Die vertaling van metafore in ’n brontaalgeoriënteerde Bybel in Afrikaans

Elisabet Hendriks

Tesis ingelewer ter gedeeltelike voldoening aan die vereistes vir die graad van Magister Philosophiae in Vertaling aan die Universiteit van Stellenbosch.

Studieleier: Prof. C. H. J. van der Merwe

Mede-studieleier: Prof. A. E. Feinauer

April 2006

Verklaring

Ek, die ondergetekende, verklaar hiermee dat die werk in hierdie tesis vervat, my eie oorspronklike werk is en dat ek dit nie vantevore in die geheel of gedeeltelik by enige universiteit ter verkryging van ’n graad voorgelê het nie.

…….. …….

Handtekening **Datum**

Dankbetuigings

Ek wil graag my opregte dank en waardering uitspreek teenoor die volgende persone:

- my Skepper,vir die geleentheid en die vermoë;
- my studieleier, prof. Christo van der Merwe, en mede-studieleier, prof. Ilse Feinauer, sonder wie se ondersteuning, raad, en ewige geduld ek verlore sou gewees het;
- my familie en vriende, wat my heeltyd ondersteun het.

Opsomming

In hierdie studie word ondersoek ingestel na die problematiek van die brontaalgeoriënteerde vertaling van metafore in die algemeen, en meer spesifiek die brontaalgeoriënteerde vertaling van Bybelse metafore.

’n Nuwe Afrikaanse vertaling van die Bybel word binnekort aangepak. Hierdie Bybelvertaling het ten doel om brontaalgeoriënteerd te wees. Die vertalers betrokke by hierdie vertaling benodig dan duidelike riglyne ten einde metafore op ’n brontaalgeoriënteerde wyse effektief te vertaal.

Tydens die literatuurstudie word ’n algemene oorsig gegee oor die fenomeen van metafore, ten einde die teoretiese kennis te verskaf wat vertalers nodig het om metafore te identifiseer, te analiseer en te beskryf. Dit word gevolg deur ’n oorsig oor metafoorvertaling in die algemeen. Dagut, Stienstra en Schäffner se teoretiese benadering tot metafoorvertaling, wat berus op die onderskeid tussen konseptuele en linguistiese metafore, word geïdentifiseer as bruikbaar ten opsigte van brontaalgeoriënteerde metafoorvertaling.

Die agtergrond en vertaalbeginsels van die *Ou Afrikaanse Vertaling* (OAV) en die *Nuwe Afrikaanse Vertaling* (NAV) word ná die literatuurstudie ondersoek. Dié vertalings se onderskeie benaderings tot spesifiek metafoorvertaling word gekritiseer op grond van kennis ingewin tydens die literatuurstudie. Verder word ’n werkshipotese oor die brontaalgeoriënteerde vertaling van metafore geformuleer op grond van die literatuurstudie, wat in die empiriese ondersoek op die proef gestel word aan die hand van nege metafore uit die Psalms. Die nege metafore word vertaal met behulp van ’n model wat die metafore analiseer en op ’n brontaalgeoriënteerde wyse vertaal.

Na aanleiding van die literatuurstudie en empiriese ondersoek word ’n reeks gevolgtrekkings gemaak wat van toepassing is op metafoorvertaling in die algemeen, sowel as spesifiek op brontaalgeoriënteerde metafoorvertaling. Voorstelle word ook gemaak wat spesifiek op die nuwe Afrikaanse vertaling van die Bybel van toepassing is.

Abstract

In this study the problems surrounding the source language orientated translation of metaphors in general, and more specifically the source language orientated translation of Biblical metaphors, is investigated.

A new Afrikaans translation of the Bible will soon be undertaken. This translation is meant to be source language orientated. The translators responsible for the translation are in need of guidelines to ensure the effective source language orientated translation of metaphors.

In the literature study a general overview of the phenomenon called 'metaphor' is given, in order to equip translators with the required theoretical knowledge to successfully identify, analyse and describe metaphors. It is followed by an overview of metaphor translation in general. The theoretical approach to metaphor translation of Dagut, Stienstra and Schäffner relies heavily on the difference between conceptual and linguistic metaphors. This approach is identified as useful for source language orientated metaphor translation.

The background and translation principles of the *Ou Afrikaanse Vertaling* (OAV) and the *Nuwe Afrikaanse Vertaling* (NAV) are investigated after the literature study. The distinctive approaches of these two Bible translations are criticised by virtue of the knowledge gained from the literature study in the previous chapters. Furthermore, a working hypothesis regarding the source language orientated translation of metaphors is formulated. This hypothesis is tested during the empirical study by means of nine metaphors from the Psalms. The nine metaphors are translated using a model which analyses the metaphors and translates them in a source language orientated way.

On the basis of the literature and empirical study, a series of conclusions are made. These are applicable to metaphor translation in general, as well as specifically source language orientated metaphor translation. Suggestions that apply specifically to the new Afrikaans translation of the Bible are also made.

Inhoudsopgawe

Bladsy

Hoofstuk 1: Inleiding

1.1 Inleiding 1

1.2 Probleemstelling 2

1.3 Hipotese 3

1.4 Doel van die studie 3

1.5 Metodologie en struktuur 3

1.6 Multidissiplinêre aard van die studie 5

1.7 Terminologie 5

Hoofstuk 2: Metafore: ’n oorsigtelike blik

2.1 Inleiding 7

2.2 Verskillende metafoorteorië 7

2.2.1 Perifere perspektiewe 8

2.2.1.1 Die vergelykende perspektief 8

2.2.1.2 Die substitusie-perspektief 9

2.2.1.3 Die romantiese perspektief 10

2.2.1.4 Die pragmatiese perspektief 11

2.2.1.5 Die kategoriserende perspektief 11

2.2.1.6 Die funksionele perspektief 12

2.2.2 Sentrale perspektiewe 13

2.2.2.1 Die interaksie-perspektief 13

2.2.2.2 Die konseptuele perspektief 14

2.2.3 Die mees verantwoordbare perspektiewe 15

2.3 Definisie van metafoor 16

2.4 Terminologie in metafoorteorie 18

2.5 Linguistiese vs. konseptuele metafore 20

2.6 Verskillende soorte metafore 21

2.7 Die eenrigtingaard van metafore 23

2.8 Metafore en letterlike taal 24

2.9 Ander vorme van figuurlike taal 26

2.10 Slot 28

Hoofstuk 3: Die vertaling van metafore in die algemeen

3.1 Inleiding 29
3.2 Kultuur en die vertaling van metafore 30
3.2.1 Kultuur, betekenis en metafore 30
3.2.2 Kultuur en die vertaling van metafore 32
3.3 Vertaling van metafore 33
3.4 Dagut, Stienstra en Schäffner: ’n bruikbare benadering tot metafore 35
3.5 Implikasies hiervan vir Bybelvertaling 39
3.6 Slot 40

Hoofstuk 4: Metafoorvertaling in die praktyk

4.1 Inleiding 41
4.2 Agtergrond 42
4.2.1 Afrikaanse Bybelvertalings tot op hede 42
4.2.1.1 Die Ou Afrikaanse Vertaling (OAV) 42
4.2.1.2 Die Nuwe Afrikaanse Vertaling (NAV) 44
4.2.1.3 Die Afrikaanse Bybelvertaling (ABV) 47
4.3 Strategie toegepas in die analise in 4.4 en 4.5 52
4.3.1 Gebruik van die Psalms 53
4.3.2 Metafore wat ondersoek gaan word in die studie 53
4.3.3 Die rol van die OAV, NAV en ABV 53
4.3.4 Die sentrale rol van konseptuele metafore 54
4.3.5 Volgorde van die analise 55
4.4 Kultuurspesifieke metafore 56
4.4.1 “Die Here is my rots...” 56
4.4.2 “...ek sal al die horings van die goddelose mense stukkend breek...” 61
4.4.3 “...U maak my hoof vet met olie...” 64
4.4.4 “...ek is ’n vreemdeling by ...” 68
4.4.5 “...die Here God is ’n son...” 72
4.5 Kultuuroorvleuelende metafore 76

4.5.1 "...U, Here, is 'n skild..." 76
4.5.2 "Die Here is my herder." 80
4.5.3 "...die Here verbreek die seders van die Libanon..." 83
4.5.4 "Ontsondig my met hisop..." 88
4.6 Slot 92

Hoofstuk 5: Gevolgtrekkings

5.1 Inleiding 94
5.2 Metafoorvertaling in die algemeen 95
5.2.1 Twee basiese opsies 95
5.2.2 Die belang van voldoende teoretiese kennis 95
5.2.3 Die belang van kulturele inligting 96
5.2.4 Intensiewe navorsing nie altyd nodig 96
5.2.5 Vals vriende 97
5.2.6 Bestaan van metafore in verskillende kulture 98
5.2.7 Konsekwentheid 98
5.3 Brontaalgeoriënteerde metafoorvertaling 98
5.3.1 "Nuwe" manier van metafoorvertaling 98
5.3.2 Model vir brontaalgeoriënteerde metafoorvertaling 99
5.3.3 Die bestaan van netwerke van konseptuele metafore 102
5.3.4 Bepaling van konseptuele metafore nie so maklik 103
5.3.5 Nie alle brontaalgeoriënteerde metafoorvertalings hanteer metafore eenders 104
5.3.6 Die vier stappe in die algemeen 104
5.3.7 Brontaalgeoriënteerde metafoorvertaling is verantwoordbare vertaling indien vertaler verlies van betekenis wil vermy 105
5.3.8 Bemagtiging van die teikenlesers 105
5.4 Belangrike sake van toepassing op die ABV 106
5.4.1 Notas aan einde van die Bybel 106
5.4.2 Bykomende notas 107
5.4.3 Ruimte vir meer as een vertaling 107
5.5 Verdere studie 108
5.5.1 Verdere navorsing oor konseptuele metafore 108

5.5.2 Verdere navorsing oor die kulture betrokke in die vertaling 108
5.5.3 Model moet in die praktyk getoets word 109
5.5.4 Navorsing oor bykomende notas 109

Bronnelys 110

Hoofstuk 1

Inleiding

1.1 Inleiding

’n Nuwe Afrikaanse vertaling van die Bybel, die *Afrikaanse Bybelvertaling* (ABV), word binnekort aangepak. Die bestaande twee Afrikaanse vertalings word deur uiteenlopende benaderings tot vertaling onderlê. Waar die *Ou Afrikaanse Vertaling* (die OAV) van 1933 so letterlik moontlik uit die grondtale probeer vertaal het, het die *Nuwe Afrikaanse Vertaling* (die NAV) van 1983 probeer om in gewone Afrikaans ’n vertaling te skep wat vir die lesers maklik verstaanbaar sal wees. In hierdie weergawe word metafore merendeels verduidelik deur hulle te parafraseer.

Die uiteenlopende benaderings het tot gevolg gehad dat metafore in die twee vertalings verskillend vertaal is. Die interpretasie van metafore afkomstig uit ’n kultuur wat tydruimtelik baie ver van jou eie is, is nie maklik nie. Metafore is ingebed in kultuur, en die oordrag daarvan na ’n ander taal en kultuur vind moeilik plaas. Om die metafore van ’n antieke teks soos die Bybel te vertaal sodat dit vandag verstaanbaar is, is dus ’n ingewikkelde proses. Die OAV het gekies om metafore so direk en letterlik moontlik te vertaal. Dit het dikwels tot gevolg gehad dat die metafore nie deur hedendaagse Afrikaansprekendes verstaan is nie. Die NAV, aan die ander kant, het metafore in die meeste gevalle geparafraseer. Die metafore, en die assosiasies wat deur hulle opgeroep word, is in die proses wegvertaal.

Hierdie probleem kan deur middel van twee voorbeelde geïllustreer word. Die OAV se benadering tot metafoorvertaling word geïllustreer deur die vertaling van Ps. 89:18. Dié vertaling verkies om die horingmetafoor direk te vertaal, en daarom lui dit “... en deur u welbehae word ons horing verhef”. Omdat ’n moderne leser nie weet wat die beeld “horing” in die bronkultuur en vir die brontekslesser verteenwoordig het nie, word die oorspronklike betekenis van die metafoor verduister.[1]

Ps. 92:11 is ’n voorbeeld van die NAV se benadering tot metafoorvertaling. In hierdie vertaling word die oliemetafoor wegvertaal en lui dit “... U laat my ’n oorwinningsfees vier”.

[1] Die horingmetafoor word breedvoerig in afdeling 4.4.2 bespreek.

Die OAV-weergawe se direkte vertaling lui: "... ek is met vars olie gesalf". Die feit dat die NAV se weergawe slegs sekere elemente van die oorspronklike metafoor in die parafrase kon verwoord, word duidelik wanneer ander parafraserende vertalings van die metafoor beskou word. *Die Lewende Bybel* vertaal dit as "... U het my met nuwe seën oorlaai", terwyl die *Good News Bible* (GNB) dit in Engels parafraseer as "... you have blessed me with happiness". Duidelik het die oorspronklike metafoor verskeie betekeniselemente wat nie deur 'n parafraserende vertaling, soos die NAV, verwoord kan word nie[2].

Die vertaalopdrag van die ABV lui: "Skep 'n goed verstaanbare, brontaalgeoriënteerde vertaling wat bedoel is vir voorlesing en gebruik in eredienste, en vir kategese, Bybelstudie en privaat gebruik" (Afrikaanse Bybelvertalingsprojek, 2005b:3). Die teks wat vir die ABV geskep gaan word, sal brontaalgeoriënteerd wees. Die taal moet steeds aanvaarbare Afrikaans wees en die teks moet geredelik verstaanbaar wees[3]. Een van die uitdagings vir die ABV sal die hantering van metafore wees. Die vertaalbenaderings tot metafore van beide die OAV en NAV het tekortkominge en is nie geskik nie.

1.2 Probleemstelling

Die OAV en die NAV het, as gevolg van die verskillende fokusse en doelstellings van die onderskeie vertalings, metafoorvertaling elk op 'n bepaalde manier hanteer. Die ABV, wat op 'n brontaalgeoriënteerde wyse wil vertaal, kan dus nie die metode van metafoorvertaling van óf die OAV óf die NAV volg nie.

Die probleem wat in hierdie studie ondersoek word, berus op die feit dat metafore in die Bybel met betekenis gelaai is. Die sentrale vraag in hierdie studie is: Hoe moet die vertaling van Bybelse metafore benader word indien die vertaalopdrag lui dat daar so naby moontlik aan die bronteks gehou moet word? Die bestaande dokumentasie van die Afrikaanse Bybelvertalingsprojek bied geen riglyne wat vir die ABV-vertaler as rigtingwyser kan dien nie[4].

[2] Die oliemetafoor word breedvoerig bespreek in afdeling 4.4.3.
[3] Die vertaalopdrag van die ABV word breedvoerig bespreek in afdeling 4.2.1.3.
[4] Hierdie studie wil die Afrikaanse Bybelvertalingsprojek van hulp wees, en daarom word daar gepoog om 'n rigtinggewende beleid ten opsigte van brontaalgeoriënteerde metafoorvertaling te formuleer. In die proses moet die doelstelling, vertaalopdrag, ensovoorts wat voorlopig deur die projekleiers vir die ABV geformuleer is, gebruik word, selfs al is hierdie dokumentasie nog nie gefinaliseer nie.

1.3 Hipotese

Daar word van die standpunt uitgegaan dat die gestelde probleem die beste hanteer kan word indien Bybelvertalers beter insig het in die kompleksiteit van metafore en metafoorvertaling. Verder moet hulle ook oor goedgemotiveerde strategieë beskik wat betref die hantering van metafore in ’n brontaalgeoriënteerde vertaling.

1.4 Doel van die studie

Die doel van hierdie studie is om ’n bydrae te maak tot die veld van metafoorvertaling in die algemeen, en spesifiek tot die veld van brontaalgeoriënteerde metafoorvertaling. In die lig van die hipoteses gestel in afdeling 1.3, word daar gepoog om hierdie doel te bereik deur (1) ’n teoretiese oorsig oor metafore te gee wat die kompleksiteit daarvan verduidelik; (2) ’n teoretiese oorsig oor metafoorvertaling te gee, wat die gekompliseerde aard daarvan sal uiteensit; (3) die ontoereikendheid van die OAV en NAV se vertaalbenadering tot metafore te illustreer in die lig van ’n werkshipotese oor die kompleksiteit van metafore en metafoorvertaling; (4) enkele strategieë voor te stel wat betref die manier waarop ’n seleksie van prototipiese metafore in Hebreeus in ’n nuwe brontaalgeoriënteerde Afrikaanse vertaling van die Bybel hanteer kan word; en (5) enkele voorstelle te maak oor hoe brontaalgeoriënteerde metafoorvertaling, metafoorvertaling in die algemeen, en die ABV spesifiek, aangepak kan word.

Pectora roborant cultus recti

1.5 Metodologie en struktuur

Die studie het drie fases. Eerstens word ’n literatuurstudie uitgevoer, wat die kompleksiteit van metafore en metafoorvertaling aan die orde stel, en sodoende die formulering van ’n werkshipotese bemiddel. Dit word gevolg deur ’n empiriese toetsing van die werkshipotese. Hieruit word ’n reeks afleidings en gevolgtrekkings aangaande metafore en metafoorvertaling gemaak wat vir vertalers – veral diegene wat op ’n brontaalgeoriënteerde wyse moet vertaal – van waarde kan wees.

Oor die literatuurstudie word in hoofstuk 2 en 3 verslag gedoen. Daar word gepoog om slegs dié inligting te behandel wat werklik relevant vir die studie is. (Dit is onmoontlik om binne die bestek van hierdie studie van alle literatuur aangaande metafore en metafoorvertaling rekenskap te gee.) Hoofstuk 2 en 3 steun in ’n groot mate op die 2004-proefskrif van Dick Kroneman, *The Lord is my shepherd*. Hierdie proefskrif is een van die enkeles wat metafoorvertaling spesifiek in Bybelvertaling bespreek. Dit fokus op aspekte van metafore en

metafoorvertaling wat relevant is vir hierdie studie. Kroneman (2004) en Stienstra (1993) is die enigste bronne wat gevind kon word wat voldoende fokus op die analise en vertaling van Bybelse metafore.

Hoofstuk 2 bied ’n oorsigtelike en opsommende blik op metafore. Bestaande metafoorteorieë word bespreek, en ’n werksdefinisie van metafore word geformuleer. Metafore word verder ondersoek deur te onderskei tussen die verskillende tipes metafore, waarna metafore met ander vorms van figuurlike taal vergelyk word.

Hoofstuk 3 fokus op metafoorvertaling in die algemeen. Die sentrale rol van kultuur in metafore en metafoorvertaling word ondersoek, waarna verskillende metodes van metafoorvertaling bestudeer word. Dit word gevolg deur die formulering van ’n benadering tot metafoorvertaling wat in hierdie studie gebruik word. Die inligting in dié hoofstuk is belangrik vir die werkshipotese wat in hoofstuk 4 geformuleer word. Hierdie werkshipotese stel ’n model voor waarvolgens metafore op ’n brontaalgeoriënteerde wyse hanteer kan word.

Hoofstuk 4 handel oor die empiriese deel van die studie. Die werkshipotese wat geformuleer is op grond van die literatuurstudie, word getoets aan die hand van metafore uit die Psalms. Die hoofstuk word ingelei deur ’n oorsig oor die OAV, die 1953-hersiening, die NAV, en die ABV. Daarna word ’n model geformuleer waarvolgens metafore geanaliseer en op ’n brontaalgeoriënteerde wyse vertaal kan word. Tydens die toepassing van die model in die vertaling van nege metafore uit die Psalms word die OAV en NAV se metodes van vertaling bestudeer en gekritiseer, en word moontlike brontaalgeoriënteerde wyses van vertaling van die spesifieke metafore voorgestel.

Hoofstuk 5 bevat die afleidings en gevolgtrekkings oor metafore en metafoorvertaling, van toepassing op vertaling in die algemeen en op spesifiek Bybelvertaling, wat uit die vorige hoofstukke gemaak kan word. Kwessies van toepassing op metafoorvertaling in die algemeen, sowel as spesifiek op brontaalgeoriënteerde metafoorvertaling, word bespreek. Voorstelle spesifiek van toepassing op die ABV word ook gemaak, en areas wat sal baat vind by verdere navorsing word geïdentifiseer.

1.6 Multidissiplinêre aard van die studie

Hierdie studie betrek ’n wye verskeidenheid vakrigtings. In die eerste plek is dit ’n studie van vertaling. Deurdat dit op Bybelvertaling fokus, betrek dit ook onder andere antieke kulture en verg dit kennis van Hebreeus. Die fokus op metafore lei daartoe dat die veld van die taalkunde ook betrek word. In die bestudering van kulture, wat ’n sentrale rol speel in die vertaalmodel wat in hoofstuk 4 voorgestel word, speel ’n vakgebied soos sosiologie ook ’n rol.

Die studie poog om binne al hierdie vakrigtings die relevantste inligting te verskaf. Die beperkte omvang van die studie lei egter daartoe dat al die rigtings nie dieselfde aandag kan ontvang nie. Die navorser poog om deurentyd die gevraagde asook voldoende inligting te verskaf oor vreemde vakrigtings, soos antieke kulture. Dit is ook vir die navorser belangrik om versigtig met hierdie vakrigtings om te gaan, en daar word deurgaans gepoog om dié versigtigheid aan die leser te kommunikeer.

1.7 Terminologie

Bepaalde terminologie word in die studie gebruik. Die betekenis van enkele sleutelterme word vervolgens verduidelik.

Deurgaans word daar na die “leser” van metafore verwys. Metafore kan gelees sowel as gehoor word, en dus moet daar ook na “hoorders” (of “gehoor”) verwys word. Ter wille van ’n bondige skryfstyl word daar egter net na “leser” verwys. Daarmee word bedoel enige persoon wat in kontak met die metafoor kom, hetsy deur dit te lees of dit te hoor.

Die terme “topiek” en “beeld” word deurgaans gebruik om te verwys na die verskillende sake wat in die metafoor aanwesig is. Die topiek is die persoon, objek, gebeurtenis of eienskap wat in die metafoor beskryf word. Die beeld is die persoon, voorwerp, gebeurtenis of eienskap waarmee die topiek beskryf word. Hierdie terminologie is ontleen aan Kroneman (2004), en die gebruik daarvan word verantwoord in afdeling 2.4. Die enigste gevalle waar hierdie terme nié gebruik word nie, is tydens die uiteensetting van ’n bepaalde perspektief of van ’n bepaalde teoretikus se definisie van metafore. In sodanige gevalle word die terme van daardie perspektief of teoretikus gebruik.

Die volgende afkortings word in die studie gebruik:

ABV – *Afrikaanse Bybelvertaling*

GNB – *Good News for Modern Man*

LB – *Die Lewende Bybel*

NAV – *Nuwe Afrikaanse Vertaling* (1983-vertaling)

NEB – *New English Bible*

OAV – *Ou Afrikaanse Vertaling* (1933-vertaling).

Hoofstuk 2

Metafore: ’n oorsig

2.1 Inleiding

Metafore is ’n komplekse en kontroversiële vorm van figuurlike taal. Daar is al baie daaroor geskryf, en steeds is daar nie konsensus oor presies wat dit is en hoe dit funksioneer nie.

Die doel van hierdie hoofstuk is om insig te kry in die kernelemente en -eienskappe van metafore, in besonder dié wat vir vertalers van nut kan wees. Hierdie hoofstuk wil dus vertalers in staat stel om metafore op ’n adekwate wyse te identifiseer, te analiseer en te beskryf.

Vir dié doel word daar eerstens ’n kort oorsig gegee van die belangrikste metafoorteorieë. Hier word gekonsentreer op daardie modelle wat daartoe kan bydra om ’n werksdefinisie te identifiseer wat in die res van die studie gebruik word. Aangesien die terminologie wat in die verskillende modelle gebruik word nie altyd ooreenstem nie, en ’n ondubbelsinnige metataal onontbeerlik is vir die analise en beskrywing van metafore, word ’n afdeling gewy aan die bespreking van die metataal wat in hierdie studie gebruik word. In die laaste gedeelte van hierdie hoofstuk word die volgende aspekte aan die hand van die werksdefinisie bespreek: die verskil tussen konseptuele en linguistiese metafore, die verskil tussen verskillende soorte linguistiese metafore, die eenrigtingaard van metafore, die verskil tussen letterlike en figuurlike taalgebruik, asook die verskil tussen metafore en ander vorms van figuurlike taalgebruik.

2.2 Verskillende metafoorteorieë

Dit is onmoontlik om in ’n studie soos hierdie ’n volledige oorsig te gee van alle teoretiese besinning oor metafore. Daar is onder andere Gilles Fauconnier se *Mappings in language and thought* (1997), Raymond Gibbs en Gerard Steen se *Metaphor in cognitive linguistics* (1999), en Mark Johnson se *Philosophical perspectives on metaphor* (1981). In hierdie afdeling word daar dus gepoog om ’n oorsig te gee van metafoorteorieë in die algemeen. Ten einde ’n werksdefinisie van metafore te formuleer, is dit ook belangrik om hierdie vernaamste metafoorteorieë in oënskou te neem. Laastens word die teorieë geïdentifiseer wat ’n sentrale rol in die studie speel.

Die volgende gedeelte berus grootliks op die uiteensetting en opsomming van metafoorteorieë in Dick Kroneman se doktorale proefskrif, *The Lord is my shepherd* (2004). Kroneman se studie is een van die min werke wat vanuit die veld van Bybelvertaling fokus op die vertaling van metafore, wat ook die agtergrond en fokus van hierdie studie is. Sy uiteensetting is algemeen en vat die hoofpunte van elke perspektief goed saam.

Kroneman (2004) identifiseer agt sentrale metafoorteorieë. Ses van die teorieë, naamlik die vergelykende, substitusie-, romantiese, pragmatiese, kategoriserende en funksionele perspektiewe, is heel ekstreem, en/of nie baie bekend nie, en/of nie van veel waarde vir hierdie studie nie. Hierdie ses teorieë word dus opsommenderwys in die volgende afdeling bespreek. Die ander twee teorieë, naamlik die interaksie- en konseptuele perspektiewe, is van waarde vir hierdie studie se verstaan van die metafoor, en sal dus meer aandag ontvang.

2.2.1 Perifere perspektiewe

2.2.1.1 Die vergelykende perspektief

Hierdie perspektief verteenwoordig waarskynlik die oudste siening van metafore. Volgens voorstanders van hierdie perspektief word metafore as verkorte vergelykings beskou. Alhoewel vergelykings en metafore nie dieselfde aansprake maak nie en nie dieselfde effek het nie, word geïnterpreteerde metafore altyd beskou as ekwivalent aan vergelykings (Goatly, 1997:118).

Somtyds word daar na moderne variante van die vergelykende perspektief verwys as die korrespondensie-perspektief. Dit verskil van die ouer variante deurdat dit van die standpunt uitgaan dat die ooreenkomste waarop metafore berus, nie noodwendig ’n weerspieëling van die werklikheid is nie. Hiervolgens is metafore eerder ’n kreatiewe en kultuurgebonde interpretasie van die werklikheid (Kroneman, 2004:31-32). As daar gesê word “Jan is ’n jakkals” omdat Jan skelm en agterbaks is, is daar geen werklike ooreenkoms tussen Jan en jakkalse nie. Kreatiewe en kultuurafhanklike denke lei daartoe dat ’n jakkals as skelm en slinks beskou word. Dit is op grond van hierdie kreatiewe denke dat Jan met ’n jakkals vergelyk word. Die metafoor “Jan is ’n jakkals” is dus ’n aanduiding van die kreatiewe wyse waarop menslike eienskappe op grond van kulturele redes met diere geassosieer word, en mense gevolglik met sekere diere vergelyk kan word.

Beide die klassieke en die moderne weergawes van die vergelykende perspektief sien die vorm wat ’n metafoor aanneem as iets wat nie sentraal tot die betekenis daarvan is nie. Omdat metafore net verkorte vergelykings is, kan metafore maklik in vergelykings omskep word sonder dat enige betekenis verlore gaan (Kroneman, 2004:32).

Volgens Kroneman (2004:32) kan die vergelykende perspektief om drie redes gekritiseer word. In die eerste plek is hierdie perspektief geneig om die pragmaties-retoriese onderskeid tussen metafore en vergelykings te ignoreer. Tweedens neem dit nie in ag dat die topiek en beeld van ’n metafoor op meer as een vlak kan ooreenkom nie[5]. Byvoorbeeld, in die metafoor “Piet is ’n olifant”, is die beeld (“olifant”) van toepassing op die topiek (“Piet”) omdat hy baie vet is, ’n baie lang neus het, of nooit iets vergeet wat iemand vir hom sê nie. Op grond van fisiese eienskappe kan die beeld en topiek dus vergelyk word, maar ook op grond van kulturele konnotasies met die beeld, naamlik dat olifante nooit vergeet nie. Laastens maak die vergelykende perspektief nie voorsiening daarvoor dat sommige metafore nie gebaseer is op ooreenkoms nie, maar dat hulle kultuurafhanklik is en op ’n arbitrêre wyse saamgestel is. ’n Metafoor soos “Jan is ’n blok ys” is nie gebaseer op ’n ooreenkoms tussen Jan en ’n blok ys nie – dit is afhanklik van ’n kultuurafhanklike konstruksie, naamlik dat iemand wat nie emosie toon nie, koud is.

2.2.1.2 Die substitusie-perspektief

Volgens die substitusie-perspektief kan metafore met letterlike taal vervang word sonder dat enige betekenis verander of verlore raak. Om die metafoor in die eerste plek te vorm, is letterlike taal met metaforiese taal vervang. Ten einde die betekenis te ontsyfer, is dit die ontvanger se taak om die metaforiese taal weer met letterlike taal te vervang. Om ’n metafoor te verstaan is dus soos om ’n raaisel of kode te ontsyfer (Black, 1962:32).

Die substitusie-perspektief kan verdeel word in twee subafdelings, naamlik die ornamentele beskouing en die rasioneel-empiriese beskouing. Die ornamentele beskouing sien metafore as blote versiering vir taal. Metafore maak taalgebruik mooi en elegant, maar het geen kognitiewe funksie nie. Indien ’n metafoor kognitiewe betekenis het, het die betekenis betrekking op kognisie, met ander woorde, dit dra by tot kennis op die mees basiese vlak. So ’n metafoor is die wyse waardeur een domein van ervaring verstaan word op grond van ’n ander domein (Schäffner, 2004:1258). Alhoewel metafore volgens die ornamentele beskouing dus nie kognitiewe betekenis het nie, word dit steeds beskou as ’n positiewe

[5] Die motivering vir die gebruik van die terme “topiek” en “beeld” word bespreek in afdeling 2.4.

verskynsel. Die rasioneel-empiriese beskouing, aan die ander kant, is negatief ingestel teenoor metafore. Volgens hierdie beskouing hoort metaforiese taalgebruik nie in filosofiese diskoers nie, aangesien metafore die emosies manipuleer en geen insigte verskaf wat vir ’n filosoof van waarde is nie (Kroneman, 2004:33).

Volgens die substitusie-perspektief is metafore iets wat vervang kan word met ’n ander vorm van taal sonder dat enige betekenis verander of verlore raak. Dit is wat die substitusie-perspektief so radikaal maak. Waar dit wel van waarde is, is waar dit illustreer dat metafore dikwels ’n ideologiese basis het, en gebruik kan word om gehore te manipuleer. Dít verteenwoordig egter ’n oorvereenvoudigde beskouing van die verhouding tussen die vorm en inhoud van taal. Om metafore in letterlike taal te omskryf, sal meesal tot gevolg hê dat die betekenis ook verander en/of dat van die betekenis verlore raak (Kroneman, 2004:34).

2.2.1.3 Die romantiese perspektief

Volgens die romantiese perspektief is alle taal basies metafories. Metaforiese taalgebruik is die reël en letterlike taal is die uitsondering. Alle taal spruit voort uit metafore, en letterlike taal het eers ontstaan toe figuurlike denke gerasionaliseer en vereenvoudig is (Kittay, 1987:5).

Voorstanders van die romantiese perspektief is van mening dat daar hoofsaaklik emotiewe en evokatiewe betekenis in metafore is. Metafore het nie kognitiewe betekenis nie[6]. Metafore word gesien as die linguistiese wyse waardeur diverse gedagtes tot ’n eenheid gevorm word (Kroneman, 2004:35). In ’n metafoor soos “die druppels marsjeer oor my dak en sneuwel in my halfgeroeste geute” word gedagtes vanuit heel verskillende wêrelde – oorlog, weer, dood, en dakke – saamgevoeg en een gemaak. Sodoende help metafore lesers om hulle persepsies van die wêreld te hervorm.

Die romantiese perspektief is van waarde deur die wyse waarop dit beklemtoon dat metafore ’n unieke perspektief op die wêreld bied, dat dit uiteenlopende gedagtes kan saambind, en dat dit verskynsels kan verwoord wat letterlike taal nie kan nie. Die romantiese beskouing fokus egter net op die feit dat metafore kreatief en poëties is. Die realiteit is dat metafore dikwels konvensioneel is of al deel uitmaak van die leksikon van ’n taal (Kroneman, 2004:35).

[6] Sien die verduideliking van kognitiewe betekenis in afdeling 2.2.1.2.

2.2.1.4 Die pragmatiese perspektief

Die pragmatiese perspektief sien metafore as iets wat tot stand kom as gevolg van die manier waarop taal gebruik word. Volgens hierdie perspektief is daar dus geen stabiele semantiese betekenis in metafore nie (Kroneman, 2004:43).

Tipies van pragmatiese perspektiewe op taal, word daar onderskei tussen die betekenis van ’n sin en die betekenis van die spreker se uiting. Die betekenis wat in metafore aanwesig is, is nie inherent deel van die taal nie; dit is bloot ’n produk van die wyse waarop die taal gebruik word. In die geval van metafore word die letterlike sinsbetekenis dus gesien as die vals betekenis (Kroneman, 2004:43). In die metafoor “my broer is ’n skilpad” sal die letterlike sinsbetekenis (naamlik dat die spreker bedoel ’n skilpad is sy/haar biologiese broer) die vals betekenis wees.

Die waarde van die pragmatiese perspektief lê daarin dat dit kyk na die wyse waarop metafore in die praktyk in taal gebruik word. Volgens Kroneman is ’n negatiewe aspek van hierdie beskouing dat dit gebaseer is op die aanname dat letterlike taal die norm is en metaforiese taal net ’n tipe afwykende gebruik van taal ten einde bepaalde pragmatiese effekte te bereik. Baie tale het egter geleksikaliseerde en konvensionele metafore, wat die teendeel van hierdie aanname bewys (Kroneman, 2004:43-44). Met die metafoor “die koppie se oor het afgebreek” is die metaforiese gebruik van “oor” nie afwykend nie – dit is ’n geleksikaliseerde en konvensionele metafoor wat reeds deel van Afrikaans geword het. “Oor” is die normale, gestandaardiseerde wyse om na die handvatsel van ’n koppie te verwys.

2.2.1.5 Die kategoriserende perspektief

Die kategoriserende perspektief is, net soos die pragmatiese perspektief, nie wyd bekend nie. Dit is egter die teenpool van die pragmatiese perspektief, deurdat dit metafore sien as klasinsluitende stellings. Met ander woorde, metafore sê presies wat dit beteken en daar is geen verskil tussen wat gesê en wat bedoel word nie. Daar vind nie implisiete vergelykings plaas nie. Die twee sake in die metafoor word dus nie met mekaar vergelyk nie – hulle word letterlik in dieselfde kategorie geplaas. In die metafoor “Margaret Thatcher is ’n stootskraper” word daar nie ’n implisiete vergelyking tussen Thatcher en stootskrapers getref nie. Volgens die kategoriserende perspektief word Thatcher deur middel van die metafoor letterlik in die klas van stootskrapers geplaas (Kroneman, 2004:44-45).

Hierdie perspektief het waarde deurdat dit die verskil tussen metafore en vergelykings erken. Voorts fokus dit op die oppervlak van die metafoor en poog dit nie om dit in ’n vergelyking te omskryf nie. Die kategoriserende perspektief erken ook dat die beeld en topiek van metafore nie gewissel kan word sonder dat die betekenis verander nie, in teenstelling met wat ondersteuners van die interaksie-perspektief dikwels sê[7] (Kroneman, 2004:45).

Die kategoriserende perspektief gee egter nie ’n akkurate aanduiding van wat ’n metafoor presies is nie. Indien die kategoriserende perspektief waar is, sal die metaforiese stelling “die Here is my herder” geïnterpreteer moet word as “die Here behoort letterlik tot die kategorie van herders”. So ’n interpretasie bots met die eksklusiewe verhouding wat deur die metafoor geïmpliseer word (Kroneman, 2004:45). Die Here word nie deur die metafoor bestempel as ’n aardse herder wat skape oppas en in die veld slaap nie; hy is ook nie net een van vele herders wat die spreker as “syne” bestempel nie. Die kategoriserende perspektief gee dus nie ’n akkurate beskrywing van wat ’n metafoor is nie.

2.2.1.6 Die funksionele perspektief

Die funksionele perspektief is ontwikkel deur Andrew Goatly. As basis gebruik hy die drie kommunikatiewe metafunksies wat ten grondslag lê van Halliday se sogenaamde funksioneel-sistemiese[8] benadering tot die bestudering van taal en taalgebruik, soos uiteengesit in Halliday se *Language as social semiotic* (1978). Hierdie drie metafunksies is die ideasionele, die interpersoonlike en die tekstuele. Goatly identifiseer dertien funksies van metafore, en gaan voort om elk hiervan in te deel in een van Halliday se metafunksies (Goatly, 1997:148-167).

Dit is nie van nut vir hierdie studie om die detail van Goatly se funksies en klassifikasie te ondersoek nie. Die funksionele perspektief bied wel ’n nuttige heuristiese instrument waarmee die effek van metafore ondersoek kan word. Verder werp dit lig op wat sprekers met metafore doen. Dit is egter nie ’n hulpmiddel om primêr te verstaan hoe ’n metafoor werk nie, en dus is die funksionele benadering van beperkte waarde vir hierdie projek[9].

---

[7] Meer hieroor in afdeling 2.2.2.1 en 2.7.

[8] “(F)unctional-systemic”.

[9] Die analise en vertaling van metafore in hoofstuk 4 illustreer waarom hierdie benadering nie werklik van waarde vir die brontaalgeoriënteerde vertaling van Bybelse metafore is nie. Die enorme kulturele gaping tussen die bron- en teikenleser veroorsaak dat die spesifieke funksie van ’n metafoor nie die vertaler kan help om die metafoor effektief te vertaal nie. ’n Algemene fokus op kultuur en hipotetiese konseptuele metafore lei daartoe dat die vertaler genoegsame kennis van die metafoor kan hê om dit effektief te vertaal. Hierna kan die spesifieke funksie moontlik afgelei word, maar dit is baie moeilik gegewe die omvang van die kulturele gaping, en is nie van waarde vir die vertaalproses nie.

