовский государственный педагогический
институт им. В.Г. Короленко»

На правах рукописи

Шитиков Петр Михайлович

**КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ МЕТАФОРА
В БИБЛЕЙСКИХ ТЕКСТАХ**

Специальность 10.02.19 – Теория языка

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель:
Орехова Наталья Николаевна,
доктор филологических наук, профессор

Ижевск – 2013

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. МЕТАФОРА. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ	10
1.1. Развитие теорий метафоры.....	10
1.2. Метафора в религиозном дискурсе	27
1.3. Метафора в переводе	40
1.4. Методика анализа метафоры.....	48
1.4.1. Метод компонентной семантики Е.Киттэй	54
1.4.2. Методика идентификации метафоры МIP(VU)	58
1.4.3. Переход от языковых форм к концепту.....	62
ВЫВОДЫ ПО ПЕРВОЙ ГЛАВЕ	73
ГЛАВА 2. МЕТАФОРА В ЕВАНГЕЛИИ ОТ ИОАННА.	75
2.1. Особенности изучения образного языка Евангелия от Иоанна.	77
2.2. Анализ метафор в Евангелии от Иоанна.	81
2.2.1. Статистические данные проведенного анализа	82
2.2.2. Анализ $\square\gamma\square \varepsilon\square\mu\iota$ речений.	86
Я есть хлеб небесный.....	91
Я есть свет миру	102
Я есть дверь.....	112
Я есть пастырь добрый	120
Я есть воскресение и жизнь	127
Я есть путь и истина и жизнь.....	135
Я есть истинная виноградная лоза.....	141
2.3. Вариативность передачи метафор в переводах Евангелия.....	148
ВЫВОДЫ ПО ВТОРОЙ ГЛАВЕ	156
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	157
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	160

ВВЕДЕНИЕ

Настоящая диссертация посвящена исследованию концептуальных метафор в Евангелии от Иоанна.

В лингвистической науке конца XX века и начала XXI наблюдается повышенный интерес к когнитивным структурам сознания, проблемам соотношения слова и мысли, принципам создания новых смыслов. Изучение метафоры в этом контексте приобретает все большее значение. Отечественные и зарубежные исследователи обращают внимание на центральную роль метафоры в процессе формирования концептуальной картины мира человека [Кубрякова, 1999, 2004; Стернин, 2001; Телия, 1998; Чудинов, 2001; Болдырев, 2010; Lakoff, 1993; Johnson, 1981; Lakoff, Turner, 1989; Fauconnier, Turner, 1994, 1998; Ricoeur, 1995, 2004; и мн. другие]. Признание того факта, что метафора является организующим принципом мышления привело к возрастанию исследовательского интереса к различным аспектам функционирования метафоры. О.Лагута [Лагута, 2003, с.55] приводит библиографию работ зарубежных исследователей, посвященных анализу метафор в метаязыках и метафорических подходов в антропологии, общей биологии, химии, генетике, когнитивных науках, экономике, математике, философии, медицине, физике, психологии. В отечественной науке за последние десятилетия также появились основательные труды по изучению метафоры в философском [Баранов, 1994; Позднякова, 1995; Суровцев, Сыров, 1998; Блажевич, 1999; Неретина, 1999], лингво-культурологическом [Багдасарьян, 2001; Воробьев, 1997; Телия, 1998; Красных, 2002], логическом [Баранов, 1994; Алексеев, 1998], психо-лингвистическом [Черниговская; Балонов, 1976; Морозовская; Кутергина] аспектах. В то же время область религиозного дискурса осталась в тени. В отечественной науке лишь недавно стали появляться первые опыты анализа концептуальных структур, представленных в сакральных текстах. [Яковенко, 2007; Садыкова, 2007; Марницина, 2008; Трубеева, 2010; Бетенькова, 2005; Орлова, 2010; и др.]. Роль Библии в формировании общеевропейской культуры неоднократно

рассматривалась, в том числе говорилось о феномене коррелятивности европейскому и российскому сознанию библейских парадигм [Григорьев, 2006; Коваленко, 2010; Ваниева, 2005; Субочева, 2007; и др.] В то же время работ, посвященных комплексному анализу метафор в евангельских текстах, на русском языке не существует.

Актуальность данной темы обусловлена необходимостью переосмыслить роль концептуальной метафоры в библейских текстах. Метафора представляет собой наиболее продуктивное орудие кодировки первичного смысла, в связи с чем, изучение ее функций неразрывно связано с любым анализом художественного текста. Евангелие следует рассматривать как художественный текст, который представляет собой модель сознания, заданную автором. Достижения когнитивной лингвистики XX века позволили обратить внимание на концептуальную картину мира автора и читателя. За последние десятилетия был накоплен значительный исследовательский материал в области когнитивного изучения метафор и связанных с ними концептов. Данный опыт может быть полноценно применен и к анализу евангельских текстов.

Спецификой сборника евангельских текстов является его распространение в переводах на этнические языки. Лишь узкий круг специалистов имеет возможность читать оригинал, в то время как переводы зачастую не в состоянии отразить все аспекты значения. Метаязыковая основа текста строится с учетом специфических особенностей языка оригинала и языка перевода во времени, пространстве и социальных аспектах языка, поэтому возникает проблема соотношения инвариантного перевода и личности самого переводчика, вынужденного интерпретировать текст оригинала. В случае со Священным Писанием перевод нередко воспринимается читателем как единственно возможный, аутентичный текст.

Объектом исследования является метафора как основной тип семантических корреляций, а также принципы когнитивного моделирования.

Предметом исследования выступают концептуальные метафоры, в их языковом выражении, представленные в оригинальном тексте Евангелия от Иоанна.

Цель данной работы заключается в исследовании метафорических концептов в тексте оригинала Евангелия от Иоанна.

Для достижения данной цели необходимо решить ряд исследовательских **задач**:

1. Рассмотреть различные подходы к определению природы метафоры;
2. Обозначить специфику функционирования метафоры в религиозном языке и дискурсе;
3. Изучить теоретические и практические решения проблемы перевода метафоры;
4. Определить методику анализа концептуальных структур в связном тексте;
5. Выявить специфику анализа образного языка в Евангелии от Иоанна;
6. Проанализировать оригинальный текст Евангелия от Иоанна для выявления базовых концептов, регулирующих метафорическое словоупотребление автора;
7. Показать основные трансформации концептов и их репрезентатов в современных переводах Евангелия.

Материалом исследования послужил оригинальный греческий текст Евангелия от Иоанна в редакции Nestle-Aland (ed. 27). Методом сплошной выборки было проанализировано более 15.000 слов в 879 стихах Евангелия. Кроме того, были выборочно проанализированы переводы на русский язык (Синодальный перевод, перевод под редакцией еп. Кассиана (Безобразова) и современный русский перевод) и разноплановые переводы на английский язык (New King James Version, Today's English Version, New Living Translation, Complete Jewish Bible, The Message).

В исследовании применены следующие **методы**:

- общенаучный метод анализа и синтеза теоретического материала;

- метод идентификации метафоры в связном тексте (MIPVU), заключающийся в сквозном анализе текста с целью выявления метафорически окрашенных слов;
- метод пятиступенчатого анализа метафоры Дж. Стина, в сочетании с алгоритмом анализа концептов И.А. Стернина, позволяющий осуществить переход от лингвистических форм к концептуальной основе метафоры.
- Прием количественных подсчетов, позволяющий наглядно представить соотношение языковых форм и концептуальных структур.

Методологическим основанием работы послужили труды теоретиков концептуальной теории метафоры [Fauconnier, Turner, 1994, 1998; Лакофф, Джонсон, 2004; Лакофф, 2004; Арутюнова, 1990; Телия, 1988; Стернин, 2001], исследователей теории перевода [Nida, 1982; Newmark, 1998; Venutti, 1995; Комиссаров, 1990; Бикман, Келлоу, 1994; Десницкий], исследователей Библии когнитивного направления [Weiss, 2006; Howe, 2006; Van der Watt, 2007; Aaron, 2001; Яковенко, 2007]. Отдельно нужно отметить значение публикаций Дж. Стина, в которых разработана оригинальная методология исследования метафоры, использованная в данной работе [Steen, 1994, 1997, 2002a, 2002b, 2007, 2009, 2010a, 2010b, 2011].

Научная новизна предлагаемой работы заключается в том, что автор впервые применяет новейшие методы идентификации и анализа метафоры, разработанные международной исследовательской группой на базе амстердамского свободного университета. Данные методики, разработанные ведущими специалистами различных направлений метафорологии, были апробированы на текстовом материале значительного объема и показали высокую степень продуктивности. В отечественных исследованиях, помимо нескольких обзоров, данные методики на практике не использовались [Кульчицкая, 2011; Мишланова, Исаева, 2012]. Кроме того, по сравнению с другими работами, посвященными изучению отдельных концептов и метафор в библейских текстах, в данной диссертации предлагается комплексный анализ

метафорических концептов, на материале языка оригинала, что значительно повышает достоверность выводов.

Теоретическая значимость работы заключается в том, что предлагается комплексная методика идентификации и анализа когнитивных механизмов метафоры в библейских текстах, с позиций современных подходов. В свете достижений когнитивной лингвистики данная методика позволила выявить универсальные связи между репрезентативными единицами концептуальных метафор в Евангелии от Иоанна. Полученные результаты исследования, будучи релевантны общей теории метафоры и принципам текстуального анализа Священного писания, открывают перспективу для дальнейших исследований в данном ключе.

Практическая значимость. Материалы данной работы могут быть использованы при подготовке лекционных курсов, семинаров и докладов по теории и практике анализа концептуальной метафоры. Кроме того, результаты исследования могут быть использованы при составлении лингвистического комментария к Евангелию от Иоанна.

Положения, выносимые на защиту

1. Когнитивная теория позволяет рассматривать базовые концептуальные метафоры как стержень для целых групп высказываний, поэтических и повседневных.

2. Анализ метафорических концептов следует основывать на языковом материале. Корпусный анализ связанного текста позволяет выделить семантические связи на основании фактического материала, приближая к минимуму интерпретационную роль исследователя.

3. Значительная часть образных высказываний, представленных в тексте Евангелия посредством метафорически окрашенных лексических единиц, группируются вокруг ограниченного числа концептуальных метафор, введенных посредством изречений в форме Я ЕСМЬ.

4. Специфика религиозного дискурса заключается в контексте, а не в употреблении специальной лексики; для метафорического осмысления

трансцендентных категорий важны не столько лексические выражения, сколько их связь с концептуальными схемами.

5. Игнорирование универсальных связей между репрезентативными элементами метафор при переводе приводит к нарушению целостности концептуальных схем, осуществляемых автором в тексте оригинала.

Апробация работы. Материалы и результаты исследования обсуждались на заседаниях кафедры и аспирантских семинарах Глазовского государственного педагогического института им. Г.Короленко, международных и всероссийских конференциях: «Герценовские чтения» (Санкт-Петербург 2010), «Лингвистика в современном мире» (Москва 2010), «Текст как единица филологической интерпретации» (Куйбышев 2011), «Актуальные проблемы компаративистики» (Брест 2011), «Тобольск Научный–2011» (Тобольск 2011), «Языки и этнокультуры Европы» (Глазов 2011, 2012), «XXII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ» (Москва 2012). Основные положения диссертации были опубликованы в ряде статей в научных журналах, 5 из которых – в изданиях, рекомендованных ВАК РФ.

Объем и структура диссертации. Структура диссертации соответствует логике поставленных цели и задач. Работа состоит из Введения, двух глав, Заключения и списка использованной литературы.

Во **Введении** содержится обоснование выбора темы и ее актуальности, определяются цели, задачи, методы, материал исследования, описывается теоретическая база диссертации и излагаются основные положения, выносимые на защиту.

В **первой главе** проводится обзор основных направлений исследования метафоры; рассматривается специфика функционирования метафоры в религиозном дискурсе и анализируются традиции лингвистического исследования Библейских текстов; должное внимание уделяется проблемам перевода концептуальной метафоры в художественном тексте; производится выбор и обоснование методики исследования метафоры.

Во **второй главе** рассматривается специфика образного языка Евангелия от Иоанна и приводятся результаты анализа текста Евангелия по методу MIPVU; представлен детальный анализ концептов, введенных в текст в форме $\square\gamma\square \varepsilon\square\mu$ речений; Анализируются примеры переводческих трансформаций, возникающих при переводе метафор на русский и английский языки.

В **Заключении** приводятся основные результаты проведенного исследования.

Список литературы включает 231 наименование на русском, английском и немецком языках.

ГЛАВА 1. МЕТАФОРА. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

1.1. Развитие теорий метафоры

Метафора – результат сложных взаимодействий разных аспектов языка и мышления. Метафорическое описание мира выступает специфическим средством реализации познавательного отношения человека к миру, понимания им границ своего бытия и преобразования мира действительности в мир культуры, упорядоченный, организованный и интерпретированный для нужд практической деятельности. Интерес к феномену метафоры не ослабевает с античного периода до наших дней.

Литература, посвященная различным аспектам изучения метафоры, необъятна. Тематическая библиография Ж.П. Ноппена [Noppen, 1985, 1990], две части которой описывают зарубежные публикации о метафоре с 1970-х по 1990 год, содержит более трех тысяч наименований. Можно предположить, что за последние двадцать лет в различных источниках было опубликовано не меньшее количество работ. Библиография отечественных работ по метафорологии, составленная О. Лагута [Лагута, 2003] насчитывает несколько сотен публикаций. Многогранность феномена метафоры и значительное количество теоретических подходов вынуждают ограничить библиографическое описание упоминанием тех работ, которые имеют принципиальное значение для решения поставленных задач. Вместе с тем целесообразно определить доминантные направления в исследовании метафоры, которые могут быть применены в дальнейшем исследовании. Г.Н. Складаревская справедливо отметила, что при изучении метафоры как лингвистической категории возникает немало противоречий, связанных с внедрением устаревшей терминологии в современные исследования, что приводит к смешению понятий [Складаревская, 2004, с. 15]. В связи с этим

необходимо представить обзор основных направлений развития теории метафоры на протяжении истории ее изучения.

В истории формирования европейской метафорологии можно выделить четыре основных периода, закономерно отражающих развитие европейских общенаучных тенденций: 1. Античность; 2. Средневековье; 3. Новое время; 4. Современность.

Античный взгляд на метафору обычно сводят к ее риторическим аспектам. О. Глазунова подчеркивает, что в философских работах того времени господствовала традиция рассмотрения метафоры исключительно как украшения, способствующего разнообразию того небогатого запаса средств, который был тщательно выверен и одобрен в силу безупречного логического происхождения в качестве языковых структур, предназначенных для выведения новых истин [Глазунова, 2000, с. 113]. Поэтому в сочинениях риториков метафора представляется как явление, искусственно привнесенное в язык без особой надобности. Цицерон высказывал удивление, «почему всем больше нравятся слова в переносном значении и заимствованные из другой области, чем слова взятые в собственном, им присущем значении» и объяснял это склонностью человеческого ума «перескакивать через то, что расположено у самых ног и хвататься за далекое» [Цицерон, 1936, с. 216–217]. В своем «Наставлении к двенадцати риторам» относил метафору к явлениям из области искусства красноречия, «которая изобретена, главным образом, для того, чтобы производить большее впечатление» [Квинтилиан, 1936, с. 221]. Важно отметить, что и Цицерон и Квинтилиан признавали значение метафоры для украшения речи и формирования лексического богатства, что одновременно является и приговором в философском отношении: «Где высказывается искусство... обыкновенно предполагается недостаток истины» [см. Глазунова, 2000, с. 113].

Именно несоответствие эпистемологическим задачам языка является причиной отвержения метафоры учителем античности Платоном. Он проводит качественное различие между речью о Реальном, то есть философским дискурсом и речью имитативной, то есть поэзией. Платонические категории путей познания

(эпистемология) основаны на иерархичности всего сущего. Идеи располагаются на вершине иерархии, поскольку они – наиболее реальные сущности. Физические объекты идут далее, а завершают эту цепочку образы или изображения [Howe, 2006, p. 17]. Метафора работает с образами, косвенно изображает объекты, что само по себе уже меньшая реальность, нежели Идеи и Формы, которые «Непосредственно присутствуют в уме». Метафора, следовательно, на целых две ступени удалена от Идеи и сущностной Формы. Именно поэтому в «Государстве» Платон изгоняет из Республики философски необразованных поэтов, которые не имеют точного и оригинального знания о том предмете, о котором говорят [Платон, 1994].

Впрочем, следует отметить, что Платон ни разу не употребляет сам термин «метафора» (*metaphora*). Е. Пэндер убедительно показал, что применительно к образной речи синонимом метафоры должен считаться термин «образ» (*eikona*), который в свою очередь синонимичен термину «модель» (*paradeigma*) [Pender, 2003, p. 55–58]. Это словоупотребление значительно смягчает категоричность отвержения Платоном метафоры. В диалоге «Политик» *paradeigma* представлена как способ познания еще неизвестного путем иллюстрации его общих черт с известным. «Образец (*paradeigma*) появляется тогда, когда один и тот же (признак), по отдельности присущий разным предметам, правильно воспринимается нами и мы, сводя оба (представления) вместе, составляем себе единое истинное мнение» [Платон, 1994, с. 31]. Таким образом, метод познания через сравнение признается Платоном не просто теоретически допустимым, но и активно применяется им на практике в указанном диалоге.

Подобный дуализм в отношении к метафоре наблюдается и у ученика Платона Аристотеля. Как справедливо отметил А. Ортони, авторитет последнего настолько велик, что «теперь каждый, касающийся данной тематики, так или иначе, оказывается в зависимости от позиции Аристотеля» [Orthony, 1993, p. 3]. При этом теории, нашедшие подтверждение в рамках учения философа, послужили основанием для кардинально противоположных подходов к метафоре. С одной стороны, Аристотель поддерживает ставшее традиционным отношение к

метафоре как к риторической безделушке. В «Риторике» он утверждает, что «большая часть изящных оборотов получается с помощью метафор и посредством обмана слушателя» [Аристотель, 1936, с. 185]. С другой стороны, философ отмечает, что метафоры являются единственным средством языка, способным выразить «невыразимое», ибо «если (предложение состоит) из метафор, это загадка, а... сущность загадки состоит в том, чтобы, говоря о действительном, соединить с ним невозможное. Посредством сочетания общеупотребительных слов этого сделать нельзя, а при помощи метафор возможно» [Аристотель, 1984, с. 670–671]. Таким образом, традиционно полагая в основе метафоры риторическое сравнение, Аристотель не оставляет без внимания и ее эвристические возможности, что позволяет ему именоваться предшественником современных направлений изучения когнитивных качеств метафоры.

Важно отметить, что, признавая основным механизмом метафоры сравнение, Аристотель сознательно ограничивает ее функционал однородными явлениями. В контексте учения Аристотеля об иерархии сущностей всеисильность метафоры исчезает. Категория Сущего, трансцендентного начала, по определению, находится выше всех прочих категорий, в силу чего не может быть никаких реальных, буквальных аналогий между Сущим и объектами этого мира. Метафоры, которые пытаются установить подобие между категориями и даже временно достигают этого, в данном случае оказываются бессильны, ведь никакого подобия между категорией Сущего и прочими категориями быть не может. Именно поэтому, по мысли Аристотеля, метафора оказывается бесполезной при познании и описании высшей категории, трансцендентного Сущего [Howe, 2006, p. 26].

Классический взгляд на метафору сохраняет актуальность в эпоху *Средневековья*. Метафора рассматривается в контексте анализа тропеических средств, используемых в Священном Писании. В этом ключе написаны наиболее значительные работы данного периода: «Этимология» Исидора Севильского, «О фигурах и тропах Священного Писания» Беда Достопочтенного, «О тропах» Георгия Хиробоска, «Риторика» Филиппа Меланхтона [Лагута, 2003, с. 24–26].

Особое место между средневековыми авторами занимают Аврелий Августин Иппонский и Фома Аквинский. Сочетая лучшие достижения античной мысли с системой христианского учения, они, каждый по своему, оказали формирующее влияние на европейские парадигмы мышления. Опыт профессионального ратора позволил Августину использовать евангельские тропы в качестве апологии Слова Божия. В тех местах, где возникают затруднения этического характера, Писание должно быть понято аллегорически, в высшем смысле [Августин, 2004, с. 190]. Метафора рассматривается Августином как удачное орудие промысла Божия в руках автора Священных книг. Метафора скрывает точный смысл сказанного, создавая некоторую трудность при прочтении, посредством чего смиряет гордый человеческий ум. «Изъяснение, заимствованное в Писании от подобия, кажется мне гораздо приятнее простого раскрытия мысли, несмотря на то, что и предмет, и познание о нем в обоих случаях сообщаются одни и те же» [Там же, с.74]. Очевидно, что в данном отрывке метафора представлена в положительном свете. В то же время, Августин, вслед за Платоном, осуждал риторические приемы поэтов, призванные к отвлечению слушателя от истины. Платон изгнал раторов из Государства, а Августин указал место риторике вне града Божия в граде земном.

Вопрос о том, как возможно, чтобы в Священном Писании, высшем по своему значению произведении, употреблялись метафоры и прочие тропы поэзии, низшего по природе искусства, сохранял актуальность на протяжении многих веков развития европейской культуры. Наиболее последовательный ответ на данное затруднение предложил Фома Аквинский. В одном из первых параграфов знаменитой «Суммы теологии» дана апология метафоры как способа описания божественных реалий посредством уподобления. Ссылаясь на пророка Осию (Ос. 12,10), Фома подтверждает саму законность употребления в Писании образной речи. Метафора посредством чувственных образов представляет истину в более наглядном виде, поскольку «луч божественного откровения... не позволяет остановиться умом на подобиях, но возводит к познанию умопостигаемого» [Фома, 2007, с. 18]. При этом для выражения божественного в

Писании приличествует употреблять низменные образы, чтобы острее обозначить контраст между подобием и постигаемым и избежать заблуждений. Но, в отличие от языческой натуральной философии, в которой чувственные образы рассматривались как свойства божества, в учении Фомы метафора через уподобление земному указывает на то, чем божество не является.

В *Новое время* развивались принципы ассоцианизма, где главным объяснительным принципом всей психической жизни человека признавались ассоциации, и при описании поведения и сознания человека утверждался строгий причинно-следственный порядок. Закон ассоциаций был широко применен в психологических исследованиях, и метафора, таким образом, оказалась привязанной к механистической теории психологии сознания. В трудах Дж. Локка, Д. Гартли, Дж. Милля метафоры представлялись лишь как следствие развитых ассоциативных способностей человека, то есть все поведение человека ассоциативно и метафорично. В целом, среди рационалистов, сенсуалистов, и позитивистов XVIII века преобладало негативно-пуристское отношение к переносному значению слов. Дж. Локк утверждал, что образное употребление слов внушает ложные идеи и вводит в заблуждение рассудок, а потому неприемлемо в научной и художественной речи [см. Лагута, 2003, ч.1, с. 29].

В то же время, в работах Ж. Вико поднимаются вопросы, связанные с когнитивными процессами. Работая над лингвистическими данными на основании древних рассказов, мифов и Гомеровской эпической поэзии, Вико пытается восстановить путь, на котором «первый человек» постигает окружающую действительность и отсюда формирует свои мировидение или метафизическое установки с их условиями. Первые люди однако «не имея силы логического размышления имели сильное чувство и прекрасное воображение». Так что чувства были их единственным способом познания вещей. Не будучи в состоянии объяснить «естественные причины порождения мысли по аналогии с простыми вещами» в аристотелевском смысле, они обращаются к мифотворчеству через атрибуцию. Первобытный человек делает реальность осмысленной для самого себя и становится в этом смысле творцом и поэтом.

Ж. Вико постоянно называет первобытного человека творцом во всех его работах. Он также утверждает, что поэтическое и метафорическое восприятие первично по отношению к абстрактному рассуждению, поэтому образный язык первичен по отношению к буквальному и метафора – основание восприятия. Этот поэтический язык первобытного человека определяет его образное восприятие реальности и связан с его мировосприятием, что служит точкой отношений между языком и мыслью [см. Danesi, 1993, p. 60–61].

В XX веке язык стал рассматриваться как инструмент познания, а метафора, соответственно, как основное средство мыслительной и языковой деятельности. Для философов языка тема метафоры связана преимущественно с вопросом ее гносеологической ценности. На смену негативному отношению к иносказанию в позитивистской философии, в XX веке пришел интерес к метафорическим переходам как к универсальному свойству человеческого мышления. Эти свойства метафоры были успешно привлечены к описанию нового опыта в различных сферах науки. Как определенный вид тропов метафора сегодня изучается в поэтике, стилистике, риторике, эстетике; как источник новых значений слов – лексикология; как особый вид речевого употребления – прагматика; как ассоциативный механизм и объект интерпретации и восприятия речи – психолингвистика и психология; как способ мышления и познания действительности – логика, философии и когнитивная психология.

Первым с критикой классической теории метафоры как сравнения выступил А.Ричардс. Он отметил, что традиционная теория «заставляла рассматривать метафору только как языковое средство, как результат замены слов или контекстных сдвигов, в то время как в основе метафоры лежит заимствование и взаимодействие идей (thoughts) и смена контекста. Метафорична сама мысль, она развивается через сравнение, и отсюда возникают метафоры в языке. Об этом важно помнить, если мы хотим совершенствовать теорию метафоры» [Ричардс, 1990, с.47].

Развивая идеи А.Ричардса, М.Блэк разработал интеракционистскую теорию (семантического взаимодействия) метафоры, которая стала наиболее

популярна на Западе. Он отметил, что в ряде случаев метафора не раскрывает сходство, а скорее создает его. Предложив использовать понятие импликации для описания отношений главного и вспомогательного субъекта метафоризации, М. Блэк утверждает, что этот процесс не имеет ничего общего со сравнением, поскольку требует от воспринимающего наличия представлений об обоих субъектах как самостоятельных, независимых сущностях. Только в этом случае становится возможен отбор и организация необходимых для метафоры признаков, и устранение лишних [Блэк, 1990, с. 167].

Полагаем, что позиция М. Блэка, который значительно усовершенствовал теорию А. Ричардса, все же не лишена некоторых недочетов. Хотя автор призывает обратиться к теории интеракции, отказавшись от теорий замещения и сравнения, он все же не меняет ничего кардинально. Для презентации метафорического образа и связанных с ним ассоциативных значений М. Блэк вводит термины главный субъект (*principal subject*) и вспомогательный субъект (*subsidiary subject*), заменив терминологию А. Ричардса перенос (*vehicle*) и носитель (*tenor*). В метафоре говорить об одной вещи в терминах другой означает создавать системы общепринятых ассоциаций. Метафорическое использование выражения состоит в его употреблении в таком смысле, который отличен от его обычного или прямого смысла, и в таком контексте, который способствует выявлению этого непрямого или нестандартного смысла. Фокус метафоры служит для передачи смысла, который в принципе мог бы быть выражен буквально [Блэк, 1990, с. 163].

Как справедливо отметила Дж. Соскайс, реальная ошибка теории интеракции М. Блэка коренится в том факте, что она вовсе не интерактивна, но скорее опять же сводится к «сравнительной» теории метафоры, которую сам же М.Блэк критикует. Более того, это применимо только к метафорам, сформулированным в виде «А это В» [см. Soskice, 1985, p. 43]. Кроме Соскайс данную позицию подвергал критике и Ж. Серль, который отмечает, что несмотря на заявление М.Блэка об интеракции, в метафоре не самое главное, что между *vehicle* и *tenor* существует взаимодействие [Searle, 1981, p. 262].

Еще одна проблема многих теорий метафоры заключается в ложности понимания границ, в которых метафора уже не просто функция обычного языкового выражения, но функция познания [см. Liebenberg, 2001, p. 92].

Рассмотрению метафоры как способа мышления в рамках когнитивной лингвистики посвящена работа Э. МакКормака «Когнитивная теория метафоры» [МакКормак, 1990], в которой он дает определение метафоре как некоему познавательному процессу. Согласно мнению исследователя, причиной возникновения метафоры является сопоставление семантических концептов, в значительной степени несопоставимых, человеческим разумом путем определенных организованных операций [МакКормак, 1990, с. 359]. С одной стороны, метафора предполагает наличие сходства между свойствами ее семантических референтов, поскольку она должна быть понята, а с другой стороны – несходства между ними, так как метафора призвана создать некий новый смысл. Постановка вопроса о концептуальной метафоре дала толчок исследованиям в сфере мыслительных процессов человека, что привело исследователей к осознанию того, что метафора – это прежде всего вербализированный прием мышления о мире.

В конце 70-х годов XX века появляется ряд публикаций, обозначивших, по выражению Д. Стина, «когнитивный поворот» в метафорологии [Steen, 1994, p. 3]. В сборнике А. Ортони «Метафора и мысль» сформулированы основные направления применения когнитивной теории метафоры в современном научном дискурсе [Ortony, 1993]. Наиболее четко концептуальная теория метафоры сформулирована у Дж. Лакоффа и М. Джонсона в их известной работе «Метафоры, которыми мы живем» [Лакофф, Джонсон, 2004]. Мнение исследователей, согласно которому метафора является всепроникающим принципом в повседневном языке, мысли и действию и не должна рассматриваться только как механизм, используемый поэтами и философами, являет собой резкий разрыв с той позицией, согласно которой метафора рассматривается исключительно в терминах лингвистики и языка, в отрыве от когнитивистики.

Согласно теории концептуальной метафоры в основе процесса метафоризации лежит взаимодействие между структурами знаний двух концептуальных доменов: области-источника (**source domain**) и области-мишени (**target domain**). В результате однонаправленной метафорической проекции (*metaphorical mapping*) из области-источника в область-мишень элементы области-источника, организуют менее понятную концептуальную область-мишень. В этом заключается сущность когнитивного потенциала метафоры. Базовым источником знаний, на котором основаны концептуальные домены, является опыт непосредственного взаимодействия человека с окружающим миром. При этом первичным признается физический опыт, посредством которого происходит категоризация действительности в виде простых когнитивных структур – «схем образов». [См. Чудинов, Будаев, 2007].

Когнитивный подход рассматривает метафору в первую очередь как **фигуру мысли**, в противоположность взгляду как на **фигуру речи**, и исследует ментальные процессы, вовлеченные в создание и интерпретацию метафоры. Дж. Лакофф утверждает, что место метафоры не в языке, но в новом значении, возникающем, когда мы осмысливаем один концепт в терминах другого. По мысли автора, «мы формулируем через метафору не какое то отдельное слово или выражение. Это онтологическое пересечение концептуальных доменов» [Lakoff, 1993, p.192]. В результате он утверждает, что метафора является не просто материалом языка, но в первую очередь и мысли. Более того, язык вторичен.

Работы Лакоффа-Джонсона послужили основанием для дальнейшего развития теории метафоры в когнитивном ключе. За последние годы была значительно развита как терминология, так и методология когнитивных исследований метафоры, однако принципы, сформулированные в работах Лакоффа-Джонсона и А. Ортони, остаются основой данного направления. Исследования метафоры как явления когнитивного порядка послужили основанием для многочисленных направлений.

Одним из наиболее влиятельных направлений развития когнитивной теории метафоры является теория концептуальной интеграции (теория блендинга,

которая развивается с середины последнего десятилетия прошлого века [Fauconnier, Turner, 1994, 1998; Grady, 2007; Grady, Oakley, Coulson, 1999]. Основатели данной теории М. Тернер и Ж. Фоконье пришли к выводу, что метафоризация не исчерпывается проекцией из сферы-цели в сферу-мишень, как это утверждалось в классической теории концептуальной метафоры. Прежде всего, М. Тернер и Ж. Фоконье предложили альтернативную двухдоменной модели метафоры модель нескольких пространств (many-space model). По мнению исследователей, однонаправленная метафорическая проекция из сферы-источника в сферу-цель представляет собой только частный случай более сложного, динамического и вариативного комплекса процессов. Для пояснения данного процесса необходимо ввести в теорию когнитивной метафоры два промежуточных пространства (middle spaces). Таким образом, в отличие от двух концептуальных доменов в теории Дж. Лакоффа и М. Джонсона, предлагается рассматривать четыре ментальных пространства: два исходных пространства (input spaces), общее пространство (generic space) и смешанное пространство (blended space) или бленд (blend). Исходные пространства соотносятся со сферой-источником и сферой-целью в теории концептуальной метафоры, хотя количество исходных пространств может быть больше двух [см. Чудинов, Будаев, 2007; Скребцова, 2000].

Общим звеном разнонаправленных исследований когнитивных свойств метафоры является признание первичности ее философского или ментального содержания. Мы действительно живем и мыслим метафорическими концептами, которые зачастую остаются неосознанными. По наблюдению Д. Грэди, метафора, в рамках когнитивной лингвистики, представляет собой уже не отдельно взятое образное высказывание, а комплекс концептуальных ассоциаций [Grady, 2007]. Понятие «Концепт» является одной из основных категорий когнитивной лингвистики. В своем «словаре когнитивных терминов» Е.С. Кубрякова, суммируя достижения западных когнитологов, констатирует, что **концепт «отвечает представлению о тех смыслах, которыми оперирует человек в процессах мышления и которые отражают содержание опыта и знания,**

содержание результатов всей человеческой деятельности и процессов познания мира в виде неких «квантов» знания» [Кубрякова, 1997, с. 90]. Важно, что информация, сформированная посредством концептов, может включать как сведения об объективном положении дел в мире, так и сведения о воображаемых мирах и возможном положении дел в этих мирах. Концепт – это сумма знаний человечества, которая может быть представлена как универсальный предметный код [см. Жинкин, 1998], выступающий в качестве основы коммуникации.

Интерес к познавательным функциям метафоры характерен и для отечественной исследовательской традиции. Учитывая достижения западных коллег, российские исследователи расставляли несколько иные акценты. Для современной лингвистики характерен лексикологический подход, в рамках которого метафора рассматривается как способ вторичной номинации. Объектом изучения становится лексическое значение слова. Данное направление развивается в ряде работ [Гак, 1988; Телия, 1988; Скляревская, 2004; Вовк, 1988]. В.Г. Гак подчеркивал необходимость при исследовании метафоры опираться на лингвистический материал. По его мнению, «изучение метафоры в сопоставительно-типологическом плане позволяет проникнуть в общие закономерности человеческого мышления, выявить типичные ассоциации и вместе с тем определить специфику языка» [Гак, 1988, с. 13].

В.Н. Телия, отталкиваясь от теории интеракции М. Блэка, сформулировала собственную теорию метафоры. По ее мнению, «Модель метафорического процесса состоит из сущности и интеракции между ними, понимаемой как отношение, устанавливаемое субъектом метафоризации между сущностями, точнее их признаками и ассоциативными комплексами, нацеленное на синтез релевантных для метафорического замысла признаков и ассоциаций» [Телия, 1988, с. 36]. В. Телия утверждает, что формирующая мысль о мире – это замысел, цель и основание метафоры, с одной стороны, а с другой – вспомогательное понятие, то есть оязыковленная в форме буквального значения некоторого выражения мысль о мире, которые вступают во взаимодействие. Каждую из этих

сущностей сопровождает ассоциативный комплекс, состоящий из энциклопедических, национально-культурных знаний и собственно личностных представлений, а также "языковое чутье", то есть осознание ассоциативного ореола значения и звучания. Данный автор считает также, что в метафоре происходит не простое уподобление (типа сравнения), а своего рода "перетасовка" признаков в процессе интеракции основной сущности и двух вспомогательных признаков, актуализирующихся в буквальном значении, и признаков, ассоциируемых с представлением о референте этого значения, рассматриваемом с точки зрения замысла метафоры. Таким образом, в данной трактовке образования метафоры большое значение уделяется субъекту, создающему метафоры. В процессе метафоризации взаимодействуют: субъект метафоры и его новое знание о мире; субъект метафоры и его знание языковых значений и их ассоциативных комплексов (личный тезаурус), субъект метафоры и его замысел относительно объема нового понятия и цели метафоризации [см. Телия, 1988].

С развитием в России традиций когнитивной лингвистики, метафора попала в поле зрения исследователей данного направления. Становление в России когнитивной лингвистики, детализация ее проблематики и научный аппарат подробно охарактеризованы в работах [Кубрякова, 1994, 2001; Попова, Стернин, 2010; Чудинов, 2007]. Отечественные когнитологи ставят своей целью определить организационные основы ментальных систем, т.е. выявить те когнитивные правила, которым следуют люди, и те представления знаний, на операции с которыми эти знания направлены [Кубрякова, 1997; Болдырев, 2000]. При таком подходе метафора воспринимается как основное звено в усвоении и передаче знаний.

Несмотря на популярность, когнитивная теория метафоры не лишена недостатков. С развитием концептуальной теории метафоры стал очевиден уклон исследовательского порыва в сторону философских и психологических штудий. В связи с этим сторонниками классического понимания метафоры был высказан ряд справедливых критических замечаний.

В своей работе «Структура метафоры» Р. Уайт приводит выражение С. Блэкборна: «Я считаю, что никто не согласится с тем, что метафора – это достижение исключительно аналитической философии» [White, 1996, p.1]. Автор замечает, что, несмотря на продолжительные споры философов о природе метафоры, они не достигли какого-либо осязаемого плода всего лишь по двум причинам. Первая заключается в бедности и неубедительности в выборе примеров и постоянном использовании нескольких банальных и «заезженных» примеров, таких как «человек есть волк». Он показывает, что примеры такой необычной лингвистической простоты не раскрывают разнообразия и сложности метафор, возникающих в речи и литературе. Вторую причину он видит в том, что «участники философских дебатов изначально приняли неверный исходный пункт, игнорируя актуальный язык метафоры» [ibid., p. 4]. Сам Р. Уайт пытается избежать этой ошибки путем проверки способов соединения слов при создании метафорических выражений. Хотя он придерживается мнения А. Ричардса, что мысль метафорична, он предупреждает, что это не должно привести к ошибочному мнению об отрицании актуальной природы вербальной структуры, которая лежит в основе метафорического общения.

К. Брук-Роуз, признавая основы концептуальной теории метафоры и рассматривая различные теории ее функционирования, приходит к выводу: «какой бы ментальный процесс ни был вовлечен при назывании одной вещи именем другой, автор всегда должен использовать прилагательные, существительные, глаголы и т.д.» [Brooke-Rose, 1965, p.1].

Дж. Соскайс, теоретически основываясь на концептуальной теории метафоры, также противоречит общему когнитивному направлению в исследовании метафоры, утверждая, что метафоры – это не ментальное событие, но форма словоупотребления. В ее работе «Метафора и религиозный язык» она говорит: «Хотя успешное использование метафоры порой привлекает нелингвистические наблюдения, восприятия, отклики, все же нельзя думать, что метафора в первую очередь процесс ментальный и ее проявление в языке - лишь вторично» [Soskice, 1987, p.16]. Напротив автор уверена, что метафора может

рассматриваться как лингвистический феномен, фигура речи, при помощи которой мы говорим об одной вещи в терминах другой.

Следует согласиться с мнением А. Вайс, которая убедительно показала, что на современном этапе изучения классическое противостояние двух направлений изучения метафоры невозможно [Weiss, 2006, p. 19-20]. Нам представляется, что строгое разделение риторических и когнитивных аспектов метафоры представляется искусственным. Следует отметить опыт сочетания достижений двух указанных направлений исследования. Как пример сочетания принципов исследования метафоры можно привести классическую работу Е. Киттэй «Метафора: ее когнитивная сила и лингвистическая структура» [Kittay, 1989]. Здесь автор успешно рассматривает обе грани метафоры. Хотя автор придерживается позиции, что метафора концептуальна и явно играет когнитивную роль, в то же время утверждается, что концепт нуждается в средстве выражения: «Метафора придает лингвистическую реализацию когнитивной активности, посредством которой говорящий употребляет один лингвистически оформленный концепт (domain) для того, чтобы объяснить другой экспериментальный или концептуальный домен» [Kittay, 1989, p. 15]. Для того чтобы рассмотреть лингвистические аспекты метафоры, Киттэй обращается к области лингвистики, используя различные лингвистические теории для совершенствования исследования метафоры.

Следует отметить, что отечественные исследователи-когнитивисты четко осознают, что текст и лингвистика служат неотъемлемой частью анализа ментальных процессов. З.Д. Попова и И.А. Стернин подчеркивают, что «в сфере смыслов Когнитивная лингвистика выходит через лингвистику текста, располагающую средствами обнаружения имплицитных смыслов, лежащих в глубине текстов и не имеющих вербального выражения» [Попова, Стернин, 2010, с.15]. Е.С. Кубрякова, ссылаясь на А. Хомского, также утверждает, что лингвистика – это главная тема в когнитивной науке. По ее мнению, необходимо больше сведений, полученных за пределами лингвистики, вводить в лингвистику [Кубрякова, 2004, с. 48].