2.2.2 Sentrale perspektiewe

2.2.2.1 Die interaksie-perspektief

Volgens hierdie perspektief is metafore ’n unieke vorm van taalgebruik, wat nie vervang kan word met letterlike taal sonder dat baie van die betekenis verlore gaan nie. In ’n metafoor is daar interaksie tussen twee gedagtes of konsepte, wat gesamentlik tot ’n betekenis lei wat ’n letterlike stelling nooit sal kan hê nie. Die interaksie-perspektief is ontwikkel deur Max Black, wat volgens Kroneman (2004:35-36) sterk beïnvloed is deur Samuel Johnson en I.A. Richards.

Eva Kittay (aangehaal in Kroneman, 2004:37) identifiseer die basiese eienskappe wat die interaksie-perspektief aan metafore toedig. Metafore word beskou as sinne eerder as individuele woorde, bestaande uit twee gedeeltes waartussen daar spanning is. Hierdie twee gedeeltes moet as aparte sisteme verstaan word, en die betekenis van die metafoor vloei vanuit die interaksie tussen hierdie twee gedeeltes of sisteme. Laastens het metafore volgens die interaksie-perspektief kognitiewe betekenis[10], met ander woorde, metafore kan nie in ’n ander vorm geskryf word sonder dat heelwat van die betekenis verlore raak nie.

Black skep binne die interaksie-perspektief nuwe konsepte. Een hiervan is die netwerk van geassosieerde gemeenplase[11]. In die metafoor “die mens is ’n wolf”, moet die gehoor die netwerk van geassosieerde gemeenplase van die term “wolf” verstaan. Dit is die versameling stellings wat gemaak word deur gewone mense wanneer hulle alles moet opnoem wat waar is van ’n wolf. Hierdie algemene eienskappe hoef nie noodwendig empiries waar te wees nie, aangesien dit die kulturele oortuigings ten opsigte van wolwe is. Verskillende kulture se sisteme sal dus verskil. Kultuur speel ’n sentrale rol in die daarstel van sodanige sisteme (Black, 1962:39-40). Die meeste mense glo byvoorbeeld dat wolwe baie gevaarlik is en mense wil verskeur, alhoewel wolwe inderwaarheid mense ten alle koste wil vermy.

Die netwerk van geassosieerde gemeenplase beklemtoon dat die betekenis van ten minste sommige tipes metafore kompleks is en gebaseer is op betekenisnetwerke. Dit beteken dat, om die metafoor te verstaan, die gehoor oor die regte kulturele kennis moet beskik. Black is ook daarvan oortuig dat metafore in twee rigtings (bidireksioneel) werk. ’n Metafoor laat die gehoor anders dink oor albei sake betrokke by die metafoor[12] (Kroneman, 2004:37).

---

[10] Sien verduideliking van kognitiewe betekenis in afdeling 2.2.1.2.
[11] “…what I will call the *system of associated commonplaces*” (Black, 1962:40).
[12] Meer hieroor in afdeling 2.7.

Die belangrikste bydrae van die interaksie-perspektief is die insig dat metafore nie net die topiek- en die beeld-term koppel nie, maar dat dit twee konseptuele domeine koppel. Metafore lewer insigte wat nie verkry sou kon word deur middel van letterlike taal nie. Hierdie perspektief erken ook die rol wat kultuur speel in metafore.

Volgens Kroneman (2004:40-41) is daar egter ’n paar probleme met die interaksie-perspektief. Die bidireksionaliteit waarop Black aandring, is net tot ’n sekere mate van toepassing, want indien die topiek en die beeld van ’n metafoor omgeruil word, het die metafoor ’n heel ander betekenis. Verder sien die interaksie-perspektief metafoorinterpretasie as ’n bewuste, kognitiewe proses, terwyl metafoorinterpretasie in werklikheid meesal onbewus en instinktief is. Die interaksie-perspektief is dus geneig om die betekenis van metafore heelwat komplekser te maak as wat dit werklik is.

2.2.2.2 Die konseptuele perspektief

Die konseptuele perspektief sluit aan by die interaksie-perspektief se fokus op die interaksie tussen konseptuele domeine in ’n metafoor. Dit fokus egter nog sterker op die rol van konseptuele domeine en sisteme in metafore en die verstaan van betekenis. Die konseptuele perspektief is ontwikkel deur George Lakoff, Mark Johnson en Mark Turner (byvoorbeeld Lakoff & Johnson [2003[13]] en Lakoff & Turner [1989]).

Die konseptuele perspektief beskou metafore as deel van alledaagse taal. Hierdie beskouing glo dat elke mens se konseptuele wêreld, die basis van denke en optrede, fundamenteel metafories is. Metafore is dus onmisbaar en kan nie omskryf word in letterlike taal nie. Metaforiese taalgebruik kan ook nie verstaan word sonder om die spreker se kultuur en wêreldbeeld in ag te neem nie (Kroneman, 2004:41-43).

Volgens hierdie perspektief setel die essensie van die verstaan van ’n metafoor daarin dat A verstaan en ervaar moet word op grond van B. Konseptuele metafore sowel as linguistiese metafore word dan ook as sistematies beskou[14]. Die konseptuele metafoor ARGUMENTASIE IS OORLOG is ’n voorbeeld hiervan. Die vorm wat argumente aanneem word sistematies beïnvloed deur die feit dat ons argumente gedeeltelik konseptualiseer in terme van oorlog. Dit beïnvloed ook die wyse waarop ons praat oor dit waaroor ons argumenteer: Ons “verdedig” ons standpunte, “val” iemand “aan”, ensovoorts. Aangesien die konseptuele

[13] Die eerste uitgawe van hierdie boek, *Metaphors we live by*, het egter reeds in 1980 verskyn.
[14] Konseptuele en linguistiese metafore word breedvoeriger bespreek in afdeling 2.5.

metafoor sistematies is, is die taal wat ons gebruik om daaroor te praat, naamlik die linguistiese metafoor, ook sistematies (Lakoff & Johnson, 2003:7).

Verder het metaforiese konsepte ’n tweeledige funksie. Aan die een kant beklemtoon en fokus dit op sekere aspekte van die betrokke konsepte, maar terselfdertyd versteek dit ander aspekte van die konsep. ’n Konsep kan dus net gedeeltelik deur ’n metafoor gestruktureer word (Kroneman, 2004:41). As daar byvoorbeeld van ’n kwaai buurman gesê word “hy is ’n draak”, beklemtoon hierdie metafoor die feit dat hy kwaai en vreesaanjaend is, en vermy moet word. Daar word nie met die metafoor bedoel dat hy skerp tande en ’n stert het, vuur kan spoeg, op vier bene loop, kan vlieg, ensovoorts nie. Terselfdertyd gee die metafoor nie erkenning daaraan dat die buurman mooi tuin maak, goed vir sy honde sorg, help by die nagskuiling, ensovoorts nie. Met ’n metafoor word sommige aspekte dus beklemtoon, terwyl ander geïgnoreer word.

Die konseptuele perspektief is van waarde deurdat dit illustreer dat metafore deel is van die alledaagse lewe en dat linguistiese en konseptuele metafore sistematies gestruktureer is. ’n Linguistiese metafoor word nie net opgemaak nie, maar het sy oorsprong in ’n konseptuele metafoor[15]. Voorts is daar ’n verband tussen die verskillende linguistiese metafore wat afhanklik is van dieselfde konseptuele metafoor.

Hierdie beskouing beklemtoon ook dat metafore in ’n groot mate afhanklik is van ’n individu se ervarings en kulturele oriëntasie. Hierdie klem op kultuur is egter tot ’n mate problematies: Indien spesifieke ervarings en kulturele agtergrond so belangrik is om ’n metafoor te verstaan, sal metafore meesal nie baie wyd verstaan kan word nie. Nietemin word dieselfde metafore dikwels verstaan deur mense met verskillende ervarings en uit verskillende kulturele omgewings. ’n Absolute klem op ervaring en kultuur as enigste middel tot die verstaan van metafore is derhalwe dalk te ekstreem (Kroneman, 2004:43).

2.2.3 Die mees verantwoordbare perspektiewe

In die lig van die voorafgaande oorsig is dit duidelik dat elkeen van bogenoemde perspektiewe inderdaad in ’n mindere of meerdere mate lig werp op wat ’n metafoor is, hoe dit werk en wat dit doen. Dit is belangrik om bewus te wees van al die verskillende perspektiewe en die waarde van elkeen, sodat daar, so ver moontlik, met die volle

[15] Meer oor konseptuele en linguistiese metafore in afdeling 2.5.

kompleksiteit van metafore rekening gehou kan word. Twee perspektiewe staan egter uit, by name die interaksie- en konseptuele perspektief.

Die konseptuele perspektief bied insigte wat belangrik is om die wyse te verstaan waarop metafore werk, en ook vir die vertaling van metafore[16]. Die interaksie-perspektief se klem op kultuur en betekenisnetwerke is ’n hulpmiddel wat die verstaan en vertaling van metafore kan vergemaklik[17]. Hierdie twee perspektiewe is dus veral van waarde vir hierdie studie. Verdere relevante insigte van hierdie perspektiewe word later in die hoofstuk bespreek[18].

2.3 Definisie van metafoor

In die lig van die voorafgaande teorieë, veral die interaksie- en konseptuele perspektiewe, word daar in hierdie afdeling gepoog om ’n werksdefinisie van metafore te formuleer.

Metafore kan, en word, op verskillende maniere gedefinieer. In hierdie gedeelte word eerstens die metafoordefinisies van Richards beskou, aangesien sy teorieë oor metafore heelwat teoretici beïnvloed het. Die werk van Black word beskou op grond van die insigte van sy interaksie-perspektief; daarna dié van Lakoff en Johnson, op grond van hulle konseptuele perspektief en hoe hulle werk metafoorteorie in die algemeen beïnvloed het. Laastens word daar gekyk na Kroneman, wat daarin slaag om die definisies van verskillende teoretici tot ’n mate te integreer.

Richards definieer “metafoor” as ’n vorm van taalgebruik waar twee gedagtes oor verskillende sake aktief saam gebruik word. Hierdie twee gedagtes word ondersteun deur ’n woord of frase, en die betekenis van hierdie woord of frase is afhanklik van die interaksie tussen die twee gedagtes (Richards, 1936:93). Die probleem met hierdie definisie is dat dit onduidelik is wat “ondersteun deur ’n woord of frase” presies behels. Dit is ook onduidelik waarom Richards nie sinsdele en sinne in sy definisie wou insluit nie (Macky, 1990:44).

Black definieer “metafoor” as ’n stelling met twee afsonderlike onderwerpe: ’n hoofonderwerp en ’n aanvullende onderwerp[19]. In die metafoor “die mens is ’n wolf” is “die mens” die hoofonderwerp en “’n wolf” die aanvullende onderwerp (Black, 1962:39). Black is van mening dat die onderwerpe in ’n metafoor as “netwerke van entiteite” gesien moet

[16] Sien hoofstuk 3 en 4.
[17] Sien hoofstuk 3 en 4 se klem op kultuur vir die effektiewe vertaling van metafore.
[18] Sien afdeling 2.5 en 2.7.
[19] “(It) has two distinct subjects – a ‘principal’ subject and a ‘subsidiary’ one” (Black, 1962:44).

word.[20] ’n Metafoor werk deurdat dit aan die hoofonderwerp ’n netwerk van geassosieerde implikasies[21] toedig wat eintlik aan die aanvullende onderwerp behoort (Black, 1962:44). Byvoorbeeld in die metafoor “die mens is ’n wolf” word die assosiasies wat daar is met die aanvullende onderwerp, naamlik wolwe, geheg aan die hoofonderwerp, naamlik mense (Black, 1962:40).

Black het die interaksie-perspektief van metafore ontwikkel[22] – die eerste metafoorteorie om te erken dat metafore kognitiewe inhoud en onherleibare betekenis het (Kittay, 1987:6). Omrede dit hierdie eienskappe van ’n metafoor erken, is dit belangrik om na die interaksie-perspektief se definisie van ’n metafoor te kyk. Hierdie definisie kan egter gekritiseer word vir die wyse waarop dit oënskynlik ontken dat analogie of ooreenkoms tussen die twee sake in die metafoor die basis van die metafoor, en die rede hoekom die metafoor ontstaan het, kan wees[23]. Verder kan Black se gebruik van die terme “onderwerp”, asook “hoofonderwerp” en “aanvullende onderwerp”, tot verwarring lei, aangesien die term “onderwerp” ook gebruik kan word om te verwys na die tema van die metafoor. Verwarring kan dus ontstaan: Verwys die term “onderwerp” na dít waaroor die metafoor in die algemeen handel, of gebruik Black dit as ’n tegniese term? (Macky, 1990:45).

Lakoff en Johnson sien die essensie van metafore as die verstaan en ervaar van een soort iets deur middel van ’n ander[24]. In hulle werk *Metaphors we live by* (2003), vestig Lakoff en Johnson die aandag op die feit dat mense se alledaagse taalgebruik deurspek is met metafore. Hulle benadering tot die vertaling van metafore[25] is insiggewend en hulle definisie van metafore van belang . Nietemin is die definisie, ten spyte van die waarde van hulle fokus op begrip, nie spesifiek genoeg om toe te laat dat metafore onderskei kan word van die ander maniere waarop taal gebruik word nie (Macky, 1990:45-46).

Kroneman (2004:49) formuleer die volgende definisie vir “metafoor”: In ’n metafoor word ’n spesifieke persoon, objek, gebeurtenis of eienskap van een konseptuele domein beskryf deur middel van ’n persoon, objek, gebeurtenis of eienskap van ’n ander konseptuele domein.

---

[20] “These subjects are often best regarded as ‘systems of things’, rather than ‘things’” (Black, 1962:44).
[21] “… a system of ‘associated implications’…” (Black, 1962:44).
[22] Dit word bespreek in afdeling 2.2.2.1.
[23] Ricoeur het ook vir Black op hierdie punt gekritiseer. Dit het daartoe bygedra dat Black later sy standpunt verander het, en erken het dat analogie tussen die twee sake betrokke by die metafoor die basis van die metafoor en die rede vir die vorming van die metafoor kan wees (Macky, 1990:45).
[24] “The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another” (Lakoff & Johnson, 2003:5).
[25] Meer hieroor in hoofstuk 3.

Kroneman se definisie van metafore sluit aan by dié van die reeds genoemde teoretici, en brei daarop uit. In die eerste plek erken sy metafoordefinisie dat daar twee sake betrokke is by ’n metafoor, soos Richards se definisie beklemtoon. Kroneman beweeg egter verder deur aan te sluit by Black, en te beklemtoon dat metafore werk as gevolg van verskillende konseptuele domeine wat vergelyk word. Sy definisie beweeg weg van ’n fokus op blote woorde as bron van betekenis in metafore. Dit behou ook die onderskeid tussen die terme wat in die metafoor gebruik word en die konseptuele domeine waartoe hulle behoort, want dit is die interaksie tussen konseptuele domeine wat betekenis tot gevolg het, en nie die interaksie tussen individuele terme nie. Laastens verreken Kroneman ook Lakoff en Johnson se definisie deur te erken dat in ’n metafoor een saak verstaan word deur middel van ’n ander.

In sy definisie van metafore gaan Kroneman verder deur erkenning te gee aan die wye verskeidenheid konsepte wat in metafore gebruik word. Daar is nie vaste reëls aangaande watter soort konsepte in verhouding tot mekaar gebruik mag word nie – byvoorbeeld mense mag net met ander mense vergelyk word, ensovoorts. Verskillende persone, objekte, gebeurtenisse of eienskappe kan in enige kombinasie in enige metafoor gebruik word, alhoewel hierdie samestellings steeds op ’n sistematiese wyse plaasvind[26].

Kroneman se definisie van metafore hierbo word om die volgende redes in hierdie studie as werksdefinisie gebruik: (1) Dit verwoord die meeste onlangse insigte ten opsigte van metafore; (2) dit is algemeen genoeg dat dit alle soorte en vorms van metafore insluit; (3) dit is ’n duidelike, verstaanbare, toeganklike definisie, wat maklik in die praktyk gebruik kan word om metafore te help identifiseer; en (4) dit is alreeds met vrug gebruik in ’n studie oor die vertaling van metafore in die Bybel.

2.4 Terminologie in metafoorteorie

In hierdie gedeelte word die terme wat in die studie gebruik word, kortliks krities aan die orde gestel. Uit die aard van die saak reflekteer die terminologie telkens die konseptuele raamwerk van die perspektief (en die meegaande beperkings) wat ter sake is.

[26] Daar moet wel in gedagte gehou word dat kulture konvensies het, wat maak dat sommige konsepte nie saam in ’n metafoor gebruik sal word nie. Kulturele konvensies binne ’n bepaalde kultuur kan byvoorbeeld maak dat, omdat God metafories ’n leeu genoem word, mense nie (binne daardie kultuur) as leeus bestempel word nie. Kulture lê dus bepaalde beperkings op die samestelling van metafore binne die kultuur.

Richards het aangetoon dat daar geen gestandaardiseerde terme is vir die verwysing na die verskillende dele van ’n metafoor nie. Hy was die eerste om in die bespreking van metafore die terme *tenor* en “voertuig” te gebruik[27]. Die *tenor* is dít waaroor daar in die metafoor gepraat word. Die voertuig is die manier waarop dit uitgedruk word (Richards, 1936:96). Vergelyk ter illustrasie die metafoor “my skool is Alcatraz”: Die *tenor* van die metafoor is “my skool” en die voertuig is “Alcatraz”.

Black onderskei ook tussen twee dele van ’n metafoor, maar hy noem dit die “fokus” en die “raamwerk” van die metafoor[28]. Die fokus is die saak wat metafories gebruik word, en die raamwerk is die res van die sin waarin die term gebruik word. Dieselfde fokus in verskillende raamwerke kan dus heel verskillende betekenisse tot gevolg hê (Black, 1962:28). Black se fokus stem min of meer ooreen met Richards se voertuig. As daar na dieselfde voorbeeld-metafoor gekyk word, is “Alcatraz” die fokus en die res van die sin die raamwerk.

Kroneman gebruik die terme “topiek” en “beeld”[29]. Die topiek is die persoon, objek, gebeurtenis of eienskap wat in die metafoor beskryf word. Die beeld is die persoon, objek, gebeurtenis of eienskap waarmee die topiek beskryf word (Kroneman, 2004:49). Topiek stem ooreen met Richards se *tenor*, en in die voorbeeld-metafoor sal dit “my skool” wees. Beeld stem ooreen met Richards se voertuig en Black se fokus, en in die voorbeeld-metafoor is dit “Alcatraz”.

Pectora roborant cultus recti

Die domeine betrokke by metafore word ook verskillend benoem. Kövecses, op grond van die werk van Lakoff en Johnson, onderskei tussen die brondomein en teikendomein[30]. Die domein waaruit die metaforiese uitdrukking afkomstig is, is die brondomein. Die teikendomein is die domein wat verstaan word deur middel van hierdie uitdrukking (Kövecses, 2002:4)[31]. Kittay en Lehrer, vanuit hulle semantiese-veldteorie[32], onderskei tussen die ontvangersveld en die skenkersveld[33], waar die ontvangersveld ooreenstem met Lakoff en Johnson se teikendomein, en die skenkersveld ooreenstem met die brondomein (Stienstra, 1993:31).

---

[27] “Let me call (it) the tenor and vehicle” (Richards, 1936:96).
[28] “… the *focus* of the metaphor, and the … *frame*” (Black, 1962:28).
[29] “… the topic ... (and) the image …” (Kroneman, 2004:49).
[30] “Source domain” en “target domain” (Kövecses, 2002:4).
[31] Sien ook afdeling 2.5.
[32] Hierdie teorie is oortuig daarvan dat die eenheid van die metafoor nie ’n woord of selfs ’n sin is nie, maar die semantiese veld (Stienstra, 1993:31).
[33] “… the recipient field, and the … donor field” (Stienstra, 1993:31).

In hierdie studie word die terme "topiek" en "beeld" (soos reeds genoem in die inleidende hoofstuk) gebruik om te verwys na die twee verskillende sake betrokke by 'n metafoor. Die terme "brondomein" en "teikendomein" word gebruik om te verwys na die domeine betrokke by 'n metafoor, aangesien hulle ingeburger is in die meeste onlangse studies oor metafore.

2.5 Linguistiese vs. konseptuele metafore

Lakoff en Johnson onderskei (en lê klem op die onderskeid) tussen konseptuele metafore en linguistiese metafore. Die konseptuele perspektief, tesame met die onderskeid tussen konseptuele en linguistiese metafore, beklemtoon van die belangrike eienskappe van metafore en speel 'n sentrale rol wanneer die vertaling van metafore ter sprake kom. Dit is dus belangrik om kortliks die onderskeid tussen konseptuele en linguistiese metafore uit te klaar.

'n Konseptuele domein is enige koherente organisasie van ervaring, en bestaan uit twee konseptuele domeine, waar die een domein verstaan word deur middel van die ander. Die konseptuele domein waaruit metaforiese uitdrukkings afkomstig is, word die brondomein genoem. Die teikendomein is die domein wat verstaan word deur middel van hierdie uitdrukkings (Kövecses, 2002:4)[34]. 'n Tipiese voorbeeld van 'n konseptuele metafoor is DIE LEWE IS 'N REIS, met "reis" die brondomein en "die lewe" die teikendomein.

Tussen die bron- en teikendomein is daar 'n reeks sistematiese ooreenkomste. Sekere konseptuele elemente van die een stem ooreen met die konseptuele elemente van die ander. Hierdie konseptuele ooreenkomste word "karterings" genoem[35] (Kövecses, 2002:6).

Metaforiese linguistiese uitdrukkings is al die woorde of linguistiese uitdrukkings wat afkomstig is van die taal of terminologie van die meer konkrete konseptuele domein, oftewel die brondomein (Kövecses, 2002:4). 'n Voorbeeld van 'n metaforiese linguistiese uitdrukking waarvan die konseptuele metafoor DIE LEWE IS 'N REIS is, is "hy het nog 'n ver pad om te loop voor hy graad kry".

Die werksdefinisie van 'n metafoor wat in afdeling 2.3 vasgestel is, kan gebruik word om metafore te identifiseer. Vir die effektiewe en verstaanbare vertaling van metafore is die onderskeid tussen die linguistiese metafoor (met ander woorde die metafoor wat

[34] Sien ook die vorige afdeling (2.4.) oor terminologie.
[35] "… these conceptual correspondences are often referred to as mappings" (Kövecses, 2002:6).

geïdentifiseer is) en die konseptuele metafoor (met ander woorde die metaforiese gedagte "agter" die linguistiese uitdrukking) egter baie belangrik[36].

2.6 Verskillende soorte metafore

In die vorige gedeelte is die onderskeid tussen konseptuele en linguistiese metafore bespreek. Dit is dus duidelik dat 'n spesifieke konseptuele metafoor tot 'n verskeidenheid linguistiese metafore aanleiding kan gee. Hierdie linguistiese metafore neem verskillende vorms aan, en kan volgens hierdie vorms geklassifiseer word. Die volgende gedeelte fokus op verskillende soorte metafore, sowel as die grondslag vir sodanige onderskeidings. Kennis van die verskillende vorms wat metafore kan aanneem sal dit makliker maak om hulle te identifiseer en sal ook help met die vertaling daarvan[37]. Die klassifikasiesisteem van Kroneman, wat in hierdie studie gebruik word, verskaf 'n duidelike oorsig van die verskillende vorms wat metafore kan aanneem.

Metafore kan op grond van 'n wye verskeidenheid kriteria geklassifiseer word. Kövecses (2002:29) identifiseer vier verskillende standaarde waarvolgens metafore geklassifiseer kan word, naamlik konvensionaliteit, funksie, die aard en die vlak van algemeenheid van die metafoor. Goatly (1997:18) onderskei weer tussen benaderende en verplaasde metafore.

Met 'n benaderende metafoor is die afstand tussen die gedagte en die stelling klein – die leser hoef dus net 'n klein denksprong te maak om die beeld en topiek te koppel, en sodoende die betekenis van die metafoor te verstaan. As 'n tiener vir haar pa sê "jy is 'n waghond", is die gaping klein: Dit is maklik om af te lei dat hy nie letterlik 'n hond is nie, maar haar net goed oppas. Met verplaasde metafore is die afstand groot, en die leser moet 'n groot denksprong maak om die betekenis van die metafoor af te lei. As een persoon vir 'n ander sê "jy is my Toblerone sjokolade", is die gaping groot. Alhoewel hierdie metafoor se betekenis moeilik afleibaar is, sou die leser die afleiding kon maak dat die aangesprokene moontlik soet, kosbaar, ensovoorts is.

Dit is verder ook moontlik om metafore op grond van 'n leksikaal-pragmatiese, 'n tekstuele of 'n kulturele perspektief te klassifiseer.

[36] Meer hieroor in hoofstuk 3 en 4.
[37] Sien hoofstuk 4.

Kroneman gebruik algemene kategorieë in sy klassifikasie van metafore. Hy baseer sy metode op die feit dat, alhoewel metafore nie dieselfde as figuurlike vergelykings is nie, die meerderheid metafore steeds op ’n mate van vergelykende denke gebaseer is. Metafore word ook dikwels geïnterpreteer as geïnsinueerde vergelykings. Daarom stel Kroneman ’n klassifikasiesisteem op waar metafore geklassifiseer word op grond van een van die volgende vorms van korrespondensie: fisies, funksioneel of arbitrêre kartering (Kroneman, 2004:54).

In ’n metafoor gebaseer op fisiese korrespondensie is daar ’n fisiese ooreenkoms tussen die twee sake betrokke by die metafoor (Kroneman, 2004:55). ’n Voorbeeld hiervan is om te sê “hy is ’n reus” wanneer daar bedoel word dat iemand baie groot is. Die ooreenkoms tussen die beeld en die topiek is dat albei baie groot is, met ander woorde, die ooreenkoms is van ’n fisiese aard.

Met ’n metafoor gebaseer op funksionele korrespondensie is daar geen fisiese ooreenkoms tussen die topiek en beeld nie, maar die funksie van die topiek en die beeld stem ooreen. Hierdie funksionele korrespondensie kan enkelvoudig (een duidelike ooreenstemming), veelvoudig (’n paar punte van ooreenstemming) of onbepaald (sonder verdere konteks kan die bedoelde betekenis nie bepaal word nie) wees (Kroneman, 2004:55-56). ’n Voorbeeld van ’n metafoor waar funksionele korrespondensie teenwoordig is, is “dis my kind”, waar die spreker na sy hond verwys. Die eienaar voel sy hond is sy kind, omdat hy die hond voer, bad, prys, straf, bekommerd raak as die hond weg is, ensovoorts. Biologies is die hond egter nie die eienaar se kind nie. Die funksionele korrespondensie in hierdie metafoor is onbepaald, aangesien dit sonder verdere inligting onduidelik is of die spreker net na een funksie/eienskap van ’n kind of na almal gelyktydig verwys. Indien dit net na een funksie/eienskap verwys, is dit ook onduidelik na watter funksie/eienskap die spreker verwys.

In die geval van arbitrêre kartering is daar geen fisiese of funksionele ooreenkomste nie. Die twee subjekte word op ’n arbitrêre wyse aan mekaar gekoppel. Sulke metafore het meesal ’n sterk kultureelspesifieke grondslag. ’n Voorbeeld hiervan is as iemand baie vyandig, onvriendelik en stug is, en gevolglik as “’n blok ys” beskryf word. So ’n metaforiese stelling is gebaseer op die konseptuele metafoor ONVRIENDELIKHEID IS KOUD. Daar is egter geen inherente, noodwendige verhouding tussen onvriendelikheid en koue nie. Die kultuur van die spreker het hierdie verhouding geskep (Kroneman, 2004:54-57).

Kroneman se onderskeid tussen verskillende soorte metafore word om verskeie redes in hierdie studie gebruik. Eerstens maak Kroneman se sisteem die identifisering van metafore meer effektief. Nie alle metafore word gevorm op grond van voor die hand liggende, fisiese korrespondensie nie. Deurdat hy beklemtoon dat metafore op grond van verskillende tipes ooreenkomste gevorm word, verseker hy dat metafore wat byvoorbeeld op grond van geen logiese ooreenkoms gevorm is, ook as metafore geïdentifiseer word. Tweedens bied sy klassifikasiesisteem eenvoudige kriteria wat prakties toegepas kan word. Derdens, soos reeds genoem, bestudeer Kroneman metafore met die oog daarop om reg daaraan te laat geskied in die vertaling van die Bybel. Omdat dit ooreenstem met die doelstellings van hierdie studie, word daar by hom aangesluit. Laastens kan hierdie klassifikasiesisteem prakties in Bybelvertaling gebruik word om ’n metafoor effektiewer te vertaal, soos die bespreking in hoofstuk 4 sal toon.

2.7 Die eenrigtingaard van metafore

Die konseptuele perspektief het die onderskeid tussen konseptuele en linguistiese metafore duidelik gemaak – ’n onderskeid wat vir hierdie studie baie belangrik is. Die interaksie-perspektief beklemtoon ook sekere sake wat vir hierdie studie van belang is.

Black argumenteer ten gunste van die bidireksionele aard van metafore[38]. Wanneer ’n metafoor gebruik word, veroorsaak dit dat die gehoor anders oor die topiek dink en anders daarna kyk. Volgens Black is dit egter nie al nie – deurdat die twee domeine saam gebruik word, kyk die gehoor ook anders na die beeld (Black, 1962:43-44).

Kövecses en Lakoff, sowel as Turner, onder andere, argumenteer egter vir die teenoorgestelde. Volgens Lakoff en Turner maak Black verkeerde afleidings. Dikwels raak ’n metafoor so konvensioneel dat die bespreking van die brondomein daartoe lei dat daar outomaties aan die teikendomein gedink word. Dit is ’n noodwendige en natuurlike gevolg wanneer metaforiese konnotasies konvensioneel raak (Lakoff & Turner, 1989:131).

Volgens Lakoff en Turner het Black hierdie algemene en normale verskynsel verkeerd geïnterpreteer. Black is van mening dat die teikendomein die brondomein deurdring, en dat metafore bidireksioneel is. Volgens hom is daar immers nie bron- en teikendomeine nie, slegs ’n verbinding tussen domeine. Lakoff en Turner weerlê hierdie standpunt van Black

[38] Sien afdeling 2.2.2.1.

deur aan te toon dat net die struktuur wat met die brondomein geassosieer word, oorgedra word aan die teikendomein, en nie andersom nie. Vergelyk hier die konseptuele metafoor DIE LEWE IS ’n REIS: Ons plaas nie die struktuur van die lewe oor op reise in die daarvan afgeleide linguistiese metafore nie; die struktuur van reise word op die lewe oorgeplaas (Lakoff & Turner, 1989:131-32).

Albei hierdie standpunte verteenwoordig tot ’n mate die waarheid. Dit is nie arbitrêr watter van die domeine die bron en watter die teiken is nie. Om te sê “daardie toets was ’n bloedbad” beteken iets heeltemal anders as “daardie bloedbad was ’n toets”. Dit is wel waar dat sekere velde as gevolg van metaforiese konnotasies met mekaar geassosieer word. Wanneer domeine gereeld saam gebruik word, begin daar ’n mate van oordrag plaasvind – ’n verwysing na reise kan heel moontlik daartoe lei dat jy begin nadink oor die rigting wat jou lewe op die oomblik inslaan (Lakoff & Turner, 1989:131).

Dit is nie arbitrêr watter een van die sake betrokke by ’n metafoor die topiek en watter een die beeld is nie. Die vertaling van metafore moet dus versigtig geskied, sodat die twee sake nie in die vertaling verwar word nie.

2.8 Metafore en letterlike taal

Die vorige afdelings het gepoog om ’n werksdefinisie van metafore te formuleer, ten einde te verseker dat metafore geïdentifiseer kan word. Op die mees basiese vlak kan daar egter steeds verwarring wees, naamlik op die vlak van die onderskeid tussen metafore en letterlike taal. Die onderskeid tussen letterlike en figuurlike taal is nie so voor die hand liggend soos dikwels aangeneem word nie.

’n Konsep is niemetafories in die mate wat dit op sy eie verstaan en gestruktureer word, sonder om gebruik te maak van ’n struktuur wat afkomstig is van ’n ander konseptuele domein. Konsepte moet egter nie outomaties geklassifiseer word as óf metafories óf niemetafories nie; konsepte word soms metafories en soms letterlik gebruik. ’n Gedeelte van ’n konsep se struktuur kan metafories verstaan word, deurdat dit ’n ander domein se struktuur gebruik, terwyl ’n ander gedeelte van die konsep niemetafories verstaan kan word (Lakoff & Turner, 1989:58).

As voorbeeld hiervan kan gekyk word na die konsep van die dood. Dit kan verstaan word deur middel van verskeie metafore, byvoorbeeld "hy slaap", "hy het heengegaan", ensovoorts. Die dood kan egter ook niemetafories verstaan word: As jy funksioneer is jy lewend, as jy nie funksioneer nie, is jy dood. Hierdie niemetaforiese struktuur van die konsep "dood" dien dikwels weer as brondomein vir die metaforiese verstaan van ander konsepte, byvoorbeeld 'n stelling soos "die telefoon is dood" (Lakoff & Turner, 1989:58).

Richards se seminale werk, *The philosophy of rhetoric* (1936), kyk na individuele woorde en beklemtoon dat woorde beide letterlik én metafories gebruik kan word. Hy gebruik die voorbeeld van 'n houtbeen. As 'n mens sê dat iemand 'n houtbeen het, is daardie been 'n letterlike of 'n metaforiese been? Gestel die kriteria vir "been" is dat daarmee geloop moet word, en dat dit met 'n ander been moet saamwerk. Dan kan die houtbeen bestempel word as 'n letterlike been. As die kriteria egter is dat dit van vlees, been en bloed moet wees, nie van hout mag wees nie, en nie afgehaal en aangesit kan word nie, dan is dit 'n metaforiese been. Met ander woorde, op grond van sommige eienskappe is die houtbeen metafories 'n been, en op grond van ander is dit letterlik 'n been. Richards (1936:118-119) beklemtoon deur sy voorbeeld dat die grens tussen letterlike en metaforiese taalgebruik nie heeltemal stabiel of konstant is nie. Selfs 'n woord kan tegelykertyd letterlik en metafories wees.

Andrew Goatly (1997:15) is van mening dat die letterlike of figuurlike aard van 'n stelling bepaal word deur die grootte van die gaping tussen die stelling wat gemaak word en dit wat daarmee bedoel word. Hoe kleiner die gaping, hoe letterliker is die uiting. Ter illustrasie kan daar gekyk word na die stelling "Pieter is 'n walvis". As Pieter 'n regte walvis is, is daar geen gaping tussen wat gesê en wat bedoel word nie, met ander woorde, die uiting is letterlik. As Pieter egter 'n baie vet seuntjie is, beteken die stelling nie dat Pieter 'n regte walvis is nie, maar dat hy baie vet is. Daar is dus in hierdie geval 'n groter gaping tussen wat gesê word en wat daarmee bedoel word, en die stelling is daarom meer figuurlik (en in hierdie geval 'n metafoor). Die onderskeid tussen letterlike en figuurlike taal is dus nie absoluut nie. Dit is bloot die twee ekstreme op 'n kontinuum waartussen uitinge varieer.

Die dubbelsinnige verhouding tussen letterlike en figuurlike taal is belangrik om in gedagte te hou wanneer metafore geïdentifiseer moet word. Daar kan nie net aangeneem word dat sommige konsepte altyd metafories gebruik word nie, soos die voorbeeld van die konsep "dood" geïllustreer het. Sou 'n sin 'n sekere vorm aanneem, is dit nie noodwendig 'n metafoor nie. "A is B" is 'n baie tipiese vorm vir metafore, en volgens hierdie tradisionele

vorm van metafore kan "Pieter is ’n walvis" as ’n metafoor gesien word. As Pieter egter ’n regte walvis is, is die stelling nie metafories nie. Die onderskeid tussen letterlike en figuurlike taal is nie rigied en presies nie. Alhoewel metafore figuurlike taal is, moet daar dikwels fyn gelees word om dit as sodanig te herken.

2.9 Ander vorms van figuurlike taal

Ten einde metafore te kan identifiseer, is dit belangrik dat dit van ander vorms van figuurlike taal onderskei kan word. Metafore bied ’n unieke blik op die wêreld, wat verlore kan raak as dit verwar word met ’n ander vorm van figuurlike taal.

Die verhouding tussen metafore en vergelykings word soms verkeerd verstaan. In ’n vergelyking word, soos in ’n metafoor, twee verskillende domeine gebruik. Die verskil lê daarin dat in stede van ’n beskrywing van die topiek deur middel van die beeld (in die geval van ’n metafoor), die topiek met die beeld vergelyk word (in die geval van ’n vergelyking).

Vergelykings word gekenmerk deur terme soos "net soos" en "soos". Die stelling "die Here is my herder" is ’n voorbeeld van ’n metafoor, terwyl "die Here is soos ’n herder vir my" ’n vergelyking is. Metafore word dikwels as vergelykings vertaal, aangesien die basis van die vergelyking tussen die topiek en beeld dan duideliker en meer verstaanbaar is. Die wysiging van ’n metafoor na ’n vergelyking verander egter die ekspressiewe en pragmatiese eienskappe van die stelling. Soos die voorafgaande voorbeeld illustreer, blyk dit dat die inhoud van ’n vergelyking "swakker" is as dié van ’n metafoor. In die vergelyking is die Here ook nie meer die prototipe van ’n herder nie; die fokus het verskuif na die aardse herder wat die prototipe van ’n herder is. Laastens funksioneer die woord "soos" as ’n kwalifiseerder van die inhoud. Dit beperk die mate van ooreenkoms tussen die topiek en beeld (Kroneman, 2004:49).

Vergelykings moet onderskei word van *similitudes*. *Similitudes* gebruik ook vergelykende terme soos "net soos" en "soos", maar dit het narratiewe inhoud. Matt. 13:44 (NAV) kan as voorbeeld van ’n *similitude* gesien word (Kroneman, 2004:51):

> Met die koninkryk van die hemel gaan dit soos met ’n skat wat in ’n saailand onder die grond lê. Wanneer iemand dit kry, maak hy dit weer toe; en omdat hy baie in sy skik is, gaan verkoop hy alles wat hy het, en koop daardie land.

Die onderskeid tussen vergelykings en *similitudes* stem ooreen met die onderskeid tussen metafore en gelykenisse. Gelykenisse het gewoonlik ’n narratiewe verwikkelingsplan en inhoud, terwyl metafore geen narratiewe inhoud het nie. ’n Verdere verskil is dat daar in die meeste gelykenisse gepoog word om die leser te oortuig; ook word die topiek van die gelykenis gewoonlik verskuil (Kroneman, 2004:49). ’n Voorbeeld van ’n gelykenis is Matt. 13:3-8 (NAV):

> ’n Saaier het eendag gaan saai. Met die saai het ’n deel van die saad op die pad geval, en die voëls het gekom en dit opgepik. ’n Ander deel daarvan het op klipbanke geval, waar daar nie baie grond was nie, en dit het gou opgekom omdat die grond nie baie diep was nie. Maar toe die son warm word, is dit verskroei, en omdat dit nie wortel geskiet het nie, het dit verdroog. ’n Ander deel het tussen die onkruid geval, en die onkruid het opgekom en dit laat verstik. Die ander saad het in goeie grond geval en ’n oes gelewer, party honderdvoudig, ander sestigvoudig en ander dertigvoudig.

Hiperboliese vergelykings is ’n verdere vorm van figuurlike taal. Met hierdie soort vergelyking word daar gefokus op die graduele verskil tussen die topiek en beeld, eerder as op die eendersheid. Matt. 19:24 (NAV) is ’n voorbeeld: “Dit is makliker vir ’n kameel om deur die oog van ’n naald te kom as vir ’n ryke om in die koninkryk van God te kom” (Kroneman, 2004:51).

Hierdie hiperboliese vergelyking is afhanklik van die verskil tussen die kameel wat deur die oog van die naald moet gaan en die ryke wat in die koninkryk van God wil kom. Dit is reeds baie moeilik vir die kameel om deur die oog van die naald te gaan. Dis egter nog moeiliker vir die ryke om in die koninkryk van God te kom. Die hiperboliese vergelyking word dus gevorm deur die verskil tussen die beeld en die topiek.

Metonimie, ’n vorm van figuurlike taal wat dikwels met metafore verwar word, maak ook gebruik van ’n topiek en ’n beeld. By die gebruik van metonimie behoort die topiek en die beeld egter aan dieselfde konseptuele domein (Kroneman, 2004:50). Konseptueel is daar dus nie ’n groot gaping tussen die twee sake betrokke by die metonimie nie. Aandag word gevestig op ’n bepaalde entiteit deur na ’n nabyverwante entiteit te verwys (Kövecses, 2002:143-145).

’n Voorbeeld van metonimie is Ps.71:8 (OAV): “My mond is vol van u lof ...”. Die spreker bedoel dat hy voortdurend die Here se lof prys. Woorde word geuiter deur die mond, en daarom sê hy sy mond is vol lof. Daar is ’n noue verband tussen praat en die mond, en die topiek en die beeld behoort dus aan dieselfde konseptuele domein.

Daar kan ook onderskei word tussen metafore en antropomorfiese taal. Met antropomorfiese taal word daar menslike eienskappe aan ’n niemenslike entiteit toegedig. As God byvoorbeeld met antropomorfiese taal beskryf word, word God beskryf asof hy ’n mens is (Kroneman, 2004:52). Voorbeelde hiervan is Num. 11:1 (OAV) se verwysing na God se ore[39] en Deut. 7:8[40] se verwysing na God se hand. God is nie ’n mens nie en het nie ore en hande nie. Tog word hierdie menslike eienskappe aan God gegee, ten einde te illustreer dat Hy hoor (Num. 11:1) en persoonlik leiding gee (Deut. 7:8).

2.10 Slot

Die doel van hierdie hoofstuk was om insig te bied in die kernelemente en -eienskappe van metafore. In die algemeen is dit gedoen deur ’n oorsig te gee van al die vernaamste metafoorteorieë, bekende definisies en terminologie, en die eenrigtingaard van metafore. Meer spesifiek is daar gefokus op die opstel van ’n werksdefinisie en metataal, die onderskeid tussen konseptuele en linguistiese metafore, verskillende soorte linguistiese metafore, die verskil tussen letterlike en figuurlike taal, en die verskil tussen metafore en ander vorms van figuurlike taal. Dit is gedoen ten einde vertalers in staat te stel om metafore korrek te identifiseer en analiseer. Indien vertalers metafore nie kan identifiseer nie, is die kanse skraal dat hulle dit effektief sal kan vertaal. Verder is effektiewe analise van ’n metafoor nodig om die metafoor adekwaat te vertaal, soos in hoofstuk 4 en 5 getoon word.

Hierna word aandag gegee aan die vertaling van metafore.

[39] Num. 11:1 (OAV): “En die volk het hulle beklaag voor die ore van die Here dat dit sleg gaan”.
[40] Deut. 7:8 (OAV): “Maar omdat die Here julle liefgehad en die eed gehou het wat Hy vir julle vaders gesweer het, het die Here julle met ’n sterke hand uitgelei ...”

Hoofstuk 3

Die vertaling van metafore in die algemeen

3.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk word gekonsentreer op die problematiek wat betref die vertaling van metafore in die algemeen. Eerstens word die verhouding tussen kultuur, betekenis en metafore beskou, aangesien hierdie verhouding aanleiding gee tot probleme in die vertaling van metafore. Verder word aandag gegee aan die wyse waarop metafore in die praktyk vertaal word, sodat die tekortkominge van hierdie metodes duidelik kan blyk. Hier word die werk van onder andere Newmark gebruik, ’n generiese vertaalteoretikus wat al baie geskryf het oor metafoorvertaling (byvoorbeeld in *Approaches to translation* [1982] en *A textbook on translation* [1988], sowel as vele artikels, byvoorbeeld *An approach to translation* [1973] en *The translation of metaphor* [1980]). Sy werk fokus hoofsaaklik op die identifisering van tipes metafore asook praktiese vertaalmetodes vir linguistiese metafore – van waarde vir hierdie afdeling, maar nie vir die res van die studie nie.

Die werk van drie ander teoretici word gebruik om ’n verantwoordbare benadering tot metafoorvertaling te formuleer. Die ontwikkeling en rigting van Dagut, Stienstra en Schäffner se teoretiese werk is van nut vir en van toepassing op hierdie studie. Dagut het met sy artikel *Can ‘metaphor’ be translated?* (1976) in die sewentigs die debat oor metafoorvertaling ’n groot hupstoot gegee. Stienstra is ’n Bybelvertaler, wat uitgesonder word as gevolg van haar 1993-boek, *YHWH is the husband of his people,* wat spesifiek op Bybelse metafore en die vertaling daarvan fokus. Haar werk bou voort op sommige van Dagut se gedagtes. Stienstra steun in ’n groot mate op die onderskeid tussen konseptuele en linguistiese metafore, wat aansluit by die derde teoretikus, Schäffner. Schäffner is ’n generiese vertaalteoretikus, en word in hierdie studie betrek omdat sy die waarde van die konseptuele perspektief vir metafoorvertaling beklemtoon en ondersoek (Schäffner, 2004).

Dagut, Stienstra en Schäffner bied die grondslag vir hierdie studie oor die vertaling van metafore. Laastens word daar gekyk op watter wyse die insigte van die konseptuele perspektief van toepassing is op die vertaling van Bybelse metafore.

3.2 Kultuur en die vertaling van metafore

Die aanwesigheid van kulturele elemente in metafore maak hulle moeilik vertaalbaar. Die volgende gedeelte ondersoek die verhouding tussen kultuur, betekenis en metafore. Sodoende word die aard van die verhouding duideliker. Hierdie kennis oor kultuur, betekenis en metafore lewer belangrike insigte vir die vertaling van metafore, wat daarna bestudeer word.

3.2.1 Kultuur, betekenis en metafore

Kulturele elemente is op verskillende maniere in metafore aanwesig. Dit kan óf die teikenleser se kultuur ondersteun, óf daarmee bots. Dit lok ook óf positiewe óf negatiewe gevoelens by die leser uit, as gevolg van die implisiete stellings in die metafoor. Om metafore effektief te kan vertaal, is dit dus belangrik om te verstaan op watter manier kultuur in die metafoor aanwesig is.

Op ’n sosiokulturele vlak onderskei Kroneman tussen metafore wat kultuurbevestigend is, metafore wat kultuuruitdagend is, en ikonoklastiese metafore. ’n Kultuurbevestigende metafoor is ’n metafoor wat beelde uit die leser se kultuur gebruik en daardeur die gebruike van die kultuur ondersteun en bevestig. Die metafoor wat lui die Here is “die goeie herder”, beide in die Ou en Nuwe Testament, is ’n voorbeeld van ’n kultuurbevestigende metafoor. Die antieke Israeliete het positiewe assosiasies met herders gehad, en die beeld is gebruik om God se liefde en beskerming uit te beeld (Kroneman, 2004:60).

Kultuuruitdagende metafore is metafore wat op sekere vlakke met die leser se kultuur bots en só die leser uitdaag om anders te dink. Die metafoor in Joh. 3:3 wat lui dat ’n mens “opnuut gebore (moet) word” om in die koninkryk van God te kom, is ’n voorbeeld van ’n kultuuruitdagende metafoor. Vir Joodse leiers soos Nikodemus, aan wie die opmerking gerig is, was hierdie ’n kultuuruitdagende metafoor, omdat die lede van sy groep hulle as kinders van Abraham en deel van die verbondsvolk beskou het (Kroneman, 2004:61).

Ikonoklastiese metafore is metafore wat daarop gemik is om te skok, en sodoende die leser anders te laat dink oor bepaalde sake. Jesus se stelling in Joh. 8:44 dat sy gehoor “kinders van die duiwel” is, en dat die duiwel hulle “vader” is, is ’n voorbeeld van ’n ikonoklastiese metafoor (Kroneman, 2004:61).

’n Vierde kategorie kan egter bygevoeg word, en dit is dié van kultuurvreemde metafore. Dit is metafore wat nie met enigiets in die leser se kultuur bots nie, en ook nie die leser skok nie.

Die beeld of die topiek van die metafoor is bloot volkome vreemd vir die leser, en word glad nie verstaan nie. ’n Voorbeeld hiervan is Ps. 51:9, wat lui “ontsondig my met hisop ...”. ’n Hedendaagse Afrikaanse leser is nie bekend met die beeld van die metafoor (hisop) nie, en dus maak die metafoor nie sin nie. Indien die leser egter weet dat hisop ’n plant is wat gebruik is om mense van melaatsheid te suiwer, is die metafoor verstaanbaar en maak dit sin[41].

Dit moet in gedagte gehou word dat metafore meesal óf baie positiewe óf baie negatiewe assosiasies uitlok. Bitter min metafore is neutraal. Sekere beelde is ook van nature baie ambivalent en dubbelsinnig, en kan daarom verskillend deur verskillende mense geïnterpreteer word (Kroneman, 2004:60-61).

Kultuur speel ook ’n sentrale rol in die verstaan van die betekenis van metafore. Die betekenis van ’n metafoor is afkomstig van ’n reeks implisiete stellings. Hierdie implisiete stellings word afgelei deur die lesers op grond van hulle kennis van die topiek, beeld en konteks van die metafoor. Kulturele-raamwerk-implisiete-stellings[42] word geaktiveer wanneer die metafoor in isolasie gehoor word. Tekstuele-implisiete-stellings word weer geaktiveer wanneer die metafoor binne ’n linguistiese konteks weergegee word (Kroneman, 2004:69).

As die metafoor “die Here is my herder” in isolasie gehoor word, kan dit tot die volgende implisiete stellings lei: dat die Here na my omsien, dat die Here my lei, dat die Here my beskerm, en dat die Here naby my is. Hierdie implisiete stellings is almal kulturele-implisiete-stellings. As die stelling “die Here is my herder” egter binne ’n bepaalde konteks geplaas word, verminder die reeks implisiete stellings gewoonlik. As “die Here is my herder” byvoorbeeld gevolg word deur die stelling “ek is nie bang nie”, word die implisiete stelling “die Here beskerm my” geaktiveer. Dit is as gevolg van die konteks die prominentste tekstuele-implisiete-stelling. Die ander kulturele-implisiete-stellings kan steeds in die agtergrond ’n rol speel, maar “die Here beskerm my” is die opvallendste en belangrikste implisiete stelling (Kroneman, 2004:69).

---

[41] Kultuurvreemde metafore is ’n merendeels moderne literêre verskynsel. Binne hedendaagse literatuur word daar dikwels gebruik gemaak van kultuurvreemde metafore, om verskeie redes (sien afdeling 5.3.5). Dit blyk egter dat metafore wat vreemd was vir die brontekslesser nie volop was in ’n teks soos die Ou Testament nie. ’n Skrywer wou verseker dat sy leser die teks verstaan en nie verwar word deur vreemde metafore nie.

[42] “... we need to distinguish between *cultural frame implicatures* ...” (Kroneman, 2004:69).

Metaforiese implisiete stellings moet onderskei word van voorveronderstellings en konnotasies[43]. Voorveronderstellings is afleidings wat noodwendig waar is. Die metaforiese stelling "die Here is my herder" het die voorveronderstelling "ek is 'n skaap/bok van die Here". Konnotasies is positiewe of negatiewe gevoelens wat geassosieer word met die beeld en/of topiek van die metafoor (Kroneman, 2004:69). As iemand as kind gesien het hoe 'n man wat skape oppas een van die skape erg met sy kierie slaan, sal hy/sy heel moontlik negatiewe konnotasies aan die idee van 'n "herder" heg. Konnotasies is in 'n groot mate 'n gevolg van sosiale kondisionering en speel 'n groot rol in die wyse waarop 'n leser 'n metafoor interpreteer.

Die prosessering en interpretasie van metafore word gefasiliteer deur die bestaan van kulturele raamwerke in die leser se denke. Kulturele raamwerke maak dit moontlik vir moedertaalsprekers om 'n metafoor byna onmiddellik te interpreteer. Metafore wat nie aan bekende kulturele raamwerke geskakel is nie, is meesal veel moeiliker om te interpreteer. Dit is 'n doelbewuste taak en proses om uit te werk wat die metafoor beteken (Kroneman, 2004:69-70).

3.2.2 Kultuur en die vertaling van metafore

Soos uit die vorige afdeling blyk, speel kultuur 'n belangrike rol in metafore – dit beïnvloed die wyse waarop metafore gestruktureer en geïnterpreteer word. Kultuur (sowel die bron- as die teikenkultuur) het dus 'n invloed op die wyse waarop metafore vertaal word.

Die probleem met die vertaling van metafore is in 'n groot mate 'n gevolg daarvan dat die betekeniselement waarop die vergelyking gebaseer is, nou verbonde is aan die kultuur van die spreker/skrywer. Figuurlike taalgebruik is nie gebaseer op die spesifieke of unieke betekeniskomponente van die betrokke woorde nie, maar op die kultuurgebonde aanvullende komponente (Loewen, 1975:229).

Die prosessering van metafore in interkulturele kommunikasie word dikwels belemmer deur kulturele inmenging. Dit vind plaas wanneer die kulturele raamwerke van die bronteks met die kulturele raamwerke van die teikenleser bots. Dit is een van die groot probleme in die vertaling van Bybelse metafore. Daar is 'n daadwerklike verskil tussen die kultuur en kulturele raamwerke van die oorspronklike leser en dié van die teikenleser, wat daartoe lei dat

[43] "… metaphorical implicatures need to be distinguished from *entailments* on the one hand and *connotations* on the other" (Kroneman, 2004:69).

metafore dikwels verkeerd geïnterpreteer word. ’n Voorbeeld hiervan is die Una-stam van die Oostelike Hoogland van Papua se begrip van Jesus se opdrag aan sy dissipels om so “wys soos slange” te wees. Binne die Una-kultuur word slange met leuens en die navolging van Satan geassosieer. Una-lesers het hierdie gedeelte van die Bybel dus verkeerd geïnterpreteer deur te dink dat Jesus sy dissipels opdrag gee om navolgers van Satan te word (Kroneman, 2004:70).

3.3 Vertaling van metafore

Soos die vorige gedeelte beklemtoon het, is die vertaling van metafore ’n uitdagende taak. In die literatuur van De Waard (1974), Newmark (1980, 1982), De Blois (1985), en Hermanson (1999) is ses strategieë geïdentifiseer wat sal verseker dat ’n vertaler ’n metafoor kan vertaal en steeds betekenis en inligting effektief oordra: 1) Die bronteksvorm van die metafoor kan net so behou word, 2) die implisiete elemente van die metafoor kan eksplisiet gemaak word, 3) die metafoor kan in ’n vergelyking verander word, 4) die bronmetafoor kan vervang word met ’n metafoor uit die teikentaal wat dieselfde betekenis het, 5) die metafoor kan geparafraseer word, of 6) die metafoor kan heeltemal weggelaat word.

Die ideaal is om die bronvorm van die metafoor in die vertaling te behou. Normaalweg is dit net moontlik indien die topiek en beeld redelik algemeen en universeel is, soos “brood” of “die lewe”. Die metafoor “die Here is my herder” in Ps. 23:1 byvoorbeeld, kon in die meeste tale behou word aangesien dit ’n baie algemene topiek en beeld is. So ’n bronvormoordrag is egter dikwels onmoontlik (De Waard, 1974:114).

’n Getemperde vorm hiervan is om die bronvorm van die metafoor te behou, maar ná die metafoor inligting te gee wat die betekenis van die metafoor duideliker maak. Vertalers kan dit doen indien hulle nie seker is dat die lesers die bronvorm van die metafoor sal verstaan nie (Newmark, 1982:91). ’n Voorbeeld hiervan is om ná die metafoor “Jantjie is ’n meerkat”, te sê “hy hou altyd alles rondom hom met groot oë dop”.

Indien die bronvorm van die metafoor nie effektief in die teikentaal kommunikeer nie, kan die vertaler die betekenis van die metafoor duidelik maak deur die implisiete elemente van die metafoor eksplisiet te maak. Die implisiete stellings van die metafoor word in die teikentaalteks bygevoeg, ten einde die betekenis duidelik te maak. Ter illustrasie kan gekyk word na Ps. 23:5. In die OAV lui dit “U maak my hoof vet met olie”. Implisiet tot hierdie vers is die kultuurgebruik dat gaste verwelkom is deur olie oor hulle koppe te giet. Die

Engelse vertaling *Today's English Version* maak hierdie implisiete elemente in die metafoor eksplisiet deur dit te vertaal as "you welcome me by pouring ointment on my head" (De Waard, 1974:114).

'n Derde opsie tot die vertaler se beskikking is om die metafoor met 'n vergelyking te vertaal. So word die topiek en beeld van die metafoor in die teikentaal behou, en word dit duidelik dat sake vergelyk word (Hermanson, 1999:239). As daar byvoorbeeld by 'n vertaler twyfel bestaan oor die verstaanbaarheid van die metafoor "U is manna vir my", kan dit vertaal word met 'n vergelyking: "U is soos manna vir my". As die basis van die vergelyking steeds onduidelik is, kan die vertaler dit ook duidelik maak in die vergelyking (Hermanson, 1999:239). Die invoeging van die frase "U voed my siel" sal hierdie metafoor duideliker maak. Die voordeel van so 'n vervanging van 'n metafoor deur 'n vergelyking, tesame met 'n verduideliking van die grondslag van die vergelyking, is dat die metafoor vertaal word op 'n wyse wat vir beide die deskundige en die leek verstaanbaar is (Newmark, 1980:96).

Die vertaler kan die brontaalmetafoor ook vervang deur 'n standaardmetafoor uit die teikentaal met dieselfde betekenis as die brontaalmetafoor. Die rede waarom metafore gebruik word, is omdat dit 'n spesifieke effek het. Met hierdie soort metafoorvertaling word daar geredeneer dat dit nie saak maak watter topiek en beeld in die metafoor is nie, solank die teikentaalmetafoor dieselfde effek as die brontaalmetafoor het. Die Swati-vertaling van die Luk. 13:32-verwysing na Koning Herodus as "daardie jakkals" is 'n voorbeeld van hierdie soort metafoorvertaling[44]. Die Swati-vertaling is beïnvloed deur die Europese verduideliking dat "jakkals" na 'n slinkse, skelm persoon verwys. Daarom is "jakkals" as "slang" vertaal, aangesien 'n slang in die Swati-kultuur die dier is wat met slinksheid en onderduimsheid assosieer word[45] (Hermanson, 1999:239).

Hierdie soort vervanging is 'n baie gevaarlike strategie vir 'n vertaler. Die sentrale en interafhanklike rol van taal en kultuur in metafore het tot gevolg dat metafore uit verskillende tale en kulture, ten spyte van ooreenkomste, meesal nie presies dieselfde nuanses het nie. Tog is daar metafore waar hierdie strategie kan werk, en dit kan 'n opsie vir die vertaler wees. 'n Meer getemperde vorm hiervan is om slegs die beeld van die metafoor te vervang met 'n standaardteikentaalbeeld wat nie met die teikenkultuur bots nie (Newmark, 1982:89).

---

[44] Luk. 13:32 (OAV): "En Hy het vir hulle gesê: Gaan vertel daardie jakkals: Kyk, Ek dryf duiwels uit en maak gesond, vandag en môre, en op die derde dag is Ek klaar."

[45] Hierdie metafoorvervanging (deur "jakkals" met "slang" te vervang) was egter nie suksesvol nie. Die teikenleser se interpretasie van die betekenis van die metafoor het heeltemal verskil van die oorspronklike leser se interpretasie van die bronmetafoor (Hermanson, 1999:239-240).

’n Vyfde opsie tot die vertaler se beskikking is om die metafoor te parafraseer (De Blois, 1985:212). Die NAV se vertaling van Ps. 7:11 is ’n voorbeeld van hoe ’n metafoor geparafraseer is. Die OAV het die oorspronklike Hebreeus direk vertaal as “(m)y skild is by God wat die opregtes van hart verlos”. Die NAV het dit egter geparafraseer: “God wat die opregtes help, is my beskermer”. Die vervanging van metafore deur letterlike taal is iets wat so ver moontlik vermy moet word, omdat metafore betekenis op ’n unieke wyse oordra en dieselfde effek selde met letterlike taal verkry kan word nie. Somtyds is dit egter onvermydelik om ’n metafoor te parafraseer. Sommige vertalers maak soms die fout om te dink dat indien ’n metafoor in die teikenteks deur letterlike taal vervang is, ’n gedeelte van die bronteks in letterlike taal in die teikenteks deur ’n metafoor vervang moet word om die eerste vervanging te balanseer[46]. Die probleem hiermee is dat sodanige vertalers metafore hanteer asof dit bloot ’n manier is om taal te versier, en dat dit op ’n arbitrêre wyse enige plek in ’n teks geplaas kan word. Metafore dra egter spesifieke inligting op ’n unieke manier oor, en die effek daarvan is nie dieselfde indien dit ander inligting verwoord nie (Hermanson, 1999:238).

’n Laaste opsie vir die vertaler is om die metafoor bloot uit die teikenteks weg te laat – ’n opsie indien die metafoor oortollig of oorbodig is. Die metafoor, insluitende die betekeniskomponent daarvan, word dan heeltemal uit die teikenteks weggelaat (Newmark, 1980:97)[47]. Dit is egter net toelaatbaar indien die metafoor semanties niks tot die teks bydra nie.

3.4 Dagut, Stienstra en Schäffner: ’n bruikbare benadering tot vertaling van metafore

Daar is ’n verskeidenheid opsies tot vertalers se beskikking as dit kom by die vertaling van metafore. Dit bly egter ’n vraag of metafore werklik effektief en suksesvol vertaal kan word. Die teoretiese benadering tot metafoorvertaling van Dagut, Stienstra en Schäffner is van groot waarde vir hierdie studie. Uit hierdie drie teoretici se onderskeie benaderings spruit ’n bruikbare benadering tot metafoorvertaling wat op die onderskeid tussen konseptuele en

[46] Die volgende is ’n illustrasie hiervan:
A. “Hy is ’n skilpad in die kombuis. En hy maak nooit die kombuis ná die tyd skoon nie!”
B. “Hy neem so lank om kos te maak. En dan is die kombuis boonop ná die tyd ’n varkhok!”
In voorbeeld B is die skilpadmetafoor geparafraseer. Die letterlike taal van die tweede gedeelte van voorbeeld A is egter vervang met die varkhok-metafoor.

[47] Indien hierdie opsie gebruik word, sal die metafoor in “Karel is ’n skilpad, hy is altyd so stadig” bloot weggelaat word. Dit sal dus lui “Karel is altyd so stadig”.

linguistiese metafore berus. Dit blyk ’n grondige en effektiewe manier te wees om metafoorvertaling te benader.

Menachem B. Dagut se 1976-artikel, *Can ‘metaphor’ be translated?*, was die katalisator van ’n groot debat oor metafoorvertaling. Dagut sien metafore as ’n kultuurgebonde fenomeen wat gevorm word deur die interaksie tussen kulturele ervaring en semantiese assosiasies. Dit kan nooit volkome oorgedra word na ’n ander taal nie (Stienstra, 1993:207-208). Hierdie siening sluit aan by beide die konseptuele en interaksie-perspektiewe op metafore se klem op die sentrale rol wat kultuur en kulturele ervaring speel in metafore[48]. Volgens Dagut is die sukses van die vertaling van ’n metafoor dus afhanklik van die mate waarin die sprekers van die teikentaal dieselfde kulturele ervarings en semantiese assosiasies as sprekers van die brontaal het (Dagut, 1976:28).

Nelly Stienstra inkorporeer Dagut se fokus op kultuur in haar algemene standpunt oor die vertaling van metafore. Sy onderskei tussen universele, kultuuroorvleuelende en kultuurspesifieke metafore (Schäffner, 2004:1264-1265). Universele metafore is metafore wat deur alle kulture gedeel word. Kultuuroorvleuelende metafore is metafore wat in ’n verskeidenheid kulture gevind word, maar nie in almal nie. Kultuurspesifieke metafore is metafore wat net in een spesifieke kultuur gevind word (Stienstra, 1993:194).

Stienstra is daarvan oortuig dat ’n groot deel van menslike ervaring universeel is, of dat dit ten minste deur verskeie kulture gedeel word. Dit is die linguistiese metafoor, en nie die konseptuele metafoor nie, wat kultuurafhanklik is (Schäffner, 2004:1264-1265). Sy is van mening dat in die vertaling van metafore, soos in die vertaling van alle vorms van taal, kulturele oorvleueling in elk geval die vertaling fasiliteer. Hierdie kulturele oorvleueling is egter nie noodsaaklik nie – daar is soveel konseptuele metafore wat kultuur oorskry, dat die meeste probleme op ’n denotatiewe vlak opgelos kan word. Stienstra ontken egter nie dat die oordrag van sommige metafore van een taal na ’n ander met verwarring gepaard gaan nie. Daar is gevalle waar dit beter is om ’n metafoor ook uit te lê, eerder as om dit net te vertaal. Terselfdertyd moet vertalers versigtig wees om dit nie voortdurend te doen nie – dit maak taal vervelig en steriel, en dele van die betekenis van die metafoor gaan dikwels verlore (Stienstra, 1993:211-214).

[48] Sien afdelings 2.2.2.1 en 2.2.2.2.

Stienstra se aanvaarding van die onderskeid tussen linguistiese en konseptuele metafore lei daartoe dat sy krities ingestel is teenoor teoretici wat slegs linguistiese metafore ondersoek in hulle bespreking van die problematiek van die vertaling van metafore. Hierdie besprekings leer ons moontlik meer oor spesifieke linguistiese metafore, maar nie oor die vertaling van metafore in die algemeen nie. Sy is van mening dat die bespreking van die vertaling van metafore in die algemeen net kan plaasvind as daar gekyk word na konseptuele metafore, en nie meer na individuele linguistiese metafore nie. Die fokus moet wees op die netwerke waarbinne metafore funksioneer, met ander woorde die konseptuele metafore. 'n Studie van die mate waartoe konseptuele metafore uit een taal in 'n ander oorgedra kan word, sal heelwat doen om die vraag oor die vertaalbaarheid van metafore te beantwoord (Stienstra, 1993:215-217).

Christina Schäffner sluit aan by Stienstra, en by hierdie studie, se klem op die onderskeid tussen linguistiese en konseptuele metafore. Sy is van mening dat die konseptuele perspektief[49]se benadering tot metafore, wat hoofsaaklik deur Lakoff en Johnson (2003) geïnisieer is, veel tot vertaalteorie kan bydra. Soos in afdeling 2.5 duidelik gemaak is, onderskei die konseptuele perspektief tussen linguistiese en konseptuele metafore. Schäffner is van mening dat die bepaling van die konseptuele aard van 'n bepaalde linguistiese metafoor relevant is vir vertaling. Dit veroorsaak dat die vraag oor die vertaalbaarheid van metafore nie meer op die vlak van individuele linguistiese metafore lê nie, maar nou op die vlak van konseptuele sisteme binne die bron- en teikenkulture funksioneer (Schäffner, 2004:1257-1258).

Schäffner sluit dus in 'n groot mate by Stienstra aan. Sy beklemtoon 'n paar verdere belangrike punte. Die eerste hiervan is dat die linguistiese manifestasies van 'n bepaalde konseptuele metafoor in die bronteks nie almal deur dieselfde linguistiese metaforiese uitdrukking in die teikenteks verteenwoordig word nie. Hierdie argument stem ooreen met Stienstra se bevindinge in haar studie van die konseptuele metafoor "YHWH IS THE HUSBAND OF HIS PEOPLE"[50] (Shäffner, 2004:1261).

Die besef dat dieselfde konseptuele metafoor verskillende linguistiese manifestasies in verskillende kulture kan hê, verander die rigting van ondersoek in vertaalkunde. Vertalers

[49] Schäffner noem hierdie perspektief die "kognitiewe benadering". Beide hierdie terme verwys egter na die benadering wat deur Lakoff en Johnson ontwikkel is.
[50]Sien Stienstra (1993).

moet ondersoek instel om te bepaal of die bron- en teikenkultuur dieselfde konseptuele metafoor het. Indien wel, kan daar gesoek word na ’n teikentaalmetafoor wat ooreenstem met dié van die brontaal. So ’n verandering op mikrovlak sal nie ’n groot betekenisverskil veroorsaak nie, maar die sentrale konseptuele metafoor moet op makrovlak behou word (Schäffner, 2004:1261). Indien die konseptuele metafoor nie in die teikentaal teenwoordig is nie, moet daar baie versigtiger met die vertaling van die linguistiese metafoor omgegaan word. ’n Omskrywing van die metafoor, of ’n parafrasering daarvan, sal waarskynlik nodig wees.

Schäffner beklemtoon ’n tweede belangrike punt, naamlik dat konseptuele metafore kultuurspesifiek op ’n meer spesifieke vlak kan wees, maar kultuuroorvleuelend of selfs universeel op ’n meer abstrakte vlak. Sy gebruik die volgende voorbeeld, waar die Duitse en Engelse vertalings van dieselfde sin gebruik word. Die Duitse weergawe is “onder die *dak* van ’n Europese indiensnemingsooreenkoms” (“unter dem Dach eines Europäischen Beschäftigungspaktes”), terwyl die Engels lui “onder die *sambreel* van ’n Europese indiensnemingsooreenkoms” (“under the umbrella of an European employment pact”) (Schäffner, 2004:1265). Op ’n meer spesifieke vlak is die konseptuele metafoor agter die Duits OM BESKERM TE WORD IS OM ONDER ’n DAK TE WEES, teenoor die Engelse konseptuele metafoor OM BESKERM TE WORD IS OM ONDER ’n SAMBREEL TE WEES. Albei linguistiese metafore is egter afkomstig van die algemene konseptuele metafoor OM BESKERM TE WORD IS OM ONDER ’n BEDEKKING TE WEES (Schäffner, 2004:1265).

Die verskillende perspektiewe en/of aspekte van ’n algemene konseptuele metafoor word in tekste duidelik gemaak. Die algemene konseptuele metafoor EUROPA IS ’n MENS is ’n voorbeeld hiervan. In Duits word daar gesê Europa moet met een stem in die wêreld praat (“Europa muβ mit einer Stimmme in der Welt sprechen”). Die Engels sê Europa moet internasionaal soos een optree (“We must act as one on the international scene”). Frans kombineer die twee en sê Europa moet met een stem praat op die internasionale toneel (“Nous devons parler d’une seule voix sur la scène internationale”). Schäffner is dus daarvan oortuig dat die perspektiewe en aspekte van ’n algemene konseptuele metafoor net ten volle na vore kom wanneer die konseptuele metafoor binne tekste bestudeer word (Schäffner, 2004:1266).

Die konseptuele strukture van verskillende kulture stem egter nie altyd ooreen nie, en hier is vertaalkunde ’n instrument om meer te leer oor die verskillende konseptuele strukture van verskillende kulture. Die analise van metafore in tekste, asook metaforiese redenasieprosesse

in verskillende tale, kan tot gevolg hê dat moontlike kulturele verskille in konseptuele strukture duidelik word. Deurdat werklike vertalings en die effek van sodanige vertalings bestudeer word, dra die vertaalkunde by tot die studie van kulturele aspekte en konseptuele metafore (Schäffner, 2004:1264).

’n Bewustheid van die kulturele element in metafore, soos deur Dagut beklemtoon, lei tot ’n fokus op die onderskeid tussen linguistiese en konseptuele metafore. So ’n fokus word deur Stienstra en Schäffner voorgehou as die beste manier om die kulturele element te identifiseer en te hanteer, en die metafoor doeltreffend te vertaal. Deur bewus te wees van die onderskeid tussen linguistiese en konseptuele metafore, kan vertalers onderskei op watter vlak die problematiese aard van die metafoor lê. As albei betrokke kulture dieselfde konseptuele metafoor het, sal ’n direkte vertaling heel moontlik werk, of daar kan ’n vertaalekwivalent van die linguistiese metafoor gevind word. Indien konseptuele metafore egter verskil, moet daar versigtiger met die metafoor te werk gegaan word, en sal ’n vertaling heel moontlik ’n verduideliking moet hê, of geparafraseer moet word.

3.5 Implikasies hiervan vir Bybelvertaling

Die onderskeid tussen konseptuele en linguistiese metafore is van groot waarde vir die vertaling van metafore. Die probleem binne Bybelvertaling is egter dat die konseptuele metafore onderliggend aan die linguistiese metafore in die Bybel vir ons onbekend is – daar is geen inwoners van Siro-Palestina na wie ons ons kan wend nie.

Wat ons wel kan doen, is om die kultuur van Siro-Palestina te bestudeer. Daaruit kan ons afleidings maak oor wat die Hebreeuse konseptuele metafore was. Deur die bestudering van die Bybelse kultuur kan leidrade gevind word wat betref die konseptuele metafoor.

Indien so ’n studie van die oorspronklike leser se kultuur onderneem word, raak die gaping tussen ons kultuur en die kulture in die Bybel duideliker. Eers as vertalers begryp hoe die oorspronklike leser ’n metafoor geïnterpreteer het, kan hulle begryp in watter mate die teikenleser die metafoor verkeerd interpreteer en verstaan.

In hoofstuk 4 word geïllustreer op watter wyse insig in die kulturele raamwerk waarbinne ’n metafoor gebruik word, ’n bydrae kan maak om ’n verantwoordbare keuse te maak ten opsigte van die vertaling van ’n Bybelse metafoor.

3.6. Slot

In hierdie hoofstuk is gepoog om die problematiek van metafoorvertaling vir vertalers uiteen te sit. Kultuur, betekenis en metafore, sowel as die verhouding tussen die drie, is ondersoek. Die maniere van metafoorvertaling wat in die praktyk tot vertalers se beskikking is, is bespreek, om sodoende die tekortkominge van elke manier uit te wys. In hoofstuk 2 is reeds gesuggereer dat die onderskeid tussen konseptuele en linguistiese metafore van belang is vir metafoorvertaling. Dagut, Stienstra en Schäffner se fokus op kultuur en die onderskeid tussen konseptuele en linguistiese metafore is bespreek in ’n poging om die belang van die onderskeid te bewys, en om ’n benadering tot metafoorvertaling te vind wat die geïdentifiseerde slaggate en tekortkominge die hoof kan bied. Laastens is die implikasies hiervan vir Bybelvertaling uiteengesit.

Hoofstuk 3 het dus kort en bondig na metafoorvertaling gekyk en die probleme en slaggate daarvan uitgewys, maar ook moontlike maniere om dit te hanteer. Die hoofstuk se klem op kultuur, tesame met die onderskeid tussen konseptuele en linguistiese metafore, speel ’n groot rol in hoofstuk 4.

Hoofstuk 4

Metafoorvertaling in die praktyk

4.1 Inleiding

In hoofstuk 2 is die kompleksiteit van metafore uiteengesit. Hoofstuk 3 het die kompleksiteit van metafoorvertaling bespreek en beklemtoon hoe belangrik kulturele inligting en konseptuele metafore vir hierdie proses is. In die lig van hierdie besprekings word daar in hierdie hoofstuk gepoog om riglyne te ontwikkel vir ’n vertaling van die Bybel in Afrikaans, wat, aan die een kant, rekening hou met die kompleksiteit van metafore, en aan die ander kant, voldoen aan die kriteria wat vir ’n spesifieke soort brontaalgeoriënteerde vertaling van die Bybel gestel is.

Die basiese aanname van hierdie studie is dat die kompleksiteit van metafore en metafoorvertaling begryp moet word, en dat dit daarom van die uiterste belang is dat die vertaalopdrag van ’n vertaling dít erken deur uiteen te sit hoe metafore hanteer moet word.

Oënskynlik het die OAV en NAV nie met die kompleksiteit van metafore rekening gehou nie. Hierdie vertalings het metafore óf direk vertaal, óf dit verduidelik. As rede hiervoor kan aangevoer word dat die twee vertalings elkeen binne ’n bepaalde konteks (en/of opvatting ten opsigte van wat vertaling is) aangepak is. Hierdie konteks het by implikasie ’n bepalende invloed gehad op die wyse waarop metafore vertaal is. Dié konteks word voorts in afdeling 4.2.1.1 en 4.2.1.2 verduidelik.

Hierteenoor het die ABV ’n vertaalopdrag wat spesifiseer dat metafore op ’n brontaalgeoriënteerde wyse hanteer moet word. Dit is dus nodig om die opdrag te bespreek ten einde die nuwe uitdaging te verstaan wat die ABV se vertaalopdrag stel.

Ten einde riglyne vir metafoorvertaling te ontwikkel wat aan die ABV se vertaalopdrag voldoen, gaan as werkshipotese ’n model voorgestel word vir die analise en vertaling van metafore. Hierdie model is ontwikkel aan die hand van die insigte wat in hoofstukke 2 en 3 verwerf is. Voordat die praktiese uitvoerbaarheid van die model aan die hand van die vertaling van nege metafore getoets word, sal die teorie ten grondslag daarvan kortliks verduidelik word.

Die struktuur van die hoofstuk sal soos volg daar uitsien: Eerstens word ’n kort oorsig van die geskiedenis van die OAV, sy 1953-hersiening, die NAV en die ABV gegee. Dit word gevolg deur ’n uiteensetting van die teoretiese inligting aangaande metafore en metafoorvertaling wat ’n rol speel in die model, waarna dit in die praktiese analise en vertaling van die Psalmmetafore gebruik word.