Закономерность данного подхода подтверждается даже самыми строгими последователями когнитивной теории метафоры. З. Кёвечеш указывает на необходимость проводить различие между отдельными метафорическими высказываниями, имеющими основание в языке, и концептуальной метафорой, которая служит их основой [Kövecses, 2010]. Р. Баттерс, ссылаясь на Дж. Лакоффа, указал на необходимость использовать лингвистический материал для исследования концептов: «Лингвистические выражения метафоры могут быть уникальным, но концепт в ее основе общепонятен» [Butters, 1981, p. 108]. К. Мюллер убедительно показала, что живые и кажущиеся мертвыми метафоры, по сути, являются рефлексами активированных концептуальных метафор [Müller, 2008, p.103]. Автор подчеркивает, что мышление не всегда обращается к выразительным средствам языка, в связи с чем когнитивные исследования касаются областей музыки, искусства, нейропсихологии и т.д. Однако она соглашается с мнением Р. Джакендоффа, что лучший путь к описанию и определению природы обеспечивает именно язык [см. Jackendoff, 1995, p.16]. Посредством лингво-когнитивного анализа исследователь переходит от содержания отдельных значений к содержанию самого концепта.

Существенным является то, что в случае с метафорой происходит сдвиг, когда целевой (target) концепт, являющийся объектом внимания, мыслится в терминах исходного (source) концепта, который служит источником образности. Этот двуединый метафорический концепт, в свою очередь служит основой метафорического мышления. Дж. Лакофф и М. Тернер отмечают, что число таких базовых метафорических концептов очень невелико. Хотя они могут быть скомбинированы и использованы в новом контексте и поэтическом дискурсе, однако это многообразие создано из очень немногих базовых метафор. Поэты могут использовать такие метафоры по-новому, но базовый концептуальный ресурс, который используется – остается все тем же. Если это не будет соблюдаться, тогда мы не сможем понять его [Lakoff, Turner, 1989, p. 26]. Согласно этому принципу базовые концептуальные метафоры рассматриваются как организующая сила для целых групп высказываний, поэтических и

повседневных. Поскольку метафорический концепт стоит за метафорическими высказываниями, при семантическом анализе следует отказаться от выявления смысла отдельных образных выражений, но рассматривать их как средства, через которые чаще всего манифестируется концепт в речи [Стернин, 2001, с. 61-62]. Посредством лингво-когнитивного анализа исследователь переходит от содержания значений к содержанию самого концепта.

В заключение данного раздела следует отметить, что изучение истории развития теории метафоры не позволяет однозначно говорить о справедливости лишь одного теоретического подхода. Несмотря на то, что интерес к когнитивным свойствам метафоры традиционно относится к XX веку, уже в античный период наблюдается зарождение различных исследовательских подходов к описанию метафоры. Дж. Мэхон справедливо назвал Аристотеля прозорливцем и предшественником современных школ изучения метафоры [Mahon, 1999, p. 70]. Тенденции, обозначенные Платоном, Аристотелем, Августином, Фомой находят выражение в XXI веке, и в чем-то предвосхищают достижения современности. Таким образом, признавая общую когнитивную теорию метафоры наиболее продуктивной, мы сознательно отказываемся от предпочтения какой-либо одной ее модификации. Данный подход находит оправдание в опыте современных интердисциплинарных исследований метафоры.

1.2. Метафора в религиозном дискурсе

Специфика религиозного дискурса

Важным для предстоящего анализа представляется обозначить специфику религиозного дискурса, в котором употребляются библейские тексты. Данная тема раскрывается в работах ряда исследователей, как отечественных [Карасик, 2002; Мечковская, 2009; Чернобров, 2007; Бобырева, 2008], так и зарубежных [Aaron, 2001; Brown, 2008; Brettler, 1989; Erussard, 1997; Harrison, 2007; Jungel, 2001; Liebenberg, 2001; McCornac, 1976; Ricoeur, 2004; Soskice 1985, 2001, 2007 и др.].

Согласно определению В.И. Карасика, дискурс всегда подразумевает живое обращение/общение, и в древних текстах не может быть выделено дискурсивное начало. Дискурс – это речь, «погруженная в жизнь». Поэтому термин «дискурс», в отличие от термина «текст», не применяется к древним и другим текстам, связи которых с живой жизнью не восстанавливаются непосредственно [см. Арутюнова, 1990, с.136]. Специфика библейских текстов начинается уже с определения. Несмотря на значительный возраст библейских текстов, они воспринимаются верующими как личный опыт общения, в которых присутствуют те, необходимые дискурсу связи с жизнью. Большинство речений Христа построены в форме 2 л. мн числа «Слышите, что говорю Вам...» [Карасик, 2002, с. 191]. Кроме того, религиозный дискурс подразумевает (по Карасику) присутствие в речи самого Бога. Участники дискурса не могут вычеркнуть трансцендентное начало. Без наличия такого начала отношения агент-клиент не имеют основания. Применительно к религиозному дискурсу агентами являются священнослужители, а клиентами – прихожане. Уникальная специфика религиозного дискурса состоит в том, что к числу его участников относится Бог, к которому обращены молитвы, псалмы, исповеди в ряде конфессий и т.д. и который выступает в качестве суперагента [Там же, с. 221].

В то же время, по наблюдению Н.Б. Мечковской, вследствие неконвенциональной трактовки слова и знака в сакральных языках, используемых в текстах Писаний и богослужении, создается повышенная, пристрастная чуткость к слову. Отождествляя знак и обозначаемое, слово и предмет, мифологическое сознание склонно приписывать слову те или иные трансцендентные свойства. С этим связана крайняя осторожность, с какой религии Писания относятся к переводам сакральных книг: устаревшие слова и формы не заменялись более понятными, но толковались в лексиконах и закреплялись в грамматиках [Мечковская, 2009, с. 328].

Важно пояснить и сам термин «религиозный язык». Религиозный язык, используемый в ежедневном дискурсе религиозными учителями, относится к письменному или устному языку, который обычно используется верующими для описания их верований и религиозного опыта. Этот термин применим и к языку, который используется в священных текстах, богослужении и молитвах. Употребление термина «религиозный язык» может навести на мысль, что здесь присутствуют какие-то специально религиозные компоненты естественного языка, которые легко отделимы от нормальных, секулярных компонентов языка. Однако, когда верующие используют религиозный язык, они не произносят слов совершенно отличающихся от тех, которые употребляются их не-религиозными современниками. Хотя отдельные слова могут применяться верующими с большей частотностью, нежели атеистами, однако слова «религиозного языка» это те же самые слова которые употребляются в «нерелигиозном языке». Даже такое исключительно религиозное слово как «Бог» появляется в языке многих нерелигиозных людей в контексте присказок и брани.

Более того, в писаниях иудеев, христиан или мусульман, большинство слов имеют совершенно обычный, «земной» характер, какой они имеют и в секулярном «дискурсе». Таким образом, религиозность языка заключается не в самих используемых словах, а в следующих двух факторах: Во-первых, это религиозные цели, которым служит язык, и во-вторых, откровенно религиозный контекст, в котором он употребляется. Религиозный язык должен быть определен,

таким образом, как язык, который применяется либо в религиозных целях, либо в религиозном контексте.

Традиционное мировоззрение мусульман, христиан и евреев подразумевает трансцендентность Бога миру. Как же может человеческий язык, который больше подходит для описания бренного мира, служить описанию чего-либо трансцендентного этому миру? Многие религиозные мыслители, как традиционные так и современные, были глубоко озабочены этой проблемой и предлагали различные варианты ответа на этот вопрос.

А.Хэриссон выделил три традиционных направления понимания специфики религиозного языка, которые представили три религиозных учителя: Мартин Лютер, Моисей Маймонид, Фома Аквинский. М. Лютер доказывает, что слова Библии должны приниматься в их буквальном смысле, то есть в том смысле, которым они обладают в прочих областях. В этом смысле, когда Библия относится к Богу как к Отцу, слово «Отец» означает именно то, что оно обозначает и тогда, когда относится и к не-божественному патриарху. Альтернативой буквалистскому пониманию природы религиозного языка является апофатическое толкование функций языка, которые в крайней форме пропагандировался известным Иудейским философом Мойсеем Маймонидом, который считал, что утверждения, которые претендуют на «положительное описание» божественной сущности (то есть утверждения типа «Бог есть...») не являются богословски легитимными. Легитимны только утверждения в форме «Бог не есть...». Однако, в стремлении избежать искажения Бога, те, кто используют «отрицательный» путь, кажется, впадают в другую крайность – не говорить о Боге совсем ничего. Более того, если кто-то может сказать, что «Бог не есть это, то или еще что-то», собеседнику нетрудно прийти к заключению, что Бог является ничем. Третья традиционная теория религиозного языка была разработана Фомой Аквинским, который утверждал, что поскольку божественное радикально отличается от всех прочих сущностей, некоторое в нашем языке может быть отнесено буквально к Богу [см. Harrison, 2007].

Таким образом, вопрос о природе религиозного языка остается открытым. Важно признать тот факт, что отдельные лексические единицы и фразы не могут быть признаны по природе религиозными. Определяющее значение имеет контекст употребления данных единиц. В случае анализа сакрального дискурса всегда остается место для интерпретации контекстуального значения в соответствии с мировоззрением информанта. Полагаем, что следует согласиться с Д. Ароном, что в подавляющем большинстве случаев язык оставляет неясные и двусмысленные моменты [Aaron, 2001, p.16].

Метафора в теологии.

С вопросом о природе религиозного дискурса связан вопрос о религиозном статусе метафоры. Свойства метафоры мыслить и говорить о неизвестном в категориях знакомого в XX веке были успешно использованы в различных областях науки. Это в свою очередь породило интерес к возможностям метафорического языка в области богословия. Догматика христианства, иудаизма и ислама представляет Бога совершенно недоступным, трансцендентным этому миру, и зачастую ответ на вопрос о возможности адекватного описания Бога, превосходящего человеческое понимание, упирается в неразрешимые антиномии. Может ли метафора претендовать на описание трансцендентной реальности? Могут ли быть в эту область спроецированы методы анализа концептуальной метафоры?

Принципы когнитивного подхода к метафоре легли в основу современных тенденций изучения ее роли в Священном Писании. Исследованием специфики метафор, связанных с религиозными реалиями занималась целая плеяда западных лингвистов. В работах П. Рикёра, Д. Трэйси, С. МакФэйг [Ricoeur, 2004; Tracy, 1978; MacFague, 1982] развивается мысль, что религиозный язык является системой метафор, основанной на совокупности образов, которая служит организационным принципом познания трансцендентного. Сэлли МакФэйг указывает, что всякого, приступающего к описанию Бога, поджидают две опасности: буквалистский подход, когда слова человеческого языка буквально относятся к божественным реалиям; и «безотносительность» языка, когда слова, произнесенные о Боге, изначально не имеют никакого отношения к Нему, а потому не имеют и смысла [MacFague, 1982, p.4]. Единственным выходом является признание метафорической природы языка богословия, что позволяет, избегая отождествления Бога с Его описаниями, говорить о Нем нечто вразумительное. В этом же ключе мыслит и автор работы «Язык и образность Библии» Дж. Кеэрд: «Все или почти все, что относится в Библии к Богу – это метафора» [Caird, 1988, p. 18].

Важно отметить, что перед исследователями образного языка богословия стояла задача сопоставления религиозной метафоры с другими случаями метафорического описания. Поль Рикёр в работе «Правило метафоры» рассматривает художественную литературу как метафорическое суждение о мире. Мир литературы является результатом воображения, но он не является вовсе нереальным. Литературное произведение описывает то, каким наш человеческий мир мог бы быть. Здесь мир возможный соотносится с миром реальным, и это не два разных мира, а один мир с разных сторон. Автор называет это переописанием. В этом смысле литература предлагает не прямое, метафорическое описание нашего мира [Ricoeur, 2004, p. 295]. Однако данная терминология не вполне применима к языку богословия. В знаковой работе «Именованье Бога» Рикёр доказывает, что хотя Священное Писание и является в некотором смысле литературой, оно отличается от прочих видов литературы тем, что оно называет Бога. Именованье Бога это не просто один из множества способов описания этого мира. Бог – высший и первоначальный объект всех библейских текстов. Метафоры, посредством которых косвенно описывается Бог, являются моделями Его Имени и Его отношения с человеком [Ricoeur, 1995, p.223]. Эти заметки Рикёра предполагают понимание библейских метафорических предикатов Бога как косвенных, но реальных описаний Бога, свидетелем которого является сама Библия. Это означает, что метафорическое описание Бога не является просто частным случаем литературного описания этого мира.

Другой пример метафорического описания – это употребление моделей в естественных науках. Модели не отсылают непосредственно к опыту, они отсылают к теоретически возможным реальным сущностям и могут быть выражены посредством метафорических утверждений типа «Мозг это компьютер». Таким образом, модели порождают экзистенциальные гипотезы и обладают объясняющей силой. Дж. Соскайс в своей главной работе «Метафора и религиозный язык», указывая на ряд параллелей между научной и религиозной метафорической моделью, постулирует их иноприродность: первая служит для схематизации теории, вторая – требует ответа слушателя; первая имеет

абстрактный характер, вторая – личностный; первая – точна, вторая – размыта; наконец, первая является важным, но не необходимым элементом теории, вторая – единственной возможностью что-либо утверждать о Боге [Soskice, 1987, p.106].

Помимо этого отличительным качеством религиозной метафоры являются **особые объектно-субъектные отношения, возникающие в ее рамках**. В научной системе наблюдения метафора позволяет субъекту описывать нетривиальным способом неизвестный объект. В языке богословия объектом исследования является Высший Субъект, поэтому метафора здесь играет роль обратной связи. Данное направление разрабатывал Э.Юнгель в работе «Метафорическая истина» [Jungel, 1989]. По его мысли, Бог открылся миру посредством воплощения Слова (Иисуса Христа), что само по себе является переносом сущностей, то есть процессом в известном смысле метафорическим. Юнгель понимает откровение как обращение (address). В обращении личность раскрывает себя и дает познать себя другой личности. Бог обращается к нам в жизни и крестной смерти Иисуса Христа, в Его притчах о грядущем Царствии божием и в Евангелии. Общение – это метафорическое событие, которое имеет место в метафорическом языке. Согласно Юнгелю, этот вид речи нужно кардинально отличать от номинативного языка, посредством которого мы описываем вещи. В наименовании субъект говорит об объекте, а в общении два субъекта участвуют в едином языковом событии, где субъект и объект не могут быть изолированы. Объективность и субъективность в религиозном языке – это стороны одного и того же коммуникативного события.

В этом контексте уместно вспомнить о святоотеческом понимании языка Богословия. Позиция Э. Юнгеля созвучна учению святителя Василия Великого, который, осуждая Евномия, подчеркивал недопустимость применения прямых номинативов по отношению к Богу. Одно дело – говорить с предельной точностью о Боге как некоем объекте описания, а другое – стремиться к личному общению с Ним. Для первого нужна отточенность формулировок, для второго достаточно имени, которое вовсе не будет содержать в себе богословский трактат

в миниатюре, но зато послужит личным обращением, позволит человеку вступить в общение с Творцом [Десницкий, 2011].

Таким образом, современные теологические исследования метафоры помогают осознать принципы функционирования образного языка в Священном Писании. Бог не может рассматриваться только как часть нашего образного мышления или как часть физической реальности. Авторы Библии, избегая дескриптивного языка, посредством метафоры отражали свой опыт богообщения. Метафора в этом ракурсе приобретает статус не только поэтического средства, но и средства опосредствованной номинации трансцендентной Сущности, своеобразного теологического инструментария. Изучение библейской метафоры в таком контексте открывает новые перспективы понимания текста и содержания Священных книг.

Метафора в Библейских исследованиях

Поворот к концептуальному осмыслению метафоры нашел слабое отражение в специальных исследованиях библейской поэзии. Вопреки «моде» на метафору в различных академических дисциплинах, библейские исследователи удивительно мало работали в этом направлении. В упоминавшейся библиографии метафоры Ван Ноппена нет раздела, посвященного библейским исследованиям. Д. Аарон отметил, что в области Библии «лишь немногие ученые были вынуждены столкнуться с механизмом метафоры» [Aaron, 2001, p.9]. О том же свидетельствует и А. Берлин в статье о роли метафоры в библейской поэзии сетуя, что «современными библеистами было уделено скромное внимание систематическому изучению метафоры» [Berlin, 1997, p.26]. В данном разделе предлагается познакомиться с опытом исследования метафоры в профессиональной библейской науке.

Явления, которое Р. Олтер назвал «Избеганием метафорического» [Alter, 1996, p.9] в библейских исследованиях, может быть обусловлено целым рядом причин. «Избегание метафоры» подразумевает, что многие библейские ученые унаследовали негативное отношение к метафоре, которое оставалось влиятельным со времен античности и средневековья. Этот подход рассматривает образную речь как украшение, обман и аномалию. М. Бреттлер соглашается, что библеисты были согласны с философами в недоверии к метафоре [Brettler, 1989, p.26]. Д. Аарон полагает, что многие библеисты игнорировали метафору потому, что «образные идиомы являются общепринятой частью нашей будничной речи» [Aaron, 2001, p.9]. Дж. Лайонс более глубоко рассмотрел этот вопрос об общем отторжении семантики в современной лингвистике. Он утверждает, что это связано с сомнением, может ли значение быть исследовано так же объективно и строго, как грамматика и фонология. Именно поэтому в области Библии метафора оказывается в менее выгодном положении сравнительно с библейскими исследованиями в области грамматики, синтаксиса, морфологии [Lyons, 1968, p.400].

Другим объяснением ограниченности библиографии о метафоре в Библии может послужить наблюдение И. Ловенберг что «непопулярность исследования метафоры в лингвистике связана во многом как с ее синтаксической громоздкостью, так и с ее вездесущием» [Loewenberg, 1975, p.316].

Некоторые авторы обращаются к теме метафоры в контексте более полных исследований библейской поэзии и поэтов. Например, в «Руководстве к еврейской поэтике» Л. Шёкель говорит о метафоре в главе о библейской образности. Главным для его понимания образности является идея взаимосвязи-корреляции, в которой поэт, «который является «затравщиком», располагает две стороны образа на протяжении друг друга [Schokel, 1988, p.99]. В работе Г. Кеэрда «Язык и образность Библии» [Caird, 1988] и в «Классической еврейской поэзии» Ватсона [Watson, 1995] авторы придерживаются традиционной концепции метафоры. Эти авторы вводят терминологию А. Ричардса, используя термина «vehicle и tenor», но они не используют других исследований метафоры. Эти работы акцентируют внимание на категоризации вместо теории, что упрощает сложную тему, не обеспечивая необходимым экзегетическим (т.е. толкующим) орудием в разъяснении библейской метафоры.

В большинстве исследований библейской прозы, таких как «Искусство библейского повествования» Р. Олтера [Alter, 1981] и «Поэтика Библейского повествования» М. Штернберга [Sternberg, 1987] авторы почти не обращают внимания на метафору. Работа Ш. Бар-Эфрата «Повествовательное искусство Библии» является исключением. Автор подчеркивает, что хотя метафоры часто используются в поэзии «они также являются характерной чертой прозы, в частности, в речах индивидуального характера» [Bar-Efrat, 2004, p.209]. Он настаивает, что метафоры и прочие лингвистические особенности составляют «экспрессивную силу» и могут быть оценены как стилистически важные, их не следует рассматривать как просто «декорация». В главе «Стиль» Ш. Бар-Эфрат определяет метафору как слово, «использованное в небуквальном смысле» где присутствует схожесть, но не прямая взаимосвязь между его буквальным и небуквальным смыслами. Он отметил, что вещи, которые слово обозначает в

буквальном и небуквальном смысле, принадлежат к совершенно разным, не соприкасающимся сферам [Ibid, 198]. Бар-Эфрат не привлекает исследований метафоры, находящихся за пределами библейских штудий. Вместо этого он акцентирует внимание на той роли, какую играет метафора в библейской прозе. Он утверждает: «Ценность метафоры в том, что она в состоянии перенести значительный эмоциональный заряд в необычной, удивительной форме, часто достигая этим появления яркого образа» [Ibid, p.202].

Те немногие из библейских исследователей, кто все-таки посвятили свои исследования метафоре, приложили немало усилий, чтобы познакомить своих читателей с теоретическими работами о метафоре. Эти работы могут быть разделены на две основные группы: 1. Исследования, посвященные особенностям метафоры в отдельных пророческих книгах 2. Работы, рассматривающие отдельный тип метафоры во всей Библии. По большей части авторы, которые написали книги о метафоре в Библии, кратко обсуждают более серьезные исследования метафоры во вводных главах. Они стараются суммировать несколько главных «выдающихся» теорий и выделяют ту, которая наиболее повлияла на их собственную позицию. Большинство библейских исследователей опираются на работы А. Ричардса и М. Блэка. Некоторые включают среди прочих высказывания Дж. Соскайса, П. Рикера, Дж. Лакоффа и М. Джонсона. Однако когда исследователь обращается к непосредственному анализу библейского текста, возникает вопрос о степени влияния различных теорий на конкретный анализ библейского текста. Нередко, несмотря на различия в подходах к метафоре, сформулированные в вводных главах, на практике исследования метафоры в Библии остаются похожими, используя стандартную методологию библейских исследований.

Несколько работ выгодно отличаются от этих двух главных категорий исследований. В работе П. Мэки «Центральное положение метафоры для библейской мысли: Метод интерпретации Библии» заявляется цель предоставить «первую монографию о метафоре в Библии» [Masky, 1990, p.1]. Автор оценивает весь спектр теорий метафоры и предлагает свое собственное рабочее

определение. Он выявляет несколько систем для категоризации различных метафорических подтипов и предлагает четырехшаговый метод исследования метафоры. В дополнение, он указывает несколько принципиальных исследований в литературе о метафоре, таких как вопрос о том, что составляет различие между буквальным и образным языком и о роли теории речевых актов в понимании метафоры. Обращаясь от концептуальных исследований к самому библейскому тексту, автор в основном цитирует стихи из Еврейского Ветхого и Нового Завета, с небольшим обсуждением процитированных стихов. В отличие от всех предыдущих работ, в которых в основном анализируются особые метафоры, работа П. Мэки акцентирует внимание на главных принципах и методологии. А. Вайс, анализируя данную работу задается вопросом «В чем же польза теории, если она не получает практического экзегетического применения» [Weiss, 2006, p.29]. По ее мнению, работа П. Мэки служит иллюстрацией пропасти между теорией и практикой изучения метафоры в библейском тексте.

Книга Д. Аарона «Библейская двусмысленность» [Aaron, 2001] также концентрируется на теории метафоры. В то время как другие библейские ученые кратко суммируют некоторые из наиболее популярных исследований метафоры, Аарон представляет новый подход. Привлекая современные знания из области семантики, он строит новый **интерпретативный подход**, предназначенный для более точной оценки древних высказываний. Д. Аарон критикует других библеистов за рассуждения о том, представляет ли собой выражение образную или буквальную речь, без внятного изложения отдельно взятой интерпретации. Он показывает неадекватность существующих исследований и призывает изменить и продвинуть изучение этой темы. Д. Аарон объясняет: «Моя цель – насколько возможно подвергнуть сомнению гладко сложенные, но не исследованные тщательно методологии, которые в настоящее время доминируют в библеистике, а также предложить жизнеспособную альтернативу обычным подходам» [Ibid, p.9].

Отдельно следует упомянуть новейшее исследование, посвященное анализу концептуальных метафор в новозаветных текстах. Б. Хоу в книге

«Потому, что ты носишь это имя» изучает роль концептуальной метафоры в моральном дискурсе первого послания Петра. Цель автора показать, «может ли концептуальный анализ метафоры помочь современному читателю лучше понять смысл Писания и ввести новый тип морального дискурса. Если эта цель достижима, то перед верующими открываются новые перспективы прочтения Писаний» [Howe, 2006, p.5].

Обзор библейских исследований, связанных с изучением метафоры показал, что при значительном объеме пограничных исследований, работ, действительно полезных для лингвокогнитивных исследований в области Библии, не так много. Методы когнитивной лингвистики в изучении Библейской метафоры новы и перед учеными открыто широкое поле для исследования. Появление нескольких значимых монографий, учитывающих опыт когнитивного анализа, свидетельствует об изменении положения в библейской науке.

1.3. Метафора в переводе

Вопрос о переводе метафорических единиц в тексте непосредственно связан с определением природы метафоры. Выше отмечалось, что исследовательской литературе можно найти два основных подхода. Первый основан на классической позиции, восходящей к Аристотелю, о том, что метафора это риторический, лингвистический феномен, который не играет принципиальной роли в процессе познания. Вторым подходом декларировали когнитивисты, в первую очередь Дж. Лакофф, которые рассматривали метафору как элемент языка, который играет важную роль, как в структуре нашего языка, так и в общем когнитивном процессе.

В контексте классического взгляда на метафору ее перевод не представлял собой самостоятельного предмета изучения. Вплоть до 1990-х лишь немногие специалисты обращались к данному вопросу. В библиографии Ноппена [Norren, 1985, 1990] вопросам перевода метафоры посвящено лишь несколько пунктов.

Вопрос сохранения метафоры в переводе непосредственно связан с общетеоретическими решениями относительно сохранения формы оригинала. В теории перевода схематично можно выделить два главных направления: следование форме оригинала или пренебрежение ей. В своей знаменитой лекции «О различных методах перевода» Фр. Шлеермахер предложил два пути преодоления языковых и культурных преград при переводе: либо подвести читателя к пониманию иностранных реалий оригинального текста, либо, напротив, трансформировать сам оригинал под уровень читателя. Подлинным автор признавал лишь первый путь, согласно которому переводчик должен максимально точно передать читателю слово оригинала [Schleiermacher, 1838]. Данный взгляд на перевод был развит в XX веке такими теоретиками перевода, как М. Хайдеггер, Г. Штайнер, Л. Венути. Так, Г. Штайнер утверждал, что перевод не должен быть всегда идеально легок, но по своей природе он должен содержать некий налет “странности” оригинала. Читатель должен преодолевать определенный барьер на пути к пониманию текста [Steiner, 1975, p.378].

Л. Венути рассматривает перевод как “акт насилия” над оригиналом. Даже в тех редких случаях, когда перевод достигает высокой степени эквивалентности и соответствует культурному восприятию читателя, он рискует заменить собой оригинал. Читатель теряет ощущение, что перед ним произведение другой культуры и языка [Venutti, 1995, p.17]. При переводе метафоры, согласно данной позиции, важной задачей является следование образу. Сохранение метафоры позволяет читателю прикоснуться к культуре оригинала, в то время как замена образа приводит к необоснованному обеднению текста.

Представитель другой школы перевода Ю. Найда придерживался противоположной точки зрения. Классифицируя типы переводов, он выделил формальную и функциональную эквивалентность. В первом случае переводчик акцентирует внимание на форме оригинала, что создает трудности восприятия текста в силу грамматических и идиоматических различий; во втором случае, цель переводчика состоит в передаче смысла оригинала в максимально близкой читателю форме. Текст, таким образом, представляется транспортом, который доставляет сообщение из одного места (автор) в другое (читатель), поэтому форма оригинала не должна связывать переводчика [Nida, 1982, p. 159].

Пренебрежение формой оригинала лежит и в основе популярной теории «скопоса». В качестве основного правила теории перевода К. Райс и Х. Фермеер сформулировали “правило скопоса”: действие определяется его целью. Тексты не существуют сами по себе, они принадлежат к определенным социокультурным мирам, и перенос текста в иную культуру неизбежно меняет и сам текст. Переводчик обязан создать такой текст, который будет значим для читателей, окажется так или иначе вписан в другие существующие на этом языке тексты и соотнесен с ситуацией, в которой находится читатель – то есть он должен обладать “интертекстуальной когерентностью”. Теория скопоса говорит скорее об адекватности перевода, причем он должен быть адекватен не оригиналу, а цели, с которой создается перевод [Десницкий, 2011].

Таким образом, форма оригинала может представлять самостоятельную ценность либо рассматриваться как незначительный элемент. Предпочтение

одного из вариантов предполагает ответ на вопрос об условиях сохранения формы метафоры в переводе.

Авторы соглашаются во мнении, что не всегда удастся сохранить метафору оригинала в переводе по причине различия системы образов в разных языках и предлагают альтернативные решения ее идеальному воспроизведению. Варианты ответов с некоторым упрощением могут быть сведены к трем главным позициям:

1. Метафоры непереводимы. Ю. Найда [Nida, 1982] и М. Дэгат [Dagut, 1976, p.22] уверены, что любые попытки перевода по отношению к метафоре приводят к созданию новой метафоры в другом языке.

2. Метафоры полностью переводимы. П. Мэйсон [Mason, 1982, p.149] утверждал, что не может быть какой-либо самостоятельной теории перевода метафоры, помимо общей теории перевода.

3. Метафоры переводимы, но ограничены определенными условиями межлингвистической эквивалентности. При этом степень переводимости метафоры зависит от ее функций в тексте. П. Ньюмарк [Newmark, 1981] выделил пять типов метафоры (dead, cliché, stock, recent, original) и 7 путей ее перевода. Ван Ден Брок [Van den Broeck, 1981, p. 77] назвал 4 типа метафоры (private, decorate, lexicalized, lexical) предложил 3 варианта операций:

- Перевод *sensu stricto*, то есть в неизменном виде.
- Замещение выразительного средства.
- Парафраз, то есть замена неметафорическим выражением.

Для отечественных исследователей очевидна необходимость сохранения метафоры в переводе. В художественном тексте эстетический эффект не менее важен, чем другие составляющие. В таких случаях утрата метафоры может привести к тому, что смысл будет передан не в полной мере, а поэтому сохранение метафорического образа весьма значимо [Комиссаров, Кораллова, 1990, с.115]. Как отмечает В.Н. Вовк, опущения метафор оригинала являются «серьезными и весьма распространенными средствами искажения» авторского

замысла [Вовк, 1988, с.127]. Для сохранения метафоры в переводе предлагаются стратегии, в целом созвучные идеям западных ученых.

Когнитивная теория метафоры, казалось бы, подразумевает кардинально иной теоретический подход к ее переводу. Дж. Лакофф рассматривает перевод как соотношение концептуальных систем двух языков, утверждая, что он невозможен в том случае, если языки имеют принципиально несовместимую систему концептов [Лакофф, 2004, с. 311]. Е. Табаковска [Tabakowska, 1993, p.67] справедливо отметила, что метафора представляет зачастую непреодолимое препятствие для перевода, который по определению является процессом межкультурным. В связи с этим перевод метафоры, основу которой составляют культурно-специфические факторы, теоретически выходит за рамки лингвистических манипуляций. Для адекватного отражения концептуальной метафоры в переводе требуется глубокое знание межкультурных связей, поскольку речь идет не о сопоставлении языков, но культур.

Известно, что перевод – это не просто лингвистический перенос, он связан с соответствующими аспектами культуры. Дж. Лакофф обратил внимание на связанность между метафорической системой и культурным опытом. Общие концептуальные метафоры являются лишь частью того, каким образом представители одной культуры концептуализируют свой эксперимент. Они живы и сильны, поскольку они настолько глубоко укрепились до автоматизма, что люди этой культуры используют их незаметно сами для себя и без усилий. Было бы интересно посмотреть, какая связь может быть обнаружена между языком и культурой. Именно по этой причине можно уверенно говорить, что схожесть и различия базовых концептов, лежащих в основании метафоры и концептуальной системы двух языков, будут значительно облегчать или усложнять процесс перевода. Здесь необходимо тонкое взаимодействие между различными аспектами культуры в формировании метафорического концепта, корректировка культурных ценностей, соответствующих знаний и опыта в сообщении между концептуальными системами и перестройка реальности для достижения связи – это те проблемы, которые создает теория Дж. Лакоффа.

Более того, экспериментальное изучение метафоры делает невозможным понимание ее как пустой абстракции и привлекает целый ряд наук к процессу перевода. Со времени публикации работы Лакоффа-Джонсона часто звучит мнение, что их теория повседневной метафоры не относится к поэтической метафоре. Однако, Дж. Томсон после основательного анализа текстов Шекспира пришел к выводу, что предполагаемое различие между повседневной и литературной метафорой очень сомнительно и что типы анализа, применимые изначально к повседневной метафоре, на удивление функционируют и в поэтической речи. Его работа базируется на работе Лакоффа, и автор утверждает: «Сила подхода Лакоффа-Джонсона в том, как они связывают буквальное и метафорическое содержимое форм, рассматривая их как базирующиеся на концептуальной основе, которая устроена метафорически» [Thompson, 1987]. Алисия Писарска в монографии о переводе метафоры в нелитературных текстах утверждает, что теория Лакоффа-Джонсона может открыть новые перспективы, однако это до сих пор не исследовано переводчиками метафоры [Pisarska, 1989].

Впрочем, на практике советы, предлагаемые когнитивистами, сводятся к тем же процедурам перевода. Н. Мандельблит [Mandelblit, 1995] предложила «гипотезу когнитивного перевода», согласно которой необходимо различать два вида сценариев:

1. Условие сходного метафорического отображения (similar mapping condition) выполняется, когда между языками не происходит концептуального сдвига;

2. Условие различного метафорического отображения (different mapping condition) выполняется в случае концептуального сдвига между языками.

В первом случае перевод не представляет затруднений. Во-втором случае переводчик должен следовать одному из уже знакомых принципов:

- Перевести метафору сравнением;
- Перевести ее парафразом;
- Объяснить ее значение в примечании;
- Опустить ее в переводе.

Арабский исследователь З. Маалей [см. Назин, 2007, с. 46-47], основываясь на когнитивной теории перевода метафоры, выделяет следующие процедуры:

- При переводе метафоры исходного языка эквивалентным метафорическим выражением переводящего языка выявляется аналогичная концептуальная метафора, используемая в обеих культурах. В этом случае метафорическое выражение переводится дословно.

- Если в переводящем языке используется иное метафорическое выражение, возможны два варианта: а) существует аналогичная концептуальная метафора (но сферы их употребления не совпадают в исходном и переводящем языках); б) используется иная концептуальная метафора.

Что касается библейских исследований, то вопрос о переводе метафор здесь ставится преимущественно в культурологическом аспекте. Для исследователей очевидно, что система еврейских и греческих метафор не может быть автоматически перенесена в современный язык. Культурная и временная дистанция между авторами и читателями Писания с очевидной необходимостью приводит к потере значительных пластов смысла. Несмотря на то, что европейская культура сформирована под непосредственным влиянием христианства, значение многих образов Библии остается неочевидным. Этим обусловлено стремление к созданию новых переводов Писания, которые преследуют разные теоретические и прикладные цели.

Переводчики Библии, как и их светские коллеги, практические решения принимали на теоретических основаниях. Если метафора представлена как стилистический прием, полезный, но не необходимый в коммуникации, то перевод заключается в передаче ее смысла любым удобным способом. Цель переводчика состоит в передаче смысла оригинала в максимально близкой читателю форме. Данный подход характерен для представителей школы Ю.Найды, для которого текст лишь транспорт, который доставляет сообщение из одного места (автор) в другое (читатель). Значение метафор в разных языках не совпадает, и порой передача смысла означает принципиальный отказ от передачи формы [Nida, 1982, p.4]. Дж. Бикман и Дж. Келлоу рассматривали метафору как

сравнение, которое имеет 3 составляющие: Тема, образ, точка подобия. Разные части метафоры могут быть скрыты, однако, их присутствие обязательно. Для корректного перевода авторы называют три уже классических варианта: 1) сохранение метафорической формы, 2) замена сравнением, 3) замена необразным выражением. Важным представляется ответ на вопрос в каком случае форму фигуры речи нельзя сохранить в тексте перевода? Всякий раз, когда буквальный перевод влечет за собой появление неверного значения, неоднозначности, либо вовсе приводит к отсутствию всякого смысла... то есть почти всегда [Бикман, Келлоу, 1994, с. 159-161].

Соавтор Ю. Найды Ян деВаард придерживался интеракционистского взгляда на метафору. В одной из работ он заявляет, что деметафоризация оригинального текста в переводе необходимо приводит к обеднению исходного послания. Применение метода замены метафорического образа приводит к тому, что перевод становится плоским и неинтересным. Если рассматривать метафору как эвристический инструмент, замена ее в переводе другим литературным образом приводит к фальсификации и подлогу в оригинальном тексте. Тем не менее, автор предлагает все те же процедуры перевода метафоры:

1. Сохранение исходной формы метафоры в переводе. Это возможно только при полном совпадении формы и значения метафоры в двух языках. Но это достижимо крайне редко.

2. Если метафора относится к сокращенному типу, можно попробовать сделать скрытую составляющую явной и отразить метафору как полную.

3. Если две первые процедуры не дали результата, переводчик может попытаться сохранить элементы метафоры путем ее преобразования ее в сравнение.

4. Если метафора не может быть сохранена, переводчик может попробовать заменить ее на другой образ в целевом языке.

5. Иногда не бывает иного выхода, как заменить образное выражение обычным [Jan de Waard, 1974, p.113-116].

Таким образом, сравнение различных теоретических подходов к изучению метафоры показывает, что практические процедуры перевода метафор при незначительной вариативности, сводятся к нескольким пунктам. **Полагаем, что значение имеет ориентация на сохранение или игнорирование межконтекстуальных связей,** которые задаются в тексте посредством лексических единиц, семантически связанных с концептуальными метафорами. Сознательное внимание или пренебрежение переводчика к таким семантическим репрезентатам метафоры в оригинальном тексте, в конечном счете, и создает направленность перевода.

1.4. Методика анализа метафоры

Перед исследователем концептуальной метафоры с очевидностью встает вопрос о выборе методологии исследования. В первую очередь должны быть определены объективные критерии определения метафоры в тексте. При вариативности теоретических подходов к природе самой метафоры подбор таких критериев сопряжен с определенными трудностями. Обзор исследований, посвященных метафоре в рамках КТМ, обнаруживает очевидную проблему методического характера: несмотря на значительный объем аналитической литературы, в которой рассматриваются сложнейшие механизмы метафорического мышления, доля специальных исследований посвященных теме идентификации метафоры в тексте и дискурсе весьма незначительна. В данном разделе предлагается обосновать необходимость строго проверяемого методологического подхода к идентификации метафоры и его последующего анализа.

М. Джонсон предлагает историческую перспективу проблемы выявления метафоры в связном тексте. Он указывает, что для современных исследователей метафоры очевидно, что адекватная теория метафоры должна быть в состоянии объяснить то, как мы можем распознать метафору и отделить ее от других тропов. Автор утверждает, что вопрос идентификации метафоры «должен быть начальным пунктом почти для всех, поскольку ответ на этот вопрос должен как помочь выявить концепт дискурса, так и обнаружить существенные компоненты метафорического выражения. Однако, хотя носители языка в состоянии легко определить образное высказывание и понять его, объяснение того, как это возможно и что происходит в метафоре – является одной из неразрешимых проблем» [Johnson, 1981, p.20].

Одним из часто называемых критериев метафоры является не прямое высказывание либо очевидную ложь в контексте. В первом издании книги «Эстетика» М. Бирдсли предполагает, что метафора – это явная атрибуция подобных явлений. Позже тот же автор пришел к выводу, что логическая

несравнимость или абсурдная ложность не являются единственным условием всех метафор. Например, утверждение, что «свадьба – это не ложе из роз», хотя буквально и является правдой, все-таки метафорично. Автор отметил, что «одна из существенных проблем метафоры – это определение качеств, которые придают слову или фразе метафорический статус и таким образом создают метафорическое значение» [Beardsley, 1981, p.142]. Продолжая исследование в этом направлении, И. Ловенберг отметила важность решения обозначенной проблемы: «наша интуиция как носителей английского языка позволяет нам распознать чистые случаи употребления метафоры, однако любое объяснение принципов функционирования метафоры подразумевает ее узнаваемость. Метафоры не могут быть поняты или воспроизведены, если не будут распознаны» [Loewenberg, 1975, p.315].