4.2 Agtergrond

4.2.1 Afrikaanse Bybelvertalings tot op hede

Een van die hoofredes waarom enige nuwe vertaling van die Bybel aangepak word, is dat die bestaande vertalings een of ander tekortkoming het. ’n Basiese aanname van hierdie ondersoek is dat OAV en NAV nie genoegsaam met die kompleksiteite van metafore rekening gehou het nie, en dat hierdie tekortkoming verband hou met die agtergrond (en in besonder met die implisiete of eksplisiete vertaalteoretiese uitgangspunte) van die tyd waarin die vertalings geproduseer is. ’n Verdere aanname van hierdie studie is dat die tekortkominge van die vorige vertalings vermy kan word, mits die problematiek van metafoorvertaling in ’n brontaalgeoriënteerde vertaling in die vertaalopdrag van die ABV verreken word.

Die volgende gedeelte gee agtergrondinligting oor die OAV en NAV, waarna die vertaalopdrag van die ABV oorsigtelik bespreek word. Dit is belangrik om die skopos van die ABV te verstaan, ten einde te kan verstaan waarom metafore in hierdie vertaling op ’n spesifieke wyse vertaal moet word.

4.2.1.1 Die *Ou Afrikaanse Vertaling* (OAV)

Voordat die Bybel in Afrikaans vertaal is, het Afrikaanssprekendes ’n Nederlandse Bybel – die Statebybel – gebruik. Dié Bybel is reeds in 1637 in Nederland in gebruik geneem (Nienaber & Heyl, 1983:1). Volgens Weiss (1990:32) was die riglyne vir hierdie vertaling drievoudig: Dit moes so nou moontlik by die grondtekste aansluit, suiwer Nederlands moes gebruik word, en moeilik verstaanbare gedeeltes moes deur kantaantekeninge verhelder word. Namate nasionalisme in Suid-Afrika versterk het, Afrikaans tot ’n onafhanklike taal gegroei het, en Nederlands al minder gebruik en gepraat is, het die behoefte aan ’n Afrikaanse Bybel groter geword.

Die eerste proefvertaling in Afrikaans het in 1922 verskyn[51]. Die opdrag aan die vertalers – ’n paar predikante wat die vertaling in hulle vrye tyd gedoen het – was om die Statebybel in Afrikaans te vertaal. Hierdie proefuitgawe, wat die vier Evangelies en die Psalms bevat het, is baie swak ontvang. Vertalers is byvoorbeeld daarvan beskuldig dat hulle swak, onelegante en ongrammatikale Afrikaans gebruik[52]. As gevolg van al die kritiek is daar besef dat die vertaling nié deur predikante in hulle vrye tyd gedoen kon word nie – vertalers wat hulle spesifiek op die taak toespits, sou nodig wees. Daar is ook besluit dat eindvertalers[53] aangestel moet word, wat die finale sê oor die vertaling sou hê. Voorts is daar besluit om uit die grondtekste te vertaal, eerder as uit die Statebybel (Nienaber & Heyl, 1983:12-14).

In 1924 is daar begin met die vertaling van die Bybel uit die brontale. Vertalers, enkele taaladviseurs en die eindvertalers was betrokke. Volgens Fensham (1974:62) was die opdrag aan die vertalers om ’n vertaling te lewer wat “Bybellesers met hulle meeneem en hulle nie vervreem nie”. Daarom is die Afrikaanse Bybelvertaling so na moontlik aan die Statevertaling (die vertaling waarmee Afrikaanssprekendes vertroud was) gehou. Die eerste amptelike Afrikaanse Bybelvertaling het in 1933 verskyn (Nienaber & Heyl, 1983:16-18).

Die besluit om die OAV te hersien is reeds in 1933 geneem, op die laaste vergadering van die Algemene Kommissie vir Bybelvertaling. Die werk is hoofsaaklik aan twee persone opgedra, naamlik J.D. du Toit, wat verantwoordelik was vir die Ou Testament, en B.B. Keet, wat verantwoordelik was vir die Nuwe Testament. Daar is verwag dat die hersiening ongeveer drie jaar in beslag sou neem, maar dit het uiteindelik twintig jaar geduur (Turley, 1989:30).

---

[51] Daar was egter ’n lang aanloop tot hierdie Bybelvertaling. Die debat rondom ’n Afrikaanse Bybelvertaling is ingelei deur dr. Arnoldus Pannevis, wat in 1872 ’n brief aan *De Zuid-Afrikaan* geskryf het wat die noodsaaklikheid van ’n Afrikaanse vertaling van die Bybel bepleit het. Teenkanting teen ’n Afrikaanse Bybelvertaling was sterk, en die eerste werklike poging tot ’n Afrikaanse Bybelvertaling het eers in 1889 die lig gesien, nadat ds. S.J. du Toit ’n vertaling van die *Koningin fan Skeba* aangepak het, om sodoende die noodsaaklikheid van ’n Bybel in Afrikaans te bewys. In 1885 het Du Toit die Bybel in Afrikaans begin vertaal. Vanaf 1889 het hoofstukke van Du Toit se vertalings begin verskyn (Naudé, 2004:108). Tot en met sy dood in 1911 het hy bykans heeltemal op sy eie sewe Bybelboeke vertaal. Hierdie vertalings het egter nooit enige werklike aftrek gekry nie (Nienaber & Heyl, 1983:2-7). Verder het ander pogings tot Afrikaanse vertalings van tyd tot tyd verskyn, soos ds. W.J. Conradie se 1912-Kinderbybel, *Bybelgeskiedenis vir ons volk* (Nienaber & Heyl, 1983:10). Nie een van hierdie vertalings was egter volledige vertalings wat deur die kerksinodes ondersteun en vir kerklike gebruik aanvaar is nie.

[52] As voorbeeld, die volgende kritiek van C.J. Langenhoven:

> “Maar die belangrikste saak by ’n vertaling is nie waaruit jy vertaal nie, maar waarin jy vertaal. Dus het jy arbeiders nodig wat met Afrikaans vertroud is: in die eerste plaas mense wat instaat is om hom onfoutief te hanteer… Aan hierdie allerlaagste, allerelementêrste vereiste voldoen ons vertalers nie. Hulle skryf Afrikaans lomp, gebrekkig, onbeholpe… Ek praat nie nou eens van grammatikale dubbelsinnighede waarvan hulle werk eenvoudig wemel nie…”(Nienaber&Heyl, 1983:13).

[53] Volgens Nienaber en Heyl (1983:14) het die Breë Kommissie op 10 Julie 1923 onder andere die volgende besluit: “Daar sal twee Eindvertalers aangestel word vir die hele Bybel; by hulle sal die eindbeslissing lê, na raadpleging met die Kerklik-aangestelde reviseurs.”

Die 1953-hersiening het merendeels veranderinge ten opsigte van punktuasie, spelling, woordkeuse en sinsbou behels. Oor die algemeen is relatief min wysigings aangebring.

Uit hierdie oorsig oor die ontstaan van die OAV kan vier moontlike afleidings gemaak word. Eerstens was die OAV daarop gerig om so na moontlik aan die grondtekste te bly. Tweedens wou die OAV so na moontlik aan die Statebybel bly ten einde sy lesers nie te vervreem nie, en die Statebybel is op sy beurt so na moontlik aan die grondtekste vertaal. Die vertalers is dus op twee vlakke gedwing om so na moontlik aan die grondtekste te bly. So ’n doelstelling lei in die meeste gevalle daartoe dat metafore direk vertaal word, omdat daar sodoende die minste van die grondtekste wegbeweeg word. Waar die Statebybelvertalers ’n metafoor direk vertaal het, sou die OAV-vertalers waarskynlik ook, aangesien hulle nie hulle lesers – vertroud met die Statebybel se direkte metafoorvertalings – wou vervreem nie. Derdens is die OAV-vertalers se metafoorvertalings waarskynlik deur die Statebybel gedomineer, vanweë die opdrag om so getrou daaraan te bly. Waarskynlik het hulle die Afrikaanse kultuur en Afrikaanssprekendes se begrip van metafore nie voldoende verreken nie. Laastens blyk dit ook duidelik dat metafoorvertaling nie deur die 1953-hersiening hanteer is nie. Alhoewel die hersiening twintig jaar geduur het, is net oppervlakkige veranderinge aangebring, byvoorbeeld ten opsigte van spelling en punktuasie. Direk vertaalde metafore is dus teenwoordig in beide die 1933-vertaling en die 1953-hersiening.

4.2.1.2 Die *Nuwe Afrikaanse Vertaling* (NAV)

In 1958 is daar begin om die 1953-hersiening te hersien, maar die proses het baie stadig gevorder. Daar is gevoel dat ’n hersiening eintlik onmoontlik is, en dat ’n heel nuwe vertaling gedoen moet word (Turley, 1989:31).

Daar is verskeie redes waarom ’n nuwe vertaling aangepak is. In die eerste plek het Afrikaanse lesers toegang gehad tot Engelse vertalings soos die *New English Bible* (NEB) en die *Good News for Modern Man* (GNB). Volgens A.H. van Zyl, sekretaris van die vertalingskommissie en ’n sleutelrolspeler in die 1983-vertaling, het Afrikaanse lesers ontdek dat die NEB en GNB op baie vlakke meer verstaanbaar is as die bestaande Afrikaanse vertaling. Daar het gevolglik ’n behoefte ontstaan aan ’n soortgelyke Afrikaanse vertaling (Van Zyl & Swanepoel, 1972: 48-49).

Tweedens het ontwikkelinge in vertaalteorie ook ’n groot rol gespeel. Eugene Nida het in die sestigs op die toneel verskyn en baie gedoen om vertalers toe te rus met teoreties-gefundeerde

strategieë wat toegepas kan word in Bybelvertaling (Van Rensburg, 2005:2). Nida het gepoog om vertaling na die vlak van ’n wetenskap te lig. In sy werk gebruik hy onder andere die kodemodel van kommunikasie[54], en maak hy ook ’n onderskeid tussen funksionele en formele ekwivalensie[55]. Volgens Nida moet funksionele ekwivalensie – waar ’n teikentaalboodskap dieselfde effek op die teikenleser het as wat die brontaalboodskap op die brontaalleser gehad het – nagestreef word (Nida, 1964:159)[56].

Nida het ’n groot invloed op die 1983-vertaling gehad. Van 8-26 Julie 1967 lei hy ’n vertaalseminaar van die Bybelgenootskap van Suid-Afrika by Turfloop, met die doel om vertalers bekend te stel aan en vertroud te maak met sy nuutste vertaalbeginsels. Volgens Turley (1989:34) is daar by hierdie seminaar besluit om ’n nuwe vertaling te onderneem, eerder as nog ’n hersiening.

Volgens Van Zyl het Nida se *Toward a science of translating* (1964) vir vertalers die geleentheid geskep om op ’n akademies verantwoordbare wyse te vertaal. Riglyne wat betref die beginsels om tydens die vertaalproses in gedagte te hou, is aan vertalers gegee. Een so ’n sentrale riglyn is dat die boodskap belangriker is as die vorm. Daar moet gesoek word na die boodskap agter die vorm, wat dan in die vertaling weergegee moet word. Vertalers het spesifiek die opdrag ontvang om die vorm te verontagsaam (Van Zyl & Swanepoel, 1972:40-41).

’n Derde rede vir ’n nuwe Afrikaanse vertaling van die Bybel was dat Afrikaans in 1933 ’n jong taal was en vinnig ontwikkel het. Dus was baie van die woorde, sowel as die taalgebruik van die OAV, reeds argaïes. Verder het die 1933-vertaling dieselfde Griekse teks as die Statebybel vir die Nuwe Testament (die *Textus Receptus*) gebruik. Hierdie teks was verouderd, aangesien daar sedertdien manuskripte gevind is wat meer akkuraat is as die *Textus Receptus*. Hierdie nuut-ontdekte manuskripte is na berekening kopieë wat minder as ’n eeu ná die oorspronklike geskrif geskep is, en dus moes dit eerder vir die vertaling gebruik word. Hierbenewens is manuskripte van die Ou Testament gevind – ongeveer ’n duisend jaar

[54] Volgens die kodemodel behels kommunikasie hoofsaaklik die enkodering en dekodering van boodskappe.
[55] Formele ekwivalensie fokus op die vorm en inhoud van die boodskap self. Die brontaal word as maatstaf gebruik en slaafs nagevolg. Die boodskap in die teikentaal moet dus, in soverre dit moontlik is, dieselfde elemente (taalstruktuur, tekens, ensovoorts) as die brontaal bevat (Nida, 1964:159). Funksionele ekwivalensie (ook genoem dinamiese ekwivalensie) is gebaseer op die beginsel van ekwivalente effek. Die teikentaalboodskap moet dieselfde effek op die teikentaalleser hê as wat die brontaalteks op die brontaalleser gehad het. Die dinamiese verhouding tussen die ontvanger en die boodskap is dus die fokus (Nida, 1964:159).
[56] Nida (1964) en Nida en Taber (1969), sit Nida se benadering tot vertaling breedvoerig uiteen.

ouer as dié wat op daardie stadium in gebruik was. Insigte verkry uit hierdie manuskripte sou verreken moes word in die Hebreeuse teks wat gebruik word (Turley, 1989:32).

Laastens het die OAV so direk moontlik vertaal. Volgens Van der Walt (1986:73-75) het dit tot gevolg gehad dat woorde en idiome dikwels vreemd en onverstaanbaar was.

Op grond van hierdie oorwegings het die kommissie vir die hersiening van die Afrikaanse Bybelvertaling op 5 Julie 1968 besluit dat die tyd aangebreek het vir ’n nuwe vertaling:

> (Daar moet) gewerk word aan ’n vernieude vertaling, wat rekening hou met die ontwikkeling van Afrikaans in die afgelope tydvak en die resultate van wetenskaplike ondersoek, so getrou as moontlik aan die grondteks; ’n waardige vertaling wat ons volk aanspreek binne en buite die kerk, in die erediens en huislike gebruik, in ons teenwoordige situasie en tyd (Kommissie vir die hersiening van die Afrikaanse Bybelvertaling, 1968).

Volgens Helberg (1986:7) het die NAV-vertalers van die standpunt uitgegaan dat die vertaling ’n groeptaak moet wees – anders as met die OAV, waar een persoon ’n Bybelboek vertaal het en dit dan aangestuur het na die ander vertalers en taaladviseurs vir redigering.

’n Bepaalde werkmetode vir die NAV is vasgestel, wat die volgende behels het: Die vertaling moes naamlik uit die grondtale gedoen word. Die *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, wat gebaseer is op die *Codex Leningradensis*, sou dien as bron vir die Ou Testament, terwyl die derde uitgawe van *The Greek New Testament*, soos gepubliseer deur die Wêreldbond van Bybelgenootskappe, sou dien as bron vir die Nuwe Testament (Die Bybel, 1983:5).

’n Vertaler sou verantwoordelik wees vir ’n konsepvertaling van ’n Bybelboek, wat voorgelê word aan ’n klein groepie kenners van die grondtaal. Hulle sou die konsepvertaling bespreek en wysig, en vervolgens die gewysigde kopie onder al die vertalers versprei, wat dan hulle opmerkings daaroor aan die oorspronklike vertaler sou stuur. Op grond van al hierdie wysigings en voorstelle kon die vertaler ’n tweede weergawe van die vertaling voorberei, wat aan al die vertalers voorgelê en in ’n vergadering bespreek is. Die daaropvolgende wysigings sou die derde weergawe tot gevolg hê, wat dan voorgelê word aan ’n kommissie wat al die kerke verteenwoordig, naamlik die Breëkommissie vir Bybelvertaling. Hulle aanbevelings

sou weer aan die vertalers voorgelê word, wat dan eers die vertaling kon finaliseer (Nuwe Afrikaanse Bybelvertaling, s.j.). Die NAV het in 1983 verskyn.

Uit hierdie oorsig van die NAV kan bepaalde afleidings oor dié vertaling se beskouing en hantering van metafore gemaak word. In die eerste plek het vertalers gefokus op die boodskap van die teks, eerder as die vorm. Met ander woorde, die feit dat inligting en betekenis in die vorm van ’n metafoor oorgedra word, was van sekondêre belang. Die primêre doel was om die boodskap oor te dra. Sou die vorm die oordrag van die boodskap belemmer of selfs verhoed, sou die vorm geïgnoreer word. Metafoorinterpretasie verg moeite aan die kant van die leser, veral in die geval van metafore wat hulle oorsprong gevind het in Siro-Palestina. Die NAV se fokus op die boodskap sou in die meeste gevalle tot gevolg hê dat die vorm (dus die metafoor) nie direk oorgedra word na die teikentaal nie.

Tweedens wou hierdie vertaling ’n teks skep wat maklik verstaanbaar is. Metafore, soos reeds genoem, verg interpretasie en inspanning van ’n leser, en Siro-Palestynse metafore kan maklik verkeerd verstaan word. Die doelstelling van die NAV sou dus tot gevolg hê dat metafore in die meeste gevalle nie in die teikenteks behou word nie.

Laastens maak hierdie oorsig dit duidelik dat die NAV getrou wou wees aan die grondtekste. Dit wou egter getrou wees aan die boodskap van die grondtekste, en nie noodwendig aan die vorm nie. Om metafore weg te vertaal, in vergelykings te verander, ensovoorts, het dus glad nie gebots met die doelstelling van die vertaling nie.

4.2.1.3 Die *Afrikaanse Bybelvertaling* (ABV)

Ten einde die behoefte aan ’n Afrikaanse vertaling soos die ABV nog beter te begryp, is dit nodig om ook die onlangse ontwikkelinge in vertaalkunde te begryp. ’n Kort oorsig oor vertaalkunde in hierdie eeu word dus gegee, waarna die ontstaan en vertaalopdrag van die ABV bespreek word.

Tot naastenby die middel van die twintigste eeu is daar binne die veld van Bybelvertaling hoofsaaklik gefokus op die vraag of die Bybel letterlik (dus woord-vir-woord) of vry (dus betekenis-vir-betekenis) vertaal moet word. Eugene Nida het in die sestigs op die toneel

verskyn en gepoog om vertaalkunde te verhef tot die vlak van ’n wetenskap[57]. Sy werk het veral op Bybelvertaling ’n groot invloed gehad.

Volgens Schäffner (aangehaal in Van Rensburg, 2005:34) was daar egter binne die vertaalkunde ’n verskuiwing weg van die meer tradisionele siening van vertaling as die reproduksie van ’n teks na meer dinamiese benaderings wat fokus op die onderskeie funksies van die teks in sy kommunikatiewe omgewing – funksies wat deur die sosiohistoriese omstandighede van die teikenteks bepaal word. Nida se vertaalmodel behoort tot die meer tradisionele siening van vertaling, aangesien dit op reproduksie gefokus het. Gutt se verwerking van Sperber en Wilson se relevansieteorie, en Reiss, Vermeer en Nord se funksionalistiese benaderings tot vertaling, is twee ontwikkelinge in vertaalteorie wat veral klem plaas op die kommunikatiewe omgewing van die teikenteks (Van Rensburg, 2005:35).

Ernest August Gutt pas die insigte van Sperber en Wilson se relevansieteorie[58] toe op vertaling in ’n poging om ’n samevattende, algemene teorie van vertaling te formuleer. In sy *Translation and relevance: cognition and context* (1991) voer hy aan dat die relevansieteorie ’n raamwerk verskaf waarbinne die volle omvang van vertaling verstaan kan word. Gutt werk vanuit die aanname dat vertaling ’n vorm van kommunikasie is (Smith, 2002:108). Volgens die relevansieteorie vind kommunikasie plaas wanneer ’n spreker, in ’n poging om iets aan die gehoor te kommunikeer, bewyse lewer van sy/haar kommunikatiewe bedoeling. Hierdie bewyse word in taal gekodeer, en/of kan van die konteks afgelei word (Gutt, 1991:23-24).

Gutt is van mening dat die kodemodel van kommunikasie ontoereikend is, aangesien dit die sentrale rol van die konteks ignoreer. Volgens Gutt is die oordrag van die spreker se bedoelde betekenis nie net afhanklik daarvan dat die boodskap reg geënkodeer en gedekodeer word nie. Die gebruik van die regte kontekstuele inligting is van net soveel belang, en die inferensiemodel van kommunikasie, as die model van kommunikasie waarop die relevansieteorie steun, maak daarvoor voorsiening (Gutt, 1991:72)[59].

---

[57] Die vorige afdeling (4.2.1.2) gee ’n kort oorsig oor Nida.

[58] Die oorspronklike inferensiemodel is deur Paul Grice geformuleer. Dit was egter Sperber en Wilson se verwerking daarvan wat daarin geslaag het om dit te verhef tot ’n model van kommunikasie wat kommunikasie beter kon verduidelik as wat die kodemodel (soos deur Nida gebruik) kon doen. Sien Sperber en Wilson se *Relevance: communication and cognition* (1995).

[59] Gutt gee die volgende voorbeeld om die belang van die regte kontekstuele inligting vir doeltreffende kommunikasie te illustreer: “… the sentence ‘We are about to close’, said to you by a shop assistant as you enter, would normally be [interpreted as intended] to suggest that you should not come in. [On the other hand,] if that shop assistant were your friend with whom you had planned to go out for the evening, it would more likely be intended to suggest to you that you should wait for him since he would be shortly with you. The meaning available from decoding would be the same in both instances – the difference in interpretation would be

Gutt se onderskeid tussen twee wyses van vertaling, naamlik direkte en indirekte vertaling is van die uiterste belang vir Bybelvertaling, veral vir ’n vertaling soos die ABV. Direkte vertaling kan vergelyk word met ’n direkte aanhaling, aangesien daar gepoog word om te herhaal presies wat oorspronklik gesê is. ’n Direkte vertaling poog dus om alle aannames van die bronteks na die teikenteks oor te dra. Indirekte vertaling is weer gelykstaande aan indirekte rede, aangesien net dít wat relevant vir die teikengehoor is, herhaal word (Smith, 2002:109) [60].

Dit is belangrik om in gedagte te hou dat Gutt probeer het om te verduidelik hoe vertaling werk. Hy het nie riglyne probeer gee oor hoe ekwivalensie bereik moet word nie. Verder beskou hy vertaling as kommunikasie. Bybelvertaling is egter ’n moeilike kommunikasieproses, aangesien die kognitiewe wêrelde van die bron- en teikentaalteks so ver van mekaar verwyder is, in tyd sowel as ruimte (Afrikaanse Bybelvertalingsprojek, 2005a:3). Hier is Gutt se onderskeid tussen direkte en indirekte vertaling baie nuttig om tussen verskillende vorms van Bybelvertaling te onderskei. ’n Direkte Bybelvertaling wil getrou bly aan die kognitiewe omgewing van die oorspronklike teks, terwyl ’n indirekte Bybelvertaling ruimte daarvoor laat dat die vertaling aangepas word om aan te sluit by die kognitiewe omgewing van die teikenleser.

’n Verdere ontwikkeling in vertaalkunde is die ontstaan van die funksionalistiese benaderings. Die funksionalistiese benaderings stel nie die bronteks sentraal nie, inteendeel, die funksie van die vertaling word die dominante norm waaraan die vertaling beoordeel word. Indien dit daaraan voldoen, is dit ’n suksesvolle vertaling (Naudé, 2002:51). Die beginpunt van enige vertaling is dus die funksie van die teikenteks.

Veral Christiane Nord se funksionalistiese benadering tot vertaling is van waarde vir Bybelvertaling. Hier speel nie net die funksie van die teikenteks ’n sentrale rol nie, maar ook lojaliteit. Die vertaler moet beide lojaal wees aan die vertaalopdrag[61] van die

---

due to the difference [between the two sets of contextual information] used in the [inferential process of interpretation] …” (Gutt, 1991:73, soos aangehaal in Van der Merwe & Winckler, 1993:46-47).

[60] Die volle omvang van die relevansieteorie kan nie in hierdie beperkte ruimte bespreek word nie. Daar is net gepoog om dié insigte wat vir die ABV van waarde is, uiteen te sit. Vir verdere ondersoek, sien Gutt se *Translation and relevance: cognition and context* (1991).

[61] In die vertaalopdrag word die opdraggewer se verwagtinge van die vertaling so duidelik moontlik uiteengesit en beskryf. Dit verwoord die kenmerke waaroor beide die vertaling en die vertaalproses moet beskik, en dien as memorandum van ooreenkoms tussen die partye betrokke by die vertaling.

opdraggewer[62], maar ook aan die bronteks. Lojaliteit aan die bronteks is egter nie altyd ewe belangrik nie. In die geval van instrumentele vertalings[63] is lojaliteit aan die bronteks nie van belang nie, aangesien die teikenteks onafhanklik van die bronteks bestaan. Met dokumentêre vertalings[64] is lojaliteit aan die bronteks egter altyd baie belangrik, aangesien daar ’n direkte skakel tussen die bron- en teikenteks is, en die teikenteks in ’n afhanklike verhouding met die bronteks verkeer. Die vertaling van godsdienstige tekste, soos die Bybel, val in die kategorie van dokumentêre vertaling. Dit beteken egter nie dat alle dokumentêre vertalings op dieselfde wyse hanteer moet word nie. Die funksie van die teikenteks speel steeds ’n groot rol (Afrikaanse Bybelvertalingsprojek, 2005a:4)[65].

Al hierdie nuwe ontwikkelinge in vertaalteorie kan ’n rol speel om te help voldoen aan die nuwe behoefte wat ontstaan het onder sommige Bybellesers. Bybellesers wat reeds met die Bybel vertroud is, wil ’n Bybelse teks hê wat so na moontlik aan die grondtekste is, en wat so min moontlik onderhewig is aan vertalers se interpretasies. Gutt se fokus op vertaling as kommunikasie, en sy onderskeid tussen direkte en indirekte vertaling, gee aan vertalers ’n duidelike riglyn as daar aan hierdie nuwe behoeftes van Bybellesers voldoen wil word. ’n Direkte vertaling sal so naby moontlik aan die bronteks se formulering en kognitiewe omgewing bly.

Verder maak die funksionalistiese benadering se fokus op die funksie van die teikenteks, die vertaler sensitief vir al die faktore wat verreken moet word om spesifieke teikenlesers se behoeftes te vervul. Nord se “vertaalopdrag” bied ’n nuttige raamwerk ten einde al die relevante faktore te verreken. Nord se beklemtoning van die vertaler se dubbele lojaliteit, sowel as die aard van dokumentêre vertalings, verseker egter dat Bybelvertalers steeds getrou bly aan die bronteks.

---

[62] Nord ken ’n sentrale rol aan die opdraggewer toe, oftewel die persoon wat die opdrag gee dat die vertaling gedoen moet word en wat die doel van die teikenteks formuleer. Die vertaler bly egter steeds die enigste persoon wat voldoende kan oordeel of daar aan die opdrag voldoen is, sowel as die mate waarin daar lojaal gebly is aan die bronteks (Nord, 1997:27-30).

[63] Nord onderskei tussen instrumentele en dokumentêre vertalings. In die geval van instrumentele vertalings moet die vertaling van so ’n aard wees dat lesers nie besef dat dit ’n vertaling is nie (Nord, 2001:187). Die teikenteks kan enige funksie van ’n nievertaalde teks hê (Van der Merwe & Basson, 2003:554).

[64] Dokumentêre vertalings is vertalings waartydens dit duidelik gemaak word dat die teikenteks ’n vertaling is. Lesers word meegedeel dat daar nie direk met hulle gekommunikeer word nie, maar deur middel van ’n tussenganger (Nord, 2001:187). Die teikenteks word as ’n vertaling gemerk deur die bronteks of die naam van die vertaler te noem (Van der Merwe & Basson, 2003:554).

[65] Die volle omvang van die funksionalistiese benaderings, en die onderskeie fokusse van die verskillende teoretici, kan nie in hierdie beperkte ruimte bespreek word nie. Vir verdere ondersoek kan onder andere Nord se *Translation as a purposeful activity: Functionalist approaches explained* (1997) bestudeer word.

Die Kerklike Advieskomitee[66] het die Bybelgenootskap van Suid-Afrika versoek om ’n nuwe Afrikaanse vertaling van die Bybel te maak. Die motivering vir hierdie versoek was die volgende: (1) Die teorie van Bybelvertaling het oor die afgelope 30 jaar ontwikkel, en nuwe benaderings tot Bybelvertaling het vorendag gekom, soos duidelik blyk uit verskillende Bybelvertalings wêreldwyd, (2) die studie van die Bybelse brontale het insigte vorendag gebring wat vir Bybelvertaling van belang is, (3) Afrikaans as taal ontwikkel gedurig, wat ’n nuwe vertaling noodsaak, (4) die Bybelvertalingsproses het verander, aangesien vertaalspanne nou teoloë, nieteoloë, brontaalkenners en teikentaalkenners insluit, en waar moontlik ook kundiges van al die kerke wat die Bybel in die betrokke taal gebruik, en (5) die Advieskomitee het bevind dat, alhoewel daar die afgelope tyd Afrikaanse Bybelvertalings verskyn het wat nie deur die Bybelgenootskap gepubliseer is nie, daar steeds by baie gelowiges die behoefte is aan ’n vertaling wat meer brontaalgeoriënteerd is.

Die versoek van die Kerklike Advieskomitee lui: “Skep ’n goed verstaanbare, brontaalgeoriënteerde vertaling wat bedoel is vir voorlesing en gebruik in eredienste, en vir kategese, Bybelstudie en privaat gebruik” (Afrikaanse Bybelvertalingsprojek, 2005b:3). Uit hierdie versoek en motivering van die Kerklike Advieskomitee blyk dit dus duidelik dat daar ’n behoefte is aan ’n Afrikaanse vertaling wat tred hou met onlangse ontwikkelinge in vertaalteorie.

Na aanleiding van die Kerklike Advieskomitee se versoek is ’n vertaalopdrag geformuleer. Hierdie vertaalopdrag sluit aan by Nord se teoretiese model en haar nosie van wat ’n vertaalopdrag is en die rol wat dit speel. In ’n situasie waar daar verskeie belangegroepe by die vertaalproses betrokke is, is dit normale vertaalpraktyk om vooraf ’n vertaalopdrag op te stel waarmee alle deelnemers hulle kan vereenselwig. Die vertaalopdrag dien as memorandum van die ooreenkoms, en verwoord die kenmerke van die beoogde vertaling en vertaalproses (Afrikaanse Bybelvertalingsprojek, 2005b:2). Die ABV se vertaalopdrag is reeds uiteengesit, maar is nog nie gefinaliseer nie[67].

Volgens die vertaalopdrag moet die teks wat geskep gaan word brontaalgeoriënteerd wees. Die taal moet geskik wees vir kerklike gebruik, maar dit moet steeds geredelik verstaanbaar

[66] Al die kerke wat ’n Afrikaanse Bybel gebruik, het verteenwoordiging op hierdie komitee.

[67] In die stadium wat hierdie navorsing gedoen is, is daar reeds ’n vertaalopdrag geformuleer, sowel as ’n werkboek wat uiteensit hoe die riglyne wat deur die vertaalopdrag gespesifiseer is, uitgevoer moet word. Nie die vertaalopdrag óf die werkboek is egter gefinaliseer nie, en is steeds onderhewig aan bespreking en verandering. Aangesien hierdie studie die projek van hulp wil wees, moet dit gebruik maak van hierdie voorlopige dokumentasie.

wees. Die taalgebruik moet gemik wees op iemand met graad 12-skoling, en die teikentaalleser van die ABV is modern, ingelig en gelowig[68]. Hierdie lesers wil die teks gebruik vir Bybelstudie, in die kerk, en in hulle persoonlike lewens (Afrikaanse Bybelvertalingsprojek, 2004).

Verder kan die teks vreemd wees vir teikentaallesers, omdat dit brontaalgeoriënteerd is. Dus sal kantaantekeninge en voetnotas gebruik word om die teks duideliker te maak – byvoorbeeld verduidelikings van die Bybelse leefwêreld, vertalings van name, ensovoorts (Afrikaanse Bybelvertalingsprojek, 2004). Hier sluit die vertaalopdrag dus aan by Gutt se idee van direkte vertaling: Die vertaling moet getrou bly aan die kognitiewe omgewing van die oorspronklike teks, en die teikenleser word toegerus om dit te kan verstaan.

Die vertaalopdrag van die ABV bepaal spesifiek dat metafore nié "kultureel geïnterpreteer" moet word nie. Metafore moet egter waar nodig met kantaantekeninge verduidelik word (Afrikaanse Bybelvertalingsprojek, 2004). Daar word aan vertalers die opdrag gegee om, waar moontlik, metafore met dieselfde beeld te vertaal as wat in die brontaal gebruik is. Vertalers word voorsien van voorstelle oor wat om te doen as dit nie moontlik is nie, maar daar is nog nie uitsluitsel oor hoe sulke gevalle hanteer moet word nie (Afrikaanse Bybelvertalingsprojek, 2005c:22). Dit is ten opsigte van hierdie aspek dat hierdie studie 'n bydrae wil maak.

4.3 Strategie toegepas in die analise in 4.4 en 4.5

Die doel van hierdie studie is om aan vertalers riglyne te gee oor hoe om metafore in 'n brontaalgeoriënteerde vertaling te analiseer en te vertaal. Vir dié doel is daar as werkshipotese 'n bepaalde strategie geformuleer in die lig van die bevindinge in hoofstuk 2 en 3. Die waarde en uitvoerbaarheid van hierdie strategie word in afdeling 4.4 en 4.5 aan die hand van 'n seleksie van metafore getoets. Alvorens hierdie aspekte aan bod kom, word die seleksie van die korpus sowel as die prosedures en teoretiese begrondinge van die strategie (werkshipotese) in die volgende afdeling uiteengesit.

[68] Deur hierdie algemene fokus deurentyd voor oë te hou, word daar gehoop dat alle Afrikaanssprekendes deur die Bybel bereik kan word.

4.3.1 Gebruik van die Psalms

In die praktiese analise van metafore en metafoorvertaling word metafore uit die Psalms gebruik. Omdat dit onmoontlik is om al die metafore in die Bybel in hierdie studie te bestudeer en te analiseer, is daar besluit om net metafore uit die Psalms te gebruik, ten einde ’n mate van samehang tussen die voorbeelde te bewerkstellig.

Die Psalms is ryk aan figuurlike taal en baie metafore kom daarin voor. Aangesien die tekste gedigte is, berus die verstaan van die Psalms daarop dat die metafore só vertaal word dat die leser hulle korrek kan interpreteer. Die metafore is geïdentifiseer deur gebruik te maak van die definisie van metafore wat in hoofstuk 2 geformuleer is.

4.3.2 Metafore wat ondersoek gaan word in die studie

’n Bepaalde tipe metafoor word in dié studie bestudeer. Daar word naamlik gefokus op metafore wat verkeerd verstaan word as gevolg van die groot verskil tussen die kognitiewe wêrelde van die oorspronklike leser van die bronteks en dié van die leser van die teikenteks. Met ander woorde, die metafore wat bestudeer word, is gekies op grond van die kulturele elemente daarin wat die teikenleser sou kan verwar. Hierdie metafore word ondersoek met die doel om moontlike strategieë vir die adekwate vertaling daarvan te identifiseer. “Doeltreffend” in dié geval verwys na vertaalde metafore wat deur die teikenleser begryp word, en terselfdertyd dieselfde betekenis oordra as die oorspronklike brontaalmetafore.

Pectora roborant cultus recti

4.3.3 Die rol van die OAV, NAV en ABV

In die analise en voorgestelde vertaling van die metafore in die korpus, word daar telkens begin met die OAV en NAV se hantering van die metafoor ter sprake. Daar is reeds in afdeling 4.2.1.1 gesien dat die OAV poog om so na moontlik aan die grondtekste te bly, en dat die NAV ten doel het om betekenis, en nie vorm nie, te vertaal.

’n Kort bespreking van die OAV en NAV se vertalings het ten doel om die praktiese implikasies, en in besonder die tekortkominge, van hierdie twee vertalings te illustreer – byvoorbeeld dat die OAV se fokus om getrou te bly aan die grondtekste dikwels tot gevolg het dat die metafore onverstaanbaar is, en dat die wyse waarop die NAV vorm (in hierdie geval die metafoor) ondergeskik ag, daartoe lei dat die volle betekenis nie in die vertaling oorgedra word nie. Terselfdertyd wil hierdie bespreking van die OAV en NAV die noodsaak en waarde van die voorgestelde model beklemtoon. In hierdie model speel die onderskeid

tussen konseptuele en linguistiese metafore ’n sentrale rol, wat dan ook die onderwerp van die volgende gedeelte is.

4.3.4 Die sentrale rol van konseptuele metafore

Soos in hoofstuk 3 beklemtoon is, speel die onderskeid tussen konseptuele en linguistiese metafore ’n sentrale rol in die vertaling van metafore. Die vertaling van Bybelse metafore is egter ’n probleem, aangesien vertalers nie altyd so seker is wat die konseptuele metafore agter die linguistiese metafore is nie.

Vertalers het wel maniere tot hulle beskikking om afleidings en ingeligte raaiskote te maak oor wat die konseptuele metafoor is. Eerstens kan kultuur as ’n leidraad bekyk word. Deur die Siro-Palestynse[69] kultuur te bestudeer, kan vertalers insig verkry in hoe die beelde en topieke van die metafore verstaan en ervaar is. Hulle kan die inwoners van Siro-Palestina se konnotasies en assosiasies met spesifieke beelde en topieke vasstel. Dít dien as ’n goeie aanduiding van die vorm wat die konseptuele metafoor moontlik aangeneem het.[70]

Die tweede leidraad tot vertalers se beskikking is dié van die linguistiese metafoor. Soos die vorige hoofstukke duidelik gemaak het, is daar ’n definitiewe skakel tussen konseptuele en linguistiese metafore. In die Bybelse linguistiese metafore het vertalers dus konkrete aanduidings van wat die konseptuele metafoor moontlik was.

Ná daar vasgestel is, vir sover dit moontlik is, wat die konseptuele metafoor agter die Bybelse linguistiese metafoor is, moet daar gekyk word na hoe hierdie konseptuele metafoor inpas in die teikentaal. Indien die teikentaal dieselfde konseptuele metafoor het, sal ’n direkte vertaling, sonder enige bykomende notas, waarskynlik funksioneel wees. Andersins kan ’n bestaande linguistiese metafoor, waarvan die betekenis ooreenstem met dié van die bronmetafoor, gebruik word. Waar geen vorm van die hipotetiese konseptuele metafoor egter in die teikentaal teenwoordig is nie, is die vertaler se taak meer ingewikkeld. ’n Vertaling van die metafoor sal dan ’n verduideliking daarvan moet insluit.

---

[69] Siro-Palestina is ’n streek, ooreenstemmend met die huidige Israel en Sirië. Die terme “Jood” of “Israeliet” kan nie gebruik word nie, aangesien dit te beperkend is (die mense van Juda word dan nie ingesluit nie). Dus word daar in hierdie studie verwys na “Siro-Palestina” en “inwoners van Siro-Palestina”.