В статье «Метафора», опубликованной в середине 50-х годов, М. Блэк отметил, что желательно получить убедительные ответы на следующие вопросы: «Как мы узнаем метафору?», «Существуют ли какие-нибудь критерии для выделения метафор?» [Блэк, 1990, с.154]. Сам автор в этой статье не дает удовлетворительного ответа, однако он возвращается к этой теме в статье «Еще раз о метафоре», в которой осуждает попытки М. Бирдсли и И. Ловенберг найти то, что они называют «диагностическим критерием». Критикуя амбициозные попытки обнаружить «измеряемое и необходимое условие для того чтобы получить статус метафоры», он пишет: «я использую термин «диагностический критерий» для того чтобы предположить телесный симптом, как например сыпь служит явным знаком ненормального состояния, но этого не всегда достаточно, чтобы точно определить состояние» [Black, 1993, p.33]. В указанной статье автор представляет два возражения теории М. Бирдсли:

1. Определение свойств логической несовместимости или абсурдной ложности применимо и к другим тропам, кроме метафоры, например, к гиперболе и оксюморону.

2. Точная метафора не содержит логического противоречия или абсурда.

В результате размышлений М. Блэк приходит к выводу, что не существует безошибочного теста, применимого для отделения метафорического от буквального. Автор утверждает: «Каждый критерий присутствия метафоры, хоть и правдоподобный, может быть отменен в определенных условиях» [Ibid, p.34].

При огромном разнообразии определений и подходов к метафоре и комплексности ее природы неудивительно, что поиск надежных критериев идентификации метафоры нередко рассматривался как неуловимая цель. При развитии данной темы исследователи часто отмечают, что отсутствие «диагностического критерия» в основном не препятствует возможности понимать образный язык. Так, М. Тулан заметил, что «информант (слушатель-читатель) легко понимает высказывания всех типов без каких-либо идентификаций, и не анализирует их позже...» [Toolan, 1996, p.77]. Также и Е. Киттэй утверждает, что «в большинстве случаев мы не имеем больших трудностей в определении, метафорично ли или буквально предложение, ошибочно ли оно или просто неграмотно составлено» [Kittay, 1989, p.40].

Несмотря на такую уверенность в базовой способности информанта распознать метафору, при непосредственном изучении литературного текста, части дискурса или даже примеров, взятых из исследовательской литературы о метафоре, все же часто встречаются спорные случаи. А. Вайс справедливо отметила, что если группу независимых специалистов заставить почитать, например, отрывок из библейской книги Самуила, ответы что считать метафорой, будут представлены самые разные [Weiss, 2006, p.37-40]. Таким образом, перед исследователем стоит вопрос о выборе доступного и объективного механизма для идентификации метафоры, особенно в спорных и пограничных случаях.

Другим вопросом методологического характера является само направление анализа метафоры. Как отметила А.В. Рудакова, «на современном этапе когнитивная лингвистика использует два основных подхода в методике лингвокогнитивного анализа. Первый подход – логический «о смысла к языку» – предполагает, что исследование начинается с некоторого выбранного концепта, подбираются все возможные языковые средства его выражения, которые затем

анализируются. Второй подход – семантико-когнитивный «от языка к смыслу» – предполагает, что исследование начинается с некоего ключевого слова, к которому подбираются разнообразные контексты его употребления» [Рудакова, 2004, с.62].

Для зарубежных исследователей когнитивного направления предпочтительным казался первый, «дедуктивный» метод умозаключений, который подразумевает три ступени анализа:

1. Установление причинных связей между двумя явлениями;
2. Наблюдение за явлением, описанным первой пропозицией;
3. Прогноз, может ли вторая пропозиция описывать то же состояние [Steen, 2007, p. 28].

Дедуктивный метод привел к самым многообещающим результатам в когнитивной лингвистике, которые также были оценены по достоинству. Они были применены для изучения обычных отношений между концептуальной структурой и лингвистическими формами в области символических систем и структур, как это видно в большинстве работ магистрального направления когнитивной лингвистики [Лакофф, Джонсон, 2004; Kövecses, 2010; Sweetser, 1990]. Большим преимуществом дедуктивного подхода является гарантия логической доказуемости как главных, так и второстепенных условий, которые были приняты. Именно поэтому это весьма удобный способ формулировки и тестирования теоретических прогнозов на основании причинно-следственных связей, которые могут наблюдаться и в действительности. Этот тип исследования имеет особой целью подтверждение достоверности части Концептуальной теории метафоры.

Однако данный подход подвергался и основательной методологической критике [Vervaeke, Kennedy, 1996; Ritchie, 2003; Haser, 2005]. Авторы указывали, что определение границ концептуальной метафоры не достаточно надежно, чтобы допустить точное определение специальных лингвистических единиц, относящихся к ней. Примеры, приводимые теоретиками, нередко были либо искусственно созданы, либо специально подобраны для иллюстрации

защищаемой теории. При анализе независимого текста, случаи метафорического употребления языка зачастую определялись в соответствии с интуицией исследователя, в связи с чем выводы нередко получались спорные и не поддающиеся объективной верификации. Например, Д. Ритчи показал, что СПОР может быть описан в категориях ВОЙНЫ наравне с ИГРОЙ в шахматы, при чем, критерии для выбора, что есть что – неясны [Ritchie, 2003, p.125]. В такой ситуации говорить об объективности анализа с позиций когнитивной лингвистики нереально. Даже сторонники когнитивной теории метафоры, Д. Стин и Р. Гиббс указывают на серьезные методологические проблемы дедуктивного метода. Р. Гиббс, призывая не ограничиваться какой-либо одной методологией, отметил, что оптимистичный взгляд Лакоффа-Джонсона, будто наша концептуальная система метафорична по своей природе, разбивается о фактический материал языковых выражений метафоры [Gibbs, 1999, p.44-45]. Д. Стин приводит мнения исследователей практиков, которые столкнулись с проблемой определения концепта, лежащего в основе высказывания. Нередко, фактический анализ не позволяет однозначно решить, какой из соединенных в метафоре концептов является основным, а какой вторичным [Steen, 2007, p.36]. В таких условиях решение принимается исследователем самостоятельно, и прогнозы дедуктивного метода оказываются субъективны.

При всей продуктивности и распространенности дедуктивного метода в исследовании когнитивных процессов, он оказывается бессилён при анализе связного текста. Д. Стин справедливо указал, что существует осязаемое различие между утверждениями когнитивной метафоры LIFE IS A JOURNEY, LOVE IS A JOURNEY, HAPPY IS UP и их иллюстрации посредством хорошо подобранных примеров, с одной стороны, и технической идентификацией в современном дискурсе выражений, предположительно относящихся к этим прогнозируемым концептуальным метафорам, с другой. Методы когнитивного и психолингвистического анализа не всегда приемлемы во всех областях исследования.

Для отечественных исследователей характерен подход «от языка к смыслу», который позволяет изучить семантику конкретного слова, выявить набор семантических признаков, которые оно способно представить в процессе функционирования. По этому набору семантических признаков реконструируется соответствующий лексический или фразеологический концепт. Объективируясь, концепт занимает свое место в семантическом пространстве языка, где вступает в определенные отношения с другими концептами [Попова, Стернин, 2001; Рудакова, 2004 и др.].

Ряд зарубежных ученых-когнитивистов также сомневались в обоснованности утверждения концептуальной метафоры как исходного пункта анализа [Murphy, 1996; Glucksberg, 2001; Jackendoff, 2002; McGlone, 2007]. Они утверждали, что большинство метафорических выражений в языке могут не иметь ничего общего с мышлением, но быть предметом лексической семантики, что объясняется исторически. Кроме того, и в рамках самой когнитивной лингвистики позиция относительно того, что считать основанием концептуальной метафоры значительно изменилась в сторону усложнения, в силу чего модель метафоры в мышлении стала более сложной и утонченной [Grady, 1999, 2007; Lakoff, Johnson, 1999].

Таким образом, второй методологический вопрос связан с обоснованием механизмов перехода от текста к концепту при анализе метафоры. Как отметила А.В. Рудакова, методология анализа концепта в настоящее время еще не сформирована, что свидетельствует о развитии данной отрасли. В то же время в отечественной и западной литературе умножается число исследований, посвященных анализу отдельных концептов [Яковенко, 2007; Садыкова, 2007; Марницина, 2008; Трубеева, 2010; Бетенькова, 2005; Орлова, 2010 и др.]. В связи с этим в настоящем исследовании необходимо обозначить основные принципы анализа концептуальной основы метафоры.

1.4.1. Метод компонентной семантики Е.Киттэй

Обращение к собственно методологической проблеме произошло на рубеже XX-XXI веков, когда, по словам Л. Кульчицкой, «исследователи-лингвисты осознали потребность вернуться к лингвистической метафоре, но теперь уже не для того, чтобы осмотрительно отбирать лишь те примеры, которые подтверждают правоту теоретических построений их авторов, а чтобы свести до минимума субъективность измерений» [Кульчицкая, 2011, с.180].

Одна из первых комплексных попыток создания механизма идентификации метафоры принадлежит Е.Киттэй [Kittay, 1989]. В рамках компонентной семантики автор разработала ряд практических рекомендаций для выявления метафоры в тексте [см.Weiss, 2006]. КС предлагает способ анализа значения слов путем разделения смысла лексем на компонентные части. Лингвисты в основном предлагают следующие примеры для демонстрации того, как в рамках этого подхода извлекаются базовые составляющие слова: «мужчина» может быть представлен как «состоящий из элементов (человек, муж. род, взрослый), в противоположность девочке (человек, жен. род, не взрослая)». Этот процесс связан с процессом идентификации «необходимых и достаточных» черт, которые отграничивают значение одного слова от других, имеющих общие семантические компоненты, в одном семантическом домене. Согласно Дж. Лайонзу компонентный анализ языка «обеспечивает лингвистов систематическим и экономичным значением представляя отношения которые сохраняются между лексемами» [Lyons, 1968, p.114].

Дж. Катц и Дж. Фодор [Katz, Fodor, 1963] использовали компонентную семантику как попытку соединить семантическую теорию, которая предоставит возможность обработки предложений составленных грамматически верно, но семантически искаженно. Для каждой лексеммы авторы выделяют три элемента: грамматические маркеры, семантические маркеры и разделители. Они объясняют: Семантические маркеры и разделители – это средства, посредством которых мы можем расщепить значение одного смысла лексической единицы на атомные

концепты, тем самым позволяя не только показать семантическую структуру, но и рассмотреть семантические отношения между лексемами.

Е. Киттэй развивает лингвистические исследования метафоры утверждая, что высказывание может быть квалифицировано как метафора без применения очевидных ограничений и толкований. Ее уточненная, комплексная теория метафоры воплощает отдельные черты теории Дж. Катца в соединении с теорией семантических полей и концепцией первоочередного и второстепенного значений. Центральной для ее концепции является идея, что «части метафоры не нуждаются в том, чтобы совпадать с грамматическими частями простых слов или предложений». Вместо того, чтобы рассматривать только отдельные слова предложения, оценка высказывания как метафорического позволяет интерпретатору рассматривать большие текстуальные единицы, созданные посредством соединения отдельных, но связанных предложений. Поскольку идея Катц-Фодора об ограничениях применима только к частям длиной в предложение, их теория не может охватить те несоответствия, которые возникают, когда такое высказывание как «the rock is becoming brittle with age» помещается в более сложный контекст, нежели сравнение скалы с престарелым профессором [см. Kittay, 1989, p. 50].

Е. Киттэй доказывает, что для того чтобы идентифицировать метафору как «метафорическую» или «буквальную», необходимо привлечь к рассмотрению лингвистический или ситуационный контекст, ибо «интерпретация отдельного высказывания опирается на контекст». Для иллюстрации Е. Киттэй рассматривает предложение «Smith is a plumber» (Смит- водопроводчик), которое является полным грамматическим высказыванием, но «неполным метафорическим». Она доказывает, что «его завершенность как метафоры требует ряд условий, которые делают его метафорическим», тем самым позволяя интерпретатору обнаружить и проанализировать несоответствия, которые раскрываются, когда высказывание рассматривается в как часть протяженного дискурса». В следующей последовательности предложений общий контекст сигнализирует слушателю, что тут присутствует метафора: «Не позволяйте Смицу исполнять эту деликатную

тонкую процедуру. Смит – водопроводчик. Его последние два пациента умерли». В таком контексте становится ясно, что Смит в действительности хирург, и только метафорически - водопроводчик [см. Kittay, 1989, p.73].

Вследствие необходимости учитывать при анализе более широкий контекст, Е. Киттэй экстраполирует правила Катца-Фодора на работу с контекстом. Она отмечает роль связующих элементов, их значение в процессе создания смысла. Например, указательные местоимения и эллиптические фразы, «требуют» информации из других предложений. В связном тексте, отдельные слова становятся тем, что Киттэй называет «заменительными отношениями» для других, если «элементы могут быть заменены один другим в соответствующих предложениях, сохраняя синтаксическую оформленность предложения» [Ibid. P.93]. Данные «заменительные отношения» в примере с водопроводчиком, могут быть представлены в форме превращенных предложений (*conversion sentence*), что приводит к начальной метафорической несогласованности, как показано в следующем примере:

1. **Original utterance:** “Don’t let Smith perform such a delicate surgical procedure. Smith is a plumber. His last two patients died.”

2. **Conversion sentence A:** “Don’t let that plumber perform such a delicate surgical procedure. Smith’s last two patients died”

3. **Conversion sentence B:** “Don’t let Smith perform such a delicate surgical procedure. That plumber’s last two patients died.

В приведенных случаях, словосочетание «водопроводчик» и «хирургическая операция» или «пациент» создают семантическую несочетаемость. Е. Киттэй акцентирует внимание на том, что изначальное предложение не нарушает правила ограниченного выбора (*selection-restriction rules*), однако «замены делают возможным посредством связанных отношений создать структуры которые противопоставлены не только эмпирическим, но и лингвистическим фактам» [Ibid.].

Путем расширения частей метафоры и рассмотрения окружающего контекста, Е. Киттэй подтверждает, что компонентная семантика представляет

доступную модель для определения несогласованности или семантического правонарушения, которые маркируют метафору. А. Агха соглашается, что такой тип грамматического анализа применим к идентификации некоторых аномальных грамматических форм, формирующих метафору, их внутреннюю структурную странность, которая позволяет пометить текстовый сегмент как метафору. Данный автор отмечает, что возможность создать и идентифицировать метафору требует знаний грамматики языка и способности отделять что является синтаксически неважным от того, что синтаксически важно [Agha, 1996].

Данная методология была применена в ряде современных исследований метафоры в библейских текстах [Weiss, 2006; Howe, 2006]. Однако при всех достоинствах предложенной системы, методология Е. Киттэй не решает ряд принципиальных вопросов, связанных с субъективностью исследователя. Руководствуясь указаниями Е. Киттэй, исследователь остается с текстом один на один, не получив критерия проверки объективности. В конце концов, принятие решения остается за исследователем.

1.4.2. Методика идентификации метафоры MIP(VU)

Более удачной попыткой разработать методологию идентификации метафоры следует признать проект Амстердамского университета, осуществляемый под руководством Д. Стина. Главным преимуществом данного подхода является открытость и ориентация на статистические указания. В рамках ряда исследовательских проектов ученые из различных областей науки смогли объединить усилия для выработки определенных универсальных процедур для идентификации и анализа метафоры, основываясь на лингвистических данных, применимых в различных исследованиях. Показательной является публикация в специальном выпуске журнала *Language and Literature* (2002) отчетных статей группы PALASIGMET (Peter Crisp, John Heywood, Elena Semino, Mick Short, Gerard Steen), объединившей представителей корпусной, прикладной, когнитивной и психолингвистики. В результате удачного сотрудничества была создана группа, получившая по первым буквам имен участников проекта название PRAGGLEGAZ (Peter Crisp, Ray Gibbs, Alan Cienki, Graham Low, Gerard Steen, Lynne Cameron, Elena Semino, Joe Grady, Alice Deignan, Zoltán Kövecses). В результате шестилетних исследований была выработана процедура идентификации метафоры (MIP – metaphor identification procedure) в естественном дискурсе, которая, по мысли разработчиков, могла быть проверена посредством статистических тестов и могла быть применима в различных областях лингвистических исследований. Отчет о деятельности группы был опубликован в 2007 году [Steen, 2007]. Развитие проекта продолжается в Свободном университете Амстердама в студии метафоры, возглавляемой Д. Стином. Как результат, в 2010 году был опубликован отчет о развитии процедуры MIP в MIPVU [Steen, 2010].

Главной задачей группы PRAGGLEJAZ является идентификация метафорически окрашенных слов (далее – МОС) в тексте/дискурсе. Процедура MIP состоит из следующих последовательных шагов:

1. Прочсть весь текст-дискурс для создания общего представления о смысле;

2. Определить лексические единицы в тексте-дискурсе;

3а. Для каждой лексической единицы (далее – ЛЕ) в тексте определить значение в контексте, то есть определить, как она применима к отношениям и ситуациям, созданных текстом. Принять во внимание то, что было до и идет после ЛЕ

3б. Определить основное значение ЛЕ. Для каждой ЛЕ определить, имеет ли она более простое, базовое современное значение в других контекстах, нежели в данном контексте. Для наших целей основное значение должно быть более конкретным; относиться к телесным действиям; более точным; исторически более старым. Основное значение не всегда является наиболее частотным значением ЛЕ.

3в. Если ЛЕ имеет более простое базовое значение в других контекстах, чем в данном контексте, следует решить, контрастирует ли контекстуальное значение с основным и может ли оно быть понято в сравнении с ним.

4. Если ответы имеют положительное значение, то ЛЕ может быть помечена как метафорическая.

Как пример можно взять анализ отрывка из новостного дискурса, приведенный Дж. Стином в одной из отчетных статей [Steen, 2010].

Шаг 1. Чтение всего отрывка.

He fearlessly attacked convention, which caused problems when he pitched into established reputation.

Шаг 2. Определение лексической единицы для анализа.

В данном отрывке внимание аналитика привлекает слово *attack*.

Шаг 3а. Определение контекстуального значения.

В данном контексте слово *attack* отражает выражение резкой критики по отношению к некоей идее.

Шаг 3в. Основное значение.

Основное значение глагола *attack* – использовать насилие для вреда личности или использовать оружие, чтобы попытаться победить врага. Это подразумевает конкретные физические действия, когда аргументы не работают.

Шаг 3с. Сопоставление контекстуального и основного значений.

Два значения различны. Контекстуальное значение *attack* в этом предложении отличается от основного значения глагола. Словарь помещает эти два значения как две различные дефиниции. Но два значения понимаются через сравнение: словесная атака как физическая атака.

Шаг 4. Метафорическое употребление или нет?

Да, контекстуальное значение слова *attack* отличается от основного значения этого глагола, но они сопоставимы посредством сравнения.

Будучи очень важным шагом на пути развития теории метафоры в целом, MIP не создала совершенно подходящей процедуры, с опорой на статистику, и эта процедура не была верифицирована на большом количестве данных, что потребовало дальнейших исследований.

Следующим шагом в создании надежной процедуры идентификации метафоры был сделан группой из свободного университета Амстердама под руководством члена группы Р. Дж. Стина. Исследователи применили MIP к корпусу BNC-baby (British National Corpus) и дополнили процедуру новыми инструкциями, которые дают возможность решить вопросы, не решенные MIP. Решения относительно метафоричности ЛЕ были интерпретированы детально и в сложных случаях были проанализированы и классифицированы более подробно.

Эта версия стала называться MIPVU [Steen, 2010]. Был охвачен значительно больший корпус и использованы более точные критерии, так что в результате анализа получено более 95 % совпадений экспертов. В области метафорологии это очень высокий процент.

Основные шаги процедуры очень похожи на MIP:

1. Определить контекстуальное значение лексической единицы (далее ЛЕ);
2. Проверить, есть ли более обычное значение этой ЛЕ;

3. Определить является ли более простое значение ЛЕ достаточно отдаленным от контекстуального значения;

4. Проверить может ли контекстуальное значение ЛЕ быть отнесено к более простому значению, посредством какой либо формы сравнения?

Если результаты 2, 3 и 4 пунктов положительные, то ЛЕ признается МОС.

Один из главных отличий процедуры MIP от MIPVU это интерес ко всем МОС, а не только к косвенным метафорам. В результате при анализе были веден ряд дополнительных маркеров для слов [см. Steen, 2010].

Подробное изложение предложенной Д. Стином последовательности анализа текста необходимо, поскольку MIPVU является основным методом, с которого начинаются все исследования метафоры, проводимые в лаборатории. Анализ представляет собой трудоемкий процесс, предусматривающий работу с текстовыми ресурсами и тезаурусами. Изначально методология разрабатывалась на материале английского языка, с привлечением англоязычных ресурсов и словарей. Когда же данные исследования показали высокие результаты, встал вопрос о применимости данной процедуры к другим языкам. В рамках проекта был проведен анализ применимости MIPVU к французскому и датскому языкам. Результаты опубликованы [Pasma, 1997]. В 2011 году была успешно защищена диссертация, в которой автор решала задачу применимости MIPVU к русскому языку [Zaychenko, 2011]. Выводы автора убедительно показали, что методика выявления метафоры обладает высокой степенью универсальности.

1.4.3. Переход от языковых форм к концепту

Важным результатом всех проектов, реализуемых в Амстердамском университете, является создание универсального инструмента, посредством которого добывается проверяемый лингвистический материал, что может служить основой для других исследований. Сам Д. Стин, основываясь на предпосылках КТМ, активно разрабатывает три основных направления изучения метафоры: идентификация метафоры в различных типах дискурса; переход от языковых форм к концептам, стоящим за ними; создание трехмерной модели метафоры. Для решения поставленных задач исследователь разработал ряд пошаговых инструкций, которые были применены на практике группой исследователей и показали высокую результативность. Д. Стин предлагает 5-ступенчатую процедуру анализа метафоры: 1. Определение метафорического фокуса; 2. Определение метафорической идеи; 3. Определение метафорического сравнения; 4. Определение метафорической аналогии; 5. Определение метафорического смещения доменов [Steen, 2002, p. 390].

П. Крисп фактически следует той же логике, объединив 2, 3 и 4 пункты Д. Стина общим анализом метафорических пропозиций. В результате он предложил 3 ступени анализа: 1. Анализ лингвистического выражения метафоры; 2. Анализ метафорической пропозиции; 3. Анализ метафорического смещения доменов [Crisp, 2002, p.14].

В отечественных исследованиях данная методология была воспринята неоднозначно. Л.В. Кульчицкая в ряде статей выступала с критикой практики Д. Стина. Она указывает, что процедура анализа метафоры имеет слишком громоздкую структуру, отягченную неясным анализом пропозиций [Кульчицкая, 2011, с. 179-180]. В статье С.Л. Мишлановой, Е.В. Исаевой, С.В. Поляковой [Мишланова, Исаева, Полякова, 2012], напротив, практика группы Стина получает самую высокую оценку. В монографии С.А. Хахаловой методология Стина признается значимой, однако автор предпочитает построить независимую

парадигму исследования, которую следует признать достаточно трудоемкой [Хахалова, 2011].

Отдельно следует указать на методологию анализа концептов, предложенную И.А. Стерниным. Автор предлагает следующую последовательность шагов: 1. Определяем интересующий нас концепт; 2. Выявляем ключевые слова-репрезентаты данного концепта в языке; 3. Анализируется детальнейшим образом семантика этих единиц. Выявляются Основные семемы, основные и периферийные семантические компоненты. 4. Выявленные семемы и семы ищем в разных номинативных реализациях. 5. Выявленные семы отождествляются с концептуальными признаками, семемы – с концептуальными слоями, способы категоризации интерпретируются как когнитивные признаки. 6. Затем выстраивается структура концепта по данным лингвистики. Базовый образ концепта выявляется экспериментальными психолингвистическими методами [Стернин, 2001, с. 61-62].

На наш взгляд, предложенная И. Стерниным парадигма концептуального анализа во многом совпадает с логикой исследования лаборатории Д. Стина. В нашем исследовании мы будем следовать разработанной эти автором методике анализа метафоры, поскольку она позволяет, опираясь на достоверные лингвистические данные, перейти к анализу концептуальной структуры, лежащей в основе метафорических высказываний. Прежде чем приступить к непосредственному анализу, Д. Стин предлагает провести ряд подготовительных операций:

1. Разбить текст/дискурс на части
2. Разбить эти части на отдельные пропозиции [Steen, 2002].

Основная идея пятишагового метода очень проста. Если метафора в дискурсе может быть объяснена посредством значения стоящих за ней метафорических концептуальных проекций (cross-mapping), тогда существует возможность двигаться от лингвистических форм в тексте к концептуальным структурам, которые охватывают их значение в некотором упорядоченном виде. Определение метафоры как перекрестного проецирования (cross-mapping domains)

подразумевает, что мы имеем дело с двумя различными концептуальными структурами. Д. Стин сознательно избегает уточнения терминологических разногласий между КТМ Лакоффа-Джонсона и теорией смещения Фоконье-Тернера. Для автора важно, что два концептуальных домена порождают необходимость быть выровненными друг с другом в том смысле, чтобы показать ряд связей между своими элементами. Эти связи могут быть показаны как ряд логических умозаключений, так же как в теории концептуальной метафоры, или как ряд указателей, как в теории смещения.

Последовательность процедуры такова:

Шаг 1. Определение метафорического фокуса.

Первый шаг заключается в определении метафорического выражения в дискурсе. Д.Стин уверен, что если высказывание может быть определено как метафорическое, то оно является фокусом (*focus* или по другой терминологии *vehicle* или *source domain*) метафоры, который, в свою очередь есть часть полноценной метафоры. Эти метафорически окрашенные слова (*metaphor related words*, далее МОС) активируют концепт, который не может быть буквально применен к тем референтам, которые появляются в тексте. В случае, когда метафора представлена в тексте полноценно, она может быть идентифицирована на первом же этапе. В случае, если метафора имплицитна, первый шаг позволяет выявить ее фокус для последующего анализа [Steen, 1997, p.60-61; Steen, 2009, p.204-207].

Процедура выявления метафоры и МОС в дискурсе является лишь одним из этапов исследования, этапом сбора данных. Суть последующих трех шагов заключается в выявлении пропозиций, стоящих в основе текста и заполнении недостающих элементов смешанных концептов. Для преодоления разрыва между языком и мышлением автор вводит метод пропозиционального анализа; пропозиция – это концептуальное отражение минимальной мыслительной единицы в тексте, которая состоит из предиката и аргумента; при наличии одного или нескольких метафорически выраженных концептов, ее можно назвать метафорической пропозицией.

Метод пропозиционального анализа успешно применяется в психолингвистике для перехода от лингвистической оболочки текста к его концептуальной структуре. Д.Стин [Steen, 2002] и П. Крисп [Crisp, 2002] опираются на метод С. Бовэр и Д.Киерас [Bovair, Kieras, 1985], который имел целью выявить минимальные единицы смысла, представленные в тексте. Этот метод был применен многими психологами для изучения отношений между текстом и его эффектом в неметафорическом дискурсе.

В. Кинч [Kintsch, 1974] дает определение понятиям «словесный концепт», «пропозиция» и «текстовая основа» как элементам логической формы представления текста. Совокупно они определяют смысловую направленность текста, но не точную лексическую или синтаксическую форму.

«Словесный концепт» - это основная часть значения, который используется для создания пропозиций.

«Пропозиции» выстраиваются посредством ряда словесных концептов. Первый пункт в последовательности – предикат, следующие – аргументы. Например (BAKE MARY CAKE) – пропозиции, где BAKE MARY CAKE – словесные концепты, а BAKE – предикат. Согласно правилам синтаксической трансформации, пропозиции могут иметь различные выражения:

Mary is baking a cake.

A cake is being baked by Mary.

The baking of a cake by Mary.

Mary's baking of a cake [Kintsch, 1974, p.14].

«Текстовая основа» - составлена из упорядоченного списка пропозиций. Она должна иметь всю необходимую информацию для создания текста.

В. Кинч настаивает, что знание может быть представлено рядом пропозиций и предложение может составлено в рамках условий значения концептуально. Теория пропозиций В.Кинча стала основной моделью языка.

Формат отображения пропозиций был предложен С. Бовером и Д. Киерас в следующем виде:

The fat cat ate the gray mouse

P1 (EAT CAT MOUSE)

P2 (MOD CAT FAT)

P3 (MOD MOUSE GRAY).

Приведенный пример показывает роль предиката и аргумента. Предикат (EAT or MOD) показан первым, за ним следуют аргументы (CAT, MOUSE, etc.). Предикат MOD показывает, что второй аргумент определяет первый аргумент. Они написаны большими буквами в словарной форме для того, чтобы отличить их от обычного словоупотребления. Аргумент пропозиции может быть как словарным концептом, так и ссылкой на другую пропозицию [Bovair, Kieras 1985, p. 316].

Авторы выбирают простейший путь выражения наглядности. Они избегают внедренных форм, ненужных пропозиций, и ненужной вариативности. Преимущество этого метода – в его применимости на практике для описания концептуальной структуры лингвистического значения. Это обусловило его популярность среди когнитивистов и психолингвистов [Gentner, Jeziorski, 1993; Gibbs, 1993; Paivio, Walsh, 1993].

В изложении Д. Стина пропозициональный анализ разбивается на три взаимосвязанных этапа:

1. Трансформация языкового выражения в ряд пропозиций (шаг 2)
2. Трансформация пропозиций в открытое сравнение (шаг 3)
3. Трансформация сравнения в аналогию (шаг 4)

Л. Кульчицкая сомневается в необходимости вводить многоэтапный анализ пропозиций, результат которого, по ее мнению, может быть не однозначным [Кульчицкая, 2011]. Однако, сам Дж. Стин отмечал, что это звено необходимо в том случае, когда невозможен непосредственный переход к анализу концептуальной структуры, и может применяться лишь в трудных случаях.

Шаг 2. Определение метафорической идеи.

Этот этап имеет целью перейти от лингвистического выражения к концептуальной структуре посредством трансформации его в ряд пропозиций. Для Д. Стина очевидно, что фокус метафоры, обнаруженный на первом этапе

анализа, может считаться таковым лишь в случае, если он служит выражением концепта, который соотносится с другим концептом, с которым он не может быть сопоставлен буквально. Этот второй концепт в разных теоретических исследованиях именуется либо идеей, либо темой, либо содержанием (tenor) метафоры. Однако, не все части метафоры бывают явно выражены, поэтому приходится прибегать к пропозициональному анализу, который помогает определить отношение метафорических фокусов к другим элементам высказывания и выявить концепты, которые не могут находиться в прямом (буквальном) взаимоотношении друг с другом. Для многих лингвистических выражений, это обозначает просто обнаружение главного условия и основных элементов главного условия, и использование этой информации для построения структуры, подобной предложению, представляющей линейные и иерархические отношения между концептами.

Второй шаг позволяет выстроить ряд пропозиций. Как пример анализа в ряде статей приводится строка из поэмы Теннисона:

Now sleeps the crimson petal, now the white

P1 (SLEEP_{i,s} PETAL_i)

P2 (MOD P1 NOW_t)

P3 (MOD PETAL_{i,t} WHITET_t)

На данном этапе анализа выявлена метафорическая идея: *лепесток спит*. В этой идее содержится два несвязанных между собой буквально концепта: СПАТЬ и ЛЕПЕСТОК. Они помечены маркером “i” (inferred), поскольку их значение выявлено в процессе логического умозаключения. Маркеры “s” (source) и “t” (target), соответственно обозначают исходный и целевой концепт. Поскольку на данном этапе анализа скрытые элементы метафоры становятся очевидными, в дальнейшем метафора рассматривается как полная, содержащая все необходимые компоненты.

Шаг 3. Определение метафорического сравнения.

На третьем этапе полные пропозиции, выявленные ранее, трансформируются в открытое сравнение между двумя неполными

пропозициями, каждая из которых проникает в другой домен. Это возможно выполнить, поскольку вся процедура подразумевает, что между двумя концептуальными доменами, структура которых представлена в 1 и 2 этапах, есть некоторого рода подобие или связь. Шаг 3 делает эти связи очевидными. Д. Стин здесь опирается на опыт анализа Д.Миллера [Миллер, 1990], по мнению которого решающим этапом в понимании метафоры является реконструкция подразумеваемого сравнения. Как нормальную форму метафоры Д. Миллер вводит формулу S1, которая отражает отношения подобия (SIM) между двумя сентенциальными концептами (F(x) и G(y)):

$$S1. SIM[F(x), G(y)]$$

Эта формула обозначает ситуацию, когда два концепта имеют общие свойства, но ни один из них не зависит от другого. Важно, что для автора очевидно, что сравнение не может рассматриваться как значение метафоры, поскольку оно имеет другие условия истинности; но оно задает возможную ситуацию в реальном мире, которая оправдывает использование метафоры [см. Миллер, 1990, с.257-262]. Это утверждение оправдывает применение элементов теории сравнения к концептуальному анализу метафоры.

Практическая задача третьей ступени анализа заключается в реконструкции концептуальной основы сравнения с определением незаполненных смысловых слотов. Разделив метафоры на три класса, Дж. Миллер предложил три соответствующих правила реконструкции пропущенных слотов:

1. Именные. Именной концепт «у» выражается именной группой в метафорическом употреблении (*лев - царь зверей*):

$$M1. \text{БЫТЬ}(x,y) \rightarrow (\exists F) (\exists G) \{SIM [F(x), G(y)]\}$$

2. Предикатные. Предикатный концепт G выражается предикатной группой, употребленной метафорически (*богатые исполняют безделье*):

$$M2. G(x) \rightarrow (\exists F) (\exists y) \{SIM [F(x), G(y)]\}$$

3. Сентенциальные. Не вызывающее возражений предложение употреблено в несоответствующем контексте (*у Джона хорошая крыша*):

$$M3. G(y) \rightarrow (\exists F) (\exists x) \{SIM [F(x), G(y)]\}$$

Автор употребляет следующие условные обозначения: $F(x)$, $G(y)$ – общий вид сентенциальных концептов, где x , y – аргументы; F , G – функции (F – референт, G – релят); SIM – отношения подобия между концептами; \exists – квантор существования, то есть определенные свойства [Миллер, 1990, с.264-267].

Д. Стин применяет изложенную методику для выявления элементов подобия между концептами метафоры. Взятая как пример, строка поэмы Теннисона представлена автором в виде формулы:

$$SIM \{ \exists F \exists x \\ [F (WHITE PETALi)]t \\ [SLEEPi (x)]s \}$$

Эта формула может быть интерпретирована следующим образом. Определенный вид деятельности “ F ”, который выполняет “ЛЕПЕСТОК” имеет сходство с действием “СПАТЬ”, которое выполняет субъект “ x ”. Очевидно, что открытое сравнение содержит две неполные пропозиции, которые могут быть объединены отношениями подобия только в том случае, если заполнены их смысловые слоты [Steen, 2002a].

Шаг 4. Определение метафорической аналогии.

Именно четвертый шаг подразумевает реконструкцию полной структуры сравнения путем заполнения пустых смысловых слотов. Миллер называет их восстановлением сравнения, но Д. Стин предпочитает называть этот процесс идентификацией аналогии. На шаге четвертом путем заполнения пустых слотов структуры сравнения, обнаруженные на третьем этапе, превращаются в полноценные аналогии. Мы переходим от открытого и независимого сравнения к завершенной и определенной аналогии. Она состоит из двух отношений к двум состояниям посредством двух полных пропозиций, что подразумевает, что их элементы выполняют аналогичные функции в двух сходных доменах.

Очевидно, что данный этап связан с интерпретационными действиями. Т. Райнхарт называет его интерпретацией связки (vehicle) метафоры. По ее мнению, эта процедура дает примерное представление того, о чем идет речь в метафоре и какова реальная ситуация, описываемая с ее помощью [Reinhart, 1976,

p.391]. В рассматриваемом примере, который может быть представлен в виде схемы:

SIM

{[BE-INACTIVE (WHITE PETALi)t

[SLEEPi (HUMAN)]s}

заполнены смысловые слоты “F” (BE-INACTIVE) и “x” (HUMAN), так что приведенная схема может быть интерпретирована следующим образом: «лепесток неактивен, подобно тому, как человек спит». Д. Стин признает, что данный этап вызывает наибольшую критику. Например, Е. Семино и Д. Хэйвуд [Semino, Heywood, Short, 2004] указывают, что вместо приведенных могли бы быть использованы другие варианты заполнения слотов, например "quiet" или "still" или "hang down". Впрочем, Д. Стин справедливо парирует, что выбор вариантов интерпретации является допустимым, поскольку не имеет отношения непосредственно к тексту и играет второстепенную роль [Steen, 2009, p.215]. Важно, что с помощью данной процедуры возможно объяснить аналогии между двумя пропозициями. Максимальная объективность данного метода достигается при использовании словарных дефиниций, отобранных в процессе проведения процедуры идентификации метафор (MIPVU). После заполнения пустых слотов открывается возможность определить целевой домен и домен-источник когнитивного отображения [см. Мишланова, Исаева, Полякова, 2012].

Шаг 5. Определение метафорического смещения доменов.

Данный этап выполняет функцию расшифровки выделенных и сообщающихся концептов, которые подразумеваются структурой аналогий, полученной на 4 этапе. Для нашего примера «спать», концепт СПАТЬ из домена-источника связан с концептом БЕЗДЕЙСТВОВАТЬ из целевого домена. А для «алого лепестка» концепт целевого домена ЛЕПЕСТОК явно имеет отношение к концепту домена-источника ЧЕЛОВЕК, подразумевая возможную персонификацию [Steen, 2009, p.217].

Если использовать формат Лакоффа-Джонсона, мы можем провести ряд соответствий, которые следуют из аналогий, полученных на этапе 4:

БЫТЬ НЕАКТИВНЫМ → СПАТЬ

ЛЕПЕСТОК → ЛИЧНОСТЬ

Функция безактивности соответствует функции сна, то есть отдыха от усталости. Качество быть неактивным соответствует качеству «быть во сне». Пространственно-временные отношения «быть неактивным» соответствуют «быть во сне», обычно ночью и в постели.

Каждая из этих процедур и их разработка может быть рассмотрена как возможный компонент полного «картирования», некоторые из них более правдоподобны, нежели другие. Сравнение данного списка соответствий со списком, полученным из различных аналогий, предложенных выше, может быть полезно при объяснении различий интерпретаций метафоры разными читателями. Поскольку соответствия очень разнородны, аналогии также могут быть также различны. Это объясняет, почему метафора может быть понята и объяснена по-разному [Steen, 2002a]. Итак, посредством пяти этапов анализа мы переходим от языковой репрезентации к концепту.

Применение метода пятиступенчатого анализа, на наш взгляд открывает широкие перспективы для исследования библейских тестов. Значительный объем, сложная система образов и идеологическая ангажированность исследователей Библии создают труднопреодолимые преграды на пути к объективному анализу текста. Выявление метафорически окрашенных лексических единиц на основании независимых данных словаря или тезауруса позволяет избежать опасности «когнитивного метафорического состояния» [см. Кульчицкая, 2012, с.44], когда исследователь «заражается» метафорическим пафосом и стремится распознать метафору на всех уровнях текста/дискурса. Данные, полученные на этапе анализа MIPVU, могут служить основой для различных исследований, не связанных между собой. Такая универсальность позволяет говорить о высокой степени надежности выбранной методологии. Выбор метода пятиступенчатого анализа также представляется рациональным. В разделе 1.1 было высказано утверждение, что концептуальный анализ должен быть основан на практическом языковом

материале. При таком подходе произвольность выбора примеров и использование их для подтверждения выдвигаемой теории, значительно минимизируется.

ВЫВОДЫ ПО ПЕРВОЙ ГЛАВЕ

В результате проведенного анализа проблемных вопросов, связанных с изучением метафоры в библейских текстах следует, можно сделать следующие выводы, определяющие ход дальнейшего исследования:

1. Обзор развития теории метафоры показал, что наиболее перспективным направлением является изучение когнитивных аспектов метафоры. Это связано с тем, что за последние десятилетия исследования в данном направлении затронули основные стороны функционирования метафоры. Важным для данного исследования является вывод, что и для теоретиков философского направления концептуальной теории метафоры очевидна необходимость обращения к тексту, контексту и дискурсу.

2. Изучение специфики метафоры в религиозных текстах показало, что религиозная окрашенность/напряженность языка не является результатом употребления специально-религиозной лексики, но в целом задается контекстом. Поэтому изучение концептуальных основ метафорического языка сакральных текстов не только возможно, но и открывает широкие перспективы перед современным исследователем. Обзор работ, посвященных роли метафоры в библейских текстах, выявил тенденцию к освоению авторами современных методов лингвистического и когнитивного анализа.