[70] In hierdie studie word net gekonsentreer op die Ou Testament. Die Nuwe-Testamentiese kultuur word dus nie in ag geneem by die bestudering van kultuur en die formulering van hipotetiese konseptuele metafore nie.

Metafoorvertaling is egter altyd onderworpe aan die beperkings van die spesifieke metafoor. Elke metafoor is uniek, en moet as sodanig hanteer word. Die teiken- en brontaal kan dus byvoorbeeld dieselfde konseptuele metafore hê, maar die beeld van die linguistiese metafoor kan totaal onbekend wees aan die teikenleser, en gevolglik nie verstaan word nie. Derhalwe sal die vertaler ’n verduideliking in die vertaling moet insluit.

Die bepalings van die vertaalstrategie self het ook ’n groot invloed. Met ’n brontaalgeoriënteerde vertaling, soos die ABV, is die fokus op die brontaal. Vertaalde metafore moet dus sover moontlik ooreenstem met die oorspronklikes, en dit het ’n groot invloed op die wyse waarop die metafore vertaal word.

4.3.5 Volgorde van die analise

Die metafore in die korpus word in afdelings 4.4 en 4.5 op ’n bepaalde wyse bespreek. Daar word begin deur ’n paar voorbeelde van linguistiese metafore te gee – die weergawes van beide die OAV én die NAV. Daarna word gepoog om die Siro-Palestynse kulturele agtergrond en die verstaan van die beeld uiteen te sit. Die sosiokulturele aard van die linguistiese metafoor[71], sowel as die vorm van korrespondensie teenwoordig[72] word dan bepaal, ten einde ’n beter begrip van die aard en werking van die linguistiese metafoor te vorm. Verder word daar onderskei tussen die sosiokulturele status wat die linguistiese metafoor in die bronkultuur teenoor die teikenkultuur het. Dit verhelder ook die aard van die linguistiese metafoor en die gevare van die vertaling daarvan.

Dit word gevolg deur die formulering van ’n hipotese ten opsigte van die konseptuele metafoor, of die netwerk van konseptuele metafore, wat waarskynlik agter die linguistiese metafoor lê. Daarna vind ’n bespreking van die Afrikaanssprekende kulturele begrip van die beeld plaas. Daar word ook gekyk of enige vorm van die hipotetiese konseptuele metafoor in die teikenkultuur teenwoordig is, en op grond hiervan sal bepaal word of die konseptuele metafoor kultuurspesifiek of kultuuroorvleuelend[73] is, wat bepaalde implikasies vir die vertaling van die metafoor het[74].

---

[71] Die onderskeid op sosiokulturele vlak tussen kultuurbevestigende, kultuuruitdagende, ikonoklastiese en ook kultuurvreemde metafore wat deur hierdie studie as vierde kategorie voorgestel word, word breedvoerig in afdeling 3.2.1 bespreek.

[72] In hierdie studie word tussen linguistiese metafore onderskei op grond van die vorm van korrespondensie teenwoordig in die metafoor. Die metode word breedvoerig bespreek in afdeling 2.6.

[73] Stienstra se onderskeid tussen kultuurspesifieke, kultuuroorvleuelende en universele metafore word volledig bespreek in afdeling 3.4.

[74] In hierdie studie word net gefokus op die ooreenkomste tussen die Siro-Palestynse en die Afrikaanse kultuur. Dit is nie van belang of die konseptuele metafore ook teenwoordig is in die ander kulture van die wêreld nie,

Dit word gevolg deur ’n bespreking van hoe die OAV en NAV die metafoor vertaal het, ten einde die sterk- en swakpunte van elkeen te bepaal. Laastens word ’n voorstel gemaak oor hoe die metafoor moontlik meer effektief aan die orde gestel kan word, gegewe die skopos van die ABV.

4.4 Kultuurspesifieke metafore

4.4.1 “Die Here is my rots ...”

4.4.1.1. Rotsmetafore in die Psalms

OAV	**NAV**
Ps. 18:3	
“*Die Here is my rots* en my bergvesting en my redder; my God, *my rots by wie ek skuil*; my skild en die horing van my heil, my rotsvesting.”	“*Die Here is my rots*, my skuilplek en my redder, my God, *my rots*, by wie ek skuil, my skild en sterk verlosser, my veilige vesting.”
VERDERE VOORBEELDE	
Ps. 28:1	
“Ek roep U aan, o Here! *My rots* ...”	“Ek roep na U, Here, *my rots* ...”
Ps. 31:4	
“*Want U is my rots* en my bergvesting ...”	“Ja, *U is my rots* en my bergvesting ...”[75]

4.4.1.2. Siro-Palestynse kulturele begrip van die beeld van die metafoor

Siro-Palestynse konnotasies met die beeld van die metafoor, naamlik “rots”, kan in drie afdelings groepeer word.

Eerstens was rotse in die antieke wêreld ’n simbool van absolute soliditeit en stabiliteit. Ryken *et al.* (1998:732) wys daarop dat daar geen plofstof of masjinerie was wat rotse kon breek nie; rotse was onvernietigbaar, konstant, onwankelbaar en permanent.

---

aangesien hier net op die Afrikaanse kultuur en die Afrikaanse vertaling gefokus word. Dus is dit in hierdie studie nie van belang of ’n konseptuele metafoor universeel is nie. Verder sal ’n metafoor as “kultuurspesifiek” bestempel word indien dit net in die Siro-Palestynse kultuur teenwoordig is. Dit kan moontlik ook in ander kulture teenwoordig wees, maar omdat dié studie net op twee kulture fokus, en die metafoor net in Siro-Palestynse kultuur en nie in hedendaagse Afrikaanse kultuur teenwoordig is nie, word dit as kultuurspesifiek bestempel.

[75] Die rotsmetafoor kom ook voor in Ps. 18:47, 19:15, 31:4, 42:10, 62:3, 62:7, 62:8, 71:3, 73:26, 78:35, 89:27, 92:16, 94:22, 95:1, en 144:1. Die *Afrikaanse Bybelkonkordansie* (Mijnhardt, 1973) en die *NIV exhaustive concordance* (Goodrick&Kohlenberg III, 1990) is ingespan, in hierdie geval sowel as in die geval van die ander metafore, om soortgelyke metafore te vind.

Die tweede element van die kulturele betekenis van rotse is nou verbonde aan die Siro-Palestynse ervaring van die woestyn. In ’n woestyn verskaf ’n rots skaduwee teen die moordende son. Dit kan die oog van ’n fontein bevat, en vog kan in die koel nag daarteen kondenseer. Laastens verskaf dit beskutting teen die wind en waaiende sand. ’n Rots in die woestyn kan dus ’n reisiger se lewe red (Ryken *et al.*, 1998:732-733).

Derdens was rotse in Siro-Palestina ’n veilige vesting. Dit het betroubare en sterk fondamente vir geboue gevorm. In Siro-Palestina, wat gereeld deur oorloë geteister is, het rotse ’n dubbele doel gedien, aangesien dit deur soldate tydens oorloë gebruik is, maar ook deur gewone mense. Soldate het dit as forte gebruik, omdat dit sterk kon staan teen die aanvalle van vyande. Huise en hutte kon afgebreek of afgebrand word, maar rotse het sterk gestaan teen vuur, spiese, pyle, ensovoorts. Rotse is egter ook deur gewone mense gebruik as vestings om in weg te kruip. In tye van nood het die bevolking van die platteland en die kleiner dorpies by rotsformasies saamgetrek. Rotse het dus as toevlugsoord en beskerming gedien. In die OT word sommige van hierdie rotse selfs by die naam genoem (Keel, 1997:180).

4.4.1.3 Hipotese oor die konseptuele metafoor

Hierdie uiteensetting van die Siro-Palestynse kulturele begrip van die beeld van die metafoor maak dit duidelik dat die metafoor op sosiokulturele vlak kultuurbevestigend is. Rotse word positief ervaar, en die vergelyking van die Here met rotse bevestig hierdie konnotasies. Die soort metafoor wat hier optree, is ’n metafoor gebaseer op funksionele korrespondensie. Die funksies wat rotse in Siro-Palestina vervul het, stem op sekere vlakke ooreen met die funksie wat die Here vervul in die lewens van sy kinders.

Vanuit hierdie kulturele agtergrond van die Siro-Palestynse begrip van die beeld van die metafoor, en in samehang met die spesifieke linguistiese metafore, kan ’n hipotese geformuleer word oor die vorm van die Hebreeuse konseptuele metafoor wat oorspronklik die grondslag van die linguistiese metafore gevorm het. Rotse word kultureel geassosieer met veiligheid, redding en stabiliteit. Die linguistiese metafoor word ook altyd geplaas binne die konteks van ’n beskrywing van die Here se redding en beskerming.

Dit wil dus voorkom asof die konseptuele metafoor dalk die volgende vorm kon gehad het: ROTSE IS VEILIG[76]. Hierdie konseptuele metafoor was moontlik selfs meer algemeen, as ’n mens in ag neem dat die Here ook dikwels in metafore beskryf word as ’n “bergvesting”, byvoorbeeld in Ps. 31:4 en 18:3. Dus was die konseptuele metafoor moontlik HOË GEOGRAFIESE PUNTE IS VEILIG. Hierdie hipotese word ondersteun deur metafore soos dié in Ps. 61:3[77], waar ’n rots wat vir die spreker “te hoog” is, as veilig beskou word.

4.4.1.4 Die hedendaagse Afrikaanse kulturele begrip van die beeld van die metafoor

Die Siro-Palestynse kulturele begrip van rotse verskil van dié in die hedendaagse Afrikaanse kultuur, vanweë verskeie redes.

In die eerste plek is rotse merendeels nié vir hedendaagse Afrikaanssprekendes iets wat permanent en ewig is nie. Die hedendaagse tegnologie beskik oor die middele om byna enige rots te kan opblaas en verwyder. Rotse is dus nie noodwendig ’n simbool van permanensie en stabiliteit nie. Die bou van huise is ook nie meer afhanklik van rotse vir stewige fondamente nie – fondamente word uitgegrawe en met beton verstewig.

In die tweede plek leef hedendaagse Afrikaanssprekendes nie meer in soveel afhanklikheid van die natuur nie. Hulle voer meesal hulle bestaan binne geboue. Hulle lê nie groot reise te voet af nie, en reis nie juis deur die woestyn nie. Uitstappies in die natuur word onderneem met onder meer sterk voertuie, kampeertoerusting, spesiale klere, voldoende kos en drinkgoed, medisyne, apparate om met die buitewêreld te kommunikeer, ensovoorts. Die mens is dus nie soseer afhanklik van en weerloos teenoor die elemente nie.

Derdens is oorloë vandag in baie opsigte anders as in antieke tye. Dit vind ook op ’n heel ander vlak en skaal plaas, met groter en meer ingrypende wapens. Rotse kan vandag nie meer vir mense dieselfde tipe skuiling bied as in die Bybelse tye nie.

’n Mens sou kon argumenteer dat rotse vandag meer dikwels ’n negatiewe konnotasie het as in die Bybelse tyd. Dit word deesdae dikwels eerder as ’n versperring beskou. Ons leef in ’n

[76] Die navorser is bewus daarvan dat die hipotetiese konseptuele metafore wat geformuleer word, soms oorvereenvoudigings is. Dit is waarom daar telkemale beklemtoon word dat dit *hipotetiese* konseptuele metafore is wat *moontlik* bestaan het. Daar was waarskynlik, veral in hierdie geval, ’n hele netwerk van konseptuele metafore ter sprake. Die formulering van die hipotetiese konseptuele metafoor is slegs ’n poging om die moontlike vorm van ’n moontlike konseptuele metafoor aan te dui, sodat daar aangedui kan word hoe hierdie konseptuele metafoor van waarde kan wees in die vertaling van die linguistiese metafore.

[77] Ps. 61:3 (OAV): “… lei my op ’n rots wat vir my te hoog is.”

wêreld wat voortdurend ontwikkel, met verdere geboue en paaie wat opgerig word. Rotse kan sulke ontwikkeling verhinder, en word ook met moeite verwyder – dit moet opgeblaas en/of met masjinerie verwyder word. Rotse het wel estetiese waarde, en word dikwels in landskapsargitektuur gebruik. Die praktiese, konstante, en lewensbelangrike waarde wat rotse in Siro-Palestina gehad het, is nie meer van toepassing in die hedendaagse Afrikaanse kultuur nie.

'n Mens sou kan aanvaar dat die hedendaagse Afrikaanse kultuur[78] nie met die hipotetiese Hebreeuse konseptuele metafoor, ROTSE IS VEILIG, of selfs die algemener HOË GEOGRAFIESE PUNTE IS VEILIG, vertroud is nie[79]. Hoë berge is dalk mooi, maar word as onherbergsaam en gevaarlik beskou. Die metafoor "die Here is 'n rots" is binne die Afrikaanse sosiokulturele omgewing kultuuruitdagend. Die botsing tussen die metafoor en die Afrikaanse kultuur is egter nie onversoenbaar nie. Binne die Afrikaanse kultuur is daar ruimte om die metafoor te kan verstaan en begryp.

4.4.1.5 Die NAV en OAV se hantering van die metafoor

Soos die voorafgaande besprekings duidelik maak, is die Siro-Palestynse konseptuele metafoor wat die basis vorm van "die Here is my rots", 'n kultuurspesifieke metafoor. Dit is dus interessant dat die NAV in hierdie geval gekies het om die rotsmetafoor direk te vertaal. Soos die voorafgaande bespreking van die kulturele begrip van "rots" toon, sal 'n hedendaagse Afrikaanse leser nie die volle omvang van die metafoor – wat binne die Siro-Palestynse kultuur ontstaan het – verstaan nie. Die NAV se doel is om sodanige kulturele "misverstande" uit die weg te ruim deur metafore te omskryf, gewoonlik in letterlike taal. Dit is dus interessant dat die NAV-vertalers hier verkies het om tog die rotsmetafoor te behou.

Die OAV vertaal die rotsmetafore direk. Die probleem hiermee is dat die teikenlesers, oftewel die hedendaagse Afrikaanse lesers, nie die volle omvang van die metafoor kan begryp nie, alhoewel hulle heel moontlik sal begryp dat "rots" stabiliteit en veiligheid simboliseer. Die teikenlesers begryp egter nie hoe die brontekslesers soms vir oorlewing van rotse

---

[78] Met die term "hedendaagse Afrikaanse kultuur" word verwys na die kultuur waarin die deursnee-Afrikaanssprekende lesers van vandag, met die literêre vaardigheid van graad 12-leerders of hoër (die graad van geskooldheid waarop die ABV gemik is [sien afdeling 4.2.1.3]), hulle bevind.

[79] Weereens word die multidissiplinêre aard van hierdie studie duidelik. Die bepaling van die konseptuele metafore wat binne 'n taal teenwoordig is, lê binne die veld van die taalkunde, maar 'n veld soos sosiologie speel ook 'n rol. Dit is egter 'n studie wat op vertaling fokus. Die vasstelling van die effektiefste wyse vir die bepaling van bestaande konseptuele metafore is dus nié 'n fokuspunt nie. Daar word slegs gepoog om aan te dui hoe om sodanige konseptuele metafore te hanteer tot voordeel van die vertaalproses. Die bepaling van konseptuele metafore vir gebruik in vertaling is dus 'n veld wat sal baat by verdere navorsing.

afhanklik was nie, en dus ook nie hoe die metafoor illustreer hoe afhanklik die spreker van die Here is nie.

4.4.1.6 Moontlike oplossing

Die hedendaagse Afrikaanse leser sal die implisiete stellings van stabiliteit van die rotsmetafoor begryp, want binne die Afrikaanse kultuur is hierdie kulturele element implisiet steeds teenwoordig in "rots" as beeld. 'n Hedendaagse leser sal egter nie kan verstaan hoe iemand vir oorlewing van rotse afhanklik is nie. Indien rotsmetafore dan direk vertaal word, raak daardie implisiete kulturele elemente van die metafoor verlore.[80]

Die probleem is dat die hipotetiese konseptuele metafoor, soos afgelei van die Siro-Palestynse kultuur en die Hebreeuse linguistiese metafore, nie teenwoordig is in die moderne Afrikaanse kultuur nie. Dus kan die teikenlesers nie die volle omvang van die metafoor begryp nie. Hierdie probleem kan egter oorkom word: Gegee genoegsame kulturele agtergrond, sal hedendaagse Afrikaanse teikenlesers die konseptuele metafoor kan begryp, en ook die betekenis van die linguistiese metafoor kan aflei en verstaan.

Die beste oplossing blyk te wees om 'n direkte vertaling van die rotsmetafore te gee. Bykomende kulturele inligting moet egter in 'n bykomende nota gegee word, wat sal verseker dat die teikenlesers die Siro-Palestynse kulturele begrip van "rots" begryp, en gevolglik die konseptuele metafoor agter die linguistiese metafoor sal verstaan. Derhalwe sal die teikenlesers die betekenis van die metafoor verstaan.

Moontlike bykomende nota

Binne die Siro-Palestynse kultuur het rotse veelvoudige konnotasies. Eerstens is dit 'n simbool van vastigheid, permanensie en konstantheid, aangesien daar geen plofstof/masjinerie was wat dit kon breek nie. Tweedens het dit lewens gered in die woestyn, aangesien dit beskutting en koelte gebied en/of water verskaf het. Laastens is rotse as veilige vestings gebruik gedurende die baie oorloë in die gebied.

[80] 'n Parafraserende vertaling is egter ook nie effektief nie. Die GNB vertaal Ps. 28:1 as "O LORD, my defender, I call to you". Hier word net gefokus op die verdedigingselement wat in die metafoor teenwoordig is, soos wanneer daar tydens oorloë by rotse geskuil word. Die passiewe wyse waarop die mense van Siro-Palestina se oorlewing deur rotse verseker is (deur hulle byvoorbeeld in die woestyn teen die sand en son te beskerm) word egter nie deur die GNB se parafrase verwoord nie.

4.4.2 "... ek sal al die horings van die goddelose mense stukkend breek ..."

4.4.2.1 Horingmetafore in die Psalms

OAV	NAV
Ps. 75:11	
"En *ek sal al die horings van die goddelose mense stukkend breek; die horings van die regverdige sal verhef word*."	"'*Ek sal die mag van die goddeloses verpletter*,' sê God, '*maar die regverdige sal Ek hoog verhef* '."
VERDERE VOORBEELDE	
Ps. 89:18	
"Want U is hulle magtige sieraad, en *deur u welbehae word ons horing verhef*."	"U is die krag waarin hulle roem. *Dit is ons sterkte: dat ons u guns geniet*."
Ps. 112:9	
"*Pe*. Hy strooi uit, hy gee aan die behoeftiges; *Sade*. sy geregtigheid bestaan tot in ewigheid; *Kof. sy horing word verhoog in eer*."	"Hy gee mildelik vir die armes. Wat hy doen is reg en blywend. *Hy geniet hoë aansien*."[81]

4.4.2.2 Siro-Palestynse kulturele begrip van die beeld van die metafoor

Volgens Smith (1986:252) het die Siro-Palestynse konnotasies met "horing" hulle oorsprong by diere. Vir diere met horings is dit hulle belangrikste wapen en versiering; dit laat hulle ook baie vorstelik lyk. Volgens Ryken *et al.* (1998:400) het die grootte en toestand van die horings gedien as 'n aanduiding van die mag, status en gesondheid van die dier.

Dít het mettertyd tot gevolg gehad dat horings simbolies geraak het van mag, krag, en status binne 'n sosiale konteks (Ryken *et al.*, 1998:400), en ook van trots (Süring, 1980:339). Vanuit hierdie simboliese assosiasies met horing, kan die metaforiese inslag vanselfsprekend redelik uiteenlopende rigtings inslaan.

4.4.2.3 Hipotese oor die konseptuele metafoor

Die verskeidenheid maniere waarop "horing" as beeld in metafore gebruik word, blyk almal kultuurbevestigend te wees. As 'n beeld uit die oorspronklike leser van die bronteks se kultuur, illustreer dit die wyse waarop die beeld gewoonlik simbolies gebruik is. Die simboliese gebruikswyse van "horing" is getrou aan die Siro-Palestynse kultuur se simboliese verstaanswyse daarvan. Wat betref die soort metafoor, is hierdie metafore voorbeelde van funksionele ooreenkoms. Soos diere se horings 'n aanduiding is van hulle krag, mag en

[81] Die horingmetafoor kom ook voor in Ps. 18:3, 75:5-6, 89:25, 132:17, en 148:14.

status, is mense se horings (in hierdie geval ’n figuurlike konstruk) ’n aanduiding van hulle krag, mag en status.

Deur te kyk na die Siro-Palestynse kulturele begrip van horings kan sekere afleidings gemaak word oor die Hebreeuse konseptuele metafoor wat moontlik die basis gevorm het van die linguistiese metafore. Die spesifieke linguistiese metafore, en elkeen se betekenis binne sy konteks, gee ook ’n aanduiding van die moontlike aard van die konseptuele metafoor. Volgens Süring (1980:345) raak jy arrogant as jy jou eie horing lig, en Ryken *et al.* (1998:400) argumenteer dat, indien die Here iemand se horings afbreek, hulle mag, krag en invloed beëindig word. Verder, as iemand se horing verhef word, word daardie persoon se krag en mag versterk (Süring, 1980:348) en vreugde, gesondheid en prestige word aan die spesifieke persoon oorgedra (Ryken *et al.*, 1998:400). Van al hierdie linguistiese metafore kan die afleiding gemaak word dat die konseptuele metafoor moontlik die volgende vorm aangeneem het: MAG EN STATUS IS HORINGS[82].

4.4.2.4 Die hedendaagse Afrikaanse kulturele begrip van die beeld van die metafoor

Hedendaagse Afrikaanssprekendes leef nie so naby aan die natuur soos die inwoners van Siro-Palestina nie. Alhoewel party hedendaagse Afrikaanssprekendes jag, met beeste of wild boer, moontlik soms in die veld kom, of diere op televisie sien, kan daar met redelike sekerheid beweer word dat hedendaagse Afrikaanssprekendes nie so bewus van diere se horings is nie. Selfs al let hulle dit op, is dit nie werklik ’n bron van simboliese verwysing nie, aangesien daar beelde is wat meer eie is aan die moderne Afrikaanse kultuur en eerder gebruik sal word om te verwys na mag en status[83]. Die Siro-Palestynse simboliese assosiasies met horings is dus nie teenwoordig by hedendaagse Afrikaanssprekendes nie.

Hierdie konseptuele metafoor bots egter nie met enigiets in die Afrikaanse kultuur nie, sodat daar ruimte is om dit te kan verstaan. Die individuele linguistiese metafore, soos in “ek sal die horings van die goddeloses stukkend breek” en “deur u welbehae word ons horings verhef”, is kultuurvreemd.

---

[82] Die navorser is bewus daarvan dat HORINGS IS MAG EN STATUS gemakliker is op die taalkundige oor. As egter gekyk word na die konseptuele metafore wat deur Lakoff en Johnson bespreek word in *Metaphors we live by* (2003), word die topiek telkens eerste genoem, en dan die beeld. Dit is dus elke keer TOPIEK IS BEELD. Aangesien hulle die leiers op die gebied is, word Lakoff en Johnson se formulering van konseptuele metafore nagevolg.

[83] Byvoorbeeld motors: Hedendaagse Afrikaanssprekende kultuur sal byvoorbeeld makliker ’n verwysing maak soos “sy ry nou ’n BMW”, of “hy’s deel van die Mercedes-klas”, om iemand se mag en status aan te dui.

4.4.2.5 Die NAV en OAV se hantering van die metafoor

Die konseptuele metafoor MAG EN STATUS IS HORINGS is ’n kultuurspesifieke metafoor. Dit is nie teenwoordig in die hedendaagse Afrikaanse kultuur nie.

Die NAV en OAV het verskillende maniere om die linguistiese horingmetafore te hanteer. Die horingmetafoor is baie obskuur, en onverstaanbaar vir die meeste hedendaagse Afrikaanse lesers. Die NAV parafraseer dit deurgaans, maar die parafrases lei daartoe dat van die betekenis verlore raak[84].

Die OAV vertaal die horingmetafore direk. Dit blyk egter ook oneffektief te wees, aangesien die meeste hedendaagse Afrikaanssprekendes nie die metafore verstaan nie.

4.4.2.6 Moontlike oplossing

Die horingmetafoor is onduidelik vir moderne Afrikaanse lesers, wat nie kan begryp waarna verwys word nie. Soos die parafraserende vertalings egter duidelik maak, kan ’n parafrase net sekere elemente van die metafoor verwoord. Dus blyk dit die beste te wees om eerder die metafore direk te vertaal, en dan die Siro-Palestynse kulturele agtergrond in ’n bykomende nota te gee, sodat die teikenlesers die metafoor self kan interpreteer en ten volle kan verstaan.

’n Verdere belangrike en positiewe gevolg van so ’n oplossing is dat die lesers bemagtig word. Hulle is nie meer oorgelewer aan ’n vertaler se begrip van ’n oorspronklike metafoor, en ’n vertaler se besluit oor wat die belangrike betekeniselemente in ’n metafoor is nie. Die lesers kan nou self die metafoor ontleed.

Moontlik bykomende nota

Diere se horings was hulle belangrikste wapen en versiering, en die grootte en toestand van die horings was ’n aanduiding van die mag, status en gesondheid van die dier. Dit het tot gevolg gehad dat, binne die Siro-Palestynse kultuur, horings simbolies geraak het van krag, mag en status.

---

[84] Ps. 89:18 se onderskeie weergawes in verskillende parafraserende Bybelvertalings dien as illustrasie van hoe verskillende vertalers op verskillende elemente van betekenis fokus wanneer hulle parafraseer. Die Lewende Bybel vertaal vers 18 as “(d)it is U wat vir ons mag en eer gee en deur u goedheid gee U ons die oorwinning.” Die GNB en Die Boodskap fokus ook op oorwinning, en vertaal die vers onderskeidelik as “(y)ou give us great victories; in your love you make us triumphant” en “(h)ulle kan nie uitgepraat raak oor hoe sterk U is nie. Omdat U ons liefhet, is ons wenners”. Dié drie vertalings se fokus op oorwinning wanneer hulle “horing verhef” vertaal, verskil van dié van die NAV, wat dit net vertaal as “sterkte”, wat geniet word as gevolg van die Here se guns.

4.4.3 "... U maak my hoof vet met olie ..."

4.4.3.1 Oliemetafore in die Psalms

OAV	**NAV**
Ps. 23:5	
"*... U maak my hoof vet met olie ...*"	"*U ontvang my soos 'n eregas ...*"
VERDERE VOORBEELDE	
Ps. 92:11	
"*... ek is met vars olie gesalf.*"	"*... U laat my 'n oorwinningsfees vier.*"
Ps. 141:5	
"Laat die regverdige my met liefde slaan en my tugtig – *hoofsalf sal my hoof nie weier nie*; want nog is my gebed teen hulle booshede."	"'n Regverdige kan my in liefde slaan en teregwys, *maar van die goddeloses sal ek nie eens gasvryheid aanvaar nie*, want my gebede is gedurig teen hulle booshede gerig."[85]

4.4.3.2 Siro-Palestynse kulturele begrip van die beeld van die metafoor

In Siro-Palestina is olie van diere, plante en minerale verkry. Olyfolie was egter die algemeenste soort. Volgens Ryken *et al.* (1998:603) is olie gesien as die tipiese produk van die Beloofde Land, en het meer as een doel gedien. Dit was 'n bestanddeel in kos, 'n skoonheidsmiddel, brandstof vir lampe, medisyne, asook 'n belangrike uitvoerproduk. Dit het ook 'n rol gespeel in offerplegtighede en salwing (Ryken *et al.*, 1998:603).

Siro-Palestina het 'n baie droë klimaat, sodat reisigers veral las van droë vel ondervind het. Dit was dus verfrissend om olie aan te wend. Bratcher en Reyburn (1991:234) beklemtoon ook dat dit deel van Siro-Palestynse etiket was dat 'n gasheer olyfolie aan sy gas se kop smeer[86]. Olie is soms met feestelikhede aangewend en is ook gebruik as 'n helende salf (Ryken *et al.*, 1998:603).

Ryken *et al.* (1998:603-604) beskryf die spesiale gebruike wat olie gehad het. Dit was deel van die rituele salwing van profete, priesters en konings. Salwing tydens 'n fees het beteken dat dit 'n baie groot, belangrike fees was, met belangrike gaste. Olie, veral salwingsolies, het 'n baie ryk geur gehad. Die salwingsolies se basis was olyfolie, waarby skaars en duur

[85] Die oliemetafoor kom ook voor in Ps. 45:8, 89:21, en 104:15.
[86] Die rede waarom dit etiket was, kan nie nagespeur word nie. 'n Moontlikheid is dat reisigers se velle dikwels droog was vanweë blootstelling aan die son en wind. Die aanwending van olie sou dus die ongemak verlig. Dit het moontlik mettertyd ontwikkel in 'n vorm van Siro-Palestynse etiket.

speserye gevoeg is om geur te verleen. Olie is ook gebruik tydens aanbidding en het deel gevorm van die voortdurende brandoffer, en is gemeng met die verskillende voedseloffers.

Volgens Ryken *et al.* (1998:603) is olie op simboliese vlak binne die Siro-Palestynse kultuur gesien as ’n teken van die Here se seën en guns. Die besit daarvan is gesien as ’n teken van welvaart en oorvloed, sowel as die Here se goeie voorsiening.

4.4.3.2 Hipotese oor die konseptuele metafoor

Die wyse waarop olie in hierdie linguistiese metafore gebruik is, maak dat dit kultuurbevestigende metafore was vir die inwoners van Siro-Palestina. Die beelde behoort tot die Siro-Palestynse kultuur en stem ooreen met hulle kulturele begrip daarvan. Die metafoor is ook ’n voorbeeld van funksionele korrespondensie, alhoewel dit minder voor die hand liggend is as in die ander gevalle. Die rede om iemand se hoof vet te maak met olie, stem ooreen met die rede waarom die Here soveel moeite met sy dienaar doen: Net soos die gasheer deur sy navolging van etiket wil aandui dat sy gas spesiaal en belangrik is, wil die Here vir sy dienaars wys dat hulle spesiaal en belangrik is[87].

Op grond van die Siro-Palestynse kulturele konnotasies met olie en die linguistiese metafore waarin dit gebruik word, kan aannames gemaak word oor die moontlike aard van die konseptuele metafoor wat die grondslag gevorm het van die Hebreeuse linguistiese metafore. Olie word deurgaans in metafore gebruik om te verwys na iemand se positiewe houding en instelling teenoor ander. Dit dien as teken dat dit goed gaan met die spreker, en dat ander goed aan hom doen. Die hipotetiese konseptuele metafoor was dus heel moontlik SEËN EN GUNS IS OLIE. In hierdie geval is daar egter ’n outomatiese geneigdheid om te soek na ’n netwerk van konseptuele metafore, omdat dit voorkom asof geen enkele konseptuele metafoor die volle aard van die linguistiese metafore kan onderskryf nie. ’n Ander moontlike Siro-Palestynse konseptuele metafoor kon ook wees ’n OORVLOED VAN OLIE IS GOD SE SEËN.

4.4.3.3 Die hedendaagse Afrikaanse kulturele begrip van die beeld van die metafoor

Binne die hedendaagse Afrikaanse kultuur het ons nie dieselfde assosiasies met olie nie. Daar is drie areas waar olie gebruik word: in voedsel (ook in die voorbereiding daarvan), in

[87] Dit is nie so ’n eenvoudige metafoor soos byvoorbeeld die herdermetafoor nie. In die herdermetafoor is daar ’n direkte gelykstelling tussen ’n herder en die Here. In die oliemetafore is die beeld egter ’n simboliese handeling. Die beeld is dus nie iets konkreets nie, maar simboliseer iets anders (in hierdie geval is dit ’n simbool van die wyse waarop die gasheer die gas verwelkom en as spesiaal beskou). In die oliemetafore is daar dus byna sprake van ’n vorm van dubbele metafoor, of eerder dubbele figuurlike taalgebruik.

verskillende velsorgprodukte (byvoorbeeld badolies, masseerolies en sonbrandolies), en vir die werking van masjinerie.

Hedendaagse Afrikaanssprekendes gebruik olie om kos mee voor te berei. So nie, is olie reeds teenwoordig in kos. In die gesondheidsbewuste moderne samelewing word olie egter beskou as iets wat vermy moet word – dit lei tot gewigstoename en is ongesond. Aangesien die klimaat in Suid-Afrika nie orals so droog is nie en daar baie verskillende velprodukte op die mark is, sal hedendaagse Afrikaanssprekendes waarskynlik nie skoon olie gebruik vir gesig- en lyfsorg nie. Spesiale olies, soos sonbrand-, bad- en masseerolies word wel aan die vel gewend.

Olie is in die moderne wêreld ook verantwoordelik vir baie besoedeling. Olieskepe stort olie wat die seelewe uitwis, motors gebruik olie en is verantwoordelik vir erge besoedeling, ensovoorts.

Alhoewel olie goeie konnotasies het in terme van masseer-, bad- en sonbrandolies, blyk dit dat hedendaagse Afrikaanssprekendes moontlik ander konnotasies met olie het as inwoners van Siro-Palestina. Hedendaagse Afrikaanssprekendes smeer gewis nie hulle koppe vet met olie nie. Die konseptuele metafoor SEËN EN GUNS IS OLIE, of 'n OORVLOED VAN OLIE IS GOD SE SEËN, is nie teenwoordig nie. Die linguistiese metafore, soos "U maak my hoof vet met olie", is kultuuruitdagend, want vir 'n hedendaagse Afrikaanssprekende het dit waarskynlik nie goeie konnotasies nie.

4.4.3.5 Die NAV en OAV se hantering van die metafoor

Die konseptuele metafoor wat geïdentifiseer is as die basis van die linguistiese oliemetafore, is kultuurspesifiek. Die NAV en OAV hanteer dit op verskillende maniere.

Die NAV parafraseer alle oliemetafore. Die NAV-vertalers was waarskynlik daarvan oortuig dat die moderne leser nie die betekenis van die oliemetafoor sal kan ontsyfer nie. Daar word verkies om eerder te fokus op sekere betekeniselemente wat in die metafoor teenwoordig is. Die NAV-vertalers het geweet dat net spesiale gaste gesalf is, en daarom parafraseer hulle

byvoorbeeld die metafoor in Ps. 23:5 deur te sê die spreker word as ’n eregas ontvang[88, 89].

Die OAV, aan die ander kant, vertaal die metafore direk, ten spyte van die feit dat die hedendaagse Afrikaanssprekende leser dit heel moontlik nie sal kan verstaan nie.

4.4.3.6 Moontlike oplossing

’n Parafrasering van die oliemetafoor fokus net op sekere elemente van die metafoor se betekenis. Die NAV het egter tot ’n mate die regte idee. Moderne lesers sal nie vanuit hulle kulturele perspektief kan verstaan wat dit beteken as iemand se kop met olie gesmeer word nie. Hulle sal ook nie noodwendig positiewe konnotasies daarmee hê nie. Die OAV se direkte vertaling skiet ook tekort, aangesien die deursnee- moderne leser moontlik nie die betekenis van die metafoor sal kan verstaan nie. Dus moet daar ’n middeweg gevind word.

Indien ’n leser inligting oor die Siro-Palestynse kulturele agtergrond het, is oliemetafore meesal maklik verstaanbaar. Dus blyk die beste opsie te wees om die metafoor direk te vertaal, maar in ’n bykomende nota die kulturele inligting oor olie weer te gee. Omdat die metafoor direk vertaal word, raak die betekenis daarvan nie verlore nie. Lesers het egter nou die vermoë om hierdie betekenis te ontsyfer, deurdat die bykomende nota hulle van die nodige inligting voorsien.

Pectora roborant cultus recti

[88] Die probleem is egter dat verskillende vertalers op verskillende elemente van die betekenis fokus. Die Lewende Bybel (LB) vertaal Ps. 92:11 as “… U het my met nuwe seën oorlaai”, terwyl die GNB dieselfde versgedeelte vertaal as “... you have blessed me with happiness”. Terwyl beide vertalings fokus op die seën-element van betekenis, noem die LB dit ’n “nuwe seën”, terwyl die GNB spesifiseer dat die spreker oorlaai word met geluk (“happiness”). Hierteenoor lui die NAV: “... U laat my ’n oorwinningsfees vier”. So word elemente (oorwinning en feeste) ingebring wat glad nie in die ander twee parafraserende vertalings teenwoordig is nie.

[89] In Ps. 141:5 blyk dit die geval te wees dat die betekenisse van die OAV en NAV se vertalings lynreg van mekaar verskil. Waar die OAV lui “hoofsalf sal my hoof nie weier nie”, vertaal die NAV dit as “maar van die goddeloses sal ek nie eens gasvryheid aanvaar nie”. Waar die OAV in metaforiese taal sê dat gasvryheid wel aanvaar sal word, weier die NAV die gasvryheid.
Die moontlike rede vir NAV se vertaling kan bespeur word indien die vers in drie dele verdeel word. Die eerste gedeelte verwys in beide vertalings na die regverdiges (“Laat die regverdige my met liefde slaan en my tugtig …”/ “’n Regverdige kan my in liefde slaan en teregwys …”) en die derde gedeelte verwys na die goddeloses (“… want nog is my gebed teen hulle booshede”/ “… want my gebede is gedurig teen hulle booshede gerig.”). In die OAV is dit verwarrend waarna die “hulle” in die derde gedeelte verwys. Dit kom byna voor asof dit na die regverdiges verwys. Dit blyk dus die geval te wees dat die NAV hierdie verwarring wou vermy deur die tweede gedeelte van die vers te laat verwys na die goddeloses, sodat die die derde gedeelte logies daaruit voortvloei. Die OAV se tweede gedeelte verwys egter na die regverdiges. Dit is hoekom daar so ’n groot verskil tussen die twee vertalings se verse is – die NAV het vroeër as die OAV begin verwys na die goddeloses.

Moontlike bykomende nota

Olie was 'n simbool van seën en guns. Eregaste is verwelkom deur olie aan hulle koppe te smeer (Siro-Palestina het 'n baie droë klimaat gehad en olie het verligting van droë vel bewerkstellig). Die salwing[90] *van uitverkorenes is ook met olie gedoen.*

4.4.4 "... ek is 'n vreemdeling by U ..."

4.4.4.1 Vreemdelingmetafore in die Psalms

OAV	**NAV**
Ps. 39:13	
"Hoor, Here, my gebed, en luister na my hulpgeroep; swyg nie by my trane nie; want *ek is 'n vreemdeling by U*, 'n bywoner soos al my vaders."	"Hoor tog my gebed, Here, luister na my hulpgeroep; moet tog nie koud staan teenoor my trane nie, want *ek is net op u beskerming aangewese*; U alleen sorg vir my, soos vir al my voorvaders."
VERDERE VOORBEELDE	
Ps. 119:19	
"*Ek is 'n vreemdeling op die aarde*; verberg u gebooie nie vir my nie."	"*Hier op aarde is ek net op u beskerming aangewese*: laat my tog nie sonder u gebooie wees nie."

4.4.4.2 Siro-Palestynse kulturele begrip van die beeld van die metafoor

Volgens Gowan (1987:342) is mense in Bybelse tye as goed of sleg bestempel op grond van hoe hulle vreemdelinge, weduwees en weeskinders behandel het. 'n Gemeenskap is beoordeel op grond van die omstandighede van dié drie groepe. Ryken *et al.* (1998:300) definieer vreemdelinge as mense van 'n ander stam of distrik wat hulle onder die beskerming van 'n stam of 'n magtige stamleier moes plaas toe hulle hulle gevestig het in 'n plek waar hulle die ondersteuning van hulle eie stam moes ontbeer. Vreemdelinge leef met die wete dat hulle sonder tuiste is, en vreemd is waar hulle hulle bevind. Hulle moet met verdeelde gebruike, lojaliteite en wette leef, en is ontwortel van hulle eie land. Hierdie gevoel van vervreemding is 'n integrerende deel van die beeld van die vreemdeling in die Bybel (Ryken *et al.*, 1998:300).

[90] "Salwing" sal verduidelik moet word in 'n verdere bykomende nota. Dit is 'n konsep wat nie teenwoordig is in die hedendaagse Afrikaanse kultuur nie.

Vreemdelinge was mense wat nie behoort het nie, deurdat hulle geen natuurlike bande met die sosiale struktuur gehad het nie. Ook was hulle gebruike en aksent anders. Die probleem vir vreemdelinge was nie noodwendig armoede nie, maar eerder dat hulle volkome magteloos was. Hulle het geen sosiale status gehad nie en is nie gerespekteer nie. Vreemdelinge het geen regte in ’n vreemde land gehad nie, want die landswette het net voorsiening gemaak vir burgers van die land (Ryken *et al.*, 1998:300). Hierdie omstandighede het dikwels daartoe gelei dat vreemdelinge uitgebuit is. Dit was maklik vir burgers om vreemdelinge te onderdruk en uit te buit, en diegene sonder mag word maklik deur magtige mense uitgebuit (Gowan, 1987:347).

4.4.4.3 Hipotese oor die konseptuele metafoor

Binne die Siro-Palestynse kultuur was daar ’n bepaalde begrip van die rol en status van vreemdelinge, soos die voorafgaande gedeelte duidelik gemaak het. Hieruit is dit duidelik dat die vreemdelingmetafoor kultuurbevestigend was[91].

Hierdie linguistiese metafore is illustrasies van metafore gebaseer op funksionele korrespondensie. Die funksie of posisie van ’n vreemdeling in ’n vreemde land stem binne hierdie metafore ooreen met die funksie of posisie van die spreker teenoor die Here (in Ps. 39), asook met die spreker hier op aarde (in Ps. 119). Albei is vreemd, magteloos, volkome afhanklik, sonder enige regte of status, en sonder kennis van die korrekte gedrag.

Op grond van die kulturele begrip van hoe vreemdelinge gesien is in Siro-Palestina, en hoe die beeld in die linguistiese metafore in die Bybel gebruik is, kan bepaalde afleidings gemaak word oor die moontlike aard van die konseptuele metafoor agter die linguistiese metafore. Vreemdelinge hoort nie in die plek waar hulle hulle bevind nie. As jy nie behoort nie, het jy geen status of mag nie. Dus kan die hipotetiese konseptuele metafoor moontlik wees: VREEMDELINGE IS MAGTELOOS EN AFHANKLIK[92].

---

[91] Vir ’n hedendaagse leser kan dit moontlik voorkom asof die vreemdelingmetafoor in Ps. 39:13 vir ’n inwoner van Siro-Palestina kultuuruitdagend was. Die Israeliete was immers die uitverkore volk van God, en hier sê ’n Israeliet dat hy ’n vreemdeling by die Here is. Daar moet egter na die Bybelhoofstuk in geheel gekyk word. Die skrywer is besig om self te bely dat hy ’n vreemdeling is, vanweë sy eie toedoen. Dit is ’n skulderkentenis. Vanweë die konteks is die vreemdelingmetafoor dus nie kultuuruitdagend nie.

[92] As daar gekyk word na Lakoff en Johnson se konseptuele metafore in *Metaphors we live by* (2003), word dit duidelik dat die beeld wat in die konseptuele metafoor gebruik word, nooit in linguistiese metafore verskyn nie. Ter illustrasie kan gekyk word na die konseptuele metafoor LOVE IS WAR. ’n Reeks linguistiese metafore word onder hierdie konseptuele metafoor geklassifiseer, byvoorbeeld “(h)e *fled* from her *advances*”, “(s)he is *besieged* by suitors”, “(h)e *overpowered* her”, ensovoorts (Lakoff & Johnson, 2003:49). Die konseptuele metafoor se beeld, naamlik “war”, figureer egter nooit in ’n linguistiese metafoor nie. Dit blyk dus die geval te wees dat die konseptuele metafoor se beeld ’n tipe universele aard moet hê, wat veroorsaak dat al die linguistiese metafore se beelde deel daarvan kan vorm, maar dat dit nie spesifiek in enige linguistiese metafoor teenwoordig is nie. Op

4.4.4.4 Die hedendaagse Afrikaanse kulturele begrip van die beeld van die metafoor

In hedendaagse Afrikaanse kultuur is die woord "vreemdeling" ambivalent. Aan die een kant is daar nie werklik meer iets soos 'n vreemdeling nie. Die wêreld word toenemend 'n wêreldkommune, met baie mense wat werk en bly in lande waarvan hulle nie burgers is nie. Die gevoel van absolute vervreemding wat 'n vreemdeling in Siro-Palestina ervaar het, is nou meesal nie meer ter sprake nie. Daar is altyd nog mense van jou land, of 'n mens kan ten minste maklik kontak maak en behou met jou eie mense. Verder is daar wette wat vir nieburgers voorsiening maak. 'n Vreemdeling het dus regte in 'n vreemde land.

Aan die ander kant, op 'n baie meer persoonlike vlak, kan vreemdelinge mense wees wat gevaarlik is. Vreemdelinge kan nie sonder meer vertrou word nie. Met die toename in misdaad in Suid-Afrika is 'n vreemdeling iemand wat jou van jou besittings en/of lewe kan ontneem. In Suid-Afrika kan 'n vreemdeling ook vir jou 'n bedreiging wees, in die sin dat hy/sy jou van 'n werksgeleentheid kan ontneem. Vreemdelinge is dus mense wat versigtig benader moet word, omdat hulle gevaar kan inhou.

Binne die Afrikaanssprekende kultuur is dit die geval dat mense wat behoort tot 'n bepaalde groep, mag en status het binne daardie groep. Dit beteken egter nie noodwendig dat vreemdelinge, mense wat nié behoort nie, totaal magteloos en afhanklik is nie. As konseptuele metafoor blyk dit dat VREEMDELINGE IS MAGTELOOS EN AFHANKLIK dus nie teenwoordig is in 'n hedendaagse Afrikaanse kultuur nie. Die linguistiese vreemdelingmetafore is kultuuruitdagend vir 'n Afrikaanssprekende[93].

---

grond hiervan sal 'n hipotetiese konseptuele metafoor soos OM NIE TE BEHOORT NIE, IS OM MAGTELOOS EN AFHANKLIK TE WEES geformuleer kan word.
Lakoff en Johnson het egter nie geworstel met die vertaling van tekste waarin sommige van die konsepte van die brontaal vir die teikentaalsprekers heeltemal onbekend is nie. "Om nie te behoort nie" is te vaag in hierdie konteks, en dra nie werklik enige waarde oor aan die teikenleser nie. Die konsep, soos dit verwoord word in die metafoor, is só vreemd vir die teikenleser dat dit nodig is om dit te noem in die konseptuele metafoor. Die spesifieke Siro-Palestynse definisie en verstaan van vreemdelinge is 'n integrerende deel van die konseptuele metafoor, en daarom wil 'n mens die woord "vreemdeling" in die konseptuele metafoor gebruik. Daarom word die hipotetiese konseptuele metafoor VREEMDELINGE IS MAGTELOOS EN AFHANKLIK geformuleer.

[93] Daar moet kennis van geneem word dat die term "vreemdeling" eintlik selde in Afrikaans gebruik word. Die term "buitestaander" sal eerder gebruik word, veral in die kontekste van die metafore wat bespreek is. "Vreemdeling" word merendeels net gebruik in figuurlike taal soos "jy is darem 'n vreemdeling die laaste tyd".

4.4.4.5 Die NAV en OAV se hantering van die metafoor

Die hipotetiese konseptuele metafoor agter die linguistiese vreemdelingmetafore is net teenwoordig in die Siro-Palestynse kultuur, en is dus kultuurspesifiek. Die NAV-vertalers het besluit om die vreemdelingmetafoor te parafraseer. Vanuit die vertalingsdoelstellings van die NAV maak dit sin. 'n Moderne leser sonder enige kulturele kennis van die Siro-Palestynse kultuur kan Ps. 39:13, waar die spreker homself 'n vreemdeling vir die Here noem, maklik verkeerd verstaan.

Die NAV het met die vertaling dus op 'n sekere element van die vreemdelingmetafoor gefokus, naamlik dat die Israeliete moes omsien na die vreemdelinge in hulle midde, alhoewel die vreemdelinge nie kon aanspraak maak op sulke beskerming nie. Dit was goedhartige en genadige optrede deur die Israeliete[94].

4.4.4.6 Moontlike oplossing

Daar moet 'n middeweg gevind word tussen die OAV en NAV se oplossings vir die probleem van die vreemdelingmetafoor. Die NAV verwoord waarskynlik die sentrale punt van die metafoor, naamlik dat die Here se dienaars afhanklik is van sy beskerming. Die bestudering van die kulturele konteks toon egter dat daar steeds sekondêre dimensies in die metafoor teenwoordig is wat nie deur die parafrase verwoord word nie. Deur net te noem dat die spreker die beskerming van die Here nodig het, word die situasie van die volkome magteloosheid van die spreker en sy afhanklikheid van die Here se genade (wat deur die oorspronklike metafoor oorgedra word) nie verwoord nie. Die beste oplossing blyk dus te wees om die metafoor direk te vertaal, maar in 'n bykomende nota die Siro-Palestynse kulturele begrip van die beeld van die metafoor (vreemdelinge) te verduidelik. Só kan die leser self die volle betekenis van die metafoor ontsyfer.

Moontlike bykomende nota

Vreemdelinge was sonder enige regte in 'n vreemde land. Hulle kon maklik uitgebuit word en het op die stamleier staatgemaak om na hulle belange om te sien.

---

[94] Weereens illustreer die GNB se vertaling dat parafrases op verskillende elemente van betekenis fokus. Die GNB-vertaling van die versgedeelte lui as volg: "Like all my ancestors I am only your guest for a little while". Die GNB-vertaling fokus dus daarop dat die spreker 'n gas is, en dus volkome afhanklik van die Here se goedgunstige optrede. Sy verblyf is tydelik. Die NAV se fokus op die beskerming van die Here, met ander woorde dat die spreker in gevaar sal verkeer as die Here nie daar is nie, is afwesig in die GNB-vertaling. Hierdie voorbeeld illustreer hoe verskillende vertalers verskillend interpreteer en daarom verskillend parafraseer – die kernprobleem van parafraserende Bybelvertalings.

4.4.5 "... die Here God is 'n son ..."

4.4.5.1 Sonmetafoor in die Psalms

OAV	NAV
Ps. 84:12	
"want *die Here, God, is 'n son* en skild ..."	"*Die Here God is ons krag* en ons beskerming ..."

4.4.5.2 Siro-Palestynse kulturele begrip van die beeld van die metafoor

Die simboliese betekenis van die son het vele fasette binne die Siro-Palestynse kultuur gehad. Nie net het dit 'n sentrale rol gespeel in die alledaagse lewe nie, maar die sonkultus, wat onder andere ook in Egipte en Mesopotamië bestaan het, het 'n invloed gehad op die simboliek wat gekoppel was aan die son.

Volgens Ryken *et al.* (1998:827) was die son – 'n betroubare, konstante element in die daaglikse siklus – 'n simbool van die daaglikse roetine. In 'n wêreld waar chaos altyd 'n bedreiging was, was die son 'n betroubare element. In die Siro-Palestynse kultuur was dit 'n simbool van orde.

Daar was positiewe konnotasies met die beeld van die son. Volgens Van der Toorn (1992:237) was dit 'n simbool van lewe en energie, en is dit metafories gebruik om te verwys na iemand se lewenskrag, geluk en sukses. Standvastigheid is 'n verdere positiewe eienskap wat met die son geassosieer is. Die son was ook 'n simbool van die wyse waarop geregtigheid altyd sal triomfeer. Geregtigheid is vergelyk met die son se strale wat orals binnedring en waarvan niks en niemand versteek kan bly nie.

Daar was egter ook negatiewe konnotasies met die son. Die Palestynse son was baie warm, en dus was sonsteek en hitte-uitputting 'n groot gevaar, veral in die middel van die dag. Die Psalms verwys dikwels na hierdie eienskap van die son, byvoorbeeld in Ps. 121:6[95] (Ryken *et al.*, 1998:827). Die mense wat dit kon bekostig het bedags binnenshuis gebly. 'n Songebruinde vel was die teken van 'n persoon wat tot die laer klasse behoort het, wat nie kon bekostig om bedags binnenshuis te bly nie. Daar is ook geglo dat 'n demoon die aarde, om en by twaalfuur in die middag, besoek[96] (Van der Toorn, 1992:237).

[95] Ps. 121:6 (OAV): "Die son sal jou bedags nie steek nie …"
[96] Ps. 91:5-6 (OAV) "Jy hoef nie te vrees vir die skrik van die nag, vir die pyl wat bedags vlieg nie, vir die pes wat in die donker wandel, vir die siekte wat op die middag verwoes nie!"

Die son is in verskeie kulture in die Ou Nabye Ooste aanbid, en die sonkultus het ook populariteit onder die Israeliete geniet. Die songod is dikwels voorgestel as ’n skyf met vlerke – die rede waarom die son soms in die Bybel beskryf word asof dit vlerke het, byvoorbeeld in Mal. 4:2[97] (McCullough, 1962a:464). Alhoewel die Israeliete omring was deur mense wat aan die sonkultus behoort het, het hulle wette verbied dat enige god behalwe die Here aanbid word.

Volgens Schroer (1998:276) ondersteun die navorsing van Othmar Keel en Christoph Uehlinger egter die hipotese dat sonaanbidding in Jerusalem Yahweh-aanbidding beïnvloed het, sodat baie van die son en songod se tradisionele eienskappe aan die Here toegeken is. Dit verklaar, byvoorbeeld, waarom spesifiek dagbreek in die Psalms (byvoorbeeld Ps. 17:15[98]) gesien word as die tyd van redding en verlossing. Die Here se oë word ook vergelyk met die strale van die son, deurdat hulle alles sien. Die hoofeienskappe van die songod, naamlik dat dit alomteenwoordig en alsiende is en sorg dat geregtigheid geskied, is dus ook aan die Here toegeken (Van der Toorn, 1992:239).

4.4.5.3 Hipotese oor die konseptuele metafoor

Die linguistiese metafoor wat die Here aan ’n son gelykstel, was in Siro-Palestina ’n kultuurbevestigende metafoor. Siro-Palestynse assosiasies met die son was oorwegend positief, veral as gevolg van die populariteit van die sonkultus. Weereens is hierdie metafoor ook ’n voorbeeld van funksionele korrespondensie. Die grondslag van die metafoor is die ooreenkoms tussen die funksie van die son en die funksie van die Here in die spreker se lewe.

Vanuit die Siro-Palestynse kulturele begrip van die son, en die linguistiese metafoor waarin dit gebruik word, kan ’n hipotetiese konseptuele metafoor geformuleer word wat moontlik die basis gevorm het van die Siro-Palestynse linguistiese sonmetafoor. Hierdie konseptuele metafoor is HEERSERS IS LIG. Hierdie hipotese word ondersteun deur ander linguistiese metafore, soos in Ps. 27:1[99], waar die spreker die Here as sy lig bestempel; 2 Sam. 22:29[100]

[97] Mal. 4:2 (OAV): “Maar vir julle wat my Naam vrees, sal die son van geregtigheid opgaan, en daar sal genesing onder sy vleuels wees …”

[98] Ps. 17:15 (OAV) “Maar ek sal u aangesig in geregtigheid aanskou; ek sal versadig word met u beeld as ek wakker word.”

[99] Ps. 27:1 (OAV): “Die Here is my lig en my heil ...”

[100] 2 Sam. 22:29 (OAV): “Want U is my lamp, O Here! En die Here laat my duisternis opklaar.”

waar Dawid die Here sy lamp noem wat die duisternis laat verdwyn; en Joh.12:46[101] wat Jesus as ’n lig bestempel. Met die formulering van ’n hipotetiese konseptuele metafoor is hier heel moontlik ook ’n netwerk van konseptuele metafore teenwoordig. Ander moontlike konseptuele metafore kan wees: HEERSERS IS HEMELLIGGAME (hierdie hipotetiese konseptuele metafoor word byvoorbeeld ook deur Ps. 84:12 ondersteun), HEMELLIGGAME STRAAL KRAG UIT (hierdie hipotetiese konseptuele metafoor word byvoorbeeld deur linguistiese metafore soos dié in Job 30:28[102] ondersteun), HEMELLIGGAME STRAAL ONTMASKERENDE LIG UIT (hierdie hipotetiese konseptuele metafoor word byvoorbeeld deur linguistiese metafore soos dié in 2 Sam. 12:12[103] ondersteun), ensovoorts.

4.4.5.4 Die hedendaagse Afrikaanse kulturele begrip van die beeld van die metafoor

Die hedendaagse Afrikaanse kultuur het nie enige spesiale konnotasies met die son nie. Vir ons is dit gewoon ’n brandende bal gas miljoene ligjare ver. Empiriese kennis oor die aard van die son het die kosmiese en kultiese betekenis daarvan laat verdwyn.

Daar is ook nie meer enige spesiale konnotasies met enige vorm van lig nie, aangesien die moderne samelewing oor soveel maklike maniere beskik om lig te maak. Lig is nie meer spesiaal nie. Die konseptuele metafoor HEERSERS IS LIG (of enige van die ander in die hipotetiese netwerk van konseptuele metafore) is nie teenwoordig in die Afrikaanse kultuur nie. Daar is linguistiese metafore soos “jy is die die lig in my lewe”, “sy’s ’n sonstraal”, en “sy straal van geluk”. Hierdie linguistiese metafore is egter eerder ’n aanduiding van die bestaan van ’n konseptuele metafoor soos GELUKKIGE/GOEIE MENSE IS LIG. Die Hebreeuse linguistiese metafoor is kultuuruitdagend, deurdat die hedendaagse Afrikaanse kultuur nie die eienskappe aan die son toedig wat implisiet is in die metafoor nie.

4.4.5.5 Die NAV en OAV se hantering van die metafoor

Die konseptuele metafoor HEERSERS IS LIG is ’n voorbeeld van ’n kultuurspesifieke metafoor, wat tot gevolg het dat die hedendaagse Afrikaanssprekende dit nie verstaan nie.

Die NAV vertaal die sonmetafoor nie direk nie, maar parafraseer dit. In die parafrase word daar net op een van die metafoor se betekeniselemente gefokus, en dit lei daartoe dat “’n son”

---

[101] Joh. 12:46 (OAV): “Ek het as ’n lig in die wêreld gekom, sodat elkeen wat in My glo, nie in die duisternis bly nie.”
[102] Job 30:28 (OAV): “Ek gaan daarheen in die rou, sonder son; ek staan op in die vergadering, ek roep om hulp.”
[103] 2 Sam. 12:12 (OAV): “Want jy het dit in die geheim gedoen, maar Ek sal hierdie ding doen voor die hele Israel en in die volle sonlig.”

as "ons krag" vertaal word[104]. Die OAV kies om 'n direkte vertaling van die metafoor te gee. Die metafoor is egter nie werklik verstaanbaar vir hedendaagse Afrikaanssprekendes nie, soos die bespreking in afdeling 4.4.5.4 aantoon.

4.4.5.6 Moontlike oplossing

In die NAV se parafrase word daar net op een element van die metafoor se betekenis gefokus, naamlik dié van krag. Daar is egter veel meer aan die sonmetafoor, as gevolg van die simboliese rykdom van die beeld van die metafoor. Die son is alomteenwoordig, dit sien alles en bereik alles. Vir die inwoners van Siro-Palestina was die son 'n simbool van geregtigheid en orde. Al hierdie elemente van die sonmetafoor raak dus verlore in die parafrase. Die Here God is nie net ons krag nie – Hy sien ook alles wat ons doen, Hy verseker dat geregtigheid geskied, Hy is oral teenwoordig, ensovoorts[105] [106].

Die direkte vertaling van die metafoor, soos in die OAV, lei daartoe dat hedendaagse lesers meesal nie die volle omvang van die metafoor besef nie. Ten einde te verseker dat hulle daartoe in staat is, is dit nodig om by die direkte vertaling van die metafoor 'n bykomende nota te voeg. Hierdie bykomende nota sal die nodige kulturele inligting weergee wat sal verseker dat hedendaagse Afrikaanse lesers, vir sover dit moontlik is, die metafoor sal verstaan soos die oorspronklike leser dit verstaan het.

Pectora roborant cultus recti

---

[104] 'n Oorsig oor hoe ander parafraserende vertalings hierdie metafoor hanteer, illustreer weereens hoe vertalers op verskillende elemente van die metafoor se betekenis fokus. Die GNB vertaal die sonmetafoor in Ps. 84 as "(t)he LORD is our protector and glorious king ...". Die Boodskap, aan die ander kant, vertaal dit as "(d)ie Here God wys vir ons wat ons moet doen ...". Die NAV fokus dus op die kragelement, die GNB op die beskermingselement en/of verhoogte status van die Here, en die Boodskap op die Here as leiersfiguur.

[105] Dit is wel so dat die konteks waarbinne 'n metafoor gebruik word, soms een aspek van die semantiese potensiaal van 'n metafoor aktiveer, terwyl 'n ander konteks 'n ander aspek sal aktiveer (vergelyk die bespreking oor implisiete stellings in afdeling 3.2.1). Wat die vertaler egter in gedagte moet hou, is dat die teikenleser ook die metafoor binne die konteks ontvang. Wat die voorgestelde bykomende notas dus moet doen, is om voldoende algemene inligting te gee sodat die teikenleser die verskillende elemente van die metafoor sal kan verstaan. Die teikenleser kan dan self uit die konteks aflei wat die primêre aspek is wat geaktiveer word, en watter die sekondêre aspekte is.
Vergelyk byvoorbeeld die bykomende nota *(b)inne Siro-Palestynse kultuur was horings simbolies van krag, mag en status*, wat gevoeg word by die horingmetafore in Ps. 112:9 (afdeling 4.4.2). Vanuit die konteks, en veral vanuit spesifiek vers 9, kan die teikenleser aflei dat hier primêr verwys word na die status van die spreker.
Indien die vertaler oortuig is dat die teikenleser nie uit die konteks die regte afleiding sal maak nie, kan daar in die bykomende nota genoem word wat die primêre betekenis van die metafoor is (vergelyk byvoorbeeld die moontlike oplossing wat in afdeling 4.5.3.6 gegee word vir die vertaling van sedermetafore).

[106] Let op hoe baie van hierdie elemente van betekenis deur verskillende hipotetiese konseptuele metafore (gelys in die tweede paragraaf van afdeling 4.4.5.3) verwoord word. Dit is dus duidelik dat hier werklik 'n netwerk van konseptuele metafore in die linguistiese metafoor teenwoordig is, en dat net die netwerk as geheel al die elemente van betekenis kan omskryf.

Moontlike bykomende nota

In Siro-Palestina was die son 'n simbool van orde, standvastigheid, geregtigheid, lewe en energie. In die Ou Nabye Ooste is die son dikwels aanbid, en die Israeliete het baie van die tradisionele eienskappe van die songod aan Jahweh oorgedra. Gevolglik word baie son-eienskappe aan die Here toegedig.

4.5 Kultuuroorvleuelende metafore

4.5.1 "... U, Here, is 'n skild ..."

4.5.1.1 Skildmetafore in die Psalms

OAV	**NAV**
Ps. 3:4	
"*Maar U, Here, is 'n skild* wat my beskut ..."	"*Maar U, Here, beskerm my aan alle kante* ..."
VERDERE VOORBEELDE	
Ps. 18:3	
"*Die Here is* my rots en my bergvesting en my redder; my God, my rots by wie ek skuil; *my skild* en die horing van my heil, my rotsvesting."	"*Die Here is* my rots, my skuilplek en my redder, my God, my rots, by wie ek skuil, *my skild* en sterk verlosser, my veilige vesting."
Ps. 7:11	
"*My skild is by God* wat die opregtes van hart verlos."	"*God* wat die opregtes help, *is my beskermer*."
Ps. 28:7	
"*Die Here is* my sterkte en *my skild* ..."	"*Die Here is* my sterkte en *my beskermer*...[107]"

4.5.1.2 Siro-Palestynse begrip van die beeld van die metafoor

Die skild was die primêre verdedigingswapen van soldate in die Ou Nabye Ooste. 'n Soldaat moes ten alle tye die regte soort skild dra – dit kon die verskil tussen lewe en dood beteken (Ryken *et al.*, 1998:785).

[107] Die skildmetafoor kom ook voor in Ps. 18:31, 18:36, 33:20, 35:2, 59:12, 84:10, 84:12, 91:4, 115:9-11, 119:114, en 144:2.

Verskillende skilde het verskillende vorms en funksies gehad. Skilde kon rond, driehoekig, reghoekig of in die vorm van ’n agt wees. Dit was gemaak van ’n verskeidenheid materiale, waaronder metaal, hout, leer en gevlegde takke. Militêre skilde wat net van metaal gemaak is, was baie skaars, aangesien ’n skild so lig moontlik moes wees om te verseker dat die soldaat maklik kon beweeg (Basson, 2005:67). Volgens McCullough (1962b:824) is metaalskilde waarskynlik net vir gebruik in seremonies vervaardig. Sommige skilde was plat, terwyl ander konveks was, omdat dit beter beskerming teen pyle, spiese en swaarde gebied het. Groter, langer skilde is deur die voetsoldate gedra, terwyl die kleiner skilde van die soldate wat wapenrusting gedra het vir groter beweeglikheid gesorg het (Ryken *et al.*, 1998:785).

’n Soldaat het nie altyd self sy skild gedra nie. Dit is soms gedoen deur ’n skilddraer – ’n persoon wat ’n soldaat se skild gedra en hom daarmee teen spiese en pyle beskerm het. Volgens Keel (1997:222) voorveronderstel hierdie verhouding ’n graad van intimiteit wat toelaat dat een vriend ’n ander kan vra om so ’n taak te verrig, sonder dat die vriend beledig word deur die nederige taak. Dit voorveronderstel ook ’n vertrouensverhouding, deurdat die soldaat die skilddraer vertrou om hom met die skild te beskerm, en die skilddraer die soldaat vertrou om hom met sy wapens te beskerm.

4.5.1.3 Hipotese oor die konseptuele metafoor

Die Siro-Palestynse kulturele begrip van die beeld van die metafoor maak dit duidelik dat die metafoor “die Here is my skild” kultuurbevestigend was. Vir inwoners van Siro-Palestina sou ’n gelykstelling van ’n skild en die Here bevestigend wees van hulle kulturele begrip van beide. Skilde verleen beskerming, en dus sal ’n vergelyking van die Here met ’n skild hierdie positiewe konnotasie aan die Here oordra. Funksionele korrespondensie is teenwoordig in die metafoor: Vir die inwoners van Siro-Palestina is daar ’n ooreenkoms tussen die rol wat skilde en die rol wat die Here in hulle lewens vervul.

Op grond van die inligting wat ingewin kan word oor die kulturele begrip van skilde in Siro-Palestina, sowel as die wyse waarop dit in linguistiese metafore in die Bybel gebruik word, kan afleidings gemaak word oor die vorm wat die Hebreeuse konseptuele metafoor – wat die basis van die linguistiese metafore gevorm het – moontlik aangeneem het. In ’n oorlog beskerm ’n skild die soldaat teen aanvalle met spiese, pyle en swaarde. Die Here beskerm sy volk teen aanvalle van die bose. ’n Konseptuele metafoor wat dus moontlik die grondslag van die linguistiese skildmetafore gevorm het, is DIE LEWE IS ’n OORLOG/STRYD.

4.5.1.4 Die hedendaagse Afrikaanse kulturele begrip van die beeld van die metafoor

Binne die hedendaagse Afrikaanse kultuur maak ons nie gedurig oorlog nie. Dus is die vrees en spanning wat met oorlogvoering en soldaatwees gepaardgaan, iets waarmee min Afrikaanssprekendes vertroud is. Tweedens word oorlog nie meer met swaarde, spiese, pyle en skilde gevoer nie. Ons het moderne wapens wat ’n soldaat in staat stel om sy vyande op ’n groot afstand te dood. Die voorveronderstelling sal dus wees dat die hedendaagse Afrikaanssprekende nie die Siro-Palestynse begrip van skilde sal kan begryp nie. Die teendeel blyk egter waar te wees.

Hedendaagse Afrikaanssprekendes is bewus van oorlogvoering met swaarde, spiese en skilde. Alhoewel hulle dit nie self doen nie, is daar genoeg films wat uitbeeld hoe soldate met swaarde en skilde veg. In Afrika is daar ook baie stamme waar dit steeds deel is van hulle tradisionele wapens en uitrustings. Dus is skilde, en die rol daarvan, ’n bekende en toeganklike konsep vir hedendaagse Afrikaanssprekendes, selfs al gebruik hulle dit nie self nie.

Iets wat verder bydra tot die verstaan van die linguistiese metafoor, is die feit dat die konseptuele metafoor DIE LEWE IS ’N OORLOG/STRYD ook teenwoordig is binne die hedendaagse Afrikaanssprekende kultuur. Linguistiese metafore soos “ek moes *baklei* om te kom waar ek vandag is” en “sy het in die hospitaal om haar lewe *geveg*” is algemeen in Afrikaans. Alhoewel skilde nie in hedendaagse tye in die praktyk gebruik word nie, verseker die konseptuele metafoor dat die linguistiese metafore steeds verstaanbaar is. Die feit dat die teikenleser vertroud is met die beeld van die metafoor, dra daartoe by dat hulle die metafoor verstaan. Die linguistiese metafore in die Bybel is dus ook kultuurbevestigend vir Afrikaanssprekendes.

4.5.1.5 Die NAV en OAV se hantering van die metafoor

Die konseptuele metafoor agter die linguistiese metafoor “die Here is my skild”, is ’n kultuuroorvleuelende metafoor. Dit is heel moontlik universeel, maar aangesien hierdie studie fokus op die Siro-Palestynse en Afrikaanse kulture, is die universaliteit van die konseptuele metafoor nie van belang nie. Van belang is die teenwoordigheid daarvan in die twee kulture wat in hierdie studie bestudeer word.

Die OAV en NAV verskil in hulle hantering van die linguistiese metafoor. Die OAV vertaal, oudergewoonte, die metafoor direk. Die NAV parafraseer dit egter.

Die NAV-vertalers het waarskynlik besluit dat moderne lesers nie die skildmetafoor sal kan verstaan nie, en dit daarom in letterlike taal omskryf. Hierdie vertaalbesluit word egter nie konsekwent toegepas nie. In sommige gedeeltes parafraseer hulle die skildmetafoor (byvoorbeeld Ps. 3:4, 7:11 en 28:7), en ander kere vertaal hulle dit direk (byvoorbeeld Ps. 18:3). Waar hulle kies om die metafoor direk te vertaal, verskil die konteks nie merkbaar van dié van die ander metafore nie, en die betekenis van die metafoor bly dieselfde. Dit is dus onduidelik waarom hulle in daardie gevalle verkies om dit direk te vertaal.

4.5.1.6 Moontlike oplossing

Hedendaagse Afrikaanssprekendes verstaan die rol en die belangrikheid van skilde, selfs al word dit nie meer gebruik nie. Hulle dra egter dalk nie kennis van die vervaardigingsproses, of van die vorms wat dit gehad het nie. Hierdie inligting is egter nie belangrik vir die verstaan van die metafoor nie. Die hipotetiese konseptuele metafoor wat waarskynlik agter die Hebreeuse linguistiese metafore was, is ook teenwoordig in Afrikaans. Dus is dit hoogs waarskynlik dat hedendaagse Afrikaanssprekendes die skildmetafoor sal verstaan en is dit onnodig om dit te parafraseer of verduidelikende bykomende notas by te voeg[108].

’n Baie belangrike les uit die NAV se hantering van die skildmetafoor, is hoe belangrik konsekwentheid is. Die NAV-vertalers het besluit om die skildmetafoor te omskryf in letterlike taal, maar tog doen hulle dit nie deurentyd nie. Dit is belangrik om hieruit te leer dat, as daar ’n besluit geneem is oor die hantering van ’n bepaalde metafoor in vertaling, dit deurgaans en konsekwent so hanteer moet word.

---

[108] Verwarring kan moontlik ontstaan in gevalle waar die rol van skilddraer metafories ingebring word. ’n Voorbeeld hiervan is Ps. 35:2 (OAV): “Gryp die klein skild en die grote, en staan op as my hulp!”.
Alhoewel hedendaagse Afrikaanse lesers genoegsame kennis het om skildmetafore te verstaan, het hulle waarskynlik nie insig in die vertrouensverhouding wat daar tussen ’n soldaat en sy skilddraer bestaan nie. Hedendaagse Afrikaanse lesers sal dus heel moontlik blind wees vir die element van vertroue wat so sterk teenwoordig is in die metafoor in Ps. 35:2.
’n Moontlike oplossing vir hierdie probleem is om ’n bykomende nota te voeg by dié skildmetafore waarin die vertrouensvershouding tussen skilddraer en soldaat ’n sleutelelement van betekenis is. Daar is nie baie sulke metafore nie.
Die bykomende nota kan moontlik die volgende vorm aanneem: *’n Soldaat se skild is dikwels deur ’n skilddraer gedra. Dit veronderstel ’n vertrouensverhouding tussen die twee, aangesien die soldaat die skilddraer vertrou om hom met die skild te beskerm, en die skilddraer die soldaat vertrou om hom te beskerm met sy wapens.*

4.5.2 "Die Here is my herder"

4.5.2.1 Herdermetafore in die Psalms

OAV	NAV
Ps. 23:1	
"*Die Here is my herder*."	"*Die Here is my herder*."
VERDERE VOORBEELDE	
Ps. 80:2	
"O *Herder* van Israel, hoor tog …"	"Luister tog, *Herder* van Israel …"[109]

4.5.2.2 Siro-Palestynse kulturele begrip van die beeld van die metafoor

Skape en bokke was baie belangrik vir die nomadiese en landboukundige lewe in Siro-Palestina, en ook vir die Siro-Palestynse ekonomie. Skape en bokke is aangehou vir kos, in die vorm van vleis en melk (alhoewel die inwoners van Siro-Palestina baie selde vleis geëet het), en vir wol en/of velle (Ryken *et al.*, 1998:782).

Volgens Herr (1992:47) het skape in volkome afhanklikheid van hulle herders geleef. Hulle was nooit in kampe nie en kon orals loop, met die herder wat daarvoor verantwoordelik was om hulle te lei waarheen hulle moes gaan. Die skape het hulle herder se stem geken, en die herder het dus voor geloop en die skape het hom/haar[110] gevolg. Verder (Ryken *et al.*, 1998:782) moes die herder sorg dat die skape op veilige plekke wei en rus; snags moes hy/sy hulle beskerm teen wilde diere en/of veediewe. Siek en/of beseerde skape is ook deur die herder versorg. In die aand moes hy/sy al die skape tel, en dié gaan soek wat verlore geraak het. Die herder is dus 'n gids, beskermer, versorger en konstante metgesel vir die skape en/of bokke wat hy/sy oppas.

Die herder moes ook sorg dat die skape genoeg kos en water kry. Gedurende die somer was dit baie droog in Siro-Palestina. Herders moes dus moeite doen om vir hulle skape goeie weiding en genoeg water te soek (Herr, 1992:45-46).

Volgens Kroneman (2004:71) is herdermetafore in die Ou Nabye Ooste dikwels gebruik as titels of byname vir gode en konings. In die Ou Testament word herdermetafore gebruik om

[109] Die herdermetafoor kom ook voor in Ps. 28:9.
[110] Herders was soms vrouens (Vancil, 1992:1187). Ragel, byvoorbeeld, het na Laban se skape gekyk (sien Gen. 29:6).

te verwys na politieke en religieuse leiers. Al die beelde in die Ou Testament wat te doen het met herders, eienaars en skape, word hoofsaaklik toegepas op die religieuse en politieke domeine (Kroneman, 2004:82).

4.5.2.3 Hipotese oor die konseptuele metafoor

Die linguistiese metafoor "die Here is my herder" was 'n kultuurbevestigende metafoor vir die inwoners van Siro-Palestina. Die gebruik daarvan pas in by die kulturele konteks en ervarings van die Siro-Palestynse semi-nomadiese herders en boere wat kuddes gehad het (Kroneman, 2004:131). Die konnotasies wat hulle met herders gehad het, het hulle beeld van die Here bevestig. Weereens is hierdie metafoor 'n geval van funksionele korrespondensie: Die funksie wat herders in skape en bokke se lewens gehad het, toon ooreenkomste met die funksie wat die Here in sy volk se lewe het.

Die Siro-Palestynse kulturele begrip van herders, sowel as die wyse waarop dit in linguistiese metafore gebruik word, gee 'n aanduiding van die vorm wat die konseptuele metafoor agter die linguistiese metafoor moontlik aangeneem het. Dié hipotetiese konseptuele metafoor is LEIERS IS HERDERS; DIE VOLK IS SKAPE/BOKKE. Hierdie hipotese word ondersteun deur die herhaaldelike verwysings in die Bybel na God of nasionale leiers as herders, en ook deur die pastorale beelde wat gebruik word (Ryken *et al.*, 1998:783). (Vergelyk byvoorbeeld Ps. 95:7[111], Miga 7:14[112], Jes. 40:11[113], en Jer. 50:6[114].)

4.5.2.4 Die hedendaagse Afrikaanse kulturele begrip van die beeld van die metafoor

Sommige Afrikaanssprekendes is steeds tot 'n mate vertroud met die platteland en landbou. Alhoewel daar nie oral met bokke geboer word nie, is skape en skaapboerdery volop in Suid-Afrika. Die wyse waarop skape en bokke in Suid-Afrika opgepas word, verskil egter dramaties van hoe dit in antieke tye in Siro-Palestina gedoen is.