3. Анализ теоретических подходов к проблеме отражения метафоры в переводе показал, что практические процедуры перевода метафор при незначительной вариативности, сводятся к нескольким параметрам. Принципиальное значение имеет **изначальная ориентация переводчика на сохранение или игнорирование межконтекстуальных связей**, которые задаются в тексте посредством лексических единиц, семантически связанных с концептуальными метафорами. Именно на основании теоретических предпосылок автором перевода принимается решение о сохранении или устранении элементов метафоры.

4. Анализ теоретических предпосылок изучения метафоры в связанном тексте показал, что исследователю необходимо, учитывая достижения теоретиков, опираться на фактический материал, предоставленный анализом текста. Дедуктивный метод анализа концептов, организующих метафорическое смещение, при всей плодотворности и яркой иллюстративности, мало подходит для сквозного анализа связанного текста. Были выделены и детализированы два проблемных аспекта методологии: способы идентификации метафоры в связанном тексте и переход от языковых форм к концепту. В результате изучения данного вопроса для дальнейшего анализа была выбрана методология Д.Стина, в рамках которой оба проблемных аспекта находят решение.

В целом нужно отметить, что принципы концептуальной теории метафоры показывают высокую продуктивность во всех отраслях исследования метафоры. Постановка вопроса с позиций когнитивной лингвистики открывают исследованию новые горизонты. Таким образом, переосмысление роли концептуальной метафоры в тексте Евангелия получает в рамках данного направления основательный теоретический базис.

ГЛАВА 2. МЕТАФОРА В ЕВАНГЕЛИИ ОТ ИОАННА.

Основная цель данной работы – проанализировать проявления концептуальной метафоры в тексте оригинала Евангелия от Иоанна. В качестве материала избрано Евангелие ввиду исключительной образности его языка. Евангелие Иоанна отличается от традиционных синоптиков своеобразием литературных форм и продуманностью построения текста. Особенностью проводимого исследования является ориентация на оригинальный текст Евангелия. Переводы на европейские языки, как бы близки к оригиналу ни были, являются вторичным источником для исследователя. В отечественной исследовательской традиции библейские тексты не раз выступали в роли материала для анализа. Однако исследователи всегда обращаются к различным переводам, основывая свои выводы без работы с оригиналом. В то же время, как было показано, специфика перевода, в частности перевода метафоры, не позволяет передать образы оригинала в полной мере. Для греческого языка нового Завета характерен ряд особенностей, связанных с процессом упрощения классического греческого и употребления его в семитской среде. Современные библеисты обращают внимание на тот факт, что проповедь Христа звучала на арамейском языке, но ни одного письменного евангельского источника на этом языке сохранилось. Только в XX веке были предприняты попытки «обратного перевода» на еврейский и арамейский языки. Относительно синоптиков исследователи продолжают спор, лежит ли в их основе протоевангелие, текст которого был записан на еврейском. Что же касается Евангелия от Иоанна, оно было написано значительно позже остальных изначально на греческом языке.

В первом разделе будут рассмотрены основные направления лингвистического исследования Евангелия от Иоанна.

Во втором разделе будет проведен анализ концептуальной структуры метафор, репрезентаты которых наиболее часто употребляются в тексте, на основании данные выявленных при анализе по методу MIPVU метафорических единиц.

В третьем разделе проанализированы примеры перевода концептуальных метафор на английский и русский языки.

2.1. Особенности изучения образного языка Евангелия от Иоанна.

Образный язык в Евангелии от Иоанна с одной стороны занимает важные позиции, с другой же – неясен и противоречив. С одной стороны это важная книга Нового завета, которая оказала наибольшее влияние на богословие, церковное искусство, церковную историю. Хорошим доказательством этому служат христологические образы Сына, Доброго пастыря, Агнца. С другой стороны, эти образы сложны для понимания и анализа. Невозможно разработать простую теорию для объяснения происхождения, буквальных форм и понимания или богословского значения и функций этих образов, посредством которой они все были бы согласованы. Каждое историческое происхождение ограничено, каждая формальная классификация имеет свои границы и попытки всестороннего описания обречены на провал, поскольку текст зачастую противоречит им. На уровне повествования, имея основанием принцип «неуловимости Христа», образы казалось бы, избегают одномоментного понимания, в тот момент, когда мы казалось бы только стали их улавливать. Образы Иоанна громоздкие, устойчивые и запутанные. Если применить метафору А. Юлихера, они «перепутаны и смешаны».

Поэтому не удивительно, что образы в Евангелии от Иоанна долгое время избегались исследовательской традиции, как будет видно из обзора. Однако после «лингвистического поворота» в изучении образного языка в Евангелии Иоанна внимание по отношению к метафорам в нем возросло в разы. Цель и значение данного параграфа – проанализировать различные современные подходы к образному языку четвертого Евангелия. Было бы ошибочно искать общий метод и понимание данного вопроса. Невозможно найти даже общую терминологию для описания образов Иоанна. Соответственно, этот вводный параграф имеет целью обозначить некоторые перспективы исследования данной темы.

Адольф Юлихер в своем труде известном труде «Притчи Иисуса» [Jülicher, 1963] разделяет образную речь Христа на аллегория, притчи и так называемые «примеры», тем самым вводя основную систему классификации для анализа

Новозаветной образности в XX веке. Однако категории Юлихера тяжело применимы по отношению образного языка в Евангелии от Иоанна. В результате этого он посвятил всего 29 строк (меньше страницы) обзору образного языка в Евангелии, показав свое пренебрежение образной речью Иоанна. Он рассматривает образы Иоанна как неполные аллегории, которые эстетически не совершенны и могут быть интерпретированы лишь перепутанном и смешанном виде [Ibid., p. 115].

Мнение А. Юлихера иллюстрирует пренебрежение к метафорам у Иоанна, которое сохранялось в новозаветной экзегетике на протяжении XX века. Именно под воздействием труда Юлихера новозаветная фигуративная речь стала ассоциироваться с притчами синоптиков. Отвержение автором аллегорических интерпретаций – результат традиционного в его время табу на аллегории. После издания его монументального труда казалось невозможным приступить к изучению Новозаветной образности в Евангелии или Откровении Иоанна, поскольку они не вписывались в категории Юлихера.

Пренебрежительное отношение к образности в четвертом Евангелии также наблюдалось и в ряде работ, посвященных непосредственно его изучению. Работы Р. Бультмана [Бультман, 2004] привели к тому, что в традиции изучения Евангелия Иоанна были введены критические методы и экзистенциальный способ формулировки главных вопросов. Однако не было сделано ничего для изучения литературных форм Евангелия.

Только некоторые экзегеты могут быть названы как исключения: Оскар Кульманн в статье «Новый подход к пониманию четвертого Евангелия» обратил внимание на двойственность языка Иоанна как на «ключ к пониманию всего Евангелия» [Cullmann, 1959, p. 41]. Чарльз Додд в работе «Интерпретация четвертого Евангелия» [Dodd, 1953] первый отделил так называемые «аллегии четвертого Евангелия» от синоптических притч по форме и функциям, сопоставив их с ветхозаветной и греко-еврейской символической традицией. Вопреки контексту платонической мысли, дискурсы, образы с определением «истинный» (истинный хлеб, истинное вино), повествования и знаки были поняты им

символически. Согласно Ч. Додду все Евангелие связано воедино «сложной сетью символизма» и представляет собой «мир, в котором явления (вещи и события) являются живыми и движущимися образами вечности. В мире, где Слово стало плотью, нет места для скрывающих это иллюзий» [Ibid, p.143].

По мнению В. Микс [Meeks, 1966] образные качества и двойственность языка Иоанна содержат особые смыслы для современного ему общества. Автор рассмотрел язык мистерий, чтобы выявить эзотерический жаргон общины Иоанна, и предположил, что образы Иоанна имеют смысл только в этом контексте и требуют некоторого перевода. Кроме того необходимо упомянуть и исследование □γ□ ε□μι речений Э. Швейцера [Schweizer, 1960], ориентированное в традиционно-историческом русле.

Лишь в середине 1970 годов языковые формы Евангелия Иоанна попали в центр внимания исследователей. В работах Д. Вэда [Wead, 1970], Б. Олсона [Olsson, 1974], А. Калпеппера [Culpepper, 1983] они занимали уже центральное значение. В рамках лингвистических исследований Евангелия от Иоанна особое внимание было уделено и образному языку языка его автора. Теперь образы Иоанна рассматривались в различных контекстах и применялись в различных богословских и литературных интерпретациях. Необходимо указать несколько работ: Р. Киефера [Kieffer, 1987], К. Леон-Дюфуа [Leon-Dufour, 1980], Ч. Баррэ [Barrett, 1982] которые рассматривали идеи Иоанна в контексте их символической глубины и традиции. С. Шнайдерс [Schneiders, 1977] пошла дальше, так как для нее образы Иоанна отражали сакраментальную систему символов, которая отражает личное участие в передаче мистического опыта Трансцендентного.

Работы Р. Кисара [Kysar, 1991] и Дж. Пэйнтера [Painter, 1991] основываются на иных предпосылках. В ряде статей они впервые успешно применили методы исследования языковой метафоры при анализе образности у Иоанна. Наконец Р.А. Калпеппер [Culpepper, 1983] в своей известной работе «Анатомия четвертого Евангелия» рассмотрел изобразительные аспекты языка в контексте повествовательного оформления Евангелия. Не только представление о пространстве и времени, но и отдельные характеры и описание их встреч –

согласно Калпепперу – описаны согласно принципам литературного повествования. Таким образом они имеют семантическую глубину, которая может быть названа «образной» в вымышленной композиции всего Евангелия. В главе 6 автор описывает литературные приемы, которые выступают в роли имплицитного комментария, чтобы пояснить читателю, как выявить действительное значение. Эти принципы на практике были применены Я. Ван Дер Ваттом [Van der Watt, 2000], который рассматривал образ, как наиболее важную систему образов, в рамках которой раскрываются метафоры рождения, жизни, любви, пищи, знания.

В современных работах предлагается герменевтическое измерение образного языка. Для С. Хамид-Кхани [Hamid-Khani, 2000], например, ирония, символизм, метафора, поэзия, драматургия могут быть суммированы как «знаковые качества языка четвертого Евангелия», которые выполняют герменевтические функции по своей мистической природе. Двойственность и неясность языка получают христологическое и пневматологическое объяснение. Теологические функции языка образов Иоанна рассматривались неоднократно, но в разных работах это направление получает разные выражения. Например, для М. Коло, образ выполняет церковную функцию: «Образ Храма переносится от Иисуса на все Христианское сообщество, обозначая его личностность и роль» [Coloe, 2007]. Для Р. Зиммермана [Zimmermann, 2003] главным акцентом образности представляется христологическая направленность. По его мнению, именно через образный язык выражаются основные христологические перспективы.

Что касается традиции изучения собственно метафоры в четвертом Евангелии, здесь наблюдается две противоположные тенденции: излишние обобщения и крайняя атомизация. Задачей настоящего исследования является анализ концептуальных метафорических структур Евангелия, воссозданных на основании анализа лексического материала по методике MIP. Выбранная методология предполагает направление анализа от текста к семантике контекста, что значительно снижает роль субъективных предпочтений автора исследования. В следующем разделе предложены основные результаты анализа.

2.2. Анализ метафор в Евангелии от Иоанна.

Основным принципом анализа текста по методике (MIPVU) является поиск метафорически окрашенных слов (МОС), путем проверки текста «слово за словом». Далее, употребленные в непрямом смысле лексические единицы подвергаются последовательному анализу согласно методике, описанной в разделе 1.4 данной работы. Посредством сквозного анализа было рассмотрено 879 стихов Евангелия от Иоанна, в которых содержится 15635 слов [Just, 2005]. В качестве материала для анализа выбран греческий текст Евангелия от Иоанна в редакции Нестле-Аланда. Данное издание признано в научном мировом сообществе как эталон Новозаветного текста и используется как материал в большинстве современных исследований. Русский текст приводится по переводу Синодальной Библии, который оказался достаточно близок к греческому и поэтому удобен для сопоставления примеров. В качестве вспомогательного инструментария использовалась библейская электронная база данных, в оболочке Bible works, 9. Это комплексная программа, которая не имеет аналогов во всем мире, и является мощным инструментом для научной работы, включает все оригинальные тексты, почти все существующие переводы Библии, набор лексиконов, словарей, грамматик и лингвистических комментариев.

2.2.1. Статистические данные проведенного анализа

В *таблице 1* приводятся данные по номинативным лексическим единицам, которые были употреблены в тексте как МОС более одного раза. В графе 1 приводится слово-оригинал; в графе 2 – варианты перевода по Синодальной Библии; графа 3 показывает, сколько раз лексическая единица встречается в тексте; графа 4 – сколько раз она употребляется как МОС. Лексические единицы располагаются в порядке убывания по индексу частотности использования как МОС.

Таблица 1. Лексические единицы (номинативные), помеченные как МОС

Лексическая единица, Nestle-Aland	Варианты перевода, Синодальный	Встречается в тексте, всего	Помечена как МОС
1. πατήρ	отец	136	–
2. υἱός	сын	55	44
3. ζωή	жизнь	36	36
4. φῶς/σκοτά	свет/тьма	23/8	23/6
5. πνεύμα	Дух	24	22
6. ὄνομα	имя	25	21
7. οὐρανός/ὀψθεν	небо/ верх	18/5	18/4
8. πρόβατον	овца	19	17
9. ὥρα	час	26	17
10. ἄρτος	хлеб	24	13
11. κρίσις	суд	11	11
12. λόγος	слово	40	10
13. ψυχή	душа	10	10
14. καρπός	плод	10	10
15. ἡμέρα/νύξ	день/ночь	31/6	9/2
16. ἀλήθεια	истина	25	8
17. ὕδωρ	вода	21	8
18. καρδιά	сердце	7	7
19. σὰρξ	плоть	13	7
20. δούλος	раб	11	6
21. κλάμα	ветвь	6	6
22. ποιμὴν	пастырь	6	6
23. ἄμα	слово	12	6

24. βρ□σις	пища	5	5
25. βασιλε□α το□ θεο□	Царство Божие	5	5
26. θ□νατος	смерть	8	4
27. α□μα	кровь	6	4
28. τρ□γων	вкушающий	5	4
29. χειρ	рука	15	4
30. θ□ρα	дверь	7	4
31. □δ□ς	путь	4	4
32. παρ□κλητος	утешитель	4	4
33. χαρ□	радость	9	4
34. καθαρ□ς	чистый	4	4
35. τ□κνα	Чадо, дите	3	3
36. τυφλ□ς	слепой	16	3
37. νυμφ□ος	жених	4	3
38. φων□	голос	15	3
39. κλ□πτης/λ□στ□ς	Вор/разбойник	4/3	3/2
40. □ν□στασις	воскресение	4	3
41. □ρχων	Властитель, старейшина, повелитель	7	3
42. □μπελος	виноградная лоза	3	3
43. □γ□πη	Любовь	7	3
44. □μν□ς το□ θεο□	Агнец Божий	2	2
45. ο□κ□α	дом	5	2
46. μον□	обитель	2	2
47. τ□πος	место	16	2
48. π□νων	пьющий	3	2
49. ο□κος	дом	4	2
50. □φθαλμ□ς	глаз	18	2
51. α□λ□	пажить	3	2

Следует отметить, что значительная часть обозначенных лексических единиц вводится автором в границах логически завершенных проповедей Христа, посвященных конкретной тематике. С этим связана концентрация отдельных единиц в конкретных стихах Евангелия. Например, слово □ρτος (хлеб) 21 из 24 раз встречается в 6 главе в рамках беседы о Хлебе небесном беседе; слово πρ□βατον (овца) 15 из 19 раз встречается в 10 главе в рамках беседы о Добром

Пастыре; а такое слово как $\sigma\mu\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ (виноградная лоза) встречается только в рамках беседы об истинном винограде. Кроме того, для отдельных лексических единиц характерно употребление в паре с другими, семантически связанными с ними единицами. Например, слово $\sigma\kappa\omicron\tau\alpha$ (тьма) употребляется только в паре со словом $\phi\omega\varsigma$ (свет).

В *таблице 2* приводятся данные по глагольным лексическим единицам, помеченным как МОС. Глагольные единицы выделены в отдельную таблицу, поскольку зачастую они выступают в качестве связующих элементов концептуальных метафор. Количество метафорически окрашенных глагольных единиц значительно меньше, нежели номинативных, однако их метафорическое употребление в границах всего текста Евангелия позволяет предположить, что они выступают в роли репрезентатов концептуальной картины мира автора. Следует отметить, что однозначность индексирования глагольных единиц значительно ниже, нежели номинативных, в связи с чем данная графа в таблице не приводится:

Таблица 2. Лексические единицы (глагольные), помеченные как МОС

Лексическая единица, Nestle-Aland	Варианты перевода, Синодальный	Встречается в тексте, всего
$\sigma\rho\chi\omicron\mu\alpha\iota$	идти	159
$\pi\iota\sigma\tau\epsilon\alpha\omega$	верить	106
$\mu\epsilon\iota\upsilon\omega$	пребывать, оставаться	40
$\sigma\pi\omicron\theta\upsilon\sigma\kappa\omega$	умирать	28
$\sigma\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\alpha\omega$	следовать	19
$\gamma\epsilon\upsilon\upsilon\alpha\omega$	рождать	18
$\sigma\pi\lambda\lambda\upsilon\mu\iota$	губить, терять	10

Как было указано выше, если высказывание может быть определено как метафорическое, то оно является фокусом метафоры, который, в свою очередь есть часть полноценной метафоры. Эти метафорически окрашенные слова активируют концепт, который не может быть буквально применен к тем референтам, которые появляются в тексте [Steen, 2009, p. 204]. Таким образом, те лексические единицы, которые в тексте употребляются как МОС регулярно

(более одного раза), играют роль слов-репрезентатов значимых метафорических концептов.

Из таблицы 1 видно, что наиболее часто употребляемыми в качестве репрезентатов лексическими единицами являются номинации лиц Святой Троицы: πατήρ (Отец), υἱός (Сын), πνεῦμα (Дух). Данные образы являются рефлексией теологической картины мира автора как члена христианской общины. Именование трансцендентной Сущности, каковой является Бог, посредством человеческих родовых понятий является ярким примером метафоризации, не осознаваемой носителями языка. Отношения лиц Святой Троицы, описанные в семейных терминах, являются корневой метафорой христианства. То, что Богу невозможно буквально атрибутировать свойства Отца, Сына, Духа было очевидно для древних христианских богословов. Например, один из великих учителей Церкви святитель Григорий Богослов, утверждал, что «Отец есть имя Божие, не по сущности и не по действию», а по аналогии, «ибо эти наименования, как у нас показывают близость и сродство, так и там означают соестественность Родившего с Рожденным» [Григорий Богослов, 2008, с. 90]. Тем временем, основные направления богословской полемики были связаны именно с корректностью применения к Богу номинативной терминологии. Таким образом, базовая концептуальная метафора Бога как Отца, Сына и Духа регулирует теоретическую (концептуальное мышление) и практическую (словоупотребление) стороны христианского богословия.

Для Евангелия от Иоанна использование концептуальной метафоры родства является характерной чертой. Для автора исследования, посвященного данному вопросу, «Семья Царя. Развитие метафоры в Евангелии от Иоанна» Я. Ван Дер Ватта очевидно, что Иоанн развивает метафору родства на макроуровне всего Евангелия. Посредством синтаксического и семантического единства, он создает сеть метафор, основанных на концептуальном осмыслении Семьи. Эти метафоры служат для Иоанна средством выражения его теологических идей и способом систематизации различных элементов его Вести. Признание этого факта позволяет описывать всю сеть метафор более компактно,

используя объяснения, данные самим Иоанном в других местах [Van der Watt, 2000, p. xvi]. Очевидно, что автор Евангелия от Иоанна следовал определенной концептуальной картине мира, которая находила выражение посредством лексических средств. Выявление концептов и метафорических проекций, определяющих словоупотребление автора возможно посредством метода пятиступенчатого анализа, предложенного Дж. Стином. Предварительный анализ выявленных в тексте Евангелия метафорических единиц позволяет выдвинуть гипотезу, что базовые концепты, характерные для автора, были выражены им в форме специфических изречений.

В разбираемом тексте встречается 7 независимых высказываний, представленных в виде прямой метафоры $\square\gamma\square \varepsilon\square\mu\square$ (я есть), посредством которых Христос атрибутирует себе ряд характеристик, которые буквально не могут быть отнесены к личности. Данные « $\square\gamma\square \varepsilon\square\mu\square$ » речения всегда помещаются автором в центре тематических проповедей Иисуса Христа, в которых, как было показано, концентрируются метафорически окрашенные единицы. Порядка 70% регулярно используемых МОС сгруппированы вокруг « $\square\gamma\square \varepsilon\square\mu\square$ » речений. Для подтверждения выдвинутой гипотезы в следующем разделе будет предложен детальный анализ семи метафорических изречений.

2.2.2. Анализ $\square\gamma\square \varepsilon\square\mu\square$ речений.

Особой чертой Евангелия от Иоанна является тот способ, каким автор вводит номинации Христа. У синоптиков нет ничего подобного и Иоанновские $\square\gamma\square \varepsilon\square\mu\square$ речения необходимо рассматривать отдельно. Исследователи неоднократно обращали внимание на специфику формы данных изречений. Частота, с которой личные местоимения $\square\gamma\square$ (я), $\sigma\upsilon$ (ты) и прочие появляются у Иоанна – особая черта его стиля. Так местоимение $\square\gamma\square$ встречается 134 раза у Иоанна, 29 раз у Матфея, 17 раз у Марка и 23 раза у Луки [Bernard, 1985, p. cxvii]. В большой степени это зависит от того акцента, который сделан в четвертом Евангелии на личности Христа и его высказываниях. Местоимения появляются даже тогда, когда казалось бы можно было обойтись без них (Ин. 5:36, 6:44, 10:17,

12:48). В этих предложениях употребление $\epsilon\gamma\omega$ придает силу и некоторую экспрессивность всему предложению.

Отдельно нужно рассмотреть комбинацию $\epsilon\gamma\omega \epsilon\mu\iota$. Эта комбинация часто появляется в греческой Библии, вслед за личным именем или как описательное наклонение или слово. Так апостол Петр в Деян. 10:21 говорит: « $\epsilon\gamma\omega \epsilon\mu\iota \nu \zeta\eta\tau\epsilon\tau\epsilon$ » (Я тот, которого вы ищете); В Евангелии от Луки Христос говорит после Его воскресения: « $\epsilon\gamma\omega \epsilon\mu\iota \alpha\tau\omega\varsigma$ » (это Я Сам. Лк. 24:39). Часто $\epsilon\gamma\omega \epsilon\mu\iota$ появляется как подтверждение личности говорящего: « $\epsilon\gamma\omega \epsilon\mu\iota \text{Ιωσηφ}$ » (Я Иосиф. Быт. 45:3); « $\epsilon\gamma\omega \epsilon\mu\iota \eta\sigma\omega\varsigma \nu \sigma\delta\iota\kappa\epsilon\iota\varsigma$ » (Я Иисус, которого ты гонишь. Деян. 9:5).

Однако необходимо учитывать и особенное употребление этой вводной фразы. В Ветхом Завете « $\epsilon\gamma\omega \epsilon\mu\iota$ » часто выступает как стиль Божества, и их внушительность неоспорима. Несколько случаев можно процитировать из Септуагинты, греческого перевода Библии, где Бог-Ягве выступает в качестве говорящего: Быт 17:1 – $\epsilon\gamma\omega \epsilon\mu\iota \theta\epsilon\varsigma$ (Я Бог всемогущий), Исх 15: 26 – $\epsilon\gamma\omega \epsilon\mu\iota \kappa\omega\rho\iota\omega\varsigma \mu\epsilon\nu\varsigma \sigma\epsilon$ (Я Господь, целитель твой), Пс. 35:3 – $\sigma\omega\tau\eta\rho\alpha \sigma\omega\upsilon \epsilon\gamma\omega \epsilon\mu\iota$ (Я – спасение твое), Иер. 3:12 – $\tau\iota \lambda\epsilon\mu\omega\nu \epsilon\gamma\omega \epsilon\mu\iota \lambda\gamma\epsilon\iota \kappa\omega\rho\iota\omega\varsigma$ (Ибо я милостив, говорит Господь), Ис. 61:8 – $\epsilon\gamma\omega \gamma\omega\rho \epsilon\mu\iota \kappa\omega\rho\iota\omega\varsigma$ (Ибо Я – Господь). В этих пассажах $\epsilon\gamma\omega \epsilon\mu\iota$ относится в еврейском к אֲנִי , в то время как два пассажа: Ис. 51:12 - $\epsilon\gamma\omega \epsilon\mu\iota \epsilon\mu\iota \text{παρακαλ}\nu \sigma\epsilon$ (Я, Я Сам Утешитель ваш) и Ис 43:25 - $\epsilon\gamma\omega \epsilon\mu\iota \epsilon\mu\iota \xi\alpha\lambda\epsilon\phi\omega\nu \tau\omega\varsigma \nu\omega\mu\omega\varsigma \sigma\omega\upsilon$ (Я, Я Сам изглаживаю преступления твои) передают двойное $\epsilon\gamma\omega \epsilon\mu\iota$ в еврейском אֲנִי אֲנִי .

Мы встречаемся с этим стилем и в Апокалипсисе, где он основывается на ВЗ. Так, божественные слова «Аз есмь альфа и омега» (Откр 1:8, 21:6, 22:13) отсылают к словам Ис 41:4 «Я – Господь первый, и в последних – Я тот же». Или к Ис. 48:12 «Я есмь первый и Я во век». Более того, подобные слова, или как у Ис. 44:6 «Я есмь первый и я последний» вкладываются в уста Воскресшего Христа в Откр. 1:17 «Я есмь начало и конец и воскресение».

Также и в Откр 2:23 Сын Божий утверждает, что все церкви должны знать, что «Я есмь испытующий сердца и внутренности (Откр. 2:23 RSO)» что прямо отсылает к словам Иер. 11:20, 17:10, где Ягве тот кто исследует сердца. Наконец, В Откр. 22:16 Иисус говорит: «Я есмь корень и потомок Давида, звезда светлая и утренняя». Это хотя и не прямая цитата, все же опирается на пророчества, типа Ис. 11:1, 60:3. Из сказанного понятно, что □γ□ ε□μι приведенных предложений из Апокалипсиса служат рефлексией манеры говорить, приписываемой Богу в ВЗ и будучи вложены в уста Иисуса подчеркивают его Божественность, которую автор приписывает Ему.

Далее мы рассмотрим метафоры, посредством которых Иисус описывает сам себя в четвертом Евангелии. Семь □γ□ ε□μι речений, к которым может быть прибавлено Ин. 8:18 «Я свидетельствую сам о себе». Это очевидный стиль речи Бога в ВЗ и апокалипсисе, и очень сомнительно, что автор случайно вложил эти слова в уста Иисуса именно в такой форме. Их сила должна быть оценена некоторой сходностью со стихами Септуагинты.

Кроме того, можно проследить, что этот стиль схож с Греческими высказываниями, которые отражают фразеологию Египетских мистерий. Дейсмманн [Deismann, 1903] цитирует дохристианское описание культа Изиды, написанное примерно в 200 до н.э.:

*Εἴσις ἐγὼ εἶμι ἢ τύραννος πάσης χώρας
 Ἐγὼ εἶμι Κρόνου θυγάτηρ πρεσβυτάτη
 Ἐγὼ εἶμι ἢ παρὰ γυναιξὶ θεὸς καλουμένη, κτλ.*

Подобные пассажи находятся и в Египетских магических папирусах:

*ἐγὼ εἶμι Ὁσιρις ὁ καλούμενος ὕδωρ
 ἐγὼ εἶμι Ἴσις ἢ καλουμένη δρόσος.*

В литургии Митры мы опять встречаем:

*ἐγὼ γάρ εἶμι ὁ υἱός . . .
 ἐγὼ εἶμι μαχαρφν . . . and again
 ἐγὼ εἶμι σύμπλανος ὑμῖν ἀστήρ.*

אֲנִי הוּא, которое многократно повторяется в пророчествах о Божественном учителе.

Эта эллиптическая и мистериальная манера говорить, обусловлена, невозможностью повторять Священное имя, тетраграмму, которая дана была Моисею в Купине. В книге Исх. 3:14 имя Божие произнесено так: יהוה יהוה, что по гречески передано: $\epsilon\mu\iota$ ν , то есть Его имя יהוה, или ν . Моисей сказал, что тетраграмма дана было ниспослана ему.

В отношении ко Христу торжественное введение его высказываний фразой « $\epsilon\mu\iota$ », которая как мы видели намекает о прямой речи Бога в различных вариантах этой конструкции. Возможно, Иоанн воспроизводил реальные слова Иисуса, сравнимые со словами процитированными в Мк13:6. Но также возможно, что такое предложение как «я есть воскресение и жизнь» было выстроено в специальной форме самим евангелистом, и эта форма была понятна его читателям, как евреям так и грекам. В рамках данного исследования выдвигается гипотеза, что посредством « $\epsilon\mu\iota$ » речений автор Евангелия от Иоанна вводит в текст наиболее значимые для него концептуальные метафоры, которые охватывают доминирующее количество всех метафорических выражений, встречающихся в тексте. В связи с этим акцент исследования направлен на анализ концептов и репрезентативных единиц, семантически связанных с данной формой изречений.

Я есть хлеб небесный.

Первым среди предлагаемых к изучению метафор, введенных в текст Евангелия от Иоанна в виде $\square\gamma\square \varepsilon\square\mu\iota$ изречений, является метафора Я ЕСМЬ ХЛЕБ ЖИВЫЙ, СШЕДШИЙ С НЕБЕС. Данная метафора является основой для целого ряда образных выражений в проповеди о Хлебе небесном в 6 главе Евангелия Иоанна, которые формируют контекст и социально-культурный фон самой метафоры. Согласно выбранной методологии, разработанной в лаборатории Д. Стина, анализ концептуальной основы метафорических выражений подразумевает продвижение от лингвистических форм к концептуальной метафоре по следующим ступеням:

1. Определение метафорического фокуса
2. Определение метафорической идеи
3. Определение метафорического сравнения
4. Определение метафорической аналогии
5. Определение метафорического смещения доменов [Steen, 2002].

Шаг 1. Рассматриваемая метафора представлена в тексте в трех вариантах.

Дважды, как прямая речь Христа:

- | | |
|--|---|
| 1. $\varepsilon\square\pi\epsilon\nu \alpha\square\tau\omicron\square\varsigma \square \square\eta\sigma\omicron\square\varsigma \square\gamma\square \varepsilon\square\mu\iota \square \square\rho\tau\omicron\sigma \tau\square\varsigma \zeta\omega\square\varsigma$ · | 1. Иисус же сказал им: Я емь хлеб жизни (Ин 6:35, 48) |
| 2. $\square\gamma\square \varepsilon\square\mu\iota \square \square\rho\tau\omicron\sigma \square \zeta\square\nu \square \square\kappa \tau\omicron\square \omicron\square\rho\alpha\nu\omicron \kappa\alpha\tau\alpha\beta\square\varsigma$ | 2. Я хлеб живой, сшедший с небес (Ин 6:51) |

И один раз как слова, переданные фарисеями:

- | | |
|--|--|
| 3. $\text{E}\gamma\square\gamma\gamma\upsilon\zeta\omicron\nu \omicron\square\nu \omicron\square \square\omicron\upsilon\delta\alpha\square\omicron\iota \pi\epsilon\rho\square \alpha\square\tau\omicron\square \square\tau\iota \varepsilon\square\pi\epsilon\nu \square\gamma\square \varepsilon\square\mu\iota \square \square\rho\tau\omicron\sigma \square \kappa\alpha\tau\alpha\beta\square\varsigma \square\kappa \tau\omicron\square \omicron\square\rho\alpha\nu\omicron$ | 3. Возроптали на Него Иудеи за то, что Он сказал: "Я емь хлеб, сшедший с небес". (Ин 6:41) |
|--|--|

Во всех вариантах фокусом метафоры, или Концептом-источником является слово «Хлеб». При проверке по методике MIPVU ответы на вопросы

позападного анализа положительные. В приведенных выражениях слово Хлеб определяется посредством образных референтов «Живой», «Сшедший с небес», что контрастирует с буквальным значением хлеба (ἄρτος), которое предлагают лексиконы: «относительно небольшая и обычно круглая булка хлеба» [Louw-Nida, 1996]. В то же время, слово «хлеб» служит атрибутом говорящего о себе Христа. В буквальном смысле личность (человек, Бог) не является хлебом, контекстуальное значение слова контрастирует с буквальным. Следовательно, слово «Хлеб» должно быть помечено как метафорически окрашенное.

В тексте Евангелия от Иоанна слово ἄρτος в различных формах встречается 24 раза, из них 21 раз в 6 главе. В 13 случаях слово может быть маркировано как МОС, в рамках беседы о хлебе небесном. В остальных случаях слово употребляется в буквальном значении в рамках повествования о насыщении толпы хлебами и совместной трапезе после воскресения Христа. Согласно лексикону BDAG [Bauer, Danker, 2000] слово ἄρτος сохраняло равномерное деление между буквальным и образным употреблением и в раннехристианскую эпоху.

Слова «Живой» и «Сшедший с небес» также маркированы как МОС.

Шаг 2. Построение пропозиционного ряда при анализе предложенных отрывков не вызывает затруднений, поскольку все элементы метафоры названы. Личное местоимение «Я», обозначающее говорящего, заменяется на «Христос» для ясности анализа. Иерархия пропозиций может быть представлена в следующей схеме:

P.1 (ХРИСТОС_t, ХЛЕБ_s)

P.2 (МОД. ХЛЕБ_s, ЖИВОЙ)

P.3 (МОД. ХЛЕБ_s, СХОДИТЬ С НЕБЕС)

P.4 (МОД. ХЛЕБ_s, ЖИЗНЬ)

На данном этапе анализа выявлена метафорическая идея описания концепта ХРИСТОС посредством концепта ХЛЕБ. В то же время, отношения между концептами остаются имплицитными. Буквально они соотносятся быть не

могут. Показаны только аргументы высказывания, в то время как предикат остается скрытым.

Шаг 3. На данном этапе анализа должны быть выявлены отношения представленных концептов в виде метафорического сравнения. По классификации Миллера, рассматриваемая метафора может быть помечена как именная, поэтому для анализа применяется правило M1.

$$\text{БЫТЬ (Христос, Хлеб)} \rightarrow (\exists F) (\exists G) \\ \{\text{SIM [F(Христос), G(хлеб)]}\}$$

Функции релята «Хлеб» применяются к референту аргумента «Христос», что может быть перефразировано следующим образом: «Некоторые свойства (функции) Христа похожи на свойства (функции) хлеба». Таким образом имплицитные отношения между концептами становятся эксплицитными. Аргументы метафоры Христос и Хлеб связаны предикатом БЫТЬ. Однако построение полноценной аналогии на данном этапе невозможно, поскольку остаются незаполненными смысловые слоты, определяющие функции концептов.

Шаг 4. На данном этапе предполагается построение аналогии на основании выявленного прежде сравнения. Для этого требуется заполнение недостающих элементов смысловой схемы, на основании восстановленных по контексту свойств, которые сообщаются автором каждому из сопоставляемых концептов. Этот процесс может быть достаточно трудоемким, поскольку свойства анализируемых концептов нередко представлены в тексте также в виде метафор. Кроме того необходимо учитывать историко-культурный контекст употребления отдельных слов-репрезентатов. С целью сведения к минимуму интерпретационных заключений, при анализе используются данные объективных лексиконов и справочников, сообщающих информацию об употреблении отдельных единиц в историческом контексте.

В евангельском тексте образ Хлеба последовательно раскрывается в цепочке метафорических выражений:

1. ἄρχετε μὴ τῶν βρωσίων τῶν πολλομένων ἄλλὰ τῶν βρωσίων τῶν μόνουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον
1. Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную (Ин. 6:27)
2. οἱ πατέρες μὲν τὸ μῆνα φαγον ἔν τῳ ἔρμῳ, καθὼς ἐστὶν γεγραμμένον· ἔρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν.
2. Отцы наши ели манну в пустыне, как написано: хлеб с неба дал им есть (Ин. 6:31)
3. οἱ Μωϋσῆς δὲ ἔδωκεν μὲν τῶν ἔρτων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλὰ ὁ πατήρ μου δώσειν μὲν τῶν ἔρτων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τῶν ἀληθινῶν
3. не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес (Ин. 6:32)
4. ὁ γὰρ ἔρτος τοῦ θεοῦ ἐστὶν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν δίδουσ τῷ κόσμῳ.
4. Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру (Ин. 6:33)
5. ἄγω ἐμὶ ἐν ἔρτῳ τῆς ζωῆς· ἐρχόμενος πρὸς μὲν οὐ μὲν πεινᾷς, καὶ ὁ πιστεύων εἰς μὲν οὐ μὲν διψήσει πώποτε.
5. Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда (Ин. 6:35)
6. ἄγω ἐμὶ ἐν ἔρτῳ ὁ καταβῆς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ
6. Я есмь хлеб, сшедший с небес (Ин. 6:41)
7. οὐτὶς ἐστὶν ὁ ἔρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων, ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ μὴ ἀποθῆναι
7. Хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет (Ин. 6:50)
8. ἄγω ἐμὶ ἐν ἔρτῳ ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβῆς·
8. Я хлеб живой, сшедший с небес (Ин. 6:51)
9. ἴσως τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἔρτου ζήσει εἰς τὴν αἰῶνα,
9. Ядущий хлеб сей будет жить вовек (Ин. 6:51)

- | | |
|---|--|
| <p>10. καὶ ἄρτος δὲ ὃν ἑγὼ δώσω ὑμῖν ἐστὶν ἡ σὰρξ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίνετε τὴν αἷμα, ὅπως ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς.</p> | <p>10. Хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира (Ин. 6:51)</p> |
| <p>11. ὃν μὴ φάγητε τὴν σὰρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίνετε αἷμα τὸ ἀμα, ὅπως ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς.</p> | <p>11. Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни (Ин. 6:53)</p> |
| <p>12. ὁ τρώγων μου τὴν σὰρκα καὶ πίνων μου τὴν αἷμα ἔχει ζωὴν ἀσκήσιον, καθὼς ἔναστω ἀπὸ τῆς ἰσχύος μου.</p> | <p>12. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную (Ин. 6:54)</p> |
| <p>13. ἰσχυρὸς ἐστὶν ἡ σὰρξ μου ἀληθῶς ἐστὶν βρῶσις, καὶ τὸ ἀμῶν μου ἀληθῶς ἐστὶν πῶσις.</p> | <p>13. Ибо Плоть Моя истинно есть пища (Ин. 6:55)</p> |
| <p>14. ὁτις ἐστὶν ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβῶν, ὁ καθὼς φαγον ὁ πατέρες καὶ πέθανον· ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὴν ἀνάστασιν.</p> | <p>14. Сей-то есть хлеб, сшедший с небес... ядущий хлеб сей жить будет вовек. (Ин. 6:58)</p> |

Контекст образа легко определим. Христос вводит образ хлеба посредством упоминания о манне (μῆννα) как о «хлебе небесном» (ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), что является прямой отсылкой к словам, сказанным Богом Моисею при обещании посылать ежедневную манну (ἡ ἄνη): «Я одождю вам хлеб с неба» (הַיִּיִּי הַיִּיִּי הַיִּיִּי הַיִּיִּי הַיִּיִּי הַיִּיִּי הַיִּיִּי הַיִּיִּי הַיִּיִּי hinnî tamîr le°Nem min-haššāmā°yim) (Исх 16:4). Посредством таких слов как манна, Моисей, голод и хлеб с неба создается связь с событиями Исхода (гл. 16), где Бог дал манну его голодному народу в пустыни. Таким образом, манна рассматривалась как символ того, как Бог сохранил свой народ чудесным образом. Если Иисус пришел от Бога Моисея

и сохраняет его традиции, от него ожидали подобного знака (Ин. 6: 30). Метафорически «Голод в пустыни» - то есть в условиях крайней нужды - формирует основную ассоциативную связь, в рамках которой должен восприниматься Дар Божий. Опираясь на хорошо известный образ, автор Евангелия выстраивает новый метафорический ряд, в котором событиям книги исхода придается христоцентричный характер. В основе образа лежит дихотомия концептов ГОЛОД-СМЕРТЬ и ХЛЕБ-ЖИЗНЬ, объединенных в метафоре, получившей в Евангелии новые референты.