In Suid-Afrika word die skape/bokke in 'n kamp gejaag, waar hulle bly totdat hulle na 'n ander kamp geskuif word. Water vir die skape/bokke word in krippe gepomp. Die enigste kontak wat die skape/bokke met mense het, is as iemand hulle na ander kampe verskuif, of as

[111] Ps. 95:7 (OAV): "Want Hy is onse God, en ons is die volk van sy weiding en die skape van sy hand."
[112] Mig. 7:14 (OAV): "Wei u volk met u staf, die kudde wat u erfdeel is, wat afgesonderd woon in 'n bosveld op Karmel; laat hulle wei in Basan en Gilead soos in die ou dae."
[113] Jes. 40:11 (OAV): "Hy sal sy kudde laat wei soos 'n herder; Hy sal die lammers in sy arm bymekaarmaak en aan sy bors dra; die lammerooie sal hy saggies lei."
[114] Jer. 50:6 (OAV): "'n Kudde verlore skape was my volk; hulle herders het hulle laat dwaal, hulle weggevoer na die berge toe; hulle het gegaan van berg na heuwel, hulle het hul lêplek vergeet."

hulle gedip of gevang word. Daar is niemand wat deurentyd by hulle is en hulle oppas nie. Wanneer iemand kom om hulle te verskuif, word hulle van agter deur mense en honde aangejaag in die rigting waarheen hulle moet gaan.

Afrikaanssprekendes is dus nie vertroud met die Siro-Palestynse beeld van die herder nie. Hulle kan egter steeds die linguistiese metafoor verstaan omdat die tweede deel van die konseptuele metafoor, naamlik DIE VOLK IS SKAPE/BOKKE, teenwoordig is in Afrikaanse kultuur. Binne die Afrikaanse kultuur is daar nie ’n herderfiguur soos in Siro-Palestina nie. Boere pas egter steeds hulle skape en/of bokke goed op. Daar word kos, water, beskerming en versorging aan hulle gegee. Die posisie van die skaap of bok is dus dieselfde in die twee kulture, met die gevolg dat wanneer iemand binne hierdie konteks aan ’n skaap/bok gelykgestel word, dit op dieselfde manier verstaan word.

Die linguistiese metafoor “die Here is my herder” het die voorveronderstelling “ek is ’n skaap/bok van die Here”[115]. Afrikaanssprekendes interpreteer en verstaan hierdie voorveronderstelling op dieselfde wyse as die inwoners van Siro-Palestina, en gevolglik verstaan hulle die linguistiese metafoor. Hierdie linguistiese metafoor is dus ook kultuurbevestigend vir Afrikaanssprekendes.

4.5.2.5 Die NAV en OAV se hantering van die metafoor

Soos die voorafgaande bespreking bevestig het, is die konseptuele metafoor kultuuroorvleuelend. Die OAV en NAV hanteer die linguistiese metafoor op dieselfde manier, naamlik deur dit direk te vertaal. Die herdermetafoor is so deel van die meeste kulture as gevolg van die direkte vertaling daarvan deur Bybelvertalers, dat die meeste lesers daarvan oortuig is dat hulle die volle omvang van die metafoor verstaan.

4.5.2.6 Moontlike oplossing

Die voorafgaande bespreking het aangedui dat Afrikaanssprekende lesers die herdermetafoor korrek sal verstaan, as gevolg van die gedeeltelike bestaan van die Siro-Palestynse konseptuele metafoor binne die Afrikaanse kultuur. Afrikaanssprekendes beskik oor genoeg kennis en gedeelde konnotasies om die regte afleidings te maak. Die hedendaagse Afrikaanssprekende is egter nie vertroud met die betekenis wat die beeld in Siro-Palestina gehad het nie. As daar dus bykomende inligting oor die beeld van die metafoor gegee word, sal die Afrikaanssprekende baie meer uit die metafoor kan put. Vir die eerste keer sal hulle

[115] Die definisie en bespreking van voorveronderstellings vind plaas in afdeling 3.2.1.

besef watter verantwoordelike werk ’n herder het, en watter verhouding geïmpliseer word indien die Here as sy volk se herder bestempel word. ’n Bykomende nota by die direkte vertaling wat die rol en werk van ’n herder in Siro-Palestina uiteensit, blyk dus die beste oplossing te wees.

Moontlike bykomende nota

Binne Siro-Palestina was skape en bokke afhanklik van hulle herders. Die herder, wat manlik of vroulik kon wees, het voor geloop, terwyl sy/haar skape en/of bokke, wat sy/haar stem geken het, hom/haar orals gevolg het. Die herder moes sorg vir kos, water, koelte, beskerming vir die skape en/of bokke.

4.5.3 “... die Here verbreek die seders van die Libanon ...”

4.5.3.1 Seders van Libanon-metafore in die Psalms

OAV	**NAV**
Ps. 29:5-6	
“Die stem van die Here breek seders; ja, *die Here verbreek die seders van die Libanon*; en Hy laat hulle opspring soos ’n kalf, die Libanon en Sirjon soos ’n jong buffel.”	“*Die stem van die Here kloof die seders van die Libanon oop*. Hy laat die Libanon bokspring soos ’n kalf en die Sirjon soos ’n jong bees.”
VERDERE VOORBEELDE	
Ps. 104:16	
“*Die bome van die Here word versadig, die seders van die Libanon wat hy geplant het ...*”	“*Die bome van die Here kry volop reën, die seders op die Libanon, dié wat Hy geplant het ...*”[116]

4.5.3.2 Siro-Palestynse kulturele begrip van die beeld van die metafoor

Binne die Bybel het bome spesiale status. Die plant van ’n boom is ’n groot gebeurtenis en geboue van hout is die uitsondering eerder as die reël (Ryken *et al.*, 1998:890).

Kontrasterende dinge word metafories deur bome in die Bybel uitgebeeld: die roem en die vernedering van die mense, die seën van God en die vloeke van sy verbond (Ryken *et al.*, 1998:891-892). Krag, mag, roem, rykdom en eer is kwaliteite wat met bome geassosieer

[116] Die sedermetafoor kom ook voor in Ps. 80:11.

word. Omdat hierdie eienskappe ook dikwels deur mense misbruik word, is bome ook simbole van die donker kant van mense en al die gevolge daarvan. Menslike selfverheffing en arrogansie word gesimboliseer deur trotse en hoë bome. Die afkap van bome is dan simbolies van ’n oordeelsdaad. Vrugteloosheid is een van die vloeke van die verbond, en goddelose mense word beskryf as bome sonder vrugte en/of as bome wat ontwortel is (Ryken *et al.*, 1998:891-892).

Libanon was die hoofbron van seders in Bybelse tye[117]. Dit is waarom die meeste verwysings na seders ook na Libanon verwys (Trever, 1962a:545). Seders kan tot 3 000 jaar oud word en groei stadig. In Siro-Palestina was die boom bekend vir sy grootte en sterkte (Bratcher & Reyburn, 1991:278). Die hout is geurig, het ’n rooierige kleur, ’n bitter smaak en is bestand teen insekte (Smith, 1986:109) As dit verwerk word, het dit ’n mooi glans en is dit bestand teen fungi. Die hout is vir geboue en bote gebruik, en die harpuis en olie vir balsem en parfuum. Salomo, byvoorbeeld, het seders van Libanon gebruik om die tempel in Jerusalem te bou. Die bome is met groot moeite vervoer – dit moes 320 kilometer met die kus langs dryf tot by Jaffa, en is dan nog 40 kilometer oor land vervoer tot by Jerusalem (Jacob & Jacob, 1992:805).

In Siro-Palestina was die seders van Libanon ’n dubbelsinnige simbool. Aan die een kant was dit ’n simbool van skoonheid, afhanklikheid, beskerming en majesteit (Ryken *et al.*, 1998:890). Seders is uitsonderlik hoog en die takke sprei baie wyd uit. Dit verskaf dus ’n grafiese beeld wat maklik simbolies gebruik kon word (Walker, 1997:479). Aan die ander kant het dit trots en oordeel gesimboliseer (Ryken *et al.*, 1998:891). Die uitdrukking “seders van Libanon” word sowel letterlik as figuurlik in die Bybel gebruik. Die metaforiese gebruik is soms positief en soms negatief (Hendriks, 1971:92).

4.5.3.3 Hipotese oor die konseptuele metafoor

Die wyse waarop “seders van Libanon” in Bybelse metafore gebruik word, veroorsaak dat dit kultuurbevestigend was vir die inwoners van Siro-Palestina. Die simboliese assosiasies wat

[117] Libanon was ’n streek, waarvan die antieke grense merendeels ooreenstem met die hedendaagse Libanon. In antieke tekste, soos die Bybel, word daar dikwels verwys na “die Libanon”, en nie net na “Libanon” nie (byvoorbeeld Ps. 29:5-6 en 104:16). Hierdie gebruik het waarskynlik ontstaan omdat daar ’n berg genaamd Libanon in die streek Libanon is. Na hierdie berg sal dus as “die Libanon” verwys word. Alhoewel, onder andere, seders op die berg Libanon gegroei het, was dit nie die enigste plek in Libanon waar hierdie bome aagetref is nie (Smith, 1992:269). In alle waarskynlikheid moet die lidwoord “die” dus nie so dikwels voor “Libanon” klink as daar na seders uit Libanon verwys word nie (in meeste Engelse vertalings word die lidwoord merendeels weggelaat). Ter wille van konsekwentheid, en om erkenning te gee daaraan dat seders van Libanon nie net van die berg Libanon afkomstig was nie, word daar in hierdie studie verwys na “seders van Libanon”, en nie “seders van *die* Libanon” nie.

hulle met seders gehad het, stem ooreen met die wyse waarop dit in die metafoor gebruik word. Die metafore self is gebaseer op fisiese ooreenkoms: Net soos die seders van Libanon letterlik verrys en uitstaan bo ander bome, staan sekere mense figuurlik uit bo die res. Laasgenoemde kan die gevolg wees van hoe goed hulle hulle lewens lei, óf van hoe sondig hulle is.

Vanuit die kulturele bespreking van hoe bome in die algemeen, en seders van Libanon spesifiek, verstaan is, kan bepaalde afleidings gemaak word oor die moontlike aard van die konseptuele metafoor agter die linguistiese metafore. Die linguistiese metafore self gee ook leidrade. Die metaforiese gebruik van "seders van Libanon" kan óf positief óf negatief wees. Aan die hand van 'n studie van bepaalde gedeeltes in die Bybel, lei Hendriks (1971:91-92) af dat die beeld "seders van Libanon" soms verwys na edele en opregte mense (Hendriks, 1971:92)[118]. Die gebruik van die beeld in Ps. 92:13[119] en 104:16 is voorbeelde hiervan.

Volgens Hendriks (1971:99) kan "seders van Libanon" egter ook gebruik word om te verwys na mense of volke wat trots, verwaand en hoogmoedig is. Dit is 'n negatiewe beeld, en telkens word die Here se reaksie op die sondige mens/volk beskryf, naamlik dat die bome afgekap/gebreek sal word (Ps. 29:5[120]), met vuur verniel sal word (byvoorbeeld Jer. 22:7[121]), of net verneder sal word (Jes. 2:12[122]). Op grond van hierdie linguistiese metafore en hulle betekenisse het die algemene Hebreeuse konseptuele metafoor moontlik die volgende vorm

[118] Hendriks gebruik ter illustrasie twee fabels uit die Bybel, naamlik Rigt. 9:15 en 2 Kon. 14:9. In Rigt. 9:15 word die Israeliete deur seders uitgebeeld en die half-Israeliete deur doringbosse, sodat die hoër status en mag van die Israeliete duidelik blyk. In 2 Kon. 14:9 word Juda deur die seder van Libanon uitgebeeld, terwyl Amasia met 'n distel vergelyk word. Hier is die vergelyking van Amasia met 'n distel "kwetsend" (Hendriks, 1971:92), en die moraal is dat 'n mens hom nie bo sy stand moet verhef nie (Hendriks, 1971:91-92).

[119] Ps. 92:13 (OAV): "Die regverdige sal groei soos 'n palmboom; hy sal opgroei soos 'n seder op die Libanon."

[120] Hendriks (1971) bespreek Ps. 29 in geheel. Na aanleiding van navorsing oor hoe die beeld "seder van Libanon" dwarsdeur die Bybel gebruik is, en op grond van afleidings wat gemaak word uit die res van Ps. 29, motiveer hy hoekom Ps. 29:5 metafories verwys na hoogmoedige en verwaande mense/volke: "… (In) (v)erse 3-9b word die Here se werking in die onweer verhaal en 9c-11 die afloop en gevolg daarvan. Máár die afloop en gevolg word letterlik weergegee en die Here is daar die regter en Koning wat sy volk verlos het en sterkte en vrede gegee word. So in geheel gesien 'noop' die inhoud dus self dat die beeldspraak in verse3-9b verklaar moet word, en wat die uitdrukking 'seders van Libanon' betref … (is) dit die beeld van die hoogmoedige en verwaande mens of volk, wat deur die Here gestraf (afgekap, verneder, verbrand, verwoes – verbreek) word" (Hendriks 1971:102).
Hendriks bied verdere ondersteuning vir hierdie hipotese deur 'n verwysing na die LXX se vertaling van Ps. 29. Daarin word by vers 1 bygevoeg dat dit (die psalm) by die afloop van die Loofhuttefees gebruik is: "Die eskatologiese verwagting van die Loofhuttefees is dat (die koningskap van die Here gevier word) en dat alle konings en alle volke dan sal opkom na Sion om die Here te eer en te aanbid. Die wat dit nie wil doen nie – oor hulle spreek Ps.29!" (Hendriks, 1971:102).

[121] Jer. 22:6-7 (OAV): "Want so sê die Here aangaande die huis van die koning van Juda: 'n Gilead is jy vir my, die top van die Libanon. Waarlik, ek sal jou 'n woestyn maak, stede wat nie bewoon word nie! En Ek sal verwoesters teen jou heilig, elkeen met sy wapens, en hulle sal jou beste seders afkap en in die vuur gooi."

[122] Jes. 2:12-13 (OAV): "Want 'n dag is daar vir die Here van die leërskare oor al wat trots en hoog is, en oor al wat verhewe is, sodat dit verneder kan word; en oor al die hoë en verhewe seders van die Libanon en oor al die eikebome van Basan."

aangeneem: MENSE IS BOME. Hierdie aanname word ondersteun deur ander gedeeltes in die Bybel, soos Ps. 52:10[123] waar die spreker homself vergelyk met ’n olyfboom, Ps. 92:13 se verwysing na die regverdiges wat sal floreer soos palmbome, en Jes. 19:15[124] se vergelyking van die vooraanstaande mans met palmtakke en die priesters met biesies.

4.5.3.4 Die hedendaagse Afrikaanse kulturele begrip van die beeld van die metafoor

Vir hedendaagse Afrikaanssprekendes is ’n seder net ’n boom. “Seders van Libanon” is ’n soort boom afkomstig van ’n sekere plek, alhoewel die oorgrote meerderheid van Afrikaanssprekendes waarskynlik nie weet dat daar ’n spesifieke soort seder in Libanon groei nie. Daar is dus geen simboliese konnotasies met seders (of seders van Libanon) nie, en die metafoor word nie verstaan nie.

Dit blyk dat die konseptuele metafoor MENSE IS BOME in Afrikaans voorkom. Linguistiese metafore soos “sy is diep gewortel in die gemeenskap” en idiome soos “die hoogste bome vang die meeste wind”, laat dit voorkom asof hierdie konseptuele metafoor wel in Afrikaans teenwoordig is. Dit is egter nie so algemeen soos in Siro-Palestina nie, moontlik omdat hedendaagse Afrikaanssprekendes nie so na aan die natuur leef nie, en dit dus nie as ’n maklik toeganklike bron van metaforiese beelde sien nie. Die linguistiese metafore wat “seders van Libanon” as beeld gebruik, is egter steeds tot ’n mate vir hedendaagse Afrikaanssprekendes kultuurvreemd, vanweë die onbekende beeld.

4.5.3.5 Die NAV en OAV se hantering van die metafore

Die konseptuele metafoor MENSE IS BOME is ’n voorbeeld van ’n kultuuroorvleuelende metafoor. Beide die OAV en die NAV vertaal die sedermetafore direk, ook in die gevalle waar “seders van Libanon” in vergelykings gebruik word (byvoorbeeld Ps. 92:13).

Die NAV se keuse om die metafoor direk te vertaal is interessant, aangesien die kanse goed is dat hedendaagse Afrikaanssprekendes nie die metaforiese implikasies van die beeld van die metafoor reg sal verstaan nie. Deur te kyk na die voorbeelde wat aan die begin van die afdeling gegee is, raak dit duidelik waarom die NAV die metafore direk vertaal het. “Seders van Libanon” kan binne die konteks letterlik verstaan word. Met ander woorde, Ps. 29:5-6

[123] Ps. 52:10 (OAV): “Maar ek sal wees soos ’n groen olyfboom in die huis van God; ek vertrou op die goedertierenheid van God vir ewig en altyd.”
[124] Jes. 19:15 (OAV): “So is daar dan vir Egipte geen werk wat gedoen word deur kop of stert, palmtak of biesie nie.”

vertel hoe magtig die Here is, want Hy kan groot bome net met sy stem breek[125]. Ps. 104:16 vertel weer hoe goed die Here vir die natuur sorg.

Deur die metafore altyd net letterlik te interpreteer, kan dimensies van die betekenis van ’n bepaalde teks verlore raak, soos byvoorbeeld in Ps. 104:16 waar vertel word dat die Here goed vir die natuur sorg. As dit egter gesien word as ’n beeld van hoe goed Hy sorg vir sy volk (die figuurlike seders van Libanon wat Hy self geplant het), word die metafoor ’n baie treffende verduideliking van hoe die Here vir sy volk sorg, in plaas van net ’n verduideliking van hoe Hy vir die natuur sorg. As Ps. 29:5-6 weer verstaan word as ’n metaforiese verwysing na hoogmoedige en verwaande mense, is dit ’n baie sterk aanduiding van die mag en regverdigheid van die Here.

4.5.3.6 Moontlike oplossing

Alhoewel hierdie linguistiese metafore te doen het met konseptuele metafore wat in beide kulture teenwoordig is, beteken dit nie dat die linguistiese metafoor outomaties vir die teikenleser verstaanbaar is nie. In hierdie geval is ’n beeld betrokke wat vir die teikenleser vreemd is. Die hedendaagse Afrikaanssprekendes weet nie hoe ’n seder van Libanon lyk nie, en beskik nie oor die konnotasies met die beeld wat dit vir hulle moontlik sal maak om die metafoor te interpreteer soos ’n inwoner van Siro-Palestina dit sou gedoen het nie.

Dit is nodig dat lesers die figuurlike inhoud van “seders van Libanon” begryp, sodat hulle besef wanneer dit in ’n metafoor gebruik word, en die metafoor sal kan verstaan. ’n Direkte vertaling bly getrou aan die bronmetafoor, maar kan onverstaanbaar wees vir hedendaagse Afrikaanssprekendes. Laasgenoemde groep blyk oor dieselfde konseptuele metafoor (MENSE IS BOME) te beskik, en daarom sal hulle waarskynlik die Hebreeuse linguistiese metafore kan verstaan mits hulle die Siro-Palestynse kulturele begrip van “seders van Libanon” kan begryp. Deur dus die nodige inligting in ’n bykomende nota by die direkte vertaling te verskaf, sal hedendaagse Afrikaanssprekendes die metafoor kan verstaan.

Moontlike bykomende nota

Die seders van Libanon was groot, sterk bome wat net in Libanon voorgekom het. Libanon was ’n landstreek, waarvan die antieke grense merendeels ooreenstem met dié van hedendaagse Libanon. Die berg Libanon is ook in hierdie streek aangetref. Die seders van

[125] Ander parafraserende vertalings doen dit ook. Die Boodskap gaan sover as om die verwysing na seders van Libanon heeltemal te ignoreer, en vertaal dit as “bome” (“As die Here praat, is dit soos weerlig wat bome van bo tot onder oopkloof”). Die metaforiese implikasies van die vers word dus heeltemal weggelaat.

Libanon was imposante bome wat tot twee tipes assosiasies aanleiding gegee het, naamlik (1) dat hulle uitsonderlik is en besondere sorg kry, en (2) dat hulle so groot is dat niks hulle kan bedreig nie. In 'n metaforiese konteks het "seders van Libanon" beide positiewe én negatiewe konnotasies. Dit kan verwys na edele en opregte mense/volke, maar ook na hoogmoedige, trotse en verwaande mense/volke.

Indien die konteks van die metafoor onduidelik is, kan dit dalk nuttig wees om in die bykomende nota te noem of dit in die spesifieke geval positief of negatief gebruik word. Dit is ook belangrik om te verseker dat die bykomende nota nie outomaties by alle verwysings na "seders van Libanon" gevoeg moet word nie. Daar is gevalle waar dit letterlik gebruik en bedoel word (byvoorbeeld Jes. 37:24[126]).

4.5.4 "Ontsondig my met hisop ..."

4.5.4.1 Hisopmetafoor in die Psalms

OAV	**NAV**
Ps. 51:9	
"*Ontsondig my met hisop*, dat ek kan rein wees ..:	"*Neem tog my sonde weg* dat ek kan rein wees ..."

4.5.4.2 Siro-Palestynse kulturele begrip van die beeld van die metafoor

Hisop is 'n struik met harige blare en wit blommetjies, wat tussen rotse groei en in droë areas gevind word. Die blare word gebruik as 'n spesery en as medisyne (Jacob & Jacob, 1992:812).

In die Bybel speel hisop 'n rol in suiweringsrituele. Volgens De Vaux (1961:460) was onreinheid nie 'n fisiese of morele besmetting nie, maar eerder 'n soort toestand waaruit mense moes bevry word voor hulle kon terugkeer na die alledaagse lewe. Hisop speel 'n sentrale rol in veral die suiweringsrituele vir melaatsheid[127]. Hisop, seder en skarlakendraad

[126] Jes. 37:24 (OAV): "Deur jou dienaars het jy die Here gesmaad en gesê: Met die menigte van my strydwaens het ek geklim op die hoogte van die berge, die uithoeke van die Libanon, en wil ek sy statige seders, die keur van sipresse, omkap en deurdring tot sy uiterste hoogte, sy bos wat is soos 'n tuin."

[127] Daar word kennis geneem van die nuutste navorsing wat toon dat die melaatsheid waarvan daar in die Bybel gepraat word nie melaatsheid, of ten minste nie net melaatsheid, is soos ons dit vandag ken nie. Die Hebreeuse term wat gebruik word (*sara'ath*), word gebruik vir verskillende velsiektes. Die simptome van hierdie velsiektes is nie dié van melaatsheid nie, en kan genees word (De Vaux, 1961:462). Pilch se artikel *Biblical leprosy and body symbolism* (1981) en Zias (1989) se artikel *Lust and leprosy: confusion or correlation* kan ook vir verdere inligting geraadpleeg word.

is gedoop in die bloed van ’n geofferde voël, wat dan sewe keer gesprinkel is op die mens of huis wat van melaatsheid gesuiwer moes word[128]. Hisop is egter ook in die latere wette teenwoordig, waar dit deel geword het van die suiweringsritueel vir enige vorm van onreinheid. In latere wette is die drie, naamlik hisop, seder en skarlakendraad, gebrand saam met ’n rooi vers wat geoffer is. Die as is dan gemeng met water, en dít wat gereinig moes word, is dan daarin gewas[129] (Trever, 1962b: 669).

4.5.4.3 Hipotese oor die konseptuele metafoor

Hierdie linguistiese metafore was kultuurbevestigend vir ’n Siro-Palestynse leser. Die Bybel, veral Levitikus en Numeri, is baie voorskriftelik as dit kom by reinheid. Volgens De Vaux (1961:464) is die rede hiervoor dat die Jode ná die ballingskap al meer bewus geraak het van die noodsaaklikheid van reinheid, en dat die vrees vir onreinheid mettertyd ’n obsessie geword het. Daarom is al die wyses waarop ’n mens onrein kon raak, sowel as die wyse waarop reinheid dan herstel kon word, tot in die fynste besonderhede beskryf. Aangesien hisop dikwels ’n sentrale rol gespeel het in die suiweringsproses, was die linguistiese metafoor kultuurbevestigend vir ’n Siro-Palestynse leser.

Volgens Zias (1989:27) was melaatsheid ’n ingrypende siekte wat gesien is as ’n straf vir sondes soos laster, verklikkery, bedrog en inbreuk maak op die regte van buurmense. As gevolg van hierdie sonde was die individu onrein, sodat reinheid weer bewerkstellig moes word. In die tekste oor melaatsheid en die gebruik van hisop is die fokus nie op die sonde nie, maar op die herstel van iemand se reinheid.

Alhoewel dit dus nie werklik melaatsheid is nie, is die fokus van die hisopmetafore op reinheid, soos getoon gaan word. Of die term *sara’ath* dus verwys na werklike melaatsheid of na ’n ander soort velsiekte is irrelevant, aangesien die fokus van die metafoor op die herstel van reinheid is, ongeag die rede vir die onreinheid.

[128] Lev. 14:1-7 (OAV): “Verder het die Here met Moses gespreek en gesê: Dit is die wet van die melaatse op die dag van sy reiniging. Hy moet na die priester gebring word, en die priester moet buitekant die laer gaan. As die priester sien dat die plaag van melaatsheid genees is, van die melaatse weg is, dan moet die priester bevel gee dat hulle vir hom wat gereinig moet word, twee lewendige rein voëls en sederhout en skarlakenstof en hisop moet bring. Die priester moet ook bevel gee dat hulle die een voël in ’n erdepot oor vars water slag. Die lewendige voël moet hy neem, sowel as die sederhout en die skarlakenstof en die hisop, en dit en die lewendige voël insteek in die bloed van die voël wat oor die vars water geslag is. En hy moet op hom wat van die melaatsheid gereinig moet word, sewe maal sprinkel en hom reinig, en die lewendige voël moet hy oor die oop veld laat wegvlieg.”

[129] Num. 19:1-7, 9 (OAV): “Verder het die Here met Moses en Aäron gespreek en gesê: Dit is die wetsinsetting wat die Here beveel het deur te sê: Spreek met die kinders van Israel dat hulle vir jou ’n rooi koei sonder gebrek bring waar geen liggaamsgebrek aan is, waar geen juk op gekom het nie. En julle moet haar aan die priester Eleásar gee, en hulle moet haar buitekant die laer uitbring en voor hom slag. En die priester Eleásar moet van haar bloed met sy vinger neem en van haar bloed sewe maal in die rigting van die voorkant van die tent van samekoms sprinkel. Daarna moet hulle die koei voor sy oë verbrand; haar vel en haar vleis en haar bloed, saam met haar mis, moet hulle verbrand. En die priester moet sederhout en hisop en skarlakenstof neem en dit binne-in die brand van die koei gooi … En ’n rein man moet die as van die koei bymekaarmaak en buitekant die laer op ’n rein plek neersit, en dit moet vir die vergadering van die kinders van Israel dien om bewaar te word as reinigingswater: dit is ’n sondeoffer.”

Hisop was deel van die ritueel wat ’n individu (of selfs huis) moes suiwer van onreinheid. In Ps. 51:9 vra die spreker die Here om hom te reinig, net soos hisop in die suiweringsrituele reinig. Die spreker is bewus van sy sonde en sondige dade, en vra die Here om hom daarvan te reinig. Hierdie linguistiese metafoor is ’n voorbeeld van funksionele korrespondensie: Die sondige spreker wil gesuiwer word van sy sonde, soos hisop melaatses (of ander onreine mense) suiwer van hulle melaatsheid (of onreinheid).

Op grond van die linguistiese metafoor, en die Siro-Palestynse kulturele begrip van hisop, kan ’n moontlike hipotetiese konseptuele metafoor geformuleer word, naamlik SONDE IS VUIL. Hierdie hipotetiese konseptuele metafoor word ondersteun deur byvoorbeeld Ps. 51:4[130], waar die spreker vra om skoongewas te word van sy ongeregtigheid en sonde.

4.5.4.4 Die hedendaagse Afrikaanse kulturele begrip van die beeld van die metafoor

In die eerste plek is hisop nie ’n plant wat in Suid-Afrika groei nie, en sal die oorgrote meerderheid Afrikaanssprekendes dit dus nie ken nie. Van die naam “hisop” kan nie eens afgelei word dat dit ’n plant is nie. Verder dra hedendaagse Afrikaanssprekendes glad nie kennis van die suiweringsrituele in Siro-Palestina nie, sodat die beeld onbekend is vir hedendaagse Afrikaanssprekendes.

Die metafoor self is ’n kultuurvreemde metafoor. Hedendaagse Afrikaansprekendes verstaan dit nie, omdat hulle nie vertroud is met die beeld en die implikasies daarvan nie. Dit beteken egter nie dat, gegee hierdie inligting, hulle die metafoor nie sal verstaan nie. Dit bots nie met opvattings van hulle kultuur nie; dit is bloot vreemd.

Die hipotetiese konseptuele metafoor agter die linguistiese hisopmetafoor is iets waarmee hedendaagse Afrikaanssprekendes vertroud is. Mense gebruik linguistiese metafore soos “ek het vuil gevoel” om te verduidelik hoe hulle gevoel het ná hulle iets verkeerd gedoen het. As mense afstand doen van ’n fase van hulle lewens waartydens hulle slegte goed gedoen het, sê hulle dikwels dat hulle dit van hulle wil afwas, byvoorbeeld “ek wou alles van daardie verhouding van my afwas”. Slegte gebeure word ook dikwels met vuil kolle vergelyk, byvoorbeeld “die hele affêre het ’n merk gelaat”. Die Afrikaanse kultuur blyk dus ’n konseptuele metafoor soos NEGATIEWE DADE IS VUIL te hê. Alhoewel daar vandag nie juis spesifiek met spesifiek die begrip “sonde” gewerk word nie, kan daar aangeneem word dat die

[130] Ps. 51:4 (OAV): “Was my heeltemal van my ongeregtigheid en reinig my van my sonde.”

teikenkultuur die begrip sal verstaan. ’n Hedendaagse Afrikaanssprekende behoort dus die konseptuele metafoor SONDE IS VUIL te begryp.

4.5.4.5 Die NAV en OAV se hantering van die metafoor

Die hipotetiese konseptuele metafoor agter die linguistiese metafoor is dus kultuuroorvleuelend, selfs al is die linguistiese metafoor self kultuurvreemd vir die teikenleser. Die NAV en OAV hanteer die metafoor op verskillende maniere.

Die NAV parafraseer die metafoor, waarskynlik as gevolg van die oortuiging dat moderne lesers dit nie sal verstaan nie. Die OAV vertaal dit direk, met die gevolg dat die moderne leser moet raai wat die metafoor beteken – weinig van die teikenlesers weet wat hisop is en waarvoor dit in Siro-Palestina gebruik is.

4.5.4.6 Moontlike oplossing

In Siro-Palestina was melaatsheid ’n baie ernstige siekte, en alle vorms van onreinheid iets wat ten alle koste vermy moes word. Uit die hisopmetafoor kan afgelei word dat sonde die mens volkome onrein maak, en dat die mens net deur die Here gesuiwer kan word. As daar spesifiek gekyk word na die rol wat hisop gespeel het om melaatses van melaatsheid te suiwer, word sonde vergelyk met melaatsheid. Sonde wis die mens uit soos melaatsheid die liggaam verrinneweer.

Pectora roborant cultus recti

Alhoewel melaatsheid nie so algemeen in moderne samelewings is nie, is die meeste mense tot ’n mate vertroud met die aard daarvan en wat dit aan die menslike liggaam doen. ’n Moderne leser sal dus, indien hulle die skakel tussen hisop en melaatsheid, en dus tussen sonde en melaatsheid kan insien, die metaforiese implikasies van die erns van sonde begryp. Hedendaagse Afrikaanssprekendes is egter nie bewus van die inwoners van Siro-Palestina se obsessiewe vrees vir onreinheid nie, en ook nie van die rol wat hisop gespeel het in die suiwering van die onreines nie. Dit is dus nodig dat die gebruik van hisop verduidelik word.

Die beste oplossing blyk te wees om die metafoor direk te vertaal, maar dan die gebruike van hisop in die Siro-Palestynse kultuur in ’n bykomende nota te verduidelik. Die hedendaagse Afrikaanse leser sal dan oor genoeg kennis beskik om self die betekenis en implikasies van die metafoor te kan aflei.

Moontlike bykomende nota

Hisop is gebruik in suiweringsrituele in Siro-Palestina. Gelowiges moes ten alle tye rein wees, en ingewikkelde prosedures het verseker dat hulle so bly. Hisop het 'n sentrale rol gespeel in hierdie suiweringsrituele, veral in die suiwering van melaatsheid ('n skendende velsiekte) en/of ander velsiektes.

4.6 Slot

Hierdie hoofstuk het gepoog word om riglyne te ontwikkel vir 'n vertaling van die Bybel in Afrikaans. Hierdie riglyne moet, aan die een kant, rekening hou met die kompleksiteit van metafore en, aan die ander kant, voldoen aan die kriteria wat vir 'n spesifieke soort brontaalgeoriënteerde vertaling van die Bybel gestel is.

Ten einde hierdie doel te bereik is eerstens die OAV, NAV en ABV se agtergrond en hantering van metafore bestudeer. Hieruit is bevind dat 'n volledige, omvattende vertaalopdrag, wat stipuleer presies hoe metafore hanteer moet word om te voldoen aan die doel van die vertaling, van groot waarde sal wees vir effektiewe metafoorvertaling.

Tweedens is daar gewerk om te bepaal hóé 'n vertaling kan voldoen aan 'n vertaalopdrag wat brontaalgeoriënteerde metafoorvertaling aanvra. Ten einde dit te bepaal, is (1) 'n werkshipotese geformuleer ten opsigte van 'n model wat moontlik deur vertalers gevolg kan word, en is (2) die praktiese uitvoerbaarheid van die model getoets aan die hand van die vertaling van nege metafore uit die Psalms.

Die volgende positiewe bevindinge is gemaak:

1) Die bestudering van die bronkultuur en linguistiese metafore het tot gevolg dat die vertaler *baie meer insig het in die verskillende betekeniselemente wat teenwoordig is in die bronmetafoor*.

2) Die bestudering van die teikenkultuur lei daartoe dat die vertaler *meer insig het in die teikenkultuur se begrip van die beeld en topiek* van die metafoor, *en ook beter begryp hoe die betekeniselemente van die metafoor effektief oorgedra kan word* na die teikentaal.

3) Aangesien daar gepoog word om die oorspronklike konseptuele metafoor te bepaal, en dit effektief oor te dra, is daar 'n *groter waarskynlikheid dat al die betekeniselemente wat teenwoordig is in die bronmetafoor, geïdentifiseer en oorgedra sal word na die teikentaalmetafoor*.

4) Die voorgestelde metode blyk die metode van metafoorvertaling te wees waardeur die meeste van die *oorspronklike betekenis van die bronmetafoor behou* word.
5) Die brontaalgeoriënteerde wyse van vertaling *bemagtig die teikenlesers*, deurdat hulle nie meer blootgestel is aan ’n onverstaanbare metafoor, of aan ’n vertaler se interpretasie en parafrase van ’n metafoor nie. Lesers word nou beter toegerus om self metafore te interpreteer, en sodoende soveel moontlik van die oorspronklike betekenis te ontsyfer.
6) Die voorgestelde metode *wys vertalers stap-vir-stap hoe om metafoorvertaling te hanteer.*

Verder is die belangrikheid van omvattende kulturele kennis beklemtoon – beide van die bron- én die teikenkultuur. Daarnaas is die belangrikheid van voldoende teoretiese kennis en begrip van metafore en metafoorvertaling benadruk.

Die volgende probleemareas is egter ook geïdentifiseer:
1) Dit is nie so maklik om *konseptuele metafore* te bepaal en te formuleer nie – nie in die bron- óf die teikenkultuur nie. Die hipotetiese konseptuele metafore wat in afdeling 4.4 en 4.5 geformuleer is, is net berekende raaiskote. Verder is dit ook baie moeilik om te bepaal of die hipotetiese konseptuele metafore in die teikenkultuur teenwoordig is. Laastens blyk dit dat daar veel eerder netwerke van konseptuele metafore as net ’n enkele konseptuele metafoor teenwoordig is. Die bepaling van die konseptuele metafore agter die linguistiese metafore word hierdeur aansienlik bemoeilik. Die bepaling en formulering van konseptuele metafore, in die bron- sowel as teikenkultuur, is dus ’n area wat sal baat vind by verdere navorsing.
2) Metafore het nie altyd dieselfde funksie nie. Metafore het sekere semantiese potensiaal wat geaktiveer word deur die konteks waarbinne dit geplaas word. *Bykomende notas* moet van ’n algemene aard wees, sodat dit van toepassing kan wees op alle kontekste, en binne alle kontekste die metafoor se betekenis verhelder.
3) “*Hedendaagse Afrikaanse kultuur*” verwys na die kultuur waarin deursnee-Afrikaanssprekende lesers van vandag, met die literêre kompetensie van graad 12-leerders of hoër (die graad van geskooldheid waarop die ABV gemik is), hulle bevind. Dit is egter nie altyd so maklik om te bepaal presies wat hierdie kultuur is, en wat die standaardpersoon wat hom/haar binne hierdie kultuur bevind, se vlakke van kennis en insig is nie. Meer navorsing sal waarskynlik nodig wees om presies te bepaal hoe die teikenkultuur sommige beelde en topieke verstaan, of die voorgestelde bykomende notas genoegsame inligting gee, ensovoorts.

Hierdie bevindinge, positief én negatief, sowel as die bevindinge uit die ander hoofstukke, word in die volgende hoofstuk in meer diepte bespreek.

Hoofstuk 5
Gevolgtrekkings

5.1 Inleiding

Die doel van hierdie studie was om vas te stel hoe die vertaling van metafore benader moet word indien die vertaalopdrag bepaal dat daar so naby moontlik aan die bronteks gebly moet word. Dit is gedoen deur (1) ’n teoretiese oorsig oor metafore te gee wat die kompleksiteit daarvan verduidelik (sien hoofstuk 2), (2) ’n teoretiese oorsig oor metafoorvertaling te gee wat die kompleksiteit daarvan uiteensit (sien hoofstuk 3), (3) die ontoereikendheid van die OAV en NAV te illustreer in die lig van hierdie inligting (sien hoofstuk 4), en (4) enkele strategieë te formuleer aangaande die wyse waarop Hebreeuse metafore in ’n brontaalgeoriënteerde Afrikaanse vertaling hanteer kan word (sien hoofstuk 4).

Hoofstuk 5 hanteer die gevolgtrekkings aangaande metafoorvertaling wat uit die vorige hoofstukke gemaak kan word. Die studie is van waarde vir metafoorvertaling in die algemeen, en daarom word die gevolgtrekkings en afleidings wat metafoorvertaling in die algemeen verryk, in afdeling 5.2 bespreek.