Основание указанных концептов коренится в физическом опыте древних обществ. Понятие голода для древнего средиземноморского общества имело прямую референцию со смертью. Анализ древнегреческих источников свидетельствует о том, что голод мыслился в категориях смерти, а хлеб, в свою очередь, осознавался как источник жизни. Профессор Ван Дер Ватт в своей статье приводит ряд цитат, связанных с голодом в древнем обществе [Van der Watt, 2007], которые отражают всю глубину и силу ассоциаций в метафоре: В писаниях греческих философов голод описывается как нечто весьма неприятное. Для Аристотеля он связан с болью, дискомфортом и даже болезнью. Как заметил Сократ в диалоге «Филеб» «Голод это разбитость и боль». И «Жажда и голод – это разрушение и боль». Платон в Республике отмечает: «Самая печальная судьба – умереть от голода». Голод – убийца животных и людей и поэтому страшен. Эпиктет утверждал, что человек, который не страдает от жажды и голода – поистине счастлив. Конечно, автор Евангелия от Иоанна не имел в голове эти цитаты, когда писал свой текст, однако они показывают нам, каким образом голод воспринимался в древнем средиземноморском обществе [Van der Watt, 2007, p. 191].

В Ветхом Завете голод и жажда также оцениваются весьма негативно (Втор. 8:3; 28:48; 32:24; Иов. 30:3) и эта тенденция сохраняется и в Новом Завете. Голод и жажда перечисляются в ряду ужасов последних времен (Мф. 24:7; Мк. 13:8; Лк. 21:10; Откр. 6:8; 18:8). Важно учитывать, что древние связывали голод с гневом богов, которые служили гарантией получения пищи. (Пс. 33:10; Ис. 49:10;

Езек. 34:29; Откр. 7:16). В Ветхом Завете голод и жажда рассматривались как наказание от Бога. С другой стороны вся пища понималась как дар Божий (Втор. 14:4). Именно во времена голода и жажды Бог являл себя спасителем в нужде (Исх. 16:3-5; 17:3-7; Пс.106:36-38).

Таким образом, концепт ГОЛОДА-СМЕРТИ и ХЛЕБА-ЖИЗНИ имеет глубокие социо-культурные основания. Автор Евангелия успешно использует когнитивные ассоциации для построения нового концепта ХРИСТОС-ХЛЕБ ЖИЗНИ. Достаточно просто проследить символические связи образа. Пример истории Исхода, с ссылкой на Моисея, манну и пустыню, формирует фон для образа, употребленного в данном случае (см. Пример 2). Следует обратить внимание на отсылки к истории Исхода, связанные в свою очередь с социо-культурным контекстом, которые автор Евангелия имел в голове. А. Кестенбергер указал на целый ряд ветхозаветных аллюзий в данном небольшом отрывке Евангелия [Кастенберг, 2011, с. 340]. Основание образа – это народ Божий в пустыни, который был голоден до смерти и который ожидал помощи от Бога. (Исх. 16:1-7). В этом контексте недостаток еды и питья представляли серьезную угрозу существованию этих людей. Это служит основанием метафоры хлеба как главной составляющей пищи. В этом контексте голода отсылка к Иисусу как хлебу жизни создает его существенные метафорические черты. Хлеб – это не только удовольствие, но и необходимость, когда голод одолевает в пустыни. Манна в пустыне, которая спасла страждущий народ, сравнивается с хлебом жизни, предназначенным для той же цели в духовном смысле.

Толпа просила знака, соотносимого со знаком, данным в пустыне, когда их предки получили манну (Ин.6:30). Манна, соответственно, является символом Божией заботы. Манна имеет определенные символические качества в Ветхозаветной и еврейской традиции. Она может быть символически соотнесена с еврейским эсхатологическими ожиданиями, и даже служить образом Торы и Мудрости [см. Painter, 1997, p. 65]. В рамках данных символических связей Иисус убеждает людей, что Отец вновь посылает пищу в их нужде. В их время это не манна, а Личность (пример 4). Это решающая связь в формировании

метафорической природы данного пассажа. Манна персонифицируется, и таким образом подготавливается путь к явному выражению нового содержания метафоры (примеры 5, 6). Иисус метафорически функционирует как истинная манна, истинный хлеб с небес, и должен быть понят в этой перспективе со всеми символическими связями.

Дальнейшее развитие метафорического образа происходит в плоскости евхаристической терминологии. В примерах 10-13 вводится новый компонент концепта ПЛОТЬ. Автор еврейского перевода Евангелия Д. Стерн указывает, что образ вкушения Плоти не должен был шокировать слушателя, поскольку еврейская традиция позволяет символически интерпретировать выражение «Пища и питье». Есть плоть Сына Человеческого, значит впитывать Его суть и образ жизни [Стерн, 2004, с.248]. К тому же греческое слово «плоть» σῆμα может обозначать и человеческую природу в целом. Опираясь на привычный образ Хлеба-манны как коррелята спасению-жизни, автор переносит акцент на жизнь вечную, условием приобретения которой служит Плоть Христа-хлеб небесный (Пример 11, 12).

Таким образом, очевидно, что в рассматриваемом отрывке Евангелия происходит явная трансформация базового концепта. Автор придает новый когнитивный фон базовым образам и так формирует новый тип мышления. Основные слова-репрезентаты употребляемые в Ветхом завете для описания опыта пребывания в пустыне, в Новом завете активизируют схему когнитивных понятий.

На основании рассмотренных примеров можно проследить, какие семантические трансформации произошли в значении слов-репрезентатов, выделенных как основные:

Репрезентат	В Ветхом Завете	В Евангелии от Иоанна
Пища (βρῶμα) Хлеб (ἄρτος)	Отражают практический опыт ежедневной заботы об обеспечении жизни.	Служат составляющей концепта, где Хлеб—это источник спасения от

	<p>Иметь пищу – значит буквально жить, не иметь ее – значит умереть. Хлеб небесный (манна) послужила спасением в смертельной опасности в пустыне.</p>	<p>духовной смерти, орудие достижения жизни вечной (пример 1). В Ин. 4:4 раскрыто коннотаттивное значение пищи: «Моя пища (βρῦμα) есть творить волю Пославшего Меня».</p>
<p>Жизнь (ζωή) Жить (ζαω) Умирать (ποθνῶσκω)</p>	<p>Манна обеспечила евреям в пустыни жизнь, поддержала их физические силы, но не изменила природы. Христос верно напоминает: «Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли (ποθνῶσκω)» (Ин. 6: 49).</p>	<p>Второй элемент метафоры. Хлеб небесный обеспечивает жизнь вечную (примеры 7, 9): «ядущий его не умрет (μὴ ποθῶν)» и «будет жить (ζῶσει) вовек». Жизнь вечная – центральный образ Евангелия, значение которого раскрывается в Ин. 17:3: «Сия же есть жизнь вечная (ζωήν ἀποθανόντων), да знают Тебя, единого истинного Бога».</p>
<p>Христос (χρῆμα) Плоть (σῶμα) Кровь Вкушающий Пьющий</p>		<p>Завершающий элемент концепта, который вводит новое значение в образ ХЛЕБ-ЖИЗНЬ, которое не выводимо из контекста. Примеры 10-12 раскрывают метафору. Негативная реакция слушателей подтверждает ее новаторские свойства.</p>

Итак, структура рассматриваемой метафоры может быть представлена следующим образом. Центральным концептом служит ХЛЕБ, коррелятом которого выступает ЖИЗНЬ. Рассмотренный выше Социо-культурный контекст этих концептов подразумевает ряд инференций (ГОЛОД, СМЕРТЬ, ЕСТЬ), которые создают фон коррелятного домена. В этом виде метафора ХЛЕБ-ЭТО ЖИЗНЬ опирается на непосредственный опыт человечества и, в частности, на опыт голода в пустыни еврейского народа. Автор Евангелия расширяет диапазон метафоры посредством добавления нового референта ХРИСТОС/ПЛОТЬ, относительно которого концепт ХЛЕБ выступает коррелятом. Этим достигается связь привычной концептуальной картины с новым значением. ХРИСТОС мыслится в категориях ХЛЕБА ЖИЗНИ, и этот новый метафорический концепт служит основой самостоятельных метафорических высказываний (примеры 5-13). Следует отметить, что последний, «новаторский» элемент метафорического концепта вводится не сразу. Автор позволяет слушателям вспомнить исторический контекст привлекаемого образа манны, чтобы наложить на него новый слой ассоциаций.

НЕМАЛОВАЖЕН тот факт, что ХЛЕБ, как ЖИЗНЬ представлен в категориях пути (Пример 5): я есмь хлеб, идущий ко мне не возжаждет и верующий не будет алкать. Глагольные метафорические единицы Идти (ἵδμι) и веровать (πιστεύω) в данном случае указывают мета-концептуальные связи.

На основании проведенного анализа концепта ХЛЕБ можно заполнить смысловые лакуны в аналогическом ряде ХРИСТОС – ХЛЕБ. Концепт-источник ХЛЕБ приобретает определенные черты, которые могут быть частично перенесены в область целевого концепта ХРИСТОС. Таким образом аналогия может быть представлена в виде схемы:

SIM

{[ХРИСТОС (ЖИЗНЬ), mod. ВЕРУЮЩИЕ/СЛЕДУЮЩИЕ]t
[ХЛЕБ/МАННА (ЖИЗНЬ), mod. НАРОД]s }

Данная схема может быть интерпретирована следующим образом: Христос является Жизнью для верующих, также как хлеб небесный (манна) являлся жизнью для еврейского народа.

Шаг 5. Завершающим этапом анализа является выявление метафорических проекций от источникового к целевому концепту, на основании восстановленной метафорической аналогии.

ХЛЕБ	→	ХРИСТОС
Жизнь без голода	→	Жизнь вечная
Спасение (от голодной смерти)	→	Спасение (от духовной смерти)

Связи:

1. Объект

Народ в пустыне	→	Верующие, следующие
-----------------	---	---------------------

2.

ПИЩА	→	ТЕЛО
Жизнь без голода	→	Жизнь вечная

Связи:

1. Объект

Вкушающий, пьющий	→	Вкушающий, пьющий
-------------------	---	-------------------

В рамках данной схемы раскрываются концептуальные связи между доменами. На пересечении метафорических референций возникают новые значения, не характерные для концепта-источника. Таким образом реализуется когнитивная функция метафоры. Целый ряд регулярно используемых как МОС лексических единиц (хлеб, пища, тело, кровь, жизнь, жить, умирать, вкушать, пить) активизируются метафорой «ХРИСТОС-ХЛЕБ НЕБЕСНЫЙ» и используются для отражения концептуального пересечения. Автором Евангелия используются репрезентаты, получившие метафорическую окраску.

Я есть свет миру

Шаг 1. Изречение Я СВЕТ МИРУ в тексте Евангелия представлена в 2 вариантах:

- | | |
|---|--|
| <p>1. Ἔγωγε εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ κολουθῶν μοῦ οὐ μὲ περιπατῶσιν ἐν τῷ σκοτεινῷ, ἀλλ' ἐξεί τὸ φῶς τῶς ζωῆς.</p> | <p>1. Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни. (Ин. 8:12)</p> |
| <p>2. Ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου</p> | <p>2. Доколе Я в мире, Я свет миру. (Ин 9:5)</p> |

Согласно анализу по методу MIPVU в данных стихах как МОС должно быть помечено слово «свет» (τὸ φῶς). В буквальном значении «свет» противопоставляется тьме и обычно связан с каким-либо источником, например с солнцем или лампой [Louw-Nida, 1996]. В фигуральном значении свет обычно связан с божественными силами, в противоположность силам дьявола. Это значение контрастирует с буквальным, при том, что может быть сопоставлено с ним по смыслу. Кроме того, коннотаты слова также указывают на его метафорическое употребление в данном контексте.

В тексте Евангелия от Иоанна слово τὸ φῶς (свет) в разных формах встречается 23 раза, и во всех случаях оно может быть однозначно помечено как МОС. Кроме того в 1 послании Иоанна, где слово встречается дважды, оно также употребляется в метафорическом значении. Согласно лексикону BDAG данное слово нередко употреблялось в переносном значении и в классической литературе (Плутарх, Филон), при этом по значению всегда подчеркивается контраст с тьмой [Bauer, Danker, 2000].

Шаг 2. Построение пропозиционного ряда также не вызывает затруднений. Иерархия пропозиций может быть представлены в виде схемы:

- P.1 ХРИСТОС_t, СВЕТ_s
- P.2 MOD. (СВЕТ, МИР)
- P.3 MOD. (СВЕТ, ЖИЗНЬ)

Вторичный пропозиционный ряд описывает противопоставление света и тьмы:

P.1 (ХРИСТОС, СВЕТ, ТЬМА)

P.2 MOD. (ХРИСТОС, СЛЕДОВАТЬ)

P.3 MOD. (СВЕТ, ИМЕТЬ)

P.4 MOD. (ТЬМА, ХОДИТЬ)

Сопоставленные концепты ХРИСТОС и СВЕТ на данном этапе не имеют очевидной связи вследствие имплицитности предиката.

Шаг 3. Выявленные на предыдущем этапе пропозиции должны быть связаны посредством метафорического сравнения. В рассматриваемом примере в качестве общего для аргументов предиката выступает глагол БЫТЬ.

БЫТЬ (Христос, Свет) \rightarrow ($\exists F$) ($\exists G$)

{SIM [F(Христос), G(свет)]}

Что может быть перефразировано: «Некоторые свойства F (Христос) схожи со свойствами G (Свет)». Основания для проведения данного сравнения остаются нераскрытыми, поэтому построение аналогии невозможно на данном этапе.

При анализе вторичного ряда пропозиций метафорическое сравнение может быть представлено в следующей форме:

СЛЕДОВАТЬ ЗА ХРИСТОМ

ИМЕТЬ СВЕТ

НЕ ХОДИТЬ ВО ТЬМЕ

Шаг 4. При построении схемы метафорической аналогии необходимо заполнить недостающие смысловые слоты, что невозможно без анализа содержания концептов, составляющих метафору.

В рассматриваемых стихах концепт ХРИСТОС функционально сопоставлен с концептом СВЕТ, традиционным антиподом которому является также представленный в примере концепт ТЬМА. Изучению данной концептуальной пары, как в отечественной, так и в западной исследовательской традиции, посвящено немало работ, где рассматриваются различные аспекты этих

важнейших концептов. В ряде диссертационных исследований рассматривается роль концепта СВЕТ в русскоязычном и англоязычном дискурсе. В диссертации Садыковой М.А. [Садыкова, 2007] изучается концепт СВЕТ/ТЬМА в текстах священного Писания. Дж. Лакофф подчеркивает, что аналогия света с добром, а тьмы со злом является всеобщим для носителей различных языков [Lakoff, 1995]. Н.М. Орлова [Орлова, 2010] в своей докторской диссертации отметила, что антитеза СВЕТ-ТЬМА так или иначе проходит через все понятия, допускающие оценку «+» или «-», и служит основой аксиологической классификации. Концептосферы, объединенные центральными концептами СВЕТ и ТЬМА, чрезвычайно объемны, открыты и пополняются новыми компонентами.

В тексте Евангелия от Иоанна данная концептуальная пара широко представлена и вне прямой связи с Христом. Фигуральное значение концепта СВЕТ раскрывается в цепочке метафорических высказываний:

- | | |
|--|---|
| 1. Ἦν ἀντὶ ζωῆς καὶ ζωῆς
Ἦν τὸ φῶς τὸ ἰσθρῶν | 1. В Нем была жизнь, и жизнь была свет
человеков. (Ин. 1:4) |
| 2. καὶ τὸ φῶς Ἦν τὸ σκοτῶν
φαίνει, καὶ Ἦ σκοτῶν ἀντὶ οὐ
κατὰ λαβεν. | 2. И свет во тьме светит, и тьма не
объяла его (Ин. 1:5) |
| 3. Οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρῶν,
Ἦν μαρτυρῶν περὶ τοῦ φωτός,
Ἦν πάντες πιστεῶσιν διὰ αὐτόν | 3. Он пришел для свидетельства, чтобы
свидетельствовать о Свете, дабы все
уверовали чрез него. (Ин. 1:7) |
| 4. Οὐκ Ἦν κεῖνος τὸ φῶς, ἀλλὰ
Ἦν μαρτυρῶν περὶ τοῦ φωτός. | 4. Он не был свет, но [был послан],
чтобы свидетельствовать о Свете. (Ин.
1:8) |
| 5. | 5. Был Свет истинный, Который
просвещает всякого человека,
приходящего в мир. (Ин. 1:9) |
| 6. Ἦν τὸ φῶς τὸ ἠληθινῶν, Ἦ
φῶς ζει πάντα ἰσθρῶν ἰρχόμενον
εἰς τὸν κόσμον. | 6. уд же состоит в том, что свет пришел
в мир; но люди более возлюбили тьму,
нежели свет, потому что дела их были |
| 7. Αὐτὴ δὲ ἰστιν ἰ κρῶσις, ἰτι τὸ
φῶς ἠλλῶθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ
ἰγῶπησαν οὐ ἰσθρῶποι μῶλλον τὸ | |

σκοτος τ φς· ν γρ πονηρ
ατν τ ργα.

8. Πς γρ φλα πρσων
μισε τ φς, κα οκ ρχεται
πρς τ φς, να μ λεγθ τ
ργα ατο.

9. δ ποιν τν λθειαν
ρχεται πρς τ φς, να φανερωθ
ατο τ ργα, τι ν θε στιν
εργασμνα.

10. γ εμι τ φς το κσμου·
 κολουθν μο ο μ
περιπατσ ν τ σκοτ, λλ
ξει τ φς τς ζως.

11. ταν ν τ κσμ, φς εμι
το κσμου.

12. Κα επεν ησος, Ες
κρμα γ ες τν κσμον τοτον
λθον, να ο μ βλποντες
βλπωσιν, κα ο βλποντες τυφλο
γνωνται.

13. πεκρθη ησος, Οχ
δδεκ εσιν ραι τς μρας;
 ν τις περιπατ ν τ μρ, ο
προσκπει, τι τ φς το κσμου
τοτου βλπει.

14. ν δ τις περιπατ ν τ
νυκτ, προσκπει, τι τ φς οκ
στιν ν ατ.

15. επεν ον ατος ησος,

злы; (Ин. 3:19)

7. ибо всякий, делающий злое,
ненавидит свет и не идет к свету, чтобы
не обличились дела его, потому что они
злы, (Ин. 3:20)

8. а поступающий по правде идет к
свету, дабы явны были дела его, потому
что они в Боге соделаны. (Ин. 3:21)

9 .Опять говорил Иисус [к народу] и
сказал им: Я свет миру; кто последует за
Мною, тот не будет ходить во тьме, но
будет иметь свет жизни. (Ин. 8:12)

10. Доколе Я в мире, Я свет миру. (Ин.
9:5)

11. И сказал Иисус: на суд пришел Я в
мир сей, чтобы невидящие видели, а
видящие стали слепы. (Ин. 9:39)

12. Иисус отвечал: не двенадцать ли
часов во дне? кто ходит днем, тот не
спотыкается, потому что видит свет
мира сего; (Ин. 11:9)

13а кто ходит ночью, спотыкается,
потому что нет света с ним. (Ин. 11:10)

14 Тогда Иисус сказал им: еще на малое

τι μικρον χρονον τος μεθ
 μν στιν. Περιπατετε ως τος
 φος χετε, να μ σκοτα μς
 καταλβ· κα περιπατην ν τ
 σκοτ οκ οδεν πο πγει.

16. ως τος φος χετε, πιστεετε
 ες τος φος, να υο φωтς
 γνησθε. Τατα λλησεν
 ησος, κα πελθv κрβη π
 атv.

17. γος φος ες τv κσμον
 λλυθα, να πς πιστεων ες
 μ, ν τ σκοт μ μεv.

время свет есть с вами; ходите, пока
 есть свет, чтобы не объяла вас тьма: а
 ходящий во тьме не знает, куда идет.
 (Ин. 12:35)

15Доколе свет с вами, веруйте в свет, да
 будете сынами света. Сказав это, Иисус
 отошел и скрылся от них. (Ин. 12:36)

16.Я свет пришел в мир, чтобы всякий
 верующий в Меня не оставался во тьме.
 (Ин. 12:46)

Контекст фигурального употребления данных концептов в Евангелии опирается на сформированную концептуальную картину мира слушателя, знакомого с библейской традицией. Дихотомия СВЕТ-ТЬМА в ветхозаветной традиции имеет четкие очертания. В еврейском языке слова тьма и свет имеют широкий ассоциативный ряд, в котором «свет» всегда связан с позитивной оценкой, а «тьма» с негативной. Положительная маркировка концепта СВЕТ задана создателем физического света: «И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы». (Быт. 1:4). Таким образом, в библейском тексте даны основания концептуальной метафоры СВЕТ-ЭТО ДОБРО, ТЬМА-ЭТО ЗЛО, которая может служить классическим примером метафоры, которой мы живем и мыслим. Дж. Лакофф указывает на основания данной метафоры в непосредственном физическом опыте человечества: «Свет помогает расти, радуется нас, позволяет видеть и приобретать знания, необходимые для выживания и т.д. Поэтому он ассоциируется с добром и с жизнью» [Lakoff, Turner, 1989, p. 59]. Напротив, первобытный страх человека перед темнотой послужил основанием для ассоциаций со злом и смертью [Lakoff, 1995].

В библейских текстах критерием маркировки концептов СВЕТ/ТЬМА является отношение к божественному началу. Согласно лексикону HALOT [Köhler, Baumgartner, Stamm, 2000] слово «тьма» תְּמָא נֹשֶׁק относится к тому, что противостоит Богу: злость (Притч 2:13), наказание (Исх. 10:21), смерть (Пс. 88:12). Напротив, «Свет» אֵר в метафорическом смысле обозначает свет (Пс. 56:13), спасение (Ис 9:2), заповеди Божии (Притч. 6:23), и божественное присутствие Бога (Исх 10:23). Концепт СВЕТ употребляется в Ветхом завете и относительно самого Бога, как высшего проявления добра. Свет обозначает Божие присутствие и Его благорасположение: «ГОСПОДЬ— свет мой и спасение мое: кого мне бояться?» (Пс. 27:1); в противоположность Тьме, как образу суда Божьего: «Горе желающим дня (суда) Господня... он— тьма, а не свет» (Ам. 5:18). Светом называется Раб Божий, который должен прийти в последние дни существования мира (Ис. 60, 19-22).

Таким образом, концептуальное противопоставление СВЕТА/ТЬМЫ приобретает в Ветхом Завете теологическое воплощение и может быть представлено в виде концептуальной метафоры СВЕТ-ДОБРО-БОГ и ТЬМА-ЗЛО-ДЬЯВОЛ. Автор Евангелия опирается на эти концептуальные ассоциации для атрибуции свойств СВЕТА по отношению ко Христу, как Богу. С первых стихов пролога Евангелия вводится концепт СЛОВО (λογος), который коррелирует с концептом БОГ (θεος), который в свою очередь, коррелирует с концептами ЖИЗНЬ и СВЕТ (Пример 1). В примере 2 вводится дихотомия СВЕТ-ТЬМА; при этом автор подчеркивает, что имеет ввиду метафизические категории, которые не относятся человеку (пример 4). В примерах 3, 4, 5 вводится ряд метафорических аргументов, определяющих концепт СВЕТ:

1. Иоанн свидетельствует (μαρτυρω) о СВЕТЕ;
2. СВЕТ просвещает (φωτισω) человека, приходящего в мир (κοσμος);
3. СВЕТ истинный (αληθινος) в мире (κοσμος) был, и мир (κοσμος) чрез Него начал быть (Ин 1:10);
4. Мир (κοσμος) не принял СВЕТ, но верующие (πιστευοντες) в СВЕТ приняли его (Ин 1:12).

В прямой речи Христа, передаваемой автором Евангелия, также прослеживаются прямые референции к теологическому значению концепта СВЕТА. В 3 главе Евангелия в беседе с Никодимом о пришествии в мир Сына Божия как судьи грешников говорится в категориях СВЕТА (примеры 6, 7, 8). Автором вводятся дополнительные аргументы:

1. СВЕТА приходит (φωσαί) в мир как суд (κρίσις)
2. СВЕТА – критерий добрых и злых дел.

Та же тематика проявляется и в следующем пассаже, где привлечен концепт СВЕТА (примеры 10-12).

Пример 9, в котором используется метафора ХРИСТОС-СВЕТА напоминает читателю два контекстных значения слова «свет»:

1. Свет миру τὸ φῶς τὸ κόσμου. Дж. Бернад указывал на возможную связь данного выражения со словами Исаяи: καὶ ἰδοὺ σε ... ἐγὼ φῶς ἴθι «и поставлю Тебя ... во свет для язычников» (Ис 42:6), напоминая, что полноценного аналога греческому слову κόσμος в еврейском языке не существует [Bernard, 1985, p. 292]. Вместе с тем, А. Кестенберг отметил, что в иудаизме времени Христа данная фраза применялась не только по отношению к Богу, но и к Израилю, Иерусалиму, патриархам, Мессии, знаменитым рабби, Торе, храму и даже Адаму [Кастенберг, 2011, с.356].

2. Свет жизни τὸ φῶς τῆς ζωῆς. Эта фраза имеет прямые параллели в Ветхом Завете и другой ветхозаветной литературе. Автор комментария «Ветхий завет на страницах нового» отмечает, что в данном контексте «свет жизни» может иметь несколько особых смысловых оттенков, таких как «дающий жизнь» (Пс. 36:9); «являющийся жизнью» (Пс. 55:14) и проч. [Там же, с. 357].

Таким образом, атрибуция Христу свойств СВЕТА в примере 9 должна была вызвать у современных ему слушателей ассоциации с божественным/мессианским достоинством. В примерах 14 и 16 автор Евангелия подтверждает обозначенные ассоциативные линии. Христос продолжает говорить о себе как о свете, указывая на необходимость верить (πιστεῖν) в него. Глагол πιστεῖν и однокоренное с ним причастие πιστεύων (верующий) вводят в

содержание концепта СВЕТ универсальные для Евангелия от Иоанна метафорические связи. В примере 15 верующие в свет называются сынами (υιοι) света, тем самым активизируется метафора родственных отношений, о которой упоминалось выше. Вера в свет также метафорически соотносится с «хождением» (περιπατ) в свете (Примеры 9, 14) или хождении «днем» ημερα (Пример 13). Таким образом ДЕНЬ выступает в качестве метафорического синонима СВЕТУ, а НОЧЬ (νυξ) - ТЬМЕ

Очевидно, что концептосферы, связанные с концептом СВЕТ очень разнообразны, их элементы пересекаются и создают самостоятельные метафорические проекции. Это объясняет значительное количество метафорических выражений, которые имеют семантическую связь с концептом СВЕТ. При этом в тексте Евангелия сохраняются основные семантические очертания ветхозаветного понимания концепта СВЕТ/ТЬМА. По словам Бэйкера, в писаниях Иоанна ветхозаветное понимание света было собрано воедино и атрибутировано непосредственно Христу [см. Elwell, 2001]. Важно, что применяемые автором слова-репрезентаты и цепь концептуальных связей, традиционны как для еврейской, так и общечеловеческой культуры.

Благодаря тому, что в Евангелии от Иоанна содержание концепта СВЕТ практически не претерпевало семантических трансформаций и можно говорить о прямой атрибуции ХРИСТУ свойств света, на настоящем этапе можно построить аналогический ряд для метафоры ХРИСТОС – ЕСТЬ СВЕТ:

SIM

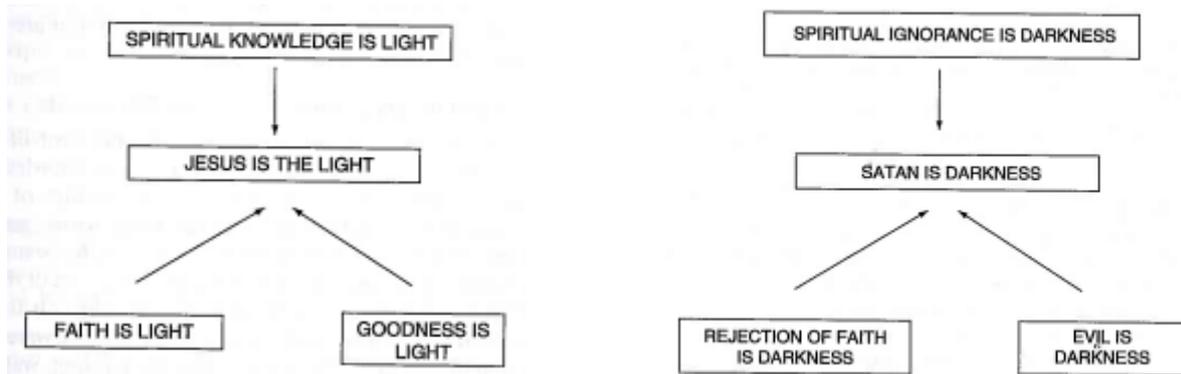
{[ХРИСТОС (БОГ/МЕССИЯ/ЦАРЬ)]

[СВЕТ (БОГ/МЕССИЯ/ЦАРЬ)]}

Данная схема может быть интерпретирована следующим образом: ХРИСТОС как и СВЕТ является Богом, Мессией, Царем в концептуальной картине мира слушателей.

Шаг 5. В завершении анализа необходимо построить схему метафорических переносов в область концепта ХРИСТОС характеристик концепта СВЕТ выявленных на предыдущем этапе. Д. Чартерис-Блэк, рассмотрев

концептуальное содержание пары СВЕТ/ТЬМА, выделил следующие ее составляющие [Charteris-Black, 2004, p. 185]:



Исследователь отметил, что концепт СВЕТ в Евангелии от Иоанна обладает своеобразным свойством – аккумулировать метафорические смыслы. Например, метафора ЖИЗНЬ-ЭТО СВЕТ не отменяет метафоры ВЕРА-ЭТО СВЕТ, но дополняет ее. Вместе они проецируют свои элементы на область центральной метафоры ХРИСТОС-ЭТО СВЕТ, создавая целую сеть метафорических переносов. Таким образом, в корневой метафоре ХРИСТОС – ЕСТЬ СВЕТ суммируются элементы второстепенных метафорических концептов.

Схема метафорических переносов будет выглядеть следующим образом:

СВЕТ → ХРИСТОС

божество → Бог

Мессия → Мессия

Царское достоинство → Царь

Связи:

Время света – ДЕНЬ → Время пребывания

Христа – ДЕНЬ

Объект - мир → Объект Мир

Включенные образы:

СВЕТ/ХРИСТОС → ЗНАНИЕ

СВЕТ/ХРИСТОС → ЖИЗНЬ

СВЕТ/ХРИСТОС → ВЕРА

СВЕТ/ХРИСТОС → ДОБРО

СВЕТ/ХРИСТОС → СПАСЕНИЕ
(от суда)

В данной схеме намечены основные направления метафорического переноса из области концепта СВЕТ в концептосферу ХРИСТОС. Каждый из включенных образов имеет свою концептосферу и ряд устойчивых репрезентатов, которые, в силу обозначенной специфики, относятся и к корневой метафоре ХРИСТОС ЕСТЬ СВЕТ. Таким образом, анализируемая концептуальная метафора охватывает значительную долю регулярных метафорически окрашенных лексических единиц, встречающихся в тексте Евангелия: Жизнь, Сын, Свет, Тьма, День, Ночь, Суд, Истина, Слепой, Глаза, Верить, Приходить, Следовать. Такая широта концептосферы обусловила и сложность включенных в нее образов, элементы которых частично пересекаются.

Я есть дверь

Шаг 1.

Третье $\square\gamma\square \square\epsilon\square\mu\iota$ речение Я ЕСМЬ ДВЕРЬ ОВЦАМ вводится в контексте беседы о Добром Пастыре в 10 главе Евангелия от Иоанна. Оно представлено в двух вариантах:

- | | |
|--|--|
| <p>1. $\square\epsilon\pi\epsilon\nu \square\omicron\nu \pi\omicron\lambda\iota\nu \alpha\pi\omicron\tau\omicron\varsigma \square$
 $\square\eta\sigma\omicron\varsigma, \square\mu\omicron\nu \square\mu\omicron\nu \lambda\gamma\omega \square\mu\omicron\nu$
 $\square\tau\iota \square\gamma\square \square\epsilon\square\mu\iota \square \theta\omicron\rho\alpha \tau\omicron\nu \pi\rho\omicron\beta\tau\omicron\nu.$</p> <p>2. $\square\gamma\square \square\epsilon\square\mu\iota \square \theta\omicron\rho\alpha\cdot\delta\iota\omicron \square\mu\omicron\omicron \square\omicron\nu$
 $\tau\iota\varsigma \square\epsilon\square\sigma\lambda\theta\omicron, \square\omega\theta\omicron\sigma\epsilon\tau\alpha\iota, \square\kappa\alpha$
 $\square\epsilon\square\sigma\epsilon\lambda\epsilon\sigma\epsilon\tau\alpha\iota \square\kappa\alpha \square\xi\epsilon\lambda\epsilon\sigma\epsilon\tau\alpha\iota, \square\kappa\alpha$
 $\nu\omicron\mu\omicron\nu \square\epsilon\square\rho\omicron\sigma\epsilon\iota.$</p> | <p>Итак, опять Иисус сказал им:
 истинно, истинно говорю вам, что Я
 дверь овцам. (Ин. 10:7).</p> <p>Я есмь дверь: кто войдет Мною,
 тот спасется, и войдет, и выйдет, и
 пажить найдет. (Ин. 10:9).</p> |
|--|--|

Анализ данных стихов по методике MIPVU позволяет пометить как МОС слова «дверь» ($\theta\omicron\rho\alpha$) и «овцы» ($\pi\rho\omicron\beta\tau\alpha$). Буквальное значение лексической единицы «дверь»: вход в здание или в построение. Контекстуальное значение в данных стихах контрастирует с буквальным: Христос представлен как дверь/доступ к спасению. В то же время, метафорический смысл может быть сопоставлен с буквальным. Слово «дверь» встречается в Евангелии от Иоанна 7 раз, из них трижды употребляется в буквальном значении в 18 и 20 главах. Метафорическое употребление слова «дверь» встречается в Евангелии 4 раза только в 10 главе. Данная метафора является частью развернутой проповеди о Добром пастыре, которая включает ряд последовательно раскрывающихся образов. Один из них вводится посредством МОС «овца». Буквальное значение этой лексической единицы – небольшое беззащитное животное. Контекстуальное значение контрастирует с буквальным, хотя и имеет некоторые общие коннотаты. Согласно лексикону BDAG лексическая единица «овца» часто употребляется в тексте Библии в фигуральном смысле как образ народа Божия [Bauer, Danker, 2000]. В тексте Евангелия от Иоанна слово «овца» встречается 19 раз, из них 2 раза употребляется в буквальном значении в эпизоде изгнания торговцев из Храма; в

метафорическом значении встречается 15 раз в рамках 10 главы и 2 раза в главе 21.

Шаг 2.

Пропозиционный ряд может быть представлен в виде следующих схем:

DU 1. P.1 (ХРИСТОС_t, ДВЕРЬ_s)

P.2 (MOD. ДВЕРЬ, ОВЦЫ)

DU 2. P.1 (ВХОДИТЬ, ХРИСТОС, СПАСАТЬ)

P.2 (ХРИСТОС, ДВЕРЬ)

В связи с тем, что смысловое содержание анализируемых отрывков варьируется, необходимо ввести дифференциацию частей дискурса, обозначенных как DU (discourse units). В DU 1 во втором ряде пропозиций вводится аргумент для концепта ДВЕРЬ, определяющий адресата. В DU 2 отражается результат вхождения через дверь.

Шаг 3. Построение метафорического сравнения на основании ряда пропозиций позволяет выявить основание для метафорического переноса. В DU 1 предикатом для элементов метафоры выступает глагол БЫТЬ. Метафора должна быть классифицирована как именная и проанализирована по правилу M1:

DU 1 БЫТЬ (Христос, Дверь) → (∃F) (∃G)

{SIM [F(Христос), G(дверь)]}

Поскольку в область концепта ХРИСТОС переносятся элементы концепта ДВЕРЬ, эта схема может быть интерпретирована следующим образом: «некоторые функции Христа похожи на свойства двери». Основания подобного сравнения на данном этапе не очевидны, требуется заполнение недостающих смысловых слотов.

Дискурсивная единица метафоры DU 2 имеет объединяющий предикат ВХОДИТЬ, что позволяет классифицировать ее как предикатную. Применяя правило Мюллера M2, получаем следующую схему метафорического сравнения:

DU 2 ВХОДИТЬ (Христос, спасать) → (∃F) (∃y)

{SIM [F (Христос, спасать), ВХОДИТЬ (y)]}

Данная схема имеет два имплицитных элемента и может быть интерпретирована следующим образом: «Христос выполняет такие функции, которые похожи на те, какие выполняет элемент «у», когда входит».

Шаг 4. Построение аналогического ряда на основании выявленного метафорического сравнения требует изучения содержания концептов. Концепт ДВЕРЬ раскрывается в тексте Евангелия от Иоанна в рамках 10 главы в нескольких последовательных пассажах:

<p>1. ἰμὲν ἰμὲν λέγω ἰμὲν, ἰμὲν εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας εἰς τὴν ἀλλοτρίαν, τὴν προβάτων, ἢ ἄλλο πάβανον ἢ λαχθεῖν, ἢ κενός κλιπτής στίβου καὶ λίστις.</p>	<p>1. Истинно, истинно говорю вам: кто не дверью входит во двор овчий, но перелезает инде, тот вор и разбойник; (Ин. 10:1)</p>
<p>2 ὁ δὲ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας ποιμὲν στίβου προβάτων.</p>	<p>2. а входящий дверью есть пастырь овец. (Ин. 10:2)</p>
<p>3 Ἐπεὶ οὖν πάλιν αὐτοῦς ἰ ἠσοῦς, ἰμὲν ἰμὲν λέγω ἰμὲν τι λέγω εἰμι θύρα τὴν προβάτων.</p>	<p>3. Итак, опять Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам, что Я дверь овец. (Ин. 10:7)</p>
<p>4 ἄγω εἰμι θύρα· διὸ ὁμοῦ ὅσοι τις εἰσέλθῃ, σωθήσεται, καὶ εἰσελεσεται καὶ ἔξελεσεται, καὶ νομὲν ἐρῶσει.</p>	<p>4. Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет. (Ин. 10:9)</p>

Концепт ДВЕРЬ имеет определенный ветхозаветный контекст. В первую очередь необходимы некоторые пояснения относительно репрезентата «дверь». В Септуагинте слово θύρα (дверь) встречается более 250 раз и соответствует как минимум двум еврейским словам, имеющим различные оттенки значения: לָדָר delet, פתח pethach [Harris, Waltke, 2003]. Вместе с тем эти еврейские слова в LXX зачастую передаются словом «ворота» πύλη, которое в греческом тексте встречается около 400 раз и соответствует еще целому ряду еврейских слов. В тексте Евангелия от Иоанна слово πύλη (ворота) не используется, однако для комментаторов очевидна его синонимичность со словом θύρα. В любом

контексте слова θύρα и πύλη имеют фиксированное концептуальное значение «вход/выход, пространство для входа».

В связи с тем, что в анализируемых стихах МОС «овцы» представлено в качестве определения/аргумента по отношению к концепту ДВЕРЬ, а как репрезентат самостоятельного концепта ОВЦА выступает в совокупности с концептом ПАСТЫРЬ, в данном параграфе развернутый анализ данного концепта представлен не будет. За основу контекстуального анализа будет принято метафорическое значение МОС «овцы» как совокупность образов, связанных с народом Божиим. Обоснование данного образа подробно изложено в следующем параграфе.

Таким образом, фраза ἡ θύρα τοῦ προβάτων (дверь овцам) имеет очевидные параллели в Ветхом завете. В буквальном смысле она обозначает вход для овец в стойло и может быть сопоставлено с выражениями πύλης τοῦ ἵππου (конские ворота, 2 Царств. 23:15), и πύλην τοῦ προβάτικου (овечьи ворота, Неем. 3:1). В данном случае важна идея входа, а не самого механизма двери. В противоположность современному восприятию двери как того, что закрывает проход, слова-репрезентаты напротив выражают идею доступности входа, поскольку в еврейском быте не было дверей в современном понимании.

Концепт ДВЕРЬ с модификатором ОВЦЫ в DU1 в буквальном понимании означает ворота, через которые πρόβατα (овцы, см. Пример 3) входят и выходят из ἀλῆ (двор овчий, см. Пример 1). Кроме того, именно этими вратами пользуется и ποιμήν (пастырь, см. Пример 2) когда исполняет свои обязанности. Как было указано, выделенные слова являются репрезентатами популярного в Ветхом завете метафорического концепта БОГ-ПАСТЫРЬ/НАРОД-ОВЦЫ, основанного на непосредственном физическом опыте слушателей. Поэтому буквальное сообщение: «Пастырь вводит своих овец в стойло через дверь» в фигуральном смысле может означать: «Бог вводит свой народ в место блаженства через дверь», где нераскрытым в рамках указанной концептуальной метафоры остается лишь концепт ДВЕРЬ.

Впрочем, метафорическое значение концепта ДВЕРЬ/ВРАТА раскрывается в ряде пассажей Библии и должно быть хорошо знакомо евреям-слушателям Христа: «Вот врата Господа (πύλη τοῦ κυρίου); праведные войдут в них» (Пс. 118:20), «Отворите ворота (πύλας); да войдет народ праведный, хранящий истину» (Ис. 26:2). В данных примерах концепт ДВЕРЬ/ВРАТА связан с концептом ПРАВЕДНЫЙ (народ), значение которого непосредственно совпадает с коннотативным значением концепта ОВЦЫ в Примере 3.

В языческой древнегреческой традиции концепт ДВЕРЬ также имел метафорические референции в область сакрального. Д. Тернер указывает, что Гермес и Аполлон для жителей средиземноморья ассоциировались с дверью или воротами. К ним применялся эпитет γῆρας (хранитель врат), то есть тот, кто отводит зло от врат города. Исследователь предполагает, что в Трое Гомера священные камни и каменные зубцы города являются атрибутом Аполлона. Подобные священные камни Аполлона (omphalos) упоминаются и при описании Мегар, Малейи. Самым знаменитым является омфалос из Дельф [Turner, 1991, p. 37]. Таким образом, и для греческого не-ветхозаветного сознания концепт двери имел метафорический контекст, в котором важную роль играло лексическое значение «сохранение», «спасение от внешних врагов».

Вторая дискурсивная часть евангельской метафоры Я ЕСМЬ ДВЕРЬ (DU 2) включает концепт СПАСЕНИЕ/СПАСАТЬСЯ, который в Новом Завете имеет коннотативное значение «достигнуть Царства небесного», «иметь жизнь вечную». В параллельном месте из Евангелия от Матфея концепт ДВЕРЬ/ВРАТА также употребляется в контексте спасения: «Потому что тесны врата (στενὰ πύλη) и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их». (МФ. 7:14). В Евангелии от Иоанна концепт СПАСЕНИЕ часто представляется в категориях ПУТИ. В связи с этим атрибуция ХРИСТУ характеристик ДВЕРИ/ВХОДА вводит информанта в систему образов, сформированных на концептуальном уровне. Осмысление духовной жизни в категориях Пути подразумевает нескольких принципиальных утверждений. Когнитивная схема метафоры ЖИЗНЬ-ЭТО ПУТЬ включает в себя ряд обязательных элементов. Согласно Д.Лакоффу, «Если вы двигаетесь из

источника к месту назначения по пути, то вы должны пройти через каждый пункт пути. Цели понимаются в терминах места назначения, и достижение цели понимается как движение по пути от исходного пункта в конечный пункт» [Лакофф, 2004, с. 358]. Местом назначения в обозначенной концептуальной метафоре является СПАСЕНИЕ/ЖИЗНЬ ВЕЧНАЯ, которое в условиях метафоры ДВЕРИ вводится посредством репрезентата $\nu \square \nu$ (пажить) – (Пример 4). В этом контексте концепт ДВЕРЬ должна рассматриваться как необходимое условие для достижения цели жизненного пути: жизни вечной=спасения=царства Божия. Таким образом, сохраняя смысловую связь со своими буквальными функциями (служить входом), концепт ДВЕРЬ выступает в роли одного из элементов метафорического макроконцепта ЖИЗНЬ-ЭТО ПУТЬ.

Контекст употребления концепта ДВЕРЬ как части макроконцепта позволяет выделить еще один смысловой акцент, выраженный в примере 1. ДВЕРЬ обозначает легитимность деятельности ПАСТЫРЯ в противоположность с незаконной деятельностью воров и разбойников ($\kappa \lambda \square \pi \tau \eta \varsigma$ $\kappa \alpha \square$ $\lambda \square \sigma \tau \square \varsigma$). Метафорический контекст данного пассажа не позволяет трактовать его как буквальное описание физического опыта. Концепт ДВЕРЬ выступает в роли критерия легитимности ПУТИ к СПАСЕНИЮ, которое не может быть достигнуто иными путями, помимо ДВЕРИ.

Сопоставление двух дискурсивных частей метафоры позволяет выявить все скрытые элементы концепта ДВЕРЬ. Имплицитный в DU 2 элемент «у» может быть уверенно сопоставлен с концептом ОВЦЫ. В то же время, функция F = служить входом к спасению. Атрибуция ХРИСТУ функций ДВЕРИ/ВХОДА во ДВОР ОВЧИЙ/ЦАРСТВО БОЖИЕ как цель Пути ЖИЗНИ/СПАСЕНИЯ для ОВЕЦ/ИЗБРАННЫХ объединяет в метафоре элементы двух макроконцептов (ПАСТЫРЬ/ОВЦЫ и ЖИЗНЬ/СПАСЕНИЕ – ЭТО ПУТЬ). Используя данный концепт, автор Евангелия опирается на концептуальную картину мира жителей средиземноморья, знакомых с пастушеской традицией. В приложении ко ХРИСТУ концепт ДВЕРЬ и связанные с ними репрезентативные лексические

единицы сохраняют цельность значения, отражая их сакральное и профанное употребление.

Репрезентат	Ветхий завет	Новый завет
Овца $\rho\alpha\tau\alpha$	Праведники, народ Божий	Ученики, последователи Христа
Пастырь $\rho\alpha\sigma\tau\epsilon\rho\varsigma$	Бог, Царь	Христос
Двор овчий $\alpha\lambda\lambda\alpha\sigma\tau\epsilon\rho\varsigma$	Место блаженства	Царство Божие
Пажить $\rho\alpha\sigma\tau\epsilon\rho\varsigma$	буквально	Блаженство
Воры и разбойники $\kappa\lambda\epsilon\pi\tau\eta\varsigma \kappa\alpha\lambda\epsilon\sigma\tau\epsilon\rho\varsigma$	буквально	Лже-пророки
Спасать $\sigma\omega\zeta\omega$	Спасать от хищников, врагов, опасности	Спасать от вечной смерти во грехе
Идти $\epsilon\iota\sigma\chi\omicron\mu\alpha\iota$	буквально следовать за пастырем	Часть метафоры ПУТИ
Дверь $\theta\upsilon\rho\alpha$	Вход в двор овчий	Вход в Царство Божие

Из сопоставления видно, что значение лексических репрезентатов метафорического концепта в речи Христа несколько трансформируется. Концептосфера данных образов очевидна для слушателей, и атрибуция Христу функций ДВЕРИ к спасению вызывает недоумение слушателей: «Сию притчу сказал им Иисус; но они не поняли, что такое Он говорил им». (Ин. 10:6). Это непонимание позволяет говорить о контрасте между привычным для информантов метафорическим употреблением слов-репрезентатов и новаторской для них метафорической номинацией Христа. Тем не менее, основания для метафорического переноса элементов концепта ДВЕРЬ в область концепта ХРИСТОС ясны. В ходе анализа раскрываются имплицитные смысловые слоты, без которых невозможно построение метафорической аналогии:

SIM

{[ХРИСТОС (ВХОД, царство Небесное= СПАСЕНИЕ), mod. УЧЕНИКИ]t
[ДВЕРЬ (ВХОД в двор овчий)], mod. ОВЦЫ}s}

Данная схема может быть интерпретирована следующим образом: «Христос является входом в царство Небесное (к спасению) для учеников, также как дверь является входом во двор овчий для овец».

Шаг 5. Проведенный на первых четырех этапах анализ позволяет сформулировать схему метафорических переносов элементов концепта-источника ДВЕРЬ в целевой концепт ХРИСТОС.

ДВЕРЬ/ВХОД	→	ХРИСТОС
ОВЦЫ	→	УЧЕНИКИ
ПАСТЫРЬ	→	ХРИСТОС
<i>Связи:</i>	→	
Воры и разбойники	→	лжепророки
двор овчий	→	царство небесное, спасение

В рамках обозначенных метафорических проекций из одной концептуальной области в другую, реализуется и преобразование традиционных характеристик исходного концепта. Говорить об однонаправленной проекции не представляется возможным. Очевидно, что репрезентаты (овца, дверь, пастырь, пажить, овчий двор, придверник, вор, разбойник, волк, голос, слушать, следовать, ходить, спасать), задействованные при метафоризации в тексте Евангелия, претерпевают семантические изменения и не могут быть интерпретированы в буквальном значении.

Я есть пастырь добрый

Шаг 1. В рамках беседы о добром пастыре автор Евангелия вводит метафору Я ЕСМЬ ПАСТЫРЬ ДОБРЫЙ, которая представлена в тексте дважды:

- | | |
|---|--|
| <p>1. Ἐγὼ εἰμι ποιμὴν καλὸς·
 ποιμὴν καλὸς τὸν ψυχῶν αὐτῶν
 τῶν θησίων πρὸς τὸν πρόβατον.</p> | <p>Я есть пастырь добрый: пастырь
 добрый полагает жизнь свою за овец
 (Ин. 10:11)</p> |
| <p>2. εἰμι ποιμὴν καλὸς, καὶ
 γινώσκω τὰ μὲν, καὶ γινώσκονται
 πρὸς τὸν μὲν.</p> | <p>Я есть пастырь добрый, и знаю
 Моих, и Мои знают Меня. (Ин. 10:14)</p> |

В результате анализа, как МОС могут быть помечены лексические единицы пастырь (ποιμὴν) и овцы (πρόβατα). Буквальное значение слова пастырь: пастух, человек, пасущий мелкий скот. Это значение, хотя и служит основанием для фигурального значения, контрастирует с контекстуальным употреблением слова в данных отрывках. Христос в буквальном смысле не являлся пастырем и в проповеди использует не прямое, фигуральное значение данной лексической единицы: «тот, кто выступает в роли лидера или защитника» [Bauer, Danker, 2000]. Слово встречается в Евангелии от Иоанна только в метафорическом значении 6 раз в рамках 10 главы, в связи с чем элементы данной развернутой метафоры должны рассматриваться в совокупности. Одной из очевидных составляющих метафоры является лексическая единица «овца». Она помечена как МОС на том основании, что при метафорическом употреблении слова пастырь, входящее в непосредственное семантическое поле слово «овца» также теряет свое буквальное значение. В тексте Евангелия от Иоанна слово «овца» встречается 19 раз, из них 2 раза употребляется в буквальном значении в эпизоде изгнания торговцев из Храма; в метафорическом значении встречается 15 раз в рамках 10 главы и 2 раза в главе 21.

Шаг 2. Ряд пропозиций данной метафоры может быть представлен в следующем виде:

P.1 ХРИСТОС_t, ПАСТЫРЬ_s

P.2 MOD. (ПАСТЫРЬ, ПОЛАГАТЬ ДУШУ, ОВЦЫ)

P.3 MOD. (ХРИСТОС, ЗНАТЬ, СВОИ)

Метафорическая идея сопоставления концептов ХРИСТОС и ПАСТЫРЬ дополняется введением модификаторов ПОЛАГАТЬ ДУШУ и ЗНАТЬ, посредством чего раскрываются неявные метафоры, связанные со второстепенными концептами ОВЦЫ и СВОИ, соответственно. При этом концепт ХРИСТОС имеет модификатор наряду с концептом ПАСТЫРЬ.

Шаг 3. Трансформация пропозиций в открытое сравнение предполагает раскрытие концептуальных проекций, осуществляемых в рамках метафоры. Метафорическое сравнение Христа с Пастырем порождает ряд последующих сравнений, связанных семантически. В основе сравнения лежит номинация, в связи с чем, метафору следует анализировать по правилу M1 Дж. Миллера:

БЫТЬ (Христос, Пастырь) \rightarrow ($\exists F$) ($\exists G$)

{SIM [F(Христос), G(пастырь)]}

Данная схема интерпретируется просто: «Христос выполняет функции, похожие на функции пастыря». Однако, описание конкретных свойств пастыря атрибутируемых Христу на данном этапе вызывает затруднение. Связанные с центральным метафорическим сравнением модификаторы «знать», «полагать душу», «овцы», которые также получают в процессе метафоризации альтернативное значение, требуют иного уровня анализа.

Шаг 4. Заполнение недостающих для построения аналогии смысловых слотов связано с анализом сопоставляемых концептов. В данной метафоре ХРИСТОС функционально сопоставляется с ПАСТЫРЕМ ОВЕЦ, о котором речь идет в первой части 10 главы Евангелия. Образ пастыря в Библейских повествованиях неоднократно становился объектом специальных исследований. [Brettler, 1989; Gan, 2007; Turner, 1991; Painter, 1991; Stovell, 2012 и др.].

В Евангелии от Иоанна концепты ПАСТЫРЬ и ОВЦЫ раскрывается в контексте 10 главы:

1. \square δ \square ε \square $\sigma\epsilon\rho\chi$ \square $\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ $\delta\iota$ \square τ \square ζ	А входящий дверью есть пастырь
θ \square $\rho\alpha\varsigma$ $\rho\omicron\iota\mu$ \square ν \square $\sigma\tau\iota\nu$ τ \square ν $\rho\rho\omicron\beta$ \square $\tau\omega\nu$.	овцам. (Ин. 10:2)

2. Το τὸ θυρωρὸς νοογεί, καὶ τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ κοίει, καὶ τὸ δια πρόβατα καλεῖ κατὰ νομόν, καὶ ἕξει αὐτὸν.

3. Καὶ ἔταν τὸ δια πρόβατα κβλ, ἔμπροσθεν αὐτῶν πορεύεται· καὶ τὰ πρόβατα αὐτοῦ κολουθεῖ, ὅτι οἰδασιν τῶν φωνῶν αὐτοῦ.

4. Ἐγὼ εἰμι ποιμὴν καλὸς· ποιμὴν καλὸς τῶν ψυχῶν αὐτοῦ τῆθισιν ἔπρ τῶν προβῶτων.

5. Ἐμισθωτὸς δὲ, καὶ οἰκὸν ποιμὴν, οἰκὸν ἐσῶν τὰ πρόβατα δια, θεωρεῖ τῶν λῆκον ῥχμνον, καὶ φῆσιν τὰ πρόβατα, καὶ φεγεί· καὶ ἕλκος ῥπζει αὐτὸν, καὶ σκorpζει τὰ πρόβατα.

6. Ἐγὼ εἰμι ποιμὴν καλὸς, καὶ γινῶσκω τὸ μ, καὶ γινῶσκομαι ἔπ τῶν μ.

7. Ἄλλοι μετὸς οἱ πιστεῖτε· οἱ γῶρ ἔστε ἕκ τῶν προβῶτων τῶν μ, καθὼς ἐπον μ.

8. Τὰ πρόβατα τὸ μ τῆς φωνῆς μου κίει, κῶγ γινῶσκω αὐτὸν, καὶ κολουθοῦσιν μοι·

Ему придверник отворяет, и овцы слушаются голоса его, и он зовет своих овец по имени и выводит их. (Ин. 10:3)

И когда выведет своих овец, идет перед ними; а овцы за ним идут, потому что знают голос его (Ин. 10:4)

Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец. (Ин. 10:11)

А наемник, не пастырь, которому овцы не свои, видит проходящего волка, и оставляет овец, и бежит; и волк расхищает овец, и разгоняет их. (Ин. 10:12)

Я есмь пастырь добрый; и знаю Моих, и Мои знают Меня. (Ин. 10:14)

Но вы не верите, ибо вы не из овец Моих, как Я сказал вам. (Ин. 10:26)

Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною. (Ин. 10:27)

Контекст метафорического употребления данных концептов опирается на концептуальную картину мира непосредственных слушателей Христа. Концепты ПАСТЫРЬ и ОВЦЫ имеют богатую историю в древней культуре. Пастырство –

один из древнейших занятий человечества, которое служило экономическим основанием для большинства ранних сообществ. В древнем ближнем востоке в особенности, образы пастыря и стада были одними из древнейших символов изобразительного и литературного искусства и он неоднократно применяется в Библии для обозначения Бога и национальных героев.

Древние вавилоняне, египтяне и греки также как и древний израиль применяли образ пастыря к своим руководителям. В словаре Anchor Bible приводятся основные аналоги данного образа в древних культурах. Так в истории Месопотамии образ пастыря обычно употреблялся как титул царей. Например, царь Ур-Намму (ок. 2100 д н.э) в хвалебном гимне восклицает: «Я Ур-Намму, пастырь, чья жизнь награда для Нанна». Ряду шумерских божеств также атрибутируются свойства пастыря. Например в эпосе о творении мира Мардук называется верным пастырем и даже пастырем всех богов. В разные периоды египетской культуры пастушеский жезл служил знаком царской власти, символизируя силу руководителя. В надписи храма в Карнаке царь Аменхотеп III именуется «добрым пастырем, неусыпно бдящим за людьми». Ко времени развития греческой культуры образ пастыря превратился в обиходную фразу, со стершимся метафорическим значением. В Илиаде и Одиссее ряд героев называются «пастырями/вождями войск» [см. Freedman, 1992].

В Ветхом завете образ пастыря представлен очень широко в различных контекстах. В греческом тексте слово ποιμαίνω (пастырь) встречается порядка 70 раз и зачастую соответствует еврейскому слову גָּאֵחַ (gaah), которое является причастием от глагола со значением пасти, охранять, руководить. Согласно лексикону HALOT [Köhler, Baumgartner, Stamm, 2000] метафорическое употребление слова גָּאֵחַ (gaah) в Ветхом завете по частотности превосходит буквальное. Анализ библейских текстов позволяет выделить следующие смысловые группы: 1. Бог как Пастырь. Традиция жизни израиля в пустыни, очевидно, породила в сознании идею Бога, как пастыря народа, поскольку на протяжении продолжительного периода странствий по пустыни Бог выступал в качестве проводника и защитника еврейского народа (Быт. 48:15; 49:24; Втор.

26:5–8; Иер. 13:17; Мих. 7:14). Хотя Бог редко именуется пастырем в этом контексте, однако данный концепт был общепринятым и оставался излюбленной идиомой на протяжении всей истории Израиля. В ряде пассажей (Ис. 40:11; Быт. 33:13; Пс. 28:9) Бог изображается как пастырь, принимающий на своих плечах животные, которые не могут стоять на ногах.

Образ пастыря был очень популярен при описании Исхода. В ранней израильской традиции Песнь Моисея, образ Бога как пастыря, ведущего народ к тихому пастбищу (Исх. 15:13, 17). Ряд пассажей употребляют данный образ для сравнения возвращения из вавилонского плена с Исходом (Иер. 23:1–8; 31:8–14; Ис. 40:11; 49:9–13). Милость и привязанность Бога к каждой отдельной овце показаны в классическом пастырском псалме (Пс. 23). Изображение Израиля как стада преданного в руки мясников (народов) в Пс. 44:12–24 это вариация на тему Бога как пастыря Израиля, поскольку псалмопевец представляет Бога как спящего пастыря, невнимательного к состоянию своего стада (Ис. 56:10, 11; Пс. 74:1).

Очевидно, что в евангельском тексте сохраняется общая семантическая структура концептов, характерная для библейской культуры. Концепт ПАСТЫРЬ включает в себя ряд функций, основанных на базовом опыте жителей средиземноморского древнего общества. Христос в первой части своей проповеди (Ин. 10: 1–6) использует все элементы образа концепта ПАСТЫРЬ, напоминая слушателям основные черты поведения доброго пастыря в контрасте с поведением наемника и вора. Доброму пастырю атрибутируются следующие качества:

1. ПАСТЫРЬ входит (εἰσερχόμενος) законно через двери. Вор перелезает (παβαίνων) через ограду в другом месте (пример 1).

2. ПАСТЫРЬ идет (ἔμπροσθεν πορεύεται) перед овцами, ОВЦЫ слушают (κοίει) голос его и следуют (κολούθει) за ним. За чужим не идут, но разбегаются (пример 2–3).

3. ПАСТЫРЬ полагает жизнь (ψυχὴν αὐτοῦ τήθειν) свою за овец. Наемник убегает перед лицом опасности и оставляет (φίησιν) овец (примеры 4–5).

4. ПАСТЫРЬ знает (γινῶσκω) своих и ОВЦЫ знают его. Чужого не знают (Пример 6).

При буквальном понимании данных атрибутов концепта ПАСТЫРЬ проповедь Христа не получала какого-либо смысла, кроме рассказа из повседневного быта жителей Иудеи. Понятая буквально проповедь вызвала недоумение слушателей: «они не поняли, что такое Он говорил им» (Ин. 10:6). В примере 6 автор вводит номинативную метафору ХРИСТОС ЕСТЬ ПАСТЫРЬ, в которой обозначенные элементы концепта ПАСТЫРЬ переносятся на личность ХРИСТА. Таким образом, создается новое концептуальное поле, которое включает Христа и верующих в него последователей. Естественная для ветхозаветного сознания метафора БОГ/ЛИДЕР-ПАСТЫРЬ, НАРОД-ОВЦЫ в тексте Евангелия получает новое воплощение: ХРИСТОС-ПАСТЫРЬ, УЧЕНИКИ-ОВЦЫ. Анализ используемых автором слов-репрезентатов подтверждает, что новая метафора играет в проповеди Христа роль концептуальной схемы, посредством которой осмысливаются Его отношения с учениками.

Таким образом, при сохранении основных черт базового концепта Ветхого завета, автор Евангелия конкретизирует его значение. В примере 7 условием признания овцой сада Христова называется вера в Него. Отношения, заданные когнитивной схемой ХРИСТОС-ПАСТЫРЬ, УЧЕНИКИ-ОВЦЫ, находят проявление в тех стихах, где метафора явно не присутствует.

Таким образом, на основании анализа концептов можно построить ряд метафорических аналогий.

SIM

{[ХРИСТОС (полагать душу, знать, идти перед), mod. УЧЕНИКИ]t
[ПАСТЫРЬ (полагать душу, знать, идти перед), mod. ОВЦЫ]s }

Данная схема отражает основания метафорического сопоставления ПАСТЫРЯ с ХРИСТОМ. Аналогия может быть выражена в следующей форме: «Христос является для своих учеников тем же, чем пастырь для своих овец».

Шаг 5. В заключении анализа открывается возможность построить ряд метафорических проекций из области концепта ПАСТЫРЬ в область концепта ХРИСТОС. Очевидно, что говорить о строго однонаправленной проекции невозможно. В изложении автора Евангелия, традиционный для средиземноморской позднеантичной культуры концепт ПАСТЫРЬ приобретает новые черты. Тем не менее, основные направления переноса могут быть представлены в следующем виде:

ПАСТЫРЬ	→	ХРИСТОС
овцы	→	верующие/ученики
защищает от волка	→	спасает
вводит в двор овчий	→	ведет в жизнь вечную
знает овец и его знают	→	знает в сакральном смысле
антитеза: злые воры	→	антитеза: лжехристы

В процессе метафоризации активизируется ряд репрезентатов (имя, овца, душа, пастырь, Царство Божие, дверь, голос, пажить, знать, вор, разбойник, идти, следовать), которые в контексте концептуальной метафоры ХРИСТОС-ПАСТЫРЬ ДОБРЫЙ не могут быть интерпретированы в буквальном значении.

Я есть воскресение и жизнь

ШАГ 1. В эпизоде о воскрешении Лазаря автор Евангелия приводит диалог между Христом и его ученицей Марфой, в котором вводится метафора Я ЕСМЬ ВОСКРЕСЕНИЕ И ЖИЗНЬ.

<p>1. ἄνθρωπος ἐπιπίστευσας ἐν ἐμοὶ καὶ ζῶν· πιστεύων ἐς ἐμὲ κενὸν ποθὲν ζῶσεται, καὶ πᾶς ὁ πιστεύων ἐς ἐμὲ οὐ μὲν ποθὲν ἐς τὸν αἰῶνα.</p>	<p>Я есть воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек. (Ин. 11:25-26)</p>
--	---

Согласно анализу МІР как метафорически окрашенные следует отметить слова ἄνθρωπος (воскресение) и ζῶν (жизнь). Слово ἄνθρωπος относительно редко употребляется в библейских книгах. В Евангелии Иоанна оно употребляется лишь 4 раза как существительное; однокоренной глагол ἀνστήμι (восставить, воскресать) встречается 8 раз. При этом как МОС данная лексическая единица может быть помечена только в указанном случае. Буквальное значение слова ἄνθρωπος, по лексикону BDAG – подъем, изменение положения в лучшую сторону, воскресение из мертвых как акт [Bauer, Danker, 2000]. Последнее из указанных значений было известно и в классическом греческом языке и означало «оживление». В контексте повествования о смерти и воскрешении Лазаря (Ин. 11: 23, 24), слово ἄνθρωπος встречается именно в этом значении. В Ин.11:25 ἄνθρωπος посредством глагола ἐπιπίστευσας (быть) связывается с личным местоимением, относящимся к говорящему Христу, что создает семантическое несоответствие. Семантическое поле данной лексемы пересекается со словом ζῶν (жизнь). В контексте данного стиха употребление двух единиц практически синонимично. Слово ζῶν (жизнь) встречается в Евангелии 36 раз, при этом 15 раз – в словосочетании ζῶν αἰῶνιον (жизнь вечная). Каждое употребление данной лексической единицы в Евангелии может быть помечено как МОС, поскольку контекст не позволяет понимать его в узко буквальном смысле. Кроме существительного ζῶν (жизнь) в тексте Евангелия 17 раз

встречаются различные формы глагола ζῶ(жить), который в 13 случаях употребляется в метафорическом контексте. Антитезой лексическим единицам со значением жить является лексема ἰθὺς(смерть/умирать), которая встречается в тексте 28 раз. Метафорическое значение слов ἰθὺς и ζῶ как коррелята Христу имеет семантическое пересечение с буквальным употреблением. Однако, контекст употребления данных единиц в тексте Евангелия шире их буквального значения.

Шаг 2. Пассаж Ин. 11:25 является ярким примером библейского параллелизма, когда в границах одного стиха ключевая мысль повторяется несколько раз. По словам А.С. Десницкого, в случае с параллелизмом «подчеркиваются парадигматические отношения между сопоставляемыми элементами текста, происходит частичное переструктурирование связи между обозначающим и обозначаемым, читательское восприятие деавтоматизируется, возникает система множественных и подчас неочевидных смыслов, не сводимых к сумме значений отдельных элементов текста»[Десницкий, 2007, с.128]. В связи с этим, при построении пропозиционного ряда необходимо учитывать специфику разбираемого пассажа.

P1. ХРИСТОС (источник), ВОСКРЕСЕНИЕ, ЖИЗНЬ

P2. ХРИСТОС, ВЕРУЮЩИЕ

P3. MOD. ЖИЗНЬ, ВЕЧНАЯ

P4. ВЕРУЮЩИЕ (цель), ВОСКРЕСЕНИЕ, ЖИЗНЬ

Иерархия пропозиций построена по цикличному принципу.

Шаг 3. Разбираемый пассаж Ин. 11:25 по своей структуре отличается от прочих ἄγω εἰμι речений тем, что источник образа здесь выражен посредством отглагольных именных форм, что требует специфических условий при построении метафорического сравнения и аналогии. Данное высказывание по семантическому построению более близко к выражению «ἄγω εἰμι ἰμαρτυρῶντες ἑαυτοῖς» (Ин. 8:18), где причастие ἰμαρτυρῶν (свидетельствующий) обычно переводится глаголом: «Я Сам свидетельствую о Себе»; «свидетельствующий» здесь выступает не в роли номинанта Христа, но в

качестве характеристики действия: «воскрешающий». В то же время, номинативная форма данной метафоры позволяет по Дж. Миллеру классифицировать ее как номинативную и применить правило M1:

БЫТЬ (Христос, Воскресение, Жизнь) \rightarrow ($\exists F$) ($\exists G$) ($\exists H$)
 {SIM [F(Христос), G(воскресение), H(Жизнь)]}

Данная схема может быть интерпретирована следующим образом: «Христос имеет функции/характеристики, что и воскресение, жизнь». Специфика атрибуции Христу функций абстрактных понятий не позволяет вывести основания сравнения непосредственно из контекста. Для восполнения смысловых лакун необходим дополнительный анализ.

Шаг 4. Построение метафорической аналогии осложнено отсутствием непосредственного метафорического контекста. В предыдущих стихах (Ин. 11:23, 24), речь идет о буквальном понимании воскресения, в контексте смерти Лазаря:

2. λ□γει α□τ□ □ □ησο□ς·□ναστ□σεται □ □δελοφ□ς σου		Иисус говорит ей: воскреснет брат твой. (Ин. 11:23)
3. λ□γει α□τ□ □ Μ□ρθα·ο□δα □τι □ναστ□σεται □ν τ□ □ναστ□σει □ν τ□ □σχ□τ□ □μ□ρ□.		Марфа сказала Ему: знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день. (Ин. 11:24)

В последующих стихах (Ин. 11: 28-44), повествуется о событии воскресения Лазаря. По мысли Д. Бернара, фраза «□γ□ ε□μι □ □ν□στασις κα□ □ ζω□» является прямым ответом Христа на выраженную Марфой веру в будущее воскресение. Употребление определенного артикля указывает на связь с предшествующим контекстом, в связи с чем, указанную фразу можно было бы перевести как «я (именно то) воскресение и (именно та) жизнь», о которых говорит Марфа. Таким образом, Христос выводит диалог из отвлеченной области религиозных чаяний в область настоящего. Отношение к всеобщему воскресению и жизни после смерти в иудейском сообществе было очень неоднородным. В канонических книгах Ветхого завета термин □ν□στασις ни разу не употребляется в отношении к всеобщему воскресению. Только в неканонической 2 книге

Маккавеев, в рамках повествования о семи братьях, пострадавших за религиозную независимость иудеев, выражается вера в восстановление людей после всеобщего суда и воскресения. Норвежский исследователь Даг Эйстейн указал, что ко времени проповеди Христа иудейские представления находились под явным влиянием эллинской культуры, и в различных религиозных группах решение данного вопроса находило множество выражений. Одним из центральных образов воскресения был конечный суд, на котором будет испытываться соответствие жизни человека Закону Торы [Dag Øistein, 2009, p. 121–140]. Для Евангелия от Иоанна тема воскресения в целом очень актуальна: «как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет». (Ин. 5:21) и «чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день» (Ин. 6:39). Однако, в противоположность общеиудейским представлениям о суде Торы, Христос переносит вопрос о суде и воскресении в плоскость настоящего времени. В примере 1 указывается, что верующий (πιστεύων) в Христа если умрет – оживет (ζῶσεται), и не умрет во век (μὴ ποθῆναι εἰς τὸν αἰῶνα). Н.Т. Райт так поясняет данный пассаж: «Тем, кто верит, дается реальная новая идентичность сегодня, жизнь, которая уже никогда не умрет; иными словами, верующий отныне уже наделен дарованной Богом бессмертной жизнью, которая пройдет сквозь смерть и вновь приобретет телесную форму при последнем воскресении» [Райт, 2011, с. 484].

В терминологии Иоанна воскресение семантически связано с «вечной жизнью». Концепт ВЕЧНАЯ ЖИЗНЬ (ζῶν αἰῶνιον) характерен для Евангелия от Иоанна. Христос обращается к теме «вечной жизни» множество раз на протяжении всего Евангелия:

- | | |
|--|---|
| <p>4. πῶς ἂν πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ποθῆται ἄλλ' ἔσται ζῶν αἰῶνιον.</p> | <p>Дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. (Ин. 3:16)</p> |
| <p>5. ἄνθρωπος πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν οὐκ ἔσται ζῶν αἰῶνιον</p> | <p>Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни, (Ин. 3:36)</p> |

6. τὸ ὕδωρ ὃ δώσω ἀπὸ τοῦ
γενήσεται ἐν ἀπὸ τοῦ πηγῆς ὕδατος
ἑλλομένου εἰς ζωὴν ἀθάνατον.

7. ὁ θερμίζων μισθὸν λαμβάνει
καὶ συνίγει καρπὸν εἰς ζωὴν
ἀθάνατον.

8. ὁ τὴν λόγον μου ἠκούων καὶ
πιστεύων τὸ πῦμα μετὰ χειρὸς ζωὴν
ἀθάνατον.

9. Ἐραυνήτε τὰς γραφάς, ὅτι
ἡμεῖς δοκεῖτε ἐν ἀτακτοῦς ζωὴν
ἀθάνατον ἔχειν.

10. Ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν
πολλυμνήην ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν
μῆνουσαν εἰς ζωὴν ἀθάνατον.

11. τοῦτο γὰρ ἔστιν τὸ θέλημα
τοῦ πατρὸς μου, ἵνα πᾶς ὃ θεωρῶν
τὴν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς ἀπὸ τοῦ
ἔχει ζωὴν ἀθάνατον, καὶ ἵνα σῶσω
ἀπὸ τοῦ ἡγῆ [ἐν] τὸ ἔσχατον
ἡμῶν.

12. ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ
πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν
ἀθάνατον, καὶ ἵνα σῶσω ἀπὸ τοῦ τὸ
ἔσχατον ἡμῶν.

13. καὶ γὰρ δώσω ἀπὸ τοῦ ζωὴν
ἀθάνατον καὶ ὅς μὴ ἠπλῶνται εἰς
τὴν ἀνάνα.

14. καὶ ὅδα ὅτι ὁ ἐντολῆ
ἀπὸ τοῦ ζῶ ἀθάνατος ἔστιν

вода, которую Я дам ему,
сделается в нем источником воды,
текущей в жизнь вечную. (Ин. 4:14)

Жнущий получает награду и
собирает плод в жизнь вечную, (Ин.
4:36)

слушающий слово Мое и
верующий в Пославшего Меня имеет
жизнь вечную, (Ин. 5:24)

Исследуйте Писания, ибо вы
думаете чрез них иметь жизнь
вечную; (Ин. 5:39)

Старайтесь не о пище тленной, но
о пище, пребывающей в жизнь
вечную, (Ин. 6:27)

Воля Пославшего Меня есть та,
чтобы всякий, видящий Сына и
верующий в Него, имел жизнь
вечную; и Я воскрешу его в
последний день. (Ин. 6:40)

Ядущий Мою Плоть и пьющий
Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я
воскрешу его в последний день. (Ин.
6:54)

И Я даю им жизнь вечную, и не
погибнут вовек; (Ин. 10:28)

И Я знаю, что заповедь Его есть
жизнь вечная. (Ин. 12:50)

15. ἀτὴ δὲ σὶν ἀϊνός ζωὴ να γινῶσκωσιν σὶ τὸν μόνον ληθινὸν θεὸν καὶ τὸν πεστείλας ἡσοὺν Χριστὸν.	Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа. (Ин. 17:3)
--	--

Профессор Ван дер Ватт, проанализировав случаи употребления слова «жизнь» (ζωή) с определением «вечная» (αἰνός) и без него, пришел к выводу, что выражение «жизнь вечная» является в тексте Евангелия первичным и выражает базовый концепт ЖИЗНЬ ВЕЧНАЯ. В тех случаях, когда лексема жизнь (ζωή) употребляется без модификатора она сохраняет смысловую связь с указанным концептом и является его сокращенным выражением [Van der Watt, 1989, P. 227].

Концепт ВЕЧНАЯ ЖИЗНЬ в Евангелии от Иоанна имеет ряд семантических связей. В первую очередь, он является частью макроконцепта ЖИЗНЬ-ЭТО ПУТЬ, в котором, ВЕЧНАЯ ЖИЗНЬ рассматривается как конечная цель жизненного пути, коррелянтная концепту СПАСЕНИЕ. В примере 4 Христос поясняет Никодиму цель своей миссии: «дабы всякий верующий (πιστεύων) не погиб (ἴπληται), но имел жизнь вечную». Поскольку в Евангелии тема спасения последовательно раскрывается в ряде образов, концепт ЖИЗНЬ ВЕЧНАЯ является связующим для целой сети метафор.

Метафора родства, широко представленная в тексте Евангелия, имеет прямые референции с разбираемым концептом (примеры 5, 11, 15). Одним из главных условий достижения ЖИЗНИ ВЕЧНОЙ является познание (γινῶσκω) и вера (πιστεύων) в Бога-Отца и Посланного им Сына (примеры 8, 15). Концепт ЖИЗНЬ ВЕЧНАЯ находит отражение в рамках метафоры хлеба небесного (Примеры 10, 11, 12). Как было указано, связь концептов ЖИЗНЬ и ХЛЕБ имеет историко-культурный базис. На уровне физического опыта Хлеб дает жизнь и потому сам является жизнью. На уровне сакральном, введенном автором посредством ἄγεμι речения, ХЛЕБ получает новую концептуальную окраску, будучи сопоставлен в личности Христа с концептом ВЕЧНАЯ ЖИЗНЬ. Тот же процесс можно наблюдать в случае с концептом СВЕТ. В пассаже Ин. 1:4,

ЖИЗНЬ и СВЕТ выступают в роли атрибутов ЛОГОСА. Соответственно, будучи сведены вместе как атрибуты Христа в $\square\gamma\square \varepsilon\square\mu$ речении (Ин. 8:12), данные концепты создают новую концептосферу, в которую спроецированы их отдельные элементы. В примере 13 концепт ЖИЗНЬ ВЕЧНАЯ соотносится с концептом ОВЦЫ.

Таким образом, ряд аналогий, связанных с концептами ВОСКРЕСЕНИЕ и ЖИЗНЬ ВЕЧНАЯ охватывает значительную часть образной системы Евангелия от Иоанна. Важным представляется тот факт, что указанные концепты имеют между собой устойчивую семантическую связь (примеры 11, 12, 13). На наш взгляд уместно привести выдержку из работы проф. Н.Т. Райта «Воскресение Сына Божия», в которой автор раскрывает некоторые основания аналогии, лежащей в основе метафоры: «Воскресение» как метафора для того, что происходит в настоящем, связано с исповеданием веры в Иисуса как Мессию, в того, кого послал истинный Бог, а также с верой во власть уже обладать «жизнью будущего века», о который свидетельствует такая вера. Так, о самом Иисусе можно говорить как о «воскресении», имея в виду и то, что через его деяния в настоящее время люди, подобные Лазарю, могут заново вернуться к обычной телесной жизни, и то, что верующие в него уже имеют жизнь будущего века, а также и то, что через него, и не в последнюю очередь — через его предстоящее воскресение, придет «воскресение мертвых», в том смысле, какой это выражение имеет в главе 5» [Райт, 2011, с. 484]. Автор наметил основные векторы понимания метафоры. На основании проведенного анализа, возможно построить ряд метафорических аналогий:

SIM

{[ХРИСТОС (воскресать, знать, верить), mod. ВЕРУЮЩИЕ]

[ВОСКРЕСЕНИЕ, mod. МЕРТВЫЕ]

[ЖИЗНЬ ВЕЧНАЯ (спасение, путь) mod. ЗНАТЬ, ВЕРИТЬ]}

Специфика анализируемой метафоры не позволяет интерпретировать данную схему номинативно. Примерное словесное выражение схемы может быть представлено следующим образом: «Во ХРИСТЕ воскреснут ВЕРУЮЩИЕ, также

как и в ВОСКРЕСЕНИЕ (в последний день) воскреснут все МЕРТВЫЕ. Воскресение в ХРИСТЕ = ЖИЗНЬ ВЕЧНАЯ = СПАСЕНИЕ (конечный пункт жизненного пути) и достигается посредством знания и веры в ХРИСТА».

Шаг 5. В результате проведенного анализа были выявлены основные компоненты концептов, составляющих метафору. В процессе метафоризации элементы концептов-источников были проецированы в область целевого концепта. Как было указано, данная метафора введена в особой поэтической форме параллелизма и представляет замкнутую структуру.

ВОСКРЕСЕНИЕ, ЖИЗНЬ	→	ХРИСТОС
Воскресение мертвых	→	Воскресение (источник)
Жизнь	→	Жизнь вечная/ спасение
Все живущие	→	Верующие
<i>Связи:</i>	→	
ЖИЗНЬ ВЕЧНАЯ	→	Источник живой воды, Плод, Пища, Тело и Кровь, Заповедь Знать/веровать Отца и Сына

В заключение анализа следует отметить высокую степень влияния данной метафоры на концептуальную картину мира автора. Словосочетание «жизнь вечная», выступающее в качестве репрезентата концепта ЖИЗНЬ ВЕЧНАЯ, в тексте Евангелия встречается в сочетании с значительным количеством лексических единиц, помеченных как метафорические (отец, сын, жизнь, имя, хлеб, суд, слово, плод, вода, истина, плоть, ветвь, пища, смерть, царство божие, чистый, воскресение, голос, обитель, пьющий). Этот факт позволяет говорить о том, что метафора Я ЕСМЬ ВОСКРЕСЕНИЕ И ЖИЗНЬ является одной из базовых метафор Евангелия, организующих его метафорическое словоупотребление.

Я есть путь и истина и жизнь

Шаг 1. В рамках прощальной беседы звучит номинативная метафора Я ЕСМЬ ПУТЬ И ИСТИНА И ЖИЗНЬ. В тексте Евангелия от Иоанна метафора представлена в следующем виде:

1. ἄγω εἰς τὸν πατέρα καὶ οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ.	Я есть путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня. (Ин 14:6)
--	--

Анализ данного отрывка требует ответа на вопрос, связанный со спецификой формы презентации метафоры. По мнению проф. Ван Дер Ватта данный пассаж является примером семитизма, вследствие чего он должен быть прочитан следующим образом: «Я путь к истинной жизни» [Van der Watt, 2007, p. 206]. На наш взгляд, такое понимание данного отрывка соответствует логике автора Евангелия.

Лексическая единица «путь» (ἄγω) может быть помечена как МОС, поскольку ее базовое значение не может быть употреблено в данном контексте без нарушения семантического единства. Христос, как личность, в буквальном смысле не может быть путем. В то же время, метафорический контекст опирается на базовое значение слова. Сама лексема «ἄγω» в тексте евангелия встречается всего четыре раза и во всех случаях может быть помечена как МОС. Несмотря на редкость использования данной лексической единицы, можно предположить, что концепт, связанный с ней, является одним из важнейших базовых метафор Евангелия.

Шаг 2. Построение ряда пропозиций опирается на принятое прочтение отрывка. Иерархия пропозиций может быть представлена в следующем виде:

Р.1 ХРИСТОС_t, ПУТЬ_s

Р.2 MOD. (ПУТЬ, ЖИЗНЬ)

Р.3 MOD. (ЖИЗНЬ, ИСТИННАЯ)

Использование модификатора «истинный» является характерной чертой Евангелия от Иоанна. По нашему мнению данный модификатор вводится в текст

в тех случаях, когда требуется сигнализация метафорического употребления слова, в сакральном контексте.

Шаг 3. Построение ряда метафорических сравнений в данном случае не вызывает затруднений. Метафора имеет номинативную форму и к ней может быть применено правило M1 Дж. Миллера:

$$\text{БЫТЬ (Христос, Путь)} \rightarrow (\exists F) (\exists G) \\ \{SIM [F(\text{Христос}), G(\text{Путь})]\}$$

Схема сравнения может быть интерпретирована следующим образом: «Христос выполняет функции, похожие на функции пути». Буквальное прочтение данного отрывка не предоставляет информанту возможности обнаружить связь между двумя пропозициями.

Шаг 4. Заполнение недостающих для анализа метафоры смысловых слотов подразумевает изучение контекста. Помещение концепта ПУТЬ в сочетании с концептом ЖИЗНЬ сигнализирует о присутствии базовой метафоры ЖИЗНЬ – ЭТО ПУТЕШЕСТВИЕ в Евангелии от Иоанна. Данная метафора неоднократно рассматривалась в специальной литературе [Jäkel, 2002; McElhanon, 2006]. В классической трактовке данной метафоры, она опирается на концептуальную схему-образ: ИСТОЧНИК–ПУТЬ–ЦЕЛЬ. Дж. Лакофф так объясняет ее логику: «Если вы двигаетесь из источника к месту назначения по пути, то вы должны пройти через каждый пункт пути. Цели понимаются в терминах места назначения, и достижение цели понимается как движение по пути от исходного пункта в конечный пункт» [Лакофф, 2004, с. 358].

Автор Евангелия на протяжении текста активно использует элементы данной концептуальной схемы. В первую очередь он обозначает ЦЕЛЬ человеческой жизни:

- | | |
|---|---|
| 1. $\square \pi\iota\sigma\tau\epsilon\sigma\omega\nu \epsilon\sigma\zeta \tau\sigma\nu \upsilon\sigma\sigma\nu$
$\square\chi\epsilon\iota \zeta\omega\sigma\nu \alpha\sigma\sigma\nu\iota\omicron\nu$ | Верующий в Сына имеет жизнь вечную (Ин. 3:36). |
| 2. $\square \tau\sigma\nu \lambda\sigma\gamma\omicron\nu \mu\omicron\nu \square\kappa\omicron\sigma\omega\nu$
$\kappa\alpha\sigma\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\sigma\omega\nu \tau\sigma \pi\sigma\mu\psi\alpha\nu\tau\sigma \mu\epsilon \square\chi\epsilon\iota$
$\zeta\omega\sigma\nu \alpha\sigma\sigma\nu\iota\omicron\nu \kappa\alpha\sigma \epsilon\sigma\zeta \kappa\rho\sigma\iota\nu \omicron\sigma\kappa$ | Слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит , но |

□ρχεται, □λλ□ μεταβ□βηκεν □κ το□
θαν□του ε□ς τ□ν ζω□ν.

перешел от смерти в жизнь (Ин.
5:24)

3. κα□ ο□ θ□λετε □λθε□ν пр□ς
με □να ζω□ν □χητε.

Но вы не хотите **прийти** ко Мне,
чтобы иметь жизнь (5:40)

В примере 1 обозначен результат человеческой жизни – обретение жизни вечной, которая представляется конечной целью успешного жизненного пути, для достижения которой человек должен выполнить условие веры в Сына Божия. В примере 2 этот образ концептуализируется в терминах метафоры ЖИЗНЬ-ЭТО ПУТЬ. При этом вера в Сына Божия выступает в роли того условия-пути, по которому должен пройти всякий, стремящийся к цели. Само грамматическое построение примера 3 указывает на причинно-следственные связи внутри этого предложения.

Важно отметить нравственную ориентацию выбранного концепта в евангельском изложении. Здесь четко обозначена нравственная дихотомия ЖИЗНЬ В ВЕРЕ = ПУТЬ К ЖИЗНИ и ЖИЗНЬ В ГРЕХЕ = ПУТЬ К СМЕРТИ, которая получает выражение в рамках другой метафоры: СВЕТ-ЭТО ХОРОШО, ТЬМА-ЭТО ПЛОХО.

4. π□ς γ□ρ □ φα□λα пр□σσων
μισε□ τ□ φ□ς κα□ ο□κ □ρχεται пр□ς
τ□ φ□ς, □να μ□ □λεγχθ□ τ□ □ργα
α□το□. □ δ□ ποι□ν τ□ν □λ□θειαν
□ρχεται пр□ς τ□ φ□ς, □να φανερωθ□
α□το□ τ□ □ργα □τι □ν θε□ □στιν
ε□ργασμ□να.

ибо всякий, делающий злое,
ненавидит свет и не **идет** к *свету*,
чтобы не обличились дела его,
потому что они *злы*, а поступающий
по правде **идет** к *свету*, дабы явны
были дела его, потому что они в Боге
соделаны. (Ин. 3:20-21)

5. □□ν τις περιπατ□ □ν τ□
□μ□ρ□, ο□ προσκ□πτει, □τι τ□ φ□ς
το□ κ□σμου το□του βλ□πει □□ν δ□
τις περιπατ□ □ν τ□ νυκτ□,
προσκ□πτει, □τι τ□ φ□ς ο□κ □στιν
□ν α□τ□.

кто **ходит** днем, тот не спотыкается,
потому что видит *свет* мира сего; а
кто **ходит** ночью, спотыкается,
потому что нет *света* с ним.(Ин.
11:9-10)

6. περιπατετε ες τας φωνας χετε, ενα μ σκοτα εμς καταλβκα περιπατην εν τ σκοτε οκ οδεν πο πγει.	ходите , пока есть <i>свет</i> , чтобы не <i>объяла</i> вас <i>тьма</i> : а ходящий во <i>тьме</i> не знает, куда идет . (Ин. 12:35)
---	---

В примере 4 обозначенная дихотомия показана со всей ясностью. Участник жизни здесь представлен как идущий по пути добра к свету, либо по пути зла – к тьме. Пример 5 вводит в метафору категорию препятствий на пути, которые служат помехой в достижении конечной цели. Концепт СВЕТ в примерах 5 и 6 имеет не только коннотативное значение цели пути, как это представлено в примере 4, но указывает на помощь в пути. Примечательно, что Сам Христос употребляет данный концепт, и в смысле цели, и в смысле средства:

7. εγω εμι τας φωνας το κσμου· εκολουθη μο ο μ περιπατησ εν τ σκοτε, ελλξει τας ζωας.	Я <i>свет</i> миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во <i>тьме</i> , но будет иметь <i>свет</i> жизни (Ин. 8:12)
---	---

Значение данной фразы можно представить следующим образом: «При помощи света-Христа идущий по жизненному пути может избежать опасностей блуждания во тьме и достигнуть цели – жизни в свете». Та же логика наблюдается и в следующих высказываниях:

8. εγω εμι εθρα· δι μο εν τις εσθηθη σωθησεται και εσελεσεται και εξελεσεται και νομ ενρσει.	Я есть дверь : кто войдет Мною, тот спасется (Ин. 10:9)
--	---

9. εγω εμι εδς και ελθεια και ε ζω οδεος ρχεται προς τεν πατρα εμ δι μο.	Я есть путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня. (Ин. 14: 6)
--	--

В примерах 8 и 9 Христос призывает мыслить Себя как единственную возможность пройти путь духовной жизни и достигнуть истинной цели – жизни с Богом. Интересно, что в примере 9 коррелят и референт метафоры ЖИЗНЬ – ЭТО ПУТЬ сведены к единому знаменателю и выступают в роли источника

концептуализации, так что между ними можно поставить в данном случае знак равенства. При этом, хотя жизнь вечная = жизни в свете = жизни с Богом (примеры 1, 7, 9), Христос подчеркивает, что Он Сам является целью человеческого жизненного пути:

10. ο δε ος δναται ολθεν прς με ον μ ο πατρ ο πμψας με ολκσ ατν	Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня (6:44)
11. πς ο κοσας παρ το πατρς κα μαθν ρχεται прς μ.	Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне. (6:45)

Тем самым нарушение логики метафорического концепта в примере 9 обусловлено исключительностью личности Христа, в Котором сочетались свойства пути, помощника и самой цели жизни.

Таким образом, даже поверхностный семантический анализ показывает глубинную связь независимых выражений, которые могут и не восприниматься как метафорические, посредством базового концепта, определяющего закономерности мышления о референте в категориях коррелята. По аналогии с Дж. Лакоффом можно представить логику евангельского метафорического концепта «ЖИЗНЬ – ЭТО ПУТЬ» следующим образом: «Если Вы двигаетесь к цели, вы должны пройти определенным путем. Духовная жизнь имеет две направляющие. Если цель пути – жизнь вечная, жизнь с Богом, жизнь в свете, то помощник, проводник и главное условие ее достижения – Христос: путь, свет и истина. Если же человек идет дорогой зла и лжи, то его цель – тьма и гибель».

Логика рассматриваемой метафоры представляется в высшей степени универсальной и не требующей дополнительной интерпретации. Данный базовый концепт имеет глубокие корни в общечеловеческой культуре и широко представлен в ветхозаветной литературе. Так в Ветхом завете «путь истины» – это жизнь в соответствии с законом: «Я избрал путь истины, поставил пред собою суды Твои» (Пс. 118: 30); «Ты укажешь мне путь жизни: полнота радостей пред лицом Твоим, блаженство в деснице Твоей вовек» (Пс. 15: 11). Интересно, что

метафора пути в Ветхом Завете пересекается с метафорой света, в том же контексте, который встречается в Евангелии Иоанна: «Итак, мы заблудились от пути истины, и свет правды не светил нам, и солнце не озаряло нас» (Прем. 5:6).

Я есть истинная виноградная лоза

Шаг 1. Образ виноградной лозы вводится автором Евангелия в рамках прощальной беседы Христа с учениками. Изречение Я ЕСМЬ ЛОЗА встречается здесь дважды:

<p>1. Εγώ εἰμι ὁ ἀμπελος ὁ ἀληθινὸς καὶ πατὴρ μου γεωργός εἰστί.</p>	<p>Я есть истинная виноградная лоза, а Отец Мой – виноградарь. (Ин. 15:1)</p>
<p>2. ὁ γὰρ εἰμι ὁ ἀμπελος, ἡμεῖς τὰ κλάματα.</p>	<p>Я есть лоза, а вы ветви; (Ин. 15:5)</p>

В результате анализа данных пассажей, как метафорические могут быть помечены лексические единицы ἀμπελος (лоза), γεωργός (виноградарь), κλάματα (ветвь). Слово ἀμπελος (лоза), связанное с личным местоимением ἐγώ (я) глаголом εἰμι (быть) создает семантическое несоответствие. Одушевленная личность не может быть в буквальном смысле растением. Контекстуальное значение отличается от основного (фруктовое растение) [Louw, Nida, 1996]. На этом же основании как МОС следует пометить и слово κλάματα (ветвь), связанное с местоимением ἡμεῖς (вы). Слово γεωργός (виноградарь) не содержит очевидного несоответствия на синтаксическом или семантическом уровне и может быть легко интерпретировано буквально, однако контекстуальное значение вынуждает пометить и его как метафорически окрашенное. Если Христос назван виноградной лозой, то и виноградарь, работающий с этой лозой, также должен рассматриваться как метафора. На это указывает и дальнейшее развитие данного образа. Указанные лексические единицы в тексте Евангелия встречаются только в метафорическом употреблении в рамках 15 главы.

Шаг 2. При построении пропозиционного ряда следует указать три дискурсные части высказываний, соответственно выявленным МОС. Для удобства анализа личные местоимения ἐγώ, μου, относящиеся к говорящему Христу, заменены на ХРИСТОС; местоимение ἡμεῖς, относящееся к слушающим

ученикам, заменено на УЧЕНИКИ. Иерархия пропозиций может быть представлена в следующем виде:

DU 1 P.1 ХРИСТОС_t, ЛОЗА_s
P.2 MOD. (ЛОЗА, ИСТИННАЯ)

DU 2 P.1 ОТЕЦ_t, ВИНОГРАДАРЬ_s
P.2 MOD. (ОТЕЦ, ХРИСТОС)

DU 3 P.1 УЧЕНИКИ_t, ВЕТВИ_s

Использование терминологии виноградного садоводства позволяет говорить о едином метафорическом образе, посредством которого автор Евангелия выражает концептуальные идеи.

Шаг 3. В разбираемых примерах связь семантически разнородных элементов метафоры осуществляется посредством глагола БЫТЬ, что позволяет ее классифицировать как номинативную и анализировать по правилу M1 Миллера.

DU 1 БЫТЬ (Христос, Лоза) → (∃F) (∃G)
{SIM [F(Христос), G(Лоза)]};

DU 2 БЫТЬ (Отец, Виноградарь) → (∃F) (∃G)
{SIM [F(Отец), G(Виноградарь)]};

DU 3 БЫТЬ (Ученики, Ветви) → (∃F) (∃G)
{SIM [F(Ученики), G(Ветви)]}.

Данные схемы могут быть интерпретированы следующим образом: «Некоторые свойства F (Христос, Отец, Ученики) схожи со свойствами G (Лоза, Виноградарь, Ветви). Изолированное чтение данного пассажа не дает читателю возможности выявить те атрибуты лозы, которые могут быть отнесены к Христу; атрибуты виноградадаря, которые могут быть отнесены к Отцу (Богу); и атрибуты ветвей, которые могут быть отнесены к Ученикам. Основание для сравнения остается имплицитным.

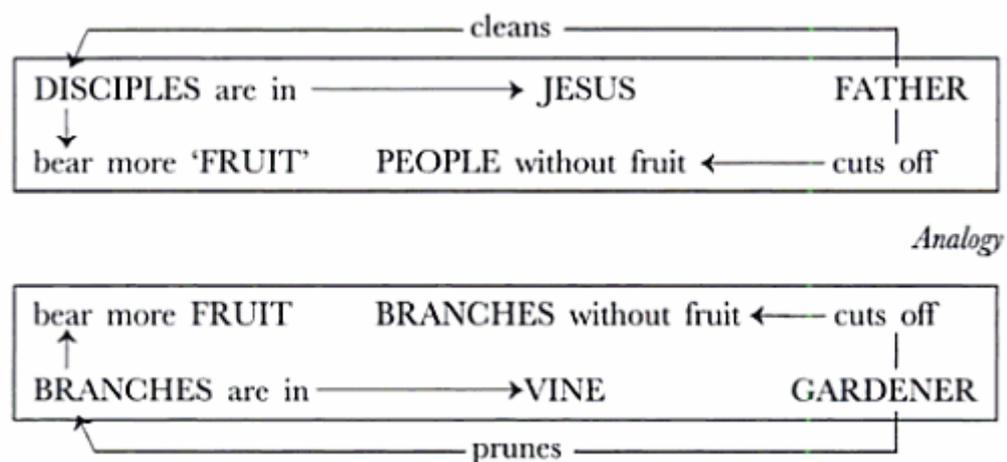
Шаг 4. Для построения метафорической аналогии необходимо заполнить смысловые слоты, без которых обозначенное на 3 этапе сравнение не имеет

действующий в этом высказывании – Отец, а выражение $\nu \mu\omicron$ (букв. во Мне) - отсылает ко Христу, что означает, что метафора продолжается.

Образ виноградной лозы и связанная с выращиванием винограда терминология имеют богатые историко-культурные референции [см. Кастенберг, 2011; Nielsen, 1999; Van der Watt, 2007]. В Ветхом Завете виноградник или лоза часто использовались как символ всего Израиля: «Виноградник Господа Саваофа есть дом Израилев, и мужи Иуды- любимое насаждение Его». (Ис. 5:7). В 79 псалме история Израиля развивается в терминах виноградника: «Из Египта перенес Ты виноградную лозу, выгнал народы и посадил ее» (Пс. 79:8). Важно, что с концептом ЛОЗА связана идея плодоношения. Бог, как владелец виноградника/Израиля, ожидает от него доброго плода, но его не получает ожидаемого результата: «и ожидал, что он принесет хорошие грозды, а он принес дикие ягоды... И ждал Он правосудия, но вот – кровопролитие; ждал правды, и вот – вопль» (Ис. 5:2, 7). Израиль представляется в пророческой литературе ложным виноградником, неспособным принести добрый плод. В этой связи, модификатор $\lambda\theta\iota\nu$ (истинная), использованный в метафоре ХРИСТОС-ЭТО ЛОЗА, служит указанием на то, что Иисус и есть тот Мессия, который выполнит предназначение Израиля. Такое понимание основано на поздней иудейской традиции, в которой образ лозы использован как символ мудрости, господства Мессии, в противоположность бесплодию и духовному вырождению Израиля [см. Кастенберг, 2011, с. 405]. Профессор Я. Дер Ватт указывает, что для Иоанна характерно употребление слова «истинный» для обозначения сакральных категорий, что в разбираемом контексте может означать, что данный модификатор сообщает специфические качества и ЛОЗЕ, которая получает связь с качествами ХРИСТА [Van der Watt, 2007, p. 33].

Образ виноградаря также имеет основания в Ветхозаветной традиции. В пассаже Ис. 5: 1-7 Бог описывается как тот, кто возделал виноградник: «Он обнес его оградой, и очистил его от камней, и насадил в нем отборные виноградные лозы, и построил башню посреди его, и выкопал в нем точило» (Ис. 5:2). В примере 2 из Евангелия от Иоанна действия Отца-виноградаря точно

воспроизводят действия обычного виноградаря, желающего обеспечить максимальное плодоношение. Он отсекает (ἀφαιρει) сухие ветви (κλωνας) и очищает (καθαρει) ветви плодоносные. Образ ветвей (κλωνας) используется автором Евангелия для обозначения учеников Христа. Будучи семантически и синтаксически связан с базовой метафорой ХРИСТОС- ЭТО ЛОЗА, данный образ не может быть интерпретирован буквально. Чтобы приносить плод и не быть отсеченной и брошенной в огонь, ветвь должна быть привита к лозе (примеры 4, 5). Подобное описание срезанной с лозы ветки, которая ни на что не годна, кроме сожжения встречается у пророка Иезекииля (Иез. 15: 1-6). Очевидно, что данные пассажи опираются на непосредственный физический опыт земледельцев, для которых концепт ЛОЗА и связанные с ним образы и термины являются неотъемлемой частью концептуальной картины мира. Однако, в примерах 4, 5, автор, используя профессиональную терминологию садоводов, заменяет термин κλωνας (лоза) личными местоимениями, относящимися к говорящему Христу. Таким образом достигается пересечение двух уровней понимания текста – образного и буквального. Профессор дер Ватт отмечает, что на метафорическом уровне Лоза, виноградарь и ветви могут и должны быть заменены на Иисуса, Отца и учеников, соответственно. Это значит, что буквальный и метафорический уровни параллельны. В каждом случае объект, находящийся на буквальном уровне должен быть заменен на объект метафорического уровня [Van der Watt, 2007, p. 38]. Исследователь предложил наглядную схему метафорической аналогии:



В приведенной схеме отражены основные параллели буквального и метафорического уровней текста. В центре метафоры располагаются концепты ХРИСТОС и ЛОЗА, объединенные по аналогии идеей плодоношения, которой подчиняются и второстепенные концепты. Таким образом, схему метафорических аналогий первого ряда можно представить в следующем виде:

SIM

{ [ХРИСТОС (плоды), mod. УЧЕНИКИ]t
[ЛОЗА (плоды), mod. ВЕТВИ]s }

Схема может быть интерпретирована таким образом: «Христос для учеников, как и лоза для веток винограда, является основой плодоношения». Условием плодоношения является пребывание с Христом (με¹νατε² □v □μο³ - примеры 3, 5, 6). Глагол μ⁴νω (пребывать) являясь главным связующим звеном метафорических образов, порожденных базовой метафорой ХРИСТОС-ЭТО ЛОЗА, обозначает ее место в системе образов Евангелия в целом. Метафора пребывания во Христе и его Слове неоднократно повторяется вне рамок разбираемого отрывка: Ин 5:38; 6:27; 6:56; 8:31; 14:10; 14:17.

Второй аналогический ряд можно представить в виде схемы:

SIM

{ [ОТЕЦ (ученики), mod. ХРИСТОС]t
[ВИНОГРАДАРЬ (ветви), mod. ЛОЗА]s }

Данную схему можно понимать так: «Отец опекает учеников Христа, также как и виноградарь заботится о ветвях, привитых к лозе».

Шаг 5. Заключительным этапом анализа является построение схемы метафорических проекций между доменом-источником и целевым доменом.

ЛОЗА	→	ХРИСТОС
Источник плода	→	Основание деятельности
ВИНОГРАДАРЬ	→	ОТЕЦ
Очищает ветви Лозы	→	Очищает учеников Христа
ВЕТВИ	→	УЧЕНИКИ
Плодоносят если на лозе	→	Могут действовать они с

Христом
 Засыхают без лозы → Бесплодны без Христа

Очевидно, что различные части метафоры объединены общим замыслом автора, проецирующего все элементы исходного образа на отношения Христа с учениками и с Отцом. Посредством центральной для данной метафоры идеи пребывания в Христе (με ν ατε ν μο ν) осуществляется концептуальная связь данной синтаксически изолированной группы образов с прочими метафорами Евангелия.

Последовательный анализ ν ε ν и речений Христа, показал, что ограниченный набор базовых метафор, приведенных в указанной форме, охватывает значительную часть лексического набора, используемого автором при формировании образной речи. По усредненным подсчетам семь ν ε ν и речений охватывают порядка 70 % всех лексических единиц, помеченных как метафорически окрашенные.

2.3. Вариативность передачи метафор в переводах Евангелия

Как было показано в предыдущем параграфе, небольшой набор концептуальных метафор покрывает доминирующее количество всех метафорических выражений, встречающихся в тексте Евангелия от Иоанна. Среди основных концептов были названы ЖИЗНЬ, ПУТЬ, СВЕТ, ПАСТЫРЬ, ХЛЕБ, ПЛОД. Сеть слов-репрезентатов, употребляемых при описании данных концептов охватывает весь текст Евангелия, появляясь и в тех предложениях, где метафора не представлена в явном виде.

В разделе 1.3 рассматривались теоретические основания перевода метафоры в художественных текстах и специфика перевода библейских. Было указано, что в переводческой школе Ю. Найды и теоретических поисках направления «Скопоса» отдельные метафорические выражения предлагалось переводить любым удобным способом, предпочтительно в максимально простой форме. Теория концептуальной метафоры, однако, не допускает изменения или уничтожения метафоры в переводе. Было показано, что переводчики-когнитивисты преследуют цель максимально точно передать концептуальную картину мира, представленную в отдельных метафорических концептах, при этом внимание уделялось и адекватному переводу слов-репрезентатов, которые представляют механизм отражения концептуальной схемы в тексте или дискурсе.

В настоящем разделе предлагается рассмотреть варианты передачи базовых концептов и их репрезентатов в переводах Евангелия на английский и русский языки. В качестве материала выбраны разнотипные переводы на английский язык: New King James Version (NKJV) – как традиционный перевод, Today's English Version (TEV) – перевод, подготовленный при деятельном участии Ю. Найды, New Living Translation (NLT) – один из современных переводов, основанный на последних достижениях теории перевода, The Message (MSG) – собственно, не перевод, а парафраз, Complete Jewish Bible (KJB) – восстановительный перевод Нового Завета для евреев, отражающий ряд иудейских традиций. Материалом для анализа русских переводов послужил текст

Синодального перевода (RST), как текст, фактически «канонизированный» для русского читателя, перевод, выполненный под редакцией епископа Кассиана (Безобразова) в Париже (KAS) и текст Современного русского перевода (CRV), подготовленного в РБО, в редакции 2003 года. В ходе анализа были рассмотрены все примеры метафорического употребления лексических единиц, объединенные концептуальными метафорами, которые введены в текст посредством □γ□ ε□μ□ речений. Всего было проанализировано порядка 100 стихов Евангелия от Иоанна. Текст оригинала при анализе индексирован как BGT.

В качестве примеров приводятся наиболее яркие случаи изменения лексических единиц, задействованных в метафорическом процессе. Данная подборка иллюстративна и не носит исчерпывающего характера.

1. Примером отступления версии RST от оригинала служит пассаж Ин. 8:25. В греческом тексте на вопрос фарисеев кто Он, Христос ответил:

BGT ε□πεν α□το□ς □ □ησο□ς· τ□ν □ρχ□ν □ τι κα□ λαλ□ □μ□ν

Англоязычные версии и CRV передают этот пассаж близко к тексту:

CRV Тот, кем Я себя называл с самого начала, — ответил Иисус.

CJB Yeshua answered, "Just what I've been telling you from the start.

NKJ And Jesus said to them, "Just what I have been saying to you from the beginning.

NLT Jesus replied, "The one I have always claimed to be.

В переводе Кассиана (Безобразова) предлагается оригинальное прочтение, которое, отличаясь по форме, передает основную идею данного пассажа:

KAS Сказал им Иисус: о чем Мне вообще говорить с вами?

Синодальный текст неожиданно вводит торжественную номинацию Христа:

RST Иисус сказал им: от начала Сущий, как и говорю вам.

В таком варианте у читателя возникают однозначные ассоциации с ветхозаветным выражением «Я есть сущий» Исх.3:14, оснований для которых в греческом тексте нет. В тексте греческого нового Завета редакции С. F. Matthei

(1803 года), который послужил основой для синодального перевода, данный стих приводится в той же редакции, что и в версии BGT.

2. Метафора «ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς» (Ин. 6:35) и ее варианты отражена в большинстве переводов корректно.

CRV Я — хлеб жизни.

RST Я есмь хлеб жизни;

NKJ "I am the bread of life.

NLT "I am the bread of life.

Трансформации подвергается метафора в версии Д.Стерна:

CJB "I am the **bread which is life!**

Автор вводит интерпретацию в текст, тем самым сужая метафорический образ. Выбранное Д.Стерном понимание метафоры, как было показано, имеет основание в библейской культуре, однако, оно не представляется единственно возможным.

3. Метафорический образ ПИЩИ в пассаже Ин. 6:27, связанный с метафорой ХРИСТОС ЕСТЬ ХЛЕБ в переводах подвергся следующим трансформациям:

BGT ἆρα μὴ τὸν βρῶσιν τὸν πολλοὺς ἀλλὰ τὸν βρῶσιν τὸν μόνουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον

RST Старайтесь не о пище тленной, но о **пище, пребывающей в жизнь вечную**

KAS Делайте себе не пищу тленную, но **пищу, пребывающую в жизнь вечную**

NKJ "Do not labor for the food which perishes, but for the **food which endures to everlasting life**

CJB Don't work for the food which passes away but for the **food that stays on into eternal life,**

В приведенных версиях сохраняется метафорическая идея, что ПИЩА (Нетленная) является условием пребывания в Царствии Божиим. В оригинале эта идея выражена с помощью репрезентатов, отражающих метафорическую схему

ЖИЗНЬ – ЕСТЬ ПУТЬ. Глагол $\mu\upsilon\omega$ (оставаться, находиться внутри) передается в примерах соответствующими глаголами.

В версиях перевода школы динамического эквивалента, данная метафорическая связь утрачена:

CRV Но добивайтесь не тленной **пищи**, а той, что нетленна и способна **дать вечную жизнь**.

NLT But don't be so concerned about perishable things like food. **Spend your energy seeking the eternal life**

MSG Don't waste your energy striving for perishable food like that. Work for the food that sticks with you, **food that nourishes your lasting life**

Версия CRV, сохраняя идею приобретения жизни вечной посредством ПИЩИ, игнорирует указанные концептуальные связи. Версия NLT в данном стихе предлагает пересказ стиха, в отрыве от оригинального текста и близка по содержанию версии MSG. Автор создает новые метафорические связи. Концепт FOOD он связывает с концептом ENERGY. Тем самым создается новая метафора ПИЩА – источник ЭНЕРГИИ для приобретения вечной жизни. В свете того, что концепт ПИЩА в контексте оригинального текста Евангелия связан посредством концепта ХЛЕБ с концептом ХРИСТОС, интерпретация версии NLT представляется некорректной.

4. Тенденция к трансформации концепта, введенного репрезентатом $\mu\upsilon\omega$, сохраняется и в следующем пассаже Ин. 6:56.

BGT $\tau\rho\gamma\omega\nu$ μου $\tau\upsilon$ σάρκα καὶ πῶν μου $\tau\alpha$ μα ϵ ν μοι $\mu\upsilon\epsilon$ ι κ γ ϵ ν α τ .

RST Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь **пребывает во Мне**, и Я в нем.

NKJ He who eats My flesh and drinks My blood **abides in Me**, and I in him.

Для классических версий характерно сохранение всех элементов метафоры пребывания ($\mu\upsilon\omega$) во ХРИСТЕ посредством вкушения ПЛОТИ и КРОВИ. Для версий современных, характерна трансформация образа и замена на более простой вариант ЖИТЬ во Христе:

CRV Кто ест Мою плоть и пьет Мою кровь, **тот во Мне живет**, и Я в нем.

CJB Whoever eats my flesh and drinks my blood lives in me, and **I live in him**.

Незначительная на первый взгляд замена приводит к нарушению межконтекстуальных связей. Как было указано, беседа главы 6 о Хлебе небесном имеет евхаристические референции. В главе 17 приводится беседа Христа на Тайной вечери (евхаристии), в которой автор вновь возвращается к терминологии пребывания в Боге Ин. 7:12. Таким образом, метафорическая цепочка ХЛЕБ/ПИЩА-ПРЕБЫВАТЬ-ХРИСТОС/БОГ сохраняется на протяжении текста Евангелия. Игнорирование данных связей в переводе, конечно, не приводит к значительным искажениям, но обедняет систему образов.

5. Примеры связанные с метафорическим концептом $\alpha\gamma\omega\varsigma$ $\epsilon\mu\iota$ $\tau\omega\varsigma$ являются ту же тенденцию к сохранению прямых метафор при искажении связанных с ними метафорических образов. В пассаже Ин. 8:12 предлагаются следующие варианты перевода метафоры $\tau\omega\varsigma$ $\zeta\omega\varsigma$ (свет жизни).

BGT $\alpha\gamma\omega\varsigma$ $\epsilon\mu\iota$ $\tau\omega\varsigma$ $\tau\omega\varsigma$ $\kappa\sigma\mu\omicron\nu$ · $\alpha\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\iota\varsigma$ $\mu\omicron$ \omicron $\mu\epsilon\pi\epsilon\rho\iota\alpha\tau\epsilon\iota\varsigma$ ν $\tau\omega\varsigma$ $\sigma\kappa\omicron\tau\epsilon\iota\varsigma$, $\alpha\lambda\lambda\alpha$ $\alpha\gamma\omega\varsigma$ $\tau\omega\varsigma$ $\zeta\omega\varsigma$

RST Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь **свет жизни**.

KAS Я - свет миру. Тот, кто следует за Мною, не будет ходить во тьме, но будет иметь **свет жизни**.

NKJ "I am the light of the world. He who follows Me shall not walk in darkness, but have **the light of life**."

CJB "I am the light of the world; whoever follows me will never walk in darkness but will have the **light which gives life**."

NLT "I am the light of the world. If you follow me, you won't have to walk in darkness, because you will have the **light that leads to life**."

В версиях CJB и NLT метафора СВЕТ ЖИЗНИ заменяется буквальным токованием в соответствии с рекомендациями теоретиков библейского перевода. Однако, при объяснении теряется не только форма выражения, но и элементы смысла.

6. Метафорические аргументы, относящиеся к концепту СВЕТ, очевидно, вызывают наибольшие затруднения у переводчиков, ориентированных на динамический эквивалент. В Пассаже Ин. 1:4 встречаются несколько вариантов фразы $\alpha\tau\omega\ \nu$ (В Нем была жизнь):

RST В Нем была жизнь, и жизнь была светом для людей.

NKJ In Him was life, and the life was the light of men.

CJB In him was life, and the life was the light of mankind.

CRV Он был источником жизни, и жизнь была светом для людей.

NLT The **Word gave life to everything that was created**, and his life **brought light** to everyone.

7. Метафора СВЕТ – ЕСТЬ СУД в пассаже Ин. 3:19-21 в анализируемых версиях передается одинаково корректно. Но тот же образ в пассаже Ин. 9:39 получает ряд вариаций:

BGT $\epsilon\varsigma\ \kappa\rho\mu\alpha\ \gamma\ \epsilon\varsigma\ \tau\upsilon\ \kappa\sigma\mu\omega\ \tau\omicron\ \lambda\theta\omega\ \nu\alpha\ \mu\ \beta\lambda\pi\omega\ \tau\epsilon\varsigma\ \beta\lambda\pi\omega\sigma\iota\upsilon\ \kappa\alpha\ \omicron\ \beta\lambda\pi\omega\ \tau\epsilon\varsigma\ \tau\upsilon\ \phi\lambda\omega\ \gamma\ \nu\omega\ \nu\alpha\iota$.

RST на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы.

NKJ "For judgment I have come into this world, that those who **do not see may see, and that those who see may be made blind.**"

NLT "I entered this world to render judgment-- **to give sight to the blind and to show those who think they see that they are blind.**"

В этом пассаже NLT ближе к парафразу:

MSG I came into the world to bring everything into the clear light of day, making all the distinctions clear, so that those who have never seen will see, and **those who have made a great pretense of seeing will be exposed as blind.**

8. Перевод метафоры Ин. 10:8, связанной с концептом ДВЕРЬ/ВХОД в рассматриваемых примерах не имеет вариаций:

BGT $\pi\ \nu\ \tau\epsilon\varsigma\ \sigma\omicron\iota\ \lambda\theta\omega\ \nu\ \mu\omicron\ \kappa\lambda\ \pi\tau\alpha\iota\ \epsilon\ \sigma\ \nu\ \kappa\alpha\ \lambda\ \sigma\tau\alpha\ \omicron\ \lambda\ \omicron\ \kappa\ \kappa\omega\sigma\alpha\ \nu\ \alpha\ \tau\ \nu\ \tau\ \pi\ \rho\ \beta\alpha\tau\alpha$.

RST Все, сколько их ни приходило предо Мною, суть воры и разбойники; но овцы не послушали их.

NKJ All who *ever* came before Me are thieves and robbers, but the sheep did not hear them.

Однако, в переводе NLT появляется следующий вариант:

NLT **John 10:8** All who came before me were thieves and robbers. But the **true** sheep did not listen to them.

Автор вводит к концепту ОВЦЫ определение «истинные», принципиально важное для общего концептуального фона Евангелия. Выше было отмечено значение для Евангелия от Иоанна концепта, выраженного репрезентатом $\square\lambda\eta\theta\iota\nu\square\varsigma$ (истинный). Модификатор «истинный» в языковой картине мира автора Евангелия связан со свойством «божественный», «небесный». Введение в перевод данного модификатора, хотя и не нарушает общего фона повествования, все же является выражением произвольной интерпретации.

9. Интересный пример введения в перевод NLT субъективных интерпретаций наблюдается в пассаже Ин. 10:10

BGT $\square\gamma\square\square\lambda\theta\omicron\nu\square\nu\alpha\zeta\omega\square\nu\square\chi\omega\sigma\iota\nu$ κα \square **περισσ \square v** $\square\chi\omega\sigma\iota\nu$

RST Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с **избытком**.

KAS Я пришел, чтобы жизнь имели и в избытке имели.

CRV Я пришел для того, чтобы жизнь они обрели, жизнь **во всей полноте**.

NKJ I have come that they may have life, and that they may have *it* more abundantly.

NLT My purpose is to give them a **rich and satisfying life**.

Прилагательное **περισσ \square v** буквально означает «выдающийся», «необычный», «замечательный», «полноценный» [Bauer, Danker, 2000]. Словосочетание $\zeta\omega\square\nu$ **περισσ \square v** очень удачно переведено в варианте CRV. С большей или меньшей успешностью идею «полноценной, насыщенной жизни» отражают и другие варианты. Но в переводе NLT вводятся субъективные интерпретации авторов, отражающие характерную для западных христианских

деноминаций идею «теологии процветания». По лексическому значению «богатая» (rich) и «довольная» (satisfying) не вполне соответствуют оригиналу.

Результаты анализа показали, что переводы имеют различную степень точности передачи оригинального текста. Наиболее высокую степень близости к оригиналу показали традиционные версии NKJV и RST. В рассмотренных примерах в данных версиях не было выявлено значительных отступлений от оригинального текста. Репрезентаты концептуальных метафор, помеченные ранее как МОС в традиционных версиях передаются в большинстве случаев в точном соответствии с оригиналом. В версиях TEV и NLT в ряде случаев авторские интерпретации метафорических выражений вводятся непосредственно в текст, заменяя или распространяя образ оригинала. Автор KJB в ряде случаев также вводит в текст перевода самостоятельные интерпретации, основанные на оригинальной традиции. Версия MSG, не будучи собственно переводом, все же соблюдает в большинстве случаев заданные оригиналом метафорические связи лексических единиц.

Важным результатом сопоставительного анализа вариантов перевода является вывод, что игнорирование универсальных связей между репрезентативными элементами метафор при переводе приводит к нарушению целостности концептуальных схем, осуществляемых автором в тексте оригинала. Версии, авторы которых следуют тенденции перевода по смыслу, а не по тексту, показывают наибольшее количество замещений, трансформаций, искажений оригинального текста. Значительный пласт контекстовой информации оказывается бесследно утерянным для читателя, метафоры низводятся к односложным сопоставлениям или изгоняются вовсе. Принцип ориентации на современного читателя не позволяет сохранить архаические формы выражения мысли, что приводит к сглаживанию метафоры, а фактически – к обеднению текста и уничтожению авторской экспрессии.

ВЫВОДЫ ПО ВТОРОЙ ГЛАВЕ

В результате проведенного во второй главе анализа концептуальных метафор в тексте Евангелия от Иоанна был получен ряд практических выводов:

1. Образная система Евангелия от Иоанна кардинальным образом отличается от фигуративной речи Синоптических Евангелий. В тексте практически отсутствуют характерные для «синоптиков» притчи, которые долгое время считались показателем образной речи. Обзор работ посвященных данной тематике показал, что система концептуальных метафор в Евангелии от Иоанна представляют признанную проблему для исследователя в силу того, что автором аккумулируются элементы различных образов, так что каждый концепт является элементом интерконтекстуальных связей, охватывающих весь текст.

2. В ходе сквозного анализа греческого текста Евангелия от Иоанна по методике MIP(VU) как МОС было помечено более 100 лексических единиц, причем половина из них употребляется в метафорическом значении более одного раза. Результаты анализа изложены в разделе 2.2

3. На основании анализа полученного лексического материала была выдвинута и гипотеза, что автор Евангелия от Иоанна вводит наиболее значимые для него концептуальные метафоры посредством изречений в форме Я ЕСМЬ, которые охватывают доминирующее количество всех метафорических выражений, встречающихся в тексте. Подробный анализ $\square\gamma\square$ $\varepsilon\square\mu$ речений показал, что вокруг них сгруппированы порядка 70% регулярно используемых МОС.

4. Анализ нескольких версий переводов Евангелия от Иоанна на русский и английский языки показал, что игнорирование переводчиком универсальных связей между репрезентативными элементами метафор приводит к нарушению целостности концептуальных схем, осуществляемых автором в тексте оригинала.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной работе была предпринята попытка анализа концептуальных метафор в оригинальном тексте евангелия от Иоанна на основании современных методик идентификации и концептуального анализа метафоры.

В ходе работы были изучены различные подходы к определению природы метафоры. Наиболее перспективным направлением было признано изучение когнитивных аспектов метафоры. В то же время было указано, что строгое разделение риторических и когнитивных аспектов метафоры на настоящем этапе представляется искусственным. Метафора концептуальна и играет когнитивную роль, в то же время концепт нуждается в средстве выражения.

Рассматривая специфику функционирования метафоры в религиозном языке и дискурсе, автор пришел к выводу, что религиозная окрашенность/напряженность языка не является результатом употребления специально-религиозной лексики, но задается контекстом. Анализ теологического взгляда на метафору помогает осознать принципы функционирования образного языка в Священном Писании. Поэтому изучение концептуальных основ метафорического языка сакральных текстов не только возможно, но и открывает широкие перспективы перед современным исследователем.

Обзор библейских исследований, связанных с изучением метафоры показал, что при значительном объеме пограничных исследований, работ, действительно полезных для лингвокогнитивных исследований в области Библии, не так много. Методы когнитивной лингвистики в изучении Библейской метафоры новы и перед учеными открыто широкое поле для исследования.

Анализ специфики образного языка Евангелия от Иоанна показал, что система концептуальных метафор в Евангелии от Иоанна представляют признанную проблему для исследователя в силу того, что автором

аккумулируются элементы различных образов. Образная система Евангелия от Иоанна кардинальным образом отличается от фигуративной речи Синоптических Евангелий.

Анализ переводческих практик перевода метафоры показал, что практические процедуры перевода метафор при незначительной вариативности, сводятся к нескольким пунктам. Принципиальное значение имеют теоретические предпочтения переводчика. Сознательное внимание или пренебрежение переводчика к таким семантическим репрезентатам метафоры в оригинальном тексте в конечном счете и создает направленность перевода, поскольку решение о сохранении или игнорировании межконтекстуальных связей, которые задаются в тексте посредством лексических единиц, семантически связанных с концептуальными метафорами всецело зависит от выбора переводчика.

При выборе методологии дальнейшего исследования была проанализирована проблема идентификации метафоры в связном тексте. Было указано, что дедуктивный метод анализа концептов, организующих метафорическое смешение, при всей плодотворности и яркой иллюстративности, мало подходит для сквозного анализа связанного текста. В качестве варианта практических решений проблемы идентификации были рассмотрены методики Е.Киттэй и Дж.Стина. В результате анализа предпочтение было отдано методике MIP(VU), разработанной и апробированной международной исследовательской группой во главе с Дж. Стином. Данная методика выявления метафоры в связном тексте обладает высокой степенью универсальности.

Вторая методологическая проблема связана с необходимостью обоснования механизмов перехода от текста к концепту при анализе метафоры. Применение метода пятиступенчатого анализа Дж. Стина, на наш взгляд открывает широкие перспективы для исследования библейских текстов. Значительный объем, сложная система образов и идеологическая ангажированность исследователей Библии создают труднопреодолимые преграды на пути к объективному анализу текста. Выявление метафорически окрашенных

лексических единиц на основании независимых данных словаря или тезауруса позволяет избежать опасности субъективных интерпретаций.

Практическое применение данных методик к тексту Евангелия от Иоанна позволило выявить сеть метафорически окрашенных лексических единиц, выступающих в роли репрезентатов корневых концептуальных метафор. Было выявлено более 100 лексических единиц с устойчивыми метафорическими референциями, что составляет почти 1/10 часть лексического состава Евангелия, который включает порядка 1000 слов.

На основании анализа полученного лексического материала была выдвинута и подтверждена гипотеза, что автор Евангелия от Иоанна вводит наиболее значимые для него концептуальные метафоры посредством изречений в форме Я ЕСМЬ. Введенные в этой форме концептуальные метафоры охватывают доминирующее количество всех метафорических выражений, встречающихся в тексте. Подробный анализ $\square\gamma$ ϵ $\square\mu$ речений показал, что вокруг них сгруппированы порядка 70% регулярно используемых МОС.

Анализ нескольких версий переводов Евангелия от Иоанна на русский и английский языки показал, что в переводах, авторы которых изначально ориентированы на передачу смыслов посредством динамического эквивалента, наблюдается искажение семантической связи между репрезентативными единицами концептуальной метафорической схемы, что приводит не только к изменению формы текста оригинала, но и к нарушению интерконтекстуальных связей.

Таким образом, поставленные задачи исследования были выполнены, положения, выносимые на защиту, нашли в ходе работы теоретическое и практическое подтверждение.

Необходимо отметить, что опыт сквозного анализа евангельского текста оказался плодотворным и открывает широкие перспективы для дальнейшего исследования.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Источники.

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. – 2536 с.
2. Библия. Современный русский перевод. – М.: Российское библейское общество, 2011. – 1407 с.
3. Новый завет Господа нашего Иисуса Христа / перевод с греческого подлинника под редакцией епископа Кассиана (Безобразова). – М.: Российское библейское общество, 1997. – 513 с.
4. Complete Jewish Bible. – Messianic Jewish Publishers, 2007. – 1631 p.
5. Holy Bible: New Living Translation. – Tyndale house foundation, 2004. – 1018 p.
6. Holy Bible: New King James Version. – Thomas Nelson, Inc. 2009. – 2394 p.
7. Nestle-Aland Novum Testamentum Graece. – Hendrickson Publishers Marketing, LLC, 2006. – 812 p.
8. The Message: The Bible in Contemporary Language. – Navpress Publishing Group, 2011. – 2272 p.

2. Лексиконы, словари

9. A Greek-English lexicon of the New Testament and other early christian literature / eds. Bauer W., Danker F. – University of Chicago Press, 2000. – 1108 p.
10. Dictionary of New Testament background / ed. Evans C. – Inter Varsity press, 2000. – 1328 p.
11. Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains / eds. Louw J.P., Nida E.A. – American Bible Society, 1996. – 1218 p.
12. The anchor Yale Bible dictionary / ed. Freedman D.N. – Yale University Press, 1992. – Vol. 1-6.
13. The Hebrew and aramaic lexicon of the Old Testament [электронный ресурс] / eds. Köhler L., Baumgartner W., Stamm J. – Brill Academic Pub., 2000. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).

14. Theological wordbook of the Old Testament / eds. Harris R.H., Waltke B.K. – Moody Press, 2003. – 1153 p.

3. Литература

15. Августин епископ Иппонский. Христианская наука или основания священной герменевтики и церковного красноречия. – Спб.: Аксион эстин, 2004. – 365 с.

16. Алексеев К.И. Эскиз теории метафоры // Языковое сознание: формирование и функционирование / отв. ред. Уфимцева Н.В. – М., 1998. – С. 68–76.

17. Аристотель. Поэтика // Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1984. – Т.4. – С. 645–680.

18. Аристотель. Риторика // Античные теории языка и стиля / ред. Фрейденберг О.М. – Ленинград: ОГИЗ-СЭЦЭКГИЗ, 1936. – С. 176–188.

19. Арутюнова Н.Д. Дискурс // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. Ярцева В.Н. – М.: Советская Энциклопедия, 1990. – С. 136–137.

20. Арутюнова Н.Д. Метафора и дискурс // Теория метафоры / сост. Арутюнова Н.Д. – М.: Прогресс, 1990. – С. 5–32.

21. Багдасарьян Н.Г. Язык культуры // Культурология / ред. Багдасарьян Н.Г. – М.: Высш. шк., 2001. – С. 66–76.

22. Балонов Л.Я., Деглин Л.В. Слух и речь доминантного и недоминантного полушарий. – Л., 1976. – 217 с.

23. Баранов А.Н., Добровольский Д.О. Постулаты когнитивной семантики // Известия АН. Серия литературы и языка / гл. ред. Ярцева В.Н. – М.: Наука, 1997. – Т. 56. – № 1. – С.11–21.

24. Баранов Г.С. Научная метафора: модельно-семиотический подход. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1992. – Т. 1–2.

25. Баранов Г.С. Роль метафоры в теоретическом познании и репрезентации социальной реальности. Философский анализ: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.01 – Новосибирск, 1994. 360 с.

26. Бетенькова Е.М. Трансформация библейской мифологемы пути человека в культурфилософии экзистенциализма: дисс. ... канд. филос. наук: 24.00.01 – Барнаул, 2005. – 165 с.
27. Бикман Дж., Келлоу Дж. Не искажая Слова Божия. Принципы перевода и семантического анализа Библии. – СПб: Издательство «Ноах», 1994. – 454 с.
28. Блажевич Н.В. Универсалии языка науки: философско-методические аспекты. – Екатеринбург: Банк культ. информ., 1999. – 119 с.
29. Блэк М. Метафора // Теория метафоры / сост. Арутюнова Н.Д. – М.: Прогресс, 1990. – С. 153–172.
30. Бобырева Е.В. Религиозный дискурс: ценности, жанры, стратегии: на материале православного вероучения: дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.19 – Волгоград, 2007. – 465 с.
31. Болдырев Н.Н. Взаимодействие когнитивных и языковых структур: результаты и перспективы исследования // Взаимодействие мыслительных и языковых структур: материалы всерос. науч. конф. 28 мая 2010 г. – Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г.Р.Державина, 2010. – С. 17–22.
32. Болдырев Н.Н. Концепт и значение слова // Методологические проблемы когнитивной лингвистики / ред. Стернин И.А. – Воронеж, 2001. – С. 25-36.
33. Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. – М.: РОССПЭН, 2004. – 752 с.
34. Ваниева О.А. Фразеологические единицы библейского происхождения с концептами "душа/дух" и "сердце" в качестве опорного слова в русском, английском и осетинском языках: Сопоставительное исследование на материале Нового Завета Библии: дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.20 – Владикавказ, 2005. – 203 с.
35. Вовк В.Н. Языковая метафора в художественной речи. Природа вторичной номинации. – Киев: Наукова думка, 1988. – 140 с.
36. Воробьев В.В. Лингвокультурология: Теория и методы. – М.: Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 1997. – 331 с.
37. Гак В.Н. Метафора: универсальное и специфическое // Метафора в языке и тексте / отв. ред. Телия В.Н. – М.: Наука, 1988. – С. 11–26.

38. Глазунова О.И. Логика метафорических преобразований. – СПб.: Издательство «Питер», 2000. – 190 с.
39. Григорьев А.В. Русская библейская фразеология в контексте культуры. – М.: Индрик, 2006. – 360 с.
40. Демьянков В.З. Когнитивная лингвистика как разновидность интерпретирующего подхода // Вопросы языкознания. – 1994. – № 4. – С. 17–47.
41. Десницкий А.С. Поэтика библейского параллелизма. – М.: Библейско-богословский институт им. св. апостола Андрея, 2007. – 554 с.
42. Десницкий А.С. Теория перевода после Ю. Найды: скопос вместо эквивалента [Электронный ресурс]. // BOGOSLOV.RU: научный богословский портал – 2011. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1595663>.
43. Жинкин Н.И. О кодовых переходах во внутренней речи // Жинкин Н.И. Язык–речь–творчество. – М.: Лабиринт, 1998. – С. 146–162.
44. Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. – Волгоград, «Перемена», 2002. – 331 с.
45. Кастенбергер А. Евангелие от Иоанна // Ветхий Завет на страницах Нового. В 4-х т. / ред. Бил Г.К., Карсон Д.А. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – Т.2. – С. 297–438.
46. Квинтиллиан. 12 ораторов // Античные теории языка и стиля / ред. Фрейденберг О.М. – Ленинград: ОГИЗ-СЭЦЭКГИЗ, 1936. – С. 221.
47. Коваленко Г.А. Функционирование библейской лексики и фразеологии в светском дискурсе: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.20 – Чебоксары, 2010. – 201 с.
48. Комиссаров В.Н., Коралова А.Л. Практикум по переводу с английского языка на русский: Учеб. пособие для ин-тов и фак-тов иностр. яз. – М.: Высшая школа, 1990. – 127 с.
49. Красных В.В. Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология: курс лекций. – М.: Гнозис, 2002. – 284 с.
50. Кубрякова Е.С. Краткий словарь когнитивных терминов. – М. 1997. – 245 с.
51. Кубрякова Е.С. Начальные этапы становления когнитивизма: лингвистика, психология, когнитивная наука // Вопросы языкознания. – 1994. – № 4. – С. 26–34.

52. Кубрякова Е.С. О когнитивной лингвистике и семантике термина «когнитивный» // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. – Воронеж, 2001. – С. 4-10.
53. Кубрякова Е.С. Язык и знание. На пути получения знаний о языке: Части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 560 с.
54. Кульчицкая Л.В. Живая или мертвая метафора: лингвистическая «верификация» современных гипотез когнитивной теории метафор // Вопросы когнитивной лингвистики. – 2012. – № 1. – С. 40–51.
55. Кульчицкая Л.В. К вопросу об идентификации лингвистической метафоры // Вестник Иркутского государственного лингвистического университета. – 2012. – № 1 (17). – С. 174–184.
56. Кутергина И.Г. Использование метафор в семейной терапии [Электронный ресурс]. // Размышления о...: Философский альманах. – М.: Диалог-МГУ, 1999. – Выпуск 2. URL: http://philosophy.oti.ru/philosophy/ro2/kuter_ro2.
57. Лагута О.Н. Метафорология: Теоретические аспекты. – Новосибирск, 2003. – Ч.1–2.
58. Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 792 с.
59. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 256 с.
60. МакКормак Э. Когнитивная теория метафоры // Теория метафоры / сост. Арутюнова Н.Д. – М.: Прогресс, 1990. – С. 358–386.
61. Марницына Е.С. Концепт Word в ветхозаветных притчах: на материале английского перевода Библии: дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.04 – СПб, 2008. – 199 с.
62. Маслова В.А. Введение в когнитивную лингвистику. – М., 2011. – 295 с.
63. Мечковская Н.Б. История языка и история коммуникации. От клинописи к интернету. – М. 2009. – 584 с.

64. Миллер Дж. Образы и модели, уподобления и метафоры // Теория метафоры / сост. Арутюнова Н.Д. – М.: Прогресс, 1990. – С. 236–283.
65. Мишланова С.Л., Исаева Е.В. Стереотипность и творчество в современных исследованиях метафоры // Стереотипность и творчество в тексте: межвуз. сб. науч. тр. / ред. Котюрова М.П. – Пермь, 2012. – С. 235–247.
66. Мишланова С.Л., Исаева Е.В., Полякова С.В. Комплексный подход к изучению метафоры: от знаковой системы к когнитивным процессам // Лингвистические чтения–2012: материалы междунар. научн.-практ. конф. Пермь, 15 февраля 2012. – Пермь: НП ВПО «Прикамский социальный институт», 2012. – С. 64–72.
67. Морозовская И. Терапевтические истории [Электронный ресурс]. // Персональный сайт И.Морозовской. – 2008. URL: <http://irkathena.com/articles/terapevt>.
68. Назин А.С. Сопоставительное исследование метафор в романе Дж.Р.Р. Толкина «Хоббит, или туда и обратно» и его переводах на русский язык: дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.20 – Екатеринбург, 2007. – 201 с.
69. Неретина С.С. Тропы и концепты. – М.: Ин-т философии РАН, 1999. – 277с.
70. Орлова Н.М. Библиейский текст как прецедентный феномен: дисс. ... д-ра филол. наук: 10.02.19 – Саратов, 2010. – 549 с.
71. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 79-420.
72. Платон. Политик // Платон. Собрание сочинений. – М.: Мысль, 1994. – Т.4. – С. 3-70.
73. Позднякова Н.В. Метафора в научно-популярном стиле. Дис. канд. филол. наук: 10.02.01 – Белгород, 1995. – 209 с.
74. Попова З.Д., Стернин И.А. Когнитивная лингвистика. – М.: АСТ: Восток-Запад, 2010. – 314 с.
75. Попова З.Д., Стернин И.А. Очерки по когнитивной лингвистике. – Воронеж: 2001. – 189 с.
76. Райт Н.Т. Воскресение Сына Божия. – М.: Библиейско-богословский институт им. Св. апостола Андрея, 2011. 928 с.

77. Рахилина Е.В. О тенденциях в развитии когнитивной семантики // Известия АН. Серия литературы и языка. – 2000. – Т. 59. – № 3. – С. 3–13.
78. Ричардс А. Философия риторики // Теория метафоры / сост. Арутюнова Н.Д. – М.: Прогресс, 1990. – С. 44–67.
79. Рудакова А.В. Когнитология и когнитивная лингвистика. – Воронеж: Истоки, 2004. – 80 с.
80. Садыкова М.А. Лингвокультурный анализ мифологизированных концептов "свет/light" и "тьма/darkness" в текстах Священного Писания: дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.19 – Ижевск, 2007. – 159 с.
81. Склярская Г.Н. Метафора в системе языка. – СПб.: Наука, 2004. – 152 с.
82. Скребцова Т.Г. Американская школа когнитивной лингвистики. – СПб.: Анатолия, 2000. – 204 с.
83. Стерн Д. Комментарий к Еврейскому Новому Завету. – М.: НП «Силоам», 2004. – 1156 с.
84. Стернин И.А. Методика исследования структуры концепта // Методологические проблемы когнитивной лингвистики / ред. Стернин И.А. – Воронеж, 2001. – С. 58–65.
85. Субочева А.Н. Системный анализ библейских фразеологизмов из лексикографических трудов В.И. Даля: дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.01 – Москва, 2007. – 319 с.
86. Суровцев В.А., Сыров В.Н. Метафора, нарратив и языковая игра. Еще раз о роли метафоры в научном познании // Методология науки. Становление современной научной рациональности. – Томск: Изд-во ТГУ, 1998. – Вып. 3. – С. 186–197.
87. Телия В.Н. Метафора как модель смыслопроизводства и ее экспрессивно-оценочная функция // Метафора в языке и тексте / отв. ред. Телия В.Н. – М.: Наука, 1988. – С. 26–51.
88. Телия В.Н. Метафоризация и ее роль в создании языковой картины мира // Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира / отв. ред. Серебренников Б.А. – М.: Наука, 1988. – С. 173–204.

89. Трубеева Е.В. Метафора грехопадения в библейском сюжете: дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.20 – Москва, 2010. – 199 с.
90. Фома Аквинский. Сумма теологии / пер. с лат. С. Еремеева и А. Юдина. – Киев: Ника-Центр, Эльга; СПб.: Алетейя, 2007. – Часть I. – 560 с.
91. Хахалова С.А. Метафора в аспектах языка, мышления и культуры. – Иркутск: ИГЛУ, 2011. – 292 с.
92. Цицерон. Об ораторе // Античные теории языка и стиля / ред. Фрейденберг О.М. – Ленинград: ОГИЗ-СЭЦЭКГИЗ, 1936. – С.216–217.
93. Черниговская Т.В., Деглин В.Л. Метафорическое и силлогистическое мышление как проявление функциональной асимметрии мозга // Ученые записки Тартуского Университета. Труды по знаковым системам. – Тарту, 1986. – Вып.19. – С. 68–84.
94. Чернобров А.А. Специфика религиозного дискурса в лингвистике // Образование и культура России в изменяющемся мире. – Новосибирск, 2007. – С. 94–98.
95. Чудинов А.П. Россия в метафорическом зеркале: когнитивное исследование политической метафоры. – Екатеринбург, 2001. – 238 с.
96. Чудинов А.П., Будаев Э.В. Становление и эволюция когнитивного подхода к метафоре // Новый филологический вестник. –2007. – №1. – С. 8–27.
97. Яковенко Е.Б. Homo Biblicus: языковой образ человека в английских и немецких переводах Библии: (опыт концептуального моделирования). – М.: Эйдос, 2007. – 288 с.
98. Aaron D.H. Biblical ambiguities: methaphor, semantics, and divine imagery. – Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. – 221p.
99. Agha A. Tropic aggression in the Clinton-Dole presidential debate // Pragmatics. – 1996. –Vol. 7(4). – P. 461–497.
100. Alter R. Genesis: Translation and Commentary. – New York: W.W. Norton & Company, 1996. – 384p.
101. Alter R. The Art of Biblical Narrative. – New York: Basic Books, Inc., 1981. – 195 p.

102. Bar-Efrat Sh. Narrative art in the Bible. – Continuum International Publishing Group, 2004. – 296 p.
103. Barrett C.K. Essays on John. – London: S.P.C.K., 1982. – 168 p.
104. Beardsley M. Aesthetics: problems in the philosophy of criticism. – Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1981. – 614 p.
105. Berlin A. On reading biblical poetry: the role of metaphor // Congress volume. Cambridge 1995 / ed. Emerton J.A. – Leiden: Brill, 1997. – P. 25–36.
106. Bernard D.D. A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John. – Edinburgh, 1985. – Vol.1. – 721 p.
107. Black M. More about metaphor // Metaphor and thought / ed. Ortony A. – Cambridge University Press, 1993. – P. 19–41.
108. Bovair S., Kieras D. Guide to propositional analysis for research on technical prose // Understanding expository text / ed. Britton B.K., Black J.B. – Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 1985. – P. 315–362.
109. Brettler M.Z. God is King: understanding an Israelite metaphor. – Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989. – 239 p.
110. Brooke-Rose Ch. A grammar of metaphor. – London: Secker & Warburg, 1965. – 343 p.
111. Brown D. God and mystery in words: Experience through metaphor and drama. – Oxford University Press, 2008. – 289 p.
112. Butters R.R. Do «conceptual metaphors» really exist? // The SECOL Bulletin. – 1981. – Vol.5. – P. 108-117.
113. Caird G.B. The language and imagery of the Bible. – Duckworth Publishing, 1988. – 280 p.
114. Charteris-Black J. Corpus approaches to critical metaphor analysis. – Palgrave Macmillan, 2004. – 263 p.
115. Coloe M.L. Dwelling in the household of God: Johannine ecclesiology and spirituality. – Liturgical Press, 2007. – 226 p.
116. Crisp P. Metaphorical propositions: a rationale // Literature and Language – 2002. – Vol. 11(5). – P. 7–16.

117. Cullmann O. A new approach to the interpretation of fourth Gospel // Expository times – 1959-1960. –Vol.12. – P. 39–43.
118. Culpepper R.A. Anatomy of the fourth Gospel: a study in Literary Design. – Philadelphia: Fortress Press, 1983. – 266 p.
119. Dagut M. Can metaphor be translated? // Babel – 1976. – Vol. 32. – P. 21–33.
120. Danesi M. Vico, methaphor, and origin of language. – Indiana University Press, 1993. – 190 p.
121. Deismann A. Bible study: Contributions to the history of the language, the literature and the religion of Hellenistic Judaism and primitive Christianity. – Edinburgh: T&T Clark, 1903. – 418 p.
122. DeWaard J. Biblical metaphors and their translation // The Bible translator – 1974. – Vol. 25(1). – P. 107–116.
123. Dodd Ch. The interpretation of the fourth Gospel. – Cambridge, 1953. – 494 p.
124. Elwell W.A. Evangelical dictionary of Theology. – Baker Academic, 2001. – 1312 p.
125. Erussard L. From Salt to SALT: Cognitive metaphor and religious language // Cuadernos de Filologia Inglesa. – 1997. – Vol. 6(2). – P. 197–212.
126. Fauconnier G., Turner M. Conceptual integration networks // Cognitive Science – 1998. – Vol. 22(2). – P. 133-187.
127. Fauconnier G., Turner M. Conceptual projection and middle spaces: cognitive science technical report. – University of California, San Diego. – San Diego, 1994. – 39 p.
128. Frey J., Rohls J., Zimmermann R. Metaphorik und Christologie. – Walter de Gruyter. Berlin. New York. 2003. – 424 p.
129. Gan J. The metaphor of shepherd in the Hebrew Bible: A historical-literary reading. – University Press of America, 2007. – 146 p.
130. Genter D., Jeziorski M. The shift from metaphor to analogy in western science // Metaphor and Thought / ed. Ortony A. – Cambridge University Press, 1993. – P.447–480.

131. Gibbs R. Process and products in making sense of tropes // *Metaphor and Thought* / ed. Ortony A. – Cambridge University Press, 1993. – P.252–276.
132. Gibbs R. Researching metaphor // *Researching and applying metaphor* / ed. Low G., Cameron L. – Cambridge University Press, 1999. – P. 29–47.
133. Glucksberg S. *Understanding figurative language: from metaphor to idioms.* – Oxford University Press, 2001. – 144 p.
134. Grady J. *Metaphor* // *The Oxford handbook of cognitive linguistics.* – Oxford University Press, 2007. – P. 188–213.
135. Grady J., Oakley T., Coulson S. *Conceptual blending and metaphor* // *Metaphor in cognitive linguistics* / eds. Steen G., Gibbs R. Philadelphia: John Benjamins, 1999. P. 101–124.
136. Hamid-Khani S. *Revelation and concealment of Christ: a theological inquiry into the elusive language of the Fourth Gospel.* – Tubingen, 2000. – 572 p.
137. Harrison V.S. *Metaphor, religious language and religious experience* // *Sophia: International journal for philosophy of religion.* – 2007. – Vol. 46 (2). – P.127–145.
138. Haser V. *Metaphor, metonymy, and experientialist philosophy: challenging cognitive semantics.* – Walter de Gruyter, 2005. – 286p.
139. Howe B. *Because You bear this name. Conceptual metaphor and the moral meaning of 1 Peter.* – Brill, Leiden, Boston, 2006.– 402 p.
140. Jackendoff R. *Foundations of language: brain, meaning, grammar, and evolution.* – Oxford University Press, 2002. – 498 p.
141. Jackendoff R. *Languages of the Mind: essays on mental representation.* – Cambridge, 1995. – 200 p.
142. Jäkel O. *Hypotheses Revisited: The Cognitive Theory of Metaphor Applied to Religious Texts* [Электронный ресурс]. // *Metaphorik.de* – 2002. URL: <http://www.metaphorik.de/02/jaekel>.
143. Jülicher A. *Die gleichnisreden Jesu.* –Darmstadt, 1963. – vol.I–II.
144. Jüngel E. *Metaphorical truth. Reflections on the theological relevance of metaphor as a contribution to the hermeneutics of narrative theology* // *Theological essays.* – T&T Clark, 1989. – 248 p.

145. Johnson M. *Philosophical Perspectives on Metaphor*. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981. – 361 p.
146. Just F. *New Testament Statistics*. [Электронный ресурс]. // Catholic-resources.org –2005. URL: <http://catholic-resources.org/Bible/NT-Statistics-Greek>.
147. Katz J.J., Fodor J.A. *The Structure of Semantic Theory // Language* – 1963. – Vol. 39. – P. 85–186.
148. Kieffer R. *Different aspects in Johannine imagery // Aspects on the Johannine literature*. – Uppsala, 1987. – P. 74–84.
149. Kim J.H. *Natural language analysis and generation for tutorial dialogue* – Chicago, Illinois, 2000. – 163 p.
150. Kintsch W. *The representation of meaning in memory*. – Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum, 1974. – 279 p.
151. Kittay E. *Metaphor: its cognitive force and linguistic structure*. – Oxford: Clarendon Press, 1989. – 358 p.
152. Kövecses Z. *Metaphor: a practical introduction*. – Oxford University Press, 2010. – 375 p.
153. Kysar R. *Johannine metaphor. Meaning and function: a literary case study of John 10:1-18 // Semeia*. – 1991 – Vol. 53. – P. 81-111.
154. Lakoff G. *Contemporary theory of metaphor // Metaphor and thought / ed. Ortony A*. – Cambridge University Press, 1993. – P. 202–251.
155. Lakoff G. *Metaphor, morality, and politics, or, why conservatives have left liberals in the dust* [Электронный ресурс]. // The world wide web center of the Institute for cultural democracy – 1995. URL <http://www.wwcd.org/issues/Lakoff>.
156. Lakoff G., Johnson M. *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to western thought*. – New York: Basic Books, 1999. – 624 p.
157. Lakoff G., Turner M. *More than cool reason: a field guide to poetic metaphor*. – Chicago: The University of Chicago Press, 1989. – 230 p.
158. Leon-Dufour X. *Toward a symbolic reading of the Fourth Gospel // New Testament Studies* – 1981. – Vol. 27(4). – P. 439–456.

159. Liebenberg J. *The Language of the Kingdom and Jesus*. – Walter de Gruyter Berlin New York, 2001. – 547 p.
160. Loewenberg I. Identifying metaphors // *Foundations of Language* –1975. – Vol. 12. – P. 315–338.
161. Lyons J. *Introduction to theoretical linguistics*. – Cambridge University Press, 1968. – 400 p.
162. Maalej Z. Towards a cognitive theory of metaphor translating: An exercise in comparative culture [Электронный ресурс]. // King Saud University faculty member's website – 2009. URL: <http://faculty.ksu.edu.sa/zmaalej/Documents/9%20Translating%20metaphor>.
163. MacCormac E.R. *Metaphor and myth in science and religion*. – Durham, N.C., Duke University Press, 1976. – P. 135–157.
164. Macky P.W. *The centrality of metaphors to biblical thought: A method for interpreting the bible*. – Lewston, NY: The Edwin Mellen Press, Ltd., 1990. – 331 p.
165. Mahon J.E. *Getting your sources right: What Aristotle didn't say* // *Researching and applying metaphor* / ed. Low G., Cameron L. – Cambridge University Press, 1999. –P. 69–80.
166. Mandelblit N. *The Cognitive view of metaphor and its implications for translation theory* // *Translation and Meaning*. – Maastricht: Universitaire Press, 1995. – Part 3. – P. 483–495.
167. Mason K. *Metaphor and translation* // *Babel* – 1982. – Vol. 28. –P. 140–149.
168. McElhanon K.A. *From simple metaphors to conceptual blending: The mapping of analogical concepts and the praxis of translation* // *Journal of translation* – 2006. – Vol. 2(1). – P. 31–81.
169. McFague S. *Metaphorical theology*. – Fortrees press, 1982. – 225 p.
170. McGlone M.S. *What is the explanatory value of a conceptual metaphor?* // *Language & Communication* – 2007. – Vol. 27. – P. 109–126.
171. Meeks W. *Galilee and Judea in the Fourth Gospel* // *Journal of Biblical Literature* – 1966. – Vol. 85(2). – P. 159–169.

172. Müller C. *Metaphors dead and alive, sleeping and waking: a dynamic view*. –University of Chicago Press, 2008. – 208 p.
173. Murphy G.L. *On metaphoric representation // Cognition – 1996. – Vol. 60. – P. 173-204.*
174. Newmark P. *The translation of metaphor // Babel – 1981. – Vol. 16. – P. 93–100.*
175. Nida E.A. *Toward a science of translation*. – Brill, Leiden, 1982. – 331 p.
176. Nielsen K. *Old Testament imagery in John // New readings in John: Literary and theological perspectives. Essays from the scandinavian conference on the fourth Gospel / ed. Nielsen K., Pedersen N. – Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. – P. 66–82.*
177. Noppen J.-P. *Metaphor: A Bibliography of post 1970*. – Taylor & Francis, 1985. – 497 p.
178. Noppen J.-P. *Metaphor II: A classified bibliography of publications 1985 to 1990*. – John Benjamins Publishing, 1990. – 350 p.
179. Olsson B. *Structure and meaning in the Fourth Gospel: a text-linguistic analysis of John 2:1-11 and 4:1-42*. – Uppsala: Gleerup, 1974. – 328 p.
180. Ortony A. *Metaphor, language and thought // Metaphor and thought / ed. Ortony A. – Cambridge University Press, 1993. – P. 1–18.*
181. Painter J. *Jesus and the quest for eternal life // Critical readings of John 6 / ed. Culpepper R.A. – Leiden: Brill, 1997. – P. 61–94.*
182. Painter J. *Tradition, history and interpretation in John 10 // The shepherd discourse of John 10 and its context / ed. Beutler J. – Cambridge, 1991. – P. 53–74.*
183. Paivio A., Walsh M. *Psychological processes in metaphor comprehension and memory // Metaphor and thought / ed. Ortony A. – Cambridge University Press, 1993. – P. 307-328.*
184. Pasma T. *Metaphor identification in Dutch discourse // Metaphor in use: context, culture, and communication. – John Benjamins Publishing, 2012. – P. 69–84.*
185. Pender E.E. *Plato on metaphors and models // Metaphor, allegory, and the classical tradition / ed. Boys-Stones G.R. – Oxford University Press 2003. – P.55–82.*

186. Pisarska A. Creativity of translators: the translation of metaphorical expressions in non-literary texts. – Poznań: Wydaw, 1989. – 138 p.
187. Reinhart T. On understanding poetic metaphor // *Poetics* – 1976. – Vol. 5. – P. 383–402.
188. Ricoeur P. Naming God // *Figuring the sacred. Religion, Narrative and Imagination*. – Mineapolis: Augsburg Fortrees, 1995. – P. 217–235.
189. Ricoeur P. The rule of metaphor. The creation of meaning in language. – London and New York, Routledge, 2004. – 454 p.
190. Ritchie D. Argument is war: Or is it a game of chess? Multiple meanings in the analysis of implicit metaphors // *Metaphor and Symbol* – 2003. – Vol. 18(2). – P.125–146.
191. Sage V. Metaphor // *Concise encyclopedia of Language and religion* / ed. Sawyer J.F.A., Simpson J.M.Y. – Elsevier, 2001. – P.266–273.
192. Schleiermacher F. Üeber die verschiedenen Methoden des Uebersezens [Электронный ресурс]. // *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke. Dritte Abtheilung. Zur Philosophie. Zweiter Band*. – Berlin, 1838. – P. 207-45. URL: www.bible-researcher.com/schleiermacher.html.
193. Schneiders S.M. Symbolism and sacramental principle in the fourth gospel // *Segnie sacramenti nel Vangelo di Giovanni*. – Rome, 1977. – P. 221–235.
194. Schökel L.A. A manual of Hebrew poetics. – Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1988. – 228 p.
195. Schweizer E. Ego eimi: Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums. – Vandenhoeck & Ruprecht, 1965. – 180 p.
196. Searle J. Metaphor // *Philosophical perspectives of metaphor* / ed. Johnson M. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981. – P. 248–285.
197. Semino E., Heywood J., Short M.H. Methodological problems in the analysis of metaphors in a corpus of conversations about cancer // *Journal of Pragmatics* – 2004. – Vol. 36(7). – P.1271–1294.

198. Soskice J.M. Christians views on language // Concise encyclopedia of Language and religion / ed. Sawyer J.F.A. and Simpson J.M.Y. – Elsevier, 2001. – P.291–293.
199. Soskice J.M. Metaphor and religious language. – Oxford University Press, 1987. – 191 p.
200. Soskice J.M. The Kindness of God: Metaphor, gender, and religious language. – 2007. – 203 p.
201. Steen G. A method for linguistic metaphor identification: From MIP to MIPVU. – Amsterdam, John Benjamins, 2010. – 238 p.
202. Steen G. Finding metaphor in grammar and usage: A methodological analysis of theory and research. – Amsterdam, John Benjamins, 2007. – 430 p.
203. Steen G. From linguistic form to conceptual structure in five steps // Cognitive Poetics: goals, gains, and gaps / ed. Brône G., Vandaele J. – Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 2009. – P. 197–226.
204. Steen G. From linguistic to conceptual metaphor in five steps // Metaphor in cognitive linguistics: selected papers from the 5th international Cognitive linguistics conference. – Amsterdam, 1997. – P. 57–77.
205. Steen G. Identifying metaphor in language: a cognitive approach // Style – 2002. – Vol. 36(3). – P. 386–407.
206. Steen G. Pragglez in practice: Finding metaphorically used words in natural discourse // Researching and applying metaphor in the real world / ed. Low G., Todd Z., Deignan A., Cameron L. – John Benjamins Publishing, 2010 – P. 165–184.
207. Steen G. Towards a procedure for metaphor identification // Language and literature – 2002. – Vol. 11(1). – P.17–33.
208. Steen G. Understanding metaphor in literature: an empirical approach. – London, Longman, 1994. – 263 p.
209. Steiner G. After Babel: aspects of language and translation. – London: Oxford University Press, 1975. – 507 p.
210. Sternberg M. The poetics of biblical narrative: ideological literature and the drama of reading. – Bloomington: Indiana University Press, 1987. – 596 p.

211. Stovell B.M. Mapping metaphorical discourse in the Fourth Gospel: John's eternal King. – Brill, Leiden, Boston, 2012. – 381 p.
212. Sweetser E. From etymology to pragmatics: metaphorical and cultural aspects of semantic structure. – Cambridge University Press 1990. – 174 p.
213. Tabakowska E. Cognitive linguistics and poetics of translation. – Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1993. – 146 p.
214. Thompson A., Thompson J.O. Shakespeare: meaning and metaphor. – Iowa City: Harvester, 1987. – 228 p.
215. Toolan M. Total speech: an integrational linguistic approach to language. – Durham: Duke University Press, 1996. – 337 p.
216. Tracy D. Metaphor and Religion // *Critical inquiry* – 1978. – Vol. 5(1). – P. 91–106.
217. Turner J.D. The history of religions background of John 10 // The shepherd discourse of John 10 and its context / ed. Beutler J. – Cambridge, 1991. – P. 33–52.
218. Turner M., Fauconnier G. Conceptual integration and formal expression // *Metaphor and Symbolic Activity* – 1995. – Vol. 10 (3). – P. 183–203.
219. Turner M., Fauconnier G. Metaphor, Metonymy, and Binding // *Metaphor and Metonymy at the Crossroads: A Cognitive Perspective* / ed. Barcelona A. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 2000. – P. 133–148.
220. Van Den Broeck R. The limits of translatability exemplified by metaphor translation // *Poetics Today* – 1981. – Vol. 2(49). – P.73–78.
221. Van Der Watt J.G. Family of the King. Dynamics of metaphor in the Gospel according to John. – Leiden, Brill, 2000. – 467 p.
222. Van der Watt J.G. I am the Bread of Life. Imagery in John 6:32-51 // *Acta Theologica* – 2007. – Vol. 2. – P. 186–204.
223. Van Der Watt J.G. The use of $\alpha\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ in the Concept $\zeta\omega\eta$ $\alpha\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ in John's Gospel // *Novum Testamentum* – 1989. – Vol.31. – P.217–228.
224. Venuti L. The translator's invisibility: a history of translation. – London: Routledge, 2004. – 353 p.

225. Vervaeke J., Kennedy J. Metaphors in language and thought: Falsification and multiple meanings // *Metaphor and symbolic activity* – 1996. – Vol. 11(4). – P. 273–284.
226. Watson W. *Classical Hebrew poetry: A guide to its techniques*. – Continuum International Publishing Group, 2005. – 460 p.
227. Wead D. *The Literary devices in John's Gospel*. – Basel, 1970. – 130 p.
228. Weiss A. *Figurative language in biblical prose narrative: metaphor in the book of Samuel*. – Brill: Leiden, 2006. – 252 p.
229. White R.M. *The Structure of Metaphor*. – Oxford: Blackwell Publishers, 1996. – 360 p.
230. Zaychenko N. *Comparative analysis of metaphor in English-Russian translation*. – Amsterdam, 2011. – 99 p.
231. Zimmermann R. *Imagery in John: opening path into the tangled ticket of John's figurative world // Imagery in the Gospel of John / eds. Frey J., Van der Watt J., Zimmermann R.* – Tübingen, Mohr Siebeck, 2006. – 495 p.