Hierdie studie het meer spesifiek daarop gefokus om ’n verantwoordbare teorie en model van brontaalgeoriënteerde metafoorvertaling te formuleer. Daarom word daar in afdeling 5.3 bepaalde afleidings en gevolgtrekkings geformuleer wat van waarde kan wees vir vertalers wat op ’n brontaalgeoriënteerde wyse moet vertaal.

Die ABV-vertaling neem binnekort ’n aanvang. Hierdie vertaling het ten doel om ’n brontaalgeoriënteerde Bybelvertaling te wees. Uit hierdie studie is afleidings gemaak wat spesifiek vir die ABV, ’n brontaalgeoriënteerde Bybelvertaling, van belang is. Dit word in afdeling 5.4 uiteengesit.

Ten slotte word daar in afdeling 5.5 gewys op areas wat sal baat vind by verdere navorsing. Sodanige areas is geïdentifiseer deur die navorsing wat in hoofstuk 2, 3 en 4 gedoen is, asook die gevolgtrekkings wat in hierdie hoofstuk geformuleer word.

5.2 Metafoorvertaling in die algemeen

5.2.1 Twee basiese opsies

Uit die bespreking in hoofstuk 4, en die studie in die algemeen, blyk dit dat daar ten opsigte van metafoorvertaling, twee opsies tot vertalers se beskikking is: óf die metafoor moet na die lesers geneem word, óf die lesers moet na die metafoor geneem word (Venuti, 1995:20). Met ander woorde, vertalers kan óf kies om die metafoor te vertaal en te verander dat dit maklik deur die teikenlesers binne hulle kulturele omgewing verstaan kan word, óf vertalers kan die teikenlesers toerus, die teikenlesers "verander", sodat hulle die metafoor kan verstaan. Met die eerste opsie word die metafoor verander; met die tweede word die teikenleser "verander".

Soos die bespreking in hoofstuk 4 egter aangedui het, is die kanse groot dat van die betekenis van die metafoor verlore kan raak as opsie 1 gekies word. Dit is nie die geval met opsie 2 nie, in soverre dit moontlik is dat geen betekenis verlore raak met ’n vertaling wat kulturele grense oorskry nie.

5.2.2 Die belang van voldoende teoretiese kennis

In hoofstuk 4 is metafore uit die Psalms bestudeer en vertaal. Hierdie metafore is uitgeken met behulp van die metafoordefinisie wat in hoofstuk 2 geformuleer is, asook ander teoretiese inligting wat in dieselfde hoofstuk vervat is.

Die metafoordefinisie waarmee gewerk is, lui as volg: In ’n metafoor word ’n spesifieke persoon, objek, gebeurtenis of eienskap van een konseptuele domein beskryf deur middel van ’n persoon, objek, gebeurtenis of eienskap van ’n ander konseptuele domein[131]. Ter illustrasie van die wyse waarop hierdie definisie van hulp is met die identifikasie van metafore, kan daar gekyk word na Ps. 60:7[132]. Hier is die definisie gebruik om te evalueer watter vorm van figuurlike taal "verlos deur u regterhand en verhoor ons!" is. In hierdie voorbeeld van figuurlike taal behoort die beeld (regterhand) aan dieselfde konseptuele domein as die topiek (die Here), en is dit dus nie ’n metafoor nie. Die teoretiese inligting in hoofstuk 2 aangaande ander vorms van figuurlike taal, stel die ondersoeker in staat om tot die gevolgtrekking te kom dat dit ’n voorbeeld van metonimie is[133]. By metonimie is daar ook ’n topiek en ’n beeld teenwoordig, maar albei behoort aan dieselfde konseptuele domein.

[131] Die gebruik van hierdie definisie word gemotiveer en verduidelik in afdeling 2.3.
[132] Ps. 60:7 (OAV): "Sodat u bemindes gered mag word; verlos deur u regterhand en verhoor ons!"
[133] Sien afdeling 2.9.

Ten einde metafore effektief te kan vertaal, is dit in die eerste plek nodig om metafore te kan uitken. (Metafore word maklik verwar met ander vorms van figuurlike taal.) Daarom is die metafoordefinisie wat in hoofstuk 2 geformuleer is, van soveel belang – dit is ’n hulpmiddel vir die vertaler om metafore mee te kan uitken. Die definisies en inligting aangaande ander vorms van figuurlike taal help ook om metafore van ander vorms van figuurlike taal te onderskei.

5.2.3 Die belang van kulturele inligting

Metafore wat misverstande veroorsaak as gevolg van die verskil in die kognitiewe wêrelde van die bron- en teikenleser is in hoofstuk 4 bestudeer. Uit die ondersoek het dit geblyk dat die nodige kulturele inligting telkens hierdie misverstande oplos.

Die hisopmetafoor is ’n voorbeeld hiervan[134]. Die metafoor self (“ontsondig my met hisop”) blyk onverstaanbaar te wees. As daar egter nagevors word wat presies hisop is, en watter rol dit in die Siro-Palestynse kultuur gespeel het, word die betekenis van die metafoor duideliker. Sodra die teikenleser beskik oor die kulturele kennis dat hisop ’n plant is wat ’n kernrol gespeel het in suiweringsrituele, en dat reinheid van die uiterste belang was in Siro-Palestina, kan die betekenis van die hisopmetafoor ontsyfer word. In hierdie geval is inligting oor die kulturele gebruike van die inwoners van Siro-Palestina nodig om die metafoor betekenisvol te maak vir teikenlesers. Ten opsigte van die herdermetafoor is dit kulturele inligting (wat die rol van herders in Siro-Palestina verduidelik) wat teikenlesers bemagtig om self die betekenis van die metafoor te ontsyfer[135].

In hoofstuk 4 was dit telkens kulturele inligting wat die volle verstaan van die metafoor verseker het. Dit blyk dus nie nodig te wees om die metafoor te omskryf en te verduidelik nie – die teikenlesers kan self die betekenis van die metafoor ontsyfer, mits hulle die nodige kulturele inligting het. Dit blyk veral die geval te wees in die vertaling van Bybelse metafore.

5.2.4 Intensiewe navorsing nie altyd nodig

In hoofstuk 4 is ’n werkshipotese geformuleer waarvolgens metafore op ’n brontaalgeoriënteerde wyse vertaal kan word. Hierdie model het vier basiese stappe[136]. Die navorsing aangaande die bronkultuur en die konseptuele metafore in die bronkultuur, wat in

[134] Die hisopmetafoor word breedvoerig bespreek in afdeling 4.5.4.
[135] Die herdermetafoor word breedvoerig bespreek in 4.5.2.
[136] Afdeling 5.3.2 sit die vier stappe volledig uiteen.

die eerste twee stappe gedoen word, is egter nie altyd nodig nie. Indien vertalers volkome vertroud is met beide tale en kulture betrokke by die vertaling, kan hulle hulle bloot afvra of beide kulture die metafoor sal verstaan[137].

'n Verdere opsie, indien 'n vertaler nie werklik met een van die betrokke kulture vertroud is nie, is om iemand te raadpleeg wat binne daardie kultuur leef. Die vertaler kan so 'n persoon vra hoe hy/sy die metafoor verstaan en interpreteer, en waarom dit die geval is.

In die geval van Bybelvertaling is nie een van hierdie opsies tot die vertaler se beskikking nie. Vanweë die groot tyds- en kulturele gaping is geen hedendaagse persoon volkome vertroud met die Siro-Palestynse kultuur nie – vandaar die noodsaaklikheid om heelwat navorsing te doen.

5.2.5 Vals vriende

Die gevaar van vals vriende[138] het in hoofstuk 4 duidelik geword. Dit gebeur dikwels dat 'n metafoor direk vertaal word en oënskynlik dieselfde betekenis in beide tale het. As daar egter verdere navorsing gedoen word, soos byvoorbeeld deur middel van die model wat in hoofstuk 4 gebruik is, word dit duidelik dat die metafoor verskillend verstaan word deur die twee betrokke kulture.

Die rotsmetafoor is 'n voorbeeld hiervan[139]. Die meeste Afrikaanssprekende Bybellesers was nog altyd onder die indruk dat hulle die metafoor verstaan. Die Afrikaanse kultuur begryp dat rotse hard en stewig is, en simbolies van stabiliteit en veiligheid kan wees. Wat Afrikaanse lesers egter nie begryp nie, is dat 'n rots in die woestyn skuiling kan bied teen wind en sand, dat dit 'n bron van water kan wees, en dat rotse die inwoners van Siro-Palestina se lewens beskerm het in oorloë. Afrikaanse lesers begryp die metafoor dus net gedeeltelik. So ontstaan daar 'n verhouding van vals vriende tussen die metafore in die verskillende tale.

---

[137] Dit vind byvoorbeeld plaas in die geval van 'n Suid-Afrikaanse vertaler wat 'n Afrikaanse teks in Engels moet vertaal, vir Engelssprekende Suid-Afrikaners. Die vertaler is volkome tweetalig, en leef binne beide kulture. So 'n vertaler hoef nie soveel navorsing te doen om die konseptuele metafore op te spoor nie, en kan die metafore volgens eie oordeel vertaal.

[138] "Vals vriende" verwys na die verskynsel dat sekere woorde van een taal baie lyk soos bepaalde woorde van 'n ander taal, terwyl die woorde eintlik heeltemal verskillende, soms selfs teenoorgestelde, betekenisse het (Murray-Smit, 2003). In die konteks van metafoorvertaling verwys "vals vriende" dus na 'n metafoor wat voorkom in twee verskillende tale en oënskynlik presies dieselfde betekenis het in elke taal, maar waarvan die betekenis inderwaarheid baie verskil.

[139] Die rotsmetafoor word breedvoerig bespreek in 4.4.1.

5.2.6 Die bestaan van metafore in verskillende kulture

Die ondersoek en bespreking in hoofstuk 4 het gewys dat daar geen noodwendige verhouding bestaan tussen die teenwoordigheid of nieteenwoordigheid van ’n metaforiese beeld in die teikenkultuur en die verstaanbaarheid daarvan vir die teikenleser nie. Die skildmetafoor is ’n illustrasie hiervan[140]. Die beeld van die metafoor speel glad nie dieselfde rol in die teikenkultuur as in die bronkultuur nie. In die hedendaagse Afrikaanse omgewing word skilde nie meer in oorloë, of enige soortgelyke situasie, gebruik nie. Tog kan die metafoor deur die moderne Afrikaanssprekende verstaan word. Dus, as die beeld van ’n metafoor nie op dieselfde wyse in die teikenkultuur teenwoordig is nie, beteken dit nie noodwendig dat die metafoor self nie vir die teikenleser verstaanbaar sal wees nie. Elke geval moet op eie meriete beoordeel word, soos voorgestel word deur die model wat in hoofstuk 4 geformuleer is.

5.2.7 Konsekwentheid

Dit is belangrik dat vertaalbesluite konsekwent toegepas word. Indien vertalers op grond van hulle vertaalopdrag besluit om ’n bepaalde probleem op ’n spesifieke manier te hanteer, moet dit regdeur die teks so hanteer word. Die wyse waarop die NAV die skildmetafoor hanteer, is ’n voorbeeld van hoe ’n vertaalbesluit nie konsekwent toegepas is nie. Die skildmetafoor word byna oral geparafraseer, maar in Ps. 18:3 word dit direk vertaal. Hierdie vers gee egter nie ’n ander kontekstuele basis vir die metafoor nie, en daar is nie gronde vir ’n argument dat die metafoor in hierdie konteks meer verstaanbaar is as in die ander nie. Dit is dus belangrik om in gedagte te hou dat vertaalbesluite konsekwent toegepas moet word.

5.3 Brontaalgeoriënteerde metafoorvertaling

5.3.1 “Nuwe” manier van metafoorvertaling

In hoofstuk 3 word ’n afdeling[141] gewy aan ’n uiteensetting van die verskillende praktiese maniere van metafoorvertaling wat deur vertalingsteoretici geïdentifiseer is. Die ondersoek in hoofstuk 4 het egter getoon dat nie een van hierdie maniere werklik effektief is in die geval van ’n vertaalopdrag soos dié van die ABV nie.

Hoofstuk 4 het gewys dat ’n direkte vertaling, vergesel van ’n bykomende nota wat kulturele verduidelikings gee, in die meeste gevalle die effektiefste en doeltreffendste wyse is om metafore op só ’n wyse te vertaal dat soveel moontlik van die oorspronklike betekenis behou

[140] Die skildmetafoor word breedvoerig bespreek in afdeling 4.5.1.
[141] Afdeling 3.3 (“Vertaling van metafore”)

word. Alhoewel die bespreking van vertaalteoretici se metodes in hoofstuk 3 die opsie gee dat die bronvorm van die metafoor in die teikentaal behou word, word die opsie van verduidelikende bykomende notas nie genoem nie. Newmark (1982:91) stel wel voor dat inligting wat die metafoor se betekenis kan verhelder, direk ná die metafoor geplaas word.

’n Direkte vertaling met bykomende notas blyk dus ’n “nuwe” wyse te wees waarvolgens metafoorvertaling, en spesifiek die vertaling van Bybelse metafore, benader kan word. In die meeste gevalle verskaf die bykomende notas net ’n bondige beskrywing van relevante sake aangaande die Siro-Palestynse kultuur. Hierdie kulturele inligting stel die leser in staat om self die betekenis van die metafoor te ontsyfer. Gegewe die vertaalopdrag van die ABV blyk dít die effektiefste wyse van vertaling te wees.

5.3.2 Model vir brontaalgeoriënteerde metafoorvertaling

Uit die werkswyse in hoofstuk 4 kan ’n bepaalde model daargestel word, wat gebruik kan word as metafore op ’n brontaalgeoriënteerde wyse vertaal moet word. Hierdie model behels vier stappe[142].

Stap 1

In die eerste stap word daar na die bronmetafoor gekyk. Die brontekslesers se kulturele agtergrond en hulle begrip van die topiek en die beeld moet uiteengesit word. Met die rotsmetafoor, byvoorbeeld, het hierdie stap behels dat die Siro-Palestynse begrip van die beeld van die metafoor, naamlik “rots”, ondersoek en bespreek word. Die kulturele inligting wat die agtergrond vir die metafoor vorm word dus ondersoek.

Stap 2

Die volgende stap is om die linguistiese metafore te ondersoek. Veral as ’n bepaalde beeld dikwels in metafore in ’n teks gebruik word, is hierdie stap baie waardevol. Die horingmetafoor[143], byvoorbeeld, word dikwels gebruik in die Psalms, en ook in die res van die Bybel. Die verskillende wyses waarop die metafoor gebruik word, tesame met die konteks waarbinne dit telkens gebruik word, gee ’n goeie aanduiding van hoe die metafoor as

[142] In die vertaalprojek wat geloods gaan word om die ABV te skep, gaan al die stappe nie deur die vertalers gedoen word nie. Daar is ’n verskeidenheid kundiges betrokke by die vertaling, wat verantwoordelikheid gaan neem vir die verskillende stappe. Bybelwetenskaplikes, brontaalkenners, vertalers, taalpraktisyns, taal- en letterkundiges gaan almal saamwerk. Stappe 1-3 word dus nie deur die vertaler gedoen nie. Die term “vertaler” word egter steeds gebruik, maar (in hierdie afdeling) is dit ’n algemene term wat verwys na al die kundiges wat betrokke is by die vertaling.

[143] Die horingmetafoor word breedvoerig bespreek in afdeling 4.4.2.

geheel deur die oorspronklike leser van die bronteks verstaan is. Daarom is dit belangrik om van die linguistiese metafore, en die kontekste waarbinne dit gebruik word, kennis te dra.

In hierdie stap bepaal die vertaler ook met watter soort linguistiese metafoor daar gewerk word, asook die sosiokulturele status van die metafoor. Wat betref die soort linguistiese metafoor, word die soorte korrespondensie – fisiese, funksionele, of arbitrêre kartering – in die metafoor ondersoek[144]. Dit stel die vertaler in staat om beter te kan oordeel wat die belangrike elemente in die metafoor is. Met die hisopmetafoor[145], byvoorbeeld, sal die vertaler vasstel dat die metafoor op funksionele korrespondensie gebaseer is. Dit sal dus vir die teikenleser belangrik wees om te verstaan wat die funksie van hisop vir die oorspronklike leser van die bronteks was, en die vertaler besef dat hierdie gegewens duidelik sal moet wees in die teikenteks.

Die sosiokulturele klassifikasie van die linguistiese metafoor is ook ’n hulpmiddel vir die vertaler[146]. In die vierde stap word die bronkultuur se sosiokulturele klassifikasie van die linguistiese metafoor vergelyk met dié van die teikenkultuur, ten einde die vertaler te help om die metafoor effektief te vertaal.

Stap 3

Vanuit die inligting wat in die vorige twee stappe verwerf is, kan ’n hipotetiese konseptuele metafoor geformuleer word. Die vertaler hoef dit egter nie so formeel uit te druk nie. Wat nodig is, is om die verkreë gegewens uit stap 1 en 2 saam te voeg, en ’n algemene afleiding te maak oor hoe die bronkultuur die metafoor verstaan het.

Met die horingmetafoor, byvoorbeeld, kan die vertaler uiteensit wat die oorspronklike leser van die bronteks se konnotasies met horings en met die verskillende linguistiese metafore was; wat die konteks van elke linguistiese metafoor is; en hoe dit volgens kenners geïnterpreteer moet word (indien sulke inligting beskikbaar is). Dan kan die vertaler ’n hipotetiese konseptuele metafoor formuleer, soos in hierdie studie gedoen is. Dit is egter nie noodsaaklik nie. Hy/sy kan ook net puntsgewys sy/haar afleidings oor die brontekslesser se begrip van die metafoor uiteensit, byvoorbeeld “horings was simbolies van mag, krag en

[144] Vir ’n volledige bespreking van die soorte metafore, en waarom hierdie manier van onderskeiding gebruik word, sien afdeling 2.6.
[145] Die hisopmetafoor word breedvoerig bespreek in afdeling 4.5.4.
[146] Kroneman se onderskeid op sosiokulturele vlak tussen kultuurbevestigende, kultuuruitdagende en ikonoklastiese metafore, sowel as die vierde kategorie, kultuurvreemde metafore, wat deur hierdie studie voorgestel word, word breedvoerig bespreek in afdeling 4.2.1.

status". Die vertaler moet dus deur die formulering van die metafoor se betekenis vir die brontekslesser, en die rede(s) vir sodanige betekenis, uitsluitsel verkry oor hierdie twee aspekte.

Stap 4

Die volgende stap is om te fokus op die teikenkultuur. Die linguistiese metafoor word in beide die bron- en teikenkultuur op grond van sy sosiokulturele status geklassifiseer. Indien die linguistiese metafoor, byvoorbeeld, vir die brontekslesser kultuurbevestigend is, maar vir die teikentekslesser kultuuruitdagend, weet die vertaler dat die vertaling op só 'n wyse gedoen sal moet word dat die teikenleser die brontekslesser se perspektief sal kan insien en verstaan. Hierdie klassifikasies dien dus as aanduidings van potensiële haakplekke in die vertaling.

Daar word verder gekyk of die hipotetiese konseptuele metafoor, of die punte wat deur die vertaler gelys is, in die teikenkultuur teenwoordig is. Op grond hiervan kan die vertaler bepaal of die metafoor kultuurspesifiek, kultuuroorvleuelend of universeel is, alhoewel die universele status van 'n metafoor nie van soveel belang is as daar net met twee kulture gewerk word nie[147]. Sodra die vertaler die metafoor hiervolgens kan klassifiseer, gee dit bepaalde rigtingwysers vir die vertaling van die metafoor.

Indien die konseptuele metafoor wel in die teikenkultuur teenwoordig is, het die vertaler te doen met 'n kultuuroorvleuelende metafoor. In so 'n geval sal die bronmetafoor waarskynlik direk vertaal kan word sonder enige bykomende notas, soos in die geval van die skildmetafoor. Vertalers moet elke metafoor egter op eie meriete evalueer. In die herdermetafoor[148] was die konseptuele metafoor (gedeeltelik) teenwoordig in die teikentaal, maar dit was steeds nodig om 'n bykomende nota te verskaf, ten einde te verseker dat die teikenlesers die volle betekenis van die metafoor kan begryp.

Indien die konseptuele metafoor, of die belangrike punte deur die vertalers gelys, nie in die teikenkultuur teenwoordig is nie, moet die vertaler vasstel watter inligting die teikenleser sal benodig om die konseptuele metafoor te kan begryp, en sodoende die linguistiese metafoor te kan verstaan. In 'n brontaalgeoriënteerde vertaling wil vertalers getrou bly aan die brontaal en -kultuur. Met metafore is dit veral van belang, aangesien die bronkultuur en die betekenis van 'n metafoor baie nou verweef is. Die effektiefste wyse van brontaalgeoriënteerde

[147] Stienstra se onderskeid word breedvoerig bespreek in afdeling 3.4.
[148] Die herdermetafoor word breedvoerig bespreek in afdeling 4.5.2.

vertaling van metafore waarvan die konseptuele metafore nie in die teikentaal teenwoordig is nie, is om die metafoor direk te vertaal en bykomende notas te verskaf (sien hoofstuk 4). Hierdie nota bevat die inligting wat die teikenlesers benodig om die metafoor te kan verstaan.

Daar moet in gedagte gehou word dat die navolging van hierdie model die ideaal is. Dit sal egter nie altyd prakties uitvoerbaar wees nie. Soms, veral in die geval van Bybelvertaling, sal kulturele inligting wat die metafoor verhelder nie verkry kan word nie, en/of die metafoor sal slegs eenmalig optree binne ’n konteks wat geen leidrade gee nie. Daar sal dus nie altyd voldoende inligting wees om afleidings te kan maak oor wat die hipotetiese konseptuele metafoor is nie. Met ander woorde, daar sal nie altyd bepaal kan word hoe die oorspronklike leser van die bronteks die metafoor verstaan het nie. Die feit dat die ideaal nie altyd ewe uitvoerbaar sal wees nie, beteken egter nie dat dit nie nagestreef moet word nie.

Hoofstuk 4 het dus ’n vierstapmodel geïdentifiseer, wat vertalers in staat sal stel om metafore op ’n brontaalgeoriënteerde wyse te vertaal. Die vier stappe kan ook aangewend word in metafoorvertaling in die algemeen, alhoewel daar dan in die laaste stap variasies sal wees. Die variasie sal afhang van die vertaalopdrag[149]. Die eerste twee stappe kan ook verkort word, afhangende van die teks en die kulture betrokke[150].

5.3.3 Die bestaan van netwerke van konseptuele metafore

Die bepaling van die moontlike aard van die konseptuele metafoor agter die Siro-Palestynse linguistiese metafoor was in hoofstuk 4 deel van die vertaalproses. Hierdie aktiwiteit het egter aangetoon dat linguistiese metafore merendeels gevorm word deur *netwerke* van konseptuele metafore, en nie deur ’n enkele konseptuele metafoor nie.

Die sonmetafoor[151] is ’n voorbeeld hiervan. Die teenwoordigheid van ’n verskeidenheid konseptuele metafore wat moontlik ’n invloed gehad het op die ontstaan van die linguistiese metafoor, is bespeur. Schäffner (2004) se bespreking van linguistiese en konseptuele metafore, wat in hoofstuk 3 bespreek word[152], ondersteun hierdie afleiding. In ’n praktiese voorbeeld toon sy aan hoe twee verskillende konseptuele metafore agter ’n bepaalde linguistiese metafoor teenwoordig is [153].

---

[149] Meer hieroor in afdeling 5.3.6.
[150] Meer hieroor in afdeling 5.2.4.
[151] Die sonmetafoor word breedvoerig bespreek in afdeling 4.4.5.
[152] In afdeling 3.4 (“Dagut, Stienstra en Schäffner: ’n bruikbare benadering tot metafore”)
[153] Die Duitse linguistiese metafoor “unter dem Dach eines Europäischen Beschäftigungspaktes” word ondersteun deur die konseptuele metafoor OM BESKERM TE WORD IS OM ONDER DAK TE WEES, sowel as deur OM

Die teenwoordigheid van netwerke van konseptuele metafore is iets wat vertalers deurentyd in gedagte moet hou. Die bron- en teikentaal, sowel as die bron- en teikenkultuur, moet in soveel diepte moontlik bestudeer word, ten einde volledig te kan bepaal watter konseptuele metafore agter die linguistiese metafoor lê. Dít is egter nie altyd so maklik nie, soos in die volgende afdeling aangedui word.

5.3.4 Bepaling van konseptuele metafore nie so maklik

Die vertaalproses in hoofstuk 4 het onder meer behels die bepaling van konseptuele metafore in beide die bron- en teikenkultuur. Soos reeds genoem, is dit egter nie maklik nie.

Hoofstuk 4 het telkens beklemtoon dat die Siro-Palestynse konseptuele metafore wat geformuleer is, *hipotetiese* konseptuele metafore is wat *moontlik* die basis van die linguistiese metafoor is. Kenners op die gebied van antieke Hebreeus, Siro-Palestina en Siro-Palestynse kultuur moet betrokke wees in die proses om konseptuele metafore te bepaal, aangesien hulle die meeste kennis het van die Siro-Palestynse kultuur en taal. Die proses sal dus meer inspanning en bespreking verg as wat blyk die geval te wees in hierdie studie.

Die bepaling van konseptuele metafore in die teikentaal is egter ook ’n probleem, en kenners op die gebied van die betrokke taal en kultuur sal ingeroep moet word. Beraadslaging oor en bespreking van die aard en teenwoordigheid van konseptuele metafore sal essensieel wees. Weereens sal dit meer inspanning en bespreking verg as wat blyk die geval te wees in hierdie studie.

Laastens veroorsaak die teenwoordigheid van netwerke van konseptuele metafore ook probleme. Die vertaler sal eerstens moet bepaal of daar ’n verskeidenheid konseptuele metafore agter die bronmetafoor skuil. Indien dit die geval is, sal verder bepaal moet word of al hierdie konseptuele metafore ook in die teikenkultuur teenwoordig is. Indien dit nie die geval is nie, sal bepaal moet word of die afwesigheid van sommige van die konseptuele metafore sal veroorsaak dat die teikenleser die linguistiese metafoor nie voldoende sal kan verstaan nie. Indien dit die geval is, sal die vertaler moet bepaal op watter wyse(s) daarvoor vergoed kan word.

BESKERM TE WORD IS OM ONDER BEDEKKING TE WEES. Vir die volle bespreking, sien afdeling 3.4 van hierdie studie, of Schäffner se artikel (Schäffner, 2004:1265).

5.3.5 Nie alle brontaalgeoriënteerde vertalings hanteer metafore eenders

Hoofstuk 4 het ’n wyse van brontaalgeoriënteerde metafoorvertaling geformuleer. Alle brontaalgeoriënteerde vertalings sal metafore egter nie noodwendig op hierdie wyse hanteer nie. In ’n teks soos die Bybel is dit van die uiterste belang dat die leser die metafore verstaan. Daar is egter tekste waarin dit nie so belangrik is nie, en sulke tekste sal, met goeie rede, metafore moontlik anders hanteer.

In baie boeke, byvoorbeeld deur Afrika-skrywers, word metafore dikwels direk vertaal. Sulke metafore is dikwels onduidelik of selfs onverstaanbaar vir die teikenleser, en daar word nie bykomende notas verskaf om dit duideliker te maak nie. Die doel van hierdie direk vertaalde metafore is om die teikenleser onder die indruk te bring dat die boek in ’n ander kultuur gesetel is. Dikwels is die doel van die hele vertaling om ’n bewustheid van die ander kultuur by die teikenleser te skep, en hom/haar tot ’n mate te vervreem. Die direk vertaalde metafore sonder enige verduideliking moet dan hierdie gevoel van vervreemding beklemtoon. Baie Afrika-skrywers wat in Engels skryf, plaas metafore wat direk uit hulle moedertaal vertaal is, opsetlik in die Engelse teks. Nogtans doen dit nie afbreuk aan die leser se begrip van die teks nie: Die metafoor speel nie ’n sleutelrol in die betekenis van die teks nie, of ander dele van die teks maak dít wat in die metafoor gesê is duidelik[154].

5.3.6 Die vier stappe in die algemeen

Die vier stappe soos in hoofstuk 4 geformuleer en gebruik en weer in afdeling 5.3.2 uiteengesit, bied aan vertalers ’n model waarvolgens hulle kan vasstel wat die brontekslesers se begrip van ’n metafoor was, en waarom hulle dit so verstaan het. Daar kan ook vasgestel word of die teikenleser(s) se begrip van die metafoor ooreenstem met dié van die

---

[154] Ter illustrasie hiervan word gekyk na voorbeelde uit *Things fall apart* van Chinua Achebe. Die boek is deur Achebe in Engels geskryf, alhoewel dit nie sy moedertaal is nie. Hy vertaal metafore dikwels direk uit sy moedertaal in Engels, wat die Engelse leser vervreem en bewus hou van die vreemde kultuur wat in die teks teenwoordig is. Vergelyk die volgende twee voorbeelde:

> He broke it, saying: ‘We shall all live. We pray for life, children, a good harvest and happiness. You will have what is good for you and I will have what is good for me. Let the kite perch and let the eagle perch too. If one says no to the other, let his wing break.’ (1958:14).
>
> ‘But I can tell you, Obierika, that my children do not resemble me. Where are the young suckers that will grow when the old banana tree dies?’ (1958:47)

Die metafore in hierdie voorbeelde is nie verstaanbaar vir ’n Westerse leser nie, veral nie die metafore in die eerste voorbeeld nie. In die res van die teks is daar egter genoeg inligting om te verseker dat lesers verstaan wat aan die gang is, sonder dat hulle die metafore verstaan. Die metafore beklemtoon die vreemde kultuur wat in die teks teenwoordig is.

brontekslesers. Verskillende vertaalopdragte sal egter daartoe lei dat hierdie inligting op verskillende wyses hanteer word.

Indien ’n teikentaalgerigte vertaling gedoen word, sal die metafoor aangepas word om te verseker dat die teikenleser dit kan verstaan sonder enige bykomende notas, en sonder dat dit bots met die teikenkultuur. Die vertaler kan dan, byvoorbeeld, die brontaalmetafoor vervang met ’n bestaande teikentaalmetafoor wat ongeveer dieselfde betekenis het. Die beeld van die bronmetafoor kan ook vervang word met ’n beeld wat aan die teikenleser bekend is. Andersins kan die bronmetafoor geparafraseer word om sodoende die betekenis daarvan duidelik te maak.

Die eerste drie stappe van die model (soos uiteengesit in afdeling 5.3.2) stel die vertaler dus in staat om die betekenis van die metafoor te bepaal, die kulturele wysers vas te stel waarvan die betekenis afhanklik is, en ’n skatting te maak van die teikenleser se vermoë om die metafoor te verstaan. Die vierde stap kan verander, afhangende van die vertaaldoelstellings van die teks, soos in die vertaalopdrag uiteengesit.

5.3.7 Brontaalgeoriënteerde metafoorvertaling is verantwoordbare vertaling indien die vertaler betekenisverlies wil vermy

Brontaalgeoriënteerde metafoorvertaling blyk die mees verantwoordbare wyse van vertaling te wees indien die vertaler betekenisverlies wil vermy. Met parafrases en omskrywings van metafore raak van die betekenis van die metafoor verlore, soos in hoofstuk 4 aangetoon is. Met brontaalgeoriënteerde metafoorvertaling word die oorspronklike metafoor behou, en die teikenleser word toegerus om dit te kan verstaan. Dus gaan daar so min moontlik betekenis verlore.

5.3.8 Bemagtiging van die teikenlesers

Die teikenlesers word bemagtig wanneer ’n metafoor direk vertaal word, en bykomende inligting gegee word sodat hulle self die metafoor se betekenis kan aflei. Hulle is nie meer blootgestel aan en afhanklik van vertalers se interpretasies nie. Hulle kan nou self met metafore worstel en al die fasette van betekenis ondersoek.

’n Parafrase kan nie al die elemente van betekenis van die metafoor oordra nie, soos die bespreking in hoofstuk 4 getoon het. Metafore word juis gebruik omdat dit op so ’n unieke wyse soveel betekenis kan oordra. Wanneer lesers blootgestel word aan die metafoor, soos

die oorspronklike lesers daarmee te doen gekry het, kry hulle die geleentheid om soveel moontlik uit die metafoor te put.

Deur te erken dat brontaalgeoriënteerde metafoorvertaling die leser bemagtig, word daar nie ontken dat sommige lesers nie hierdie behoefte het nie. Sommige lesers, veral diegene wat vir die eerste keer met die Bybel en die Christendom kennis maak, wil nie met die betekenis van metafore worstel nie. Hulle verkies dat die Bybelse teks maklik verstaanbaar en duidelik is[155].

5.4 Belangrike sake van toepassing op die ABV

5.4.1 Notas aan die einde van die Bybel

'n Brontaalgeoriënteerde wyse van metafoorvertaling kan baie bykomende notas tot gevolg hê, soos afgelei kan word uit die bespreking in hoofstuk 4. As die vertaalopdrag van die ABV[156] in ag geneem word, word dit duidelik dat so 'n brontaalgeoriënteerde vertaling in die algemeen baie bykomende notas sal hê.

Hierdie aspek kan geïllustreer word deur die voorbeeld van die rotsmetafoor. Soos baie ander metafore in die Bybel, word die rotsmetafoor herhaaldelik gebruik. Die bespreking in hoofstuk 4 het daarop gewys dat 'n hedendaagse Afrikaanse teikengehoor nie die volle omvang van die metafoor begryp nie, en dat 'n bykomende nota nodig is om volle begrip te verseker. Om egter by elke optrede van die rotsmetafoor dieselfde bykomende nota te gee, sal 'n baie lang en digte teks tot gevolg hê. Die metafoor kan ook nie slegs by die eerste optrede verklaar word nie, omdat die Bybel nie so gelees word nie. Lesers lees verskillende gedeeltes op verskillende tye, en daar is geen waarborg dat hulle die nota by die eerste optrede van die metafoor gelees het nie.

'n Mens wil egter ook 'n teks hê wat gemaklik op die oog is en nie veel langer as ander Bybels is nie. 'n Moontlike uitweg vir die vertalers van die ABV is dus om 'n afdeling vir notas aan die einde in te voeg. Hierdie afdeling word dan gebruik vir bykomende notas wat andersins herhaaldelik geplaas sou moes word. Byvoorbeeld, in plaas daarvan dat daar by elke rotsmetafoor 'n bykomende nota gevoeg word, kan daar in die teks self, by die metafoor, net 'n simbool geplaas word wat die leser na die notas aan die einde verwys. Die notas sal dus gelees word wanneer die rotsmetafoor die eerste keer gelees word. Wanneer die

[155] Meer hieroor in afdeling 5.4.3.
[156] Sien afdeling 4.2.1.3.

rotsmetafoor later weer raakgelees word, is dit nie nodig om na die einde van die Bybel te blaai nie.

Hierdie afdeling vir bykomende notas hoef nie net vir herhalende metafore gebruik te word nie – dit kan gebruik word vir alle elemente wat aan die leser verduidelik moet word, en herhaaldelik in die Bybel voorkom.

5.4.2 Bykomende notas

In hierdie studie is met opset gepraat van "bykomende notas", en nie van "voetnotas" of "kantnotas" nie. Dit is gedoen ten einde te beklemtoon dat die persone verantwoordelik vir die grafiese uitleg van die ABV oor die vorm van die notas moet besluit.

Dit is duidelik dat bykomende notas noodsaaklik is in ’n brontaalgeoriënteerde vertaling van die Bybel. Bykomende notas kan egter dikwels afbreuk doen aan die samehang en vloei van ’n teks, deurdat lesers se oë moet rondspring tussen die verskillende plekke waar bykomende inligting gegee word. Dit kan afbreuk doen aan die leeservaring.

Die taak van die uitlegkunstenaars is om te sorg dat die vertaling gemaklik op die oog is en gemaklik lees. Hulle sal kan bepaal watter vorm van bykomende nota die minste steurend en die gemaklikste op die oog sal wees. Daar moet dus aan hulle die vryheid gegee word om te bepaal watter vorm in ’n bepaalde geval gepas sal wees.

5.4.3 Ruimte vir meer as een vertaling

Deur die noodsaaklikheid en nut van ’n brontaalgeoriënteerde Afrikaanse vertaling te beklemtoon, word die belangrikheid van die twee bestaande vertalings nie genegeer nie. Daar is ruimte vir al drie hierdie vertalings. Die ABV vul net ’n bepaalde leemte.

Die OAV is ’n direkte vertaling wat so naby moontlik aan die grondtekste bly, met die gevolg dat onnatuurlike Afrikaans dikwels gebruik word, en dat dit soms onverstaanbaar is. Die NAV gebruik moderner Afrikaans, maar die parafraserings lei daartoe dat dit dikwels ietwat verskil van die grondtekste.

Die ABV vervul die behoefte van meer "ernstige" Bybellesers. Sulke lesers verlang ’n Bybel wat getrou is aan die grondtekste, omdat hulle nie afhanklik van vertalers se interpretasies wil wees nie. Hulle wil self met die teks worstel. Tog wil hulle dit in goeie, verstaanbare

Afrikaans hê. Die ABV wil dus iets neem uit beide die bestaande vertalings: getrou aan die grondtekste, maar steeds ’n verstaanbare, toeganklike teks.

Daar is steeds ruimte vir die ander vertalings. Mense wat aanvanklik met die Bybel en die Christelike geloof kennis maak, wil nie met die verskillende betekeniselemente van metafore gekonfronteer word nie. Hulle is ongeneë om addisionele leeswerk (soos die bykomende notas) te doen en is nog nie toegerus om die dubbelsinnighede te hanteer nie. Hulle verlang ’n Bybel wat hulle gemaklik kan lees, en wat nie intellektuele moeite van hulle verg nie. Die NAV vervul hierdie behoefte.

Die OAV is eweneens steeds waardevol. Dit is na aan die grondtekste; soms direk daaruit vertaal. Dit is dus maklik om af te lei wat die inhoud van die grondteks was. Bykomende notas (soms ’n steurende element vir sommige lesers) ontbreek. Ouer lesers vind moontlik ook aanklank by die meer argaïese taalgebruik.

Deur dus die belangrikheid en noodsaaklikheid van die ABV te beklemtoon, word die belangrikheid van die OAV en NAV nie genegeer nie.

5.5 Verdere studie

Hierdie studie het ten doel gehad om metafoorvertaling in die algemeen, en spesifiek brontaalgeoriënteerde metafoorvertaling te verhelder. In die proses om hierdie doel bereik is areas geïdentifiseer wat sal baat by verdere studie.

5.5.1 Verdere navorsing oor konseptuele metafore

Die bepaling van konseptuele metafore is geen maklike taak nie, soos reeds beklemtoon is. Ten einde die metafore in die ABV doeltreffend te vertaal, sal verdere navorsing oor konseptuele metafore nodig wees, byvoorbeeld oor die effektiefste wyse om konseptuele metafore in beide kulture te bepaal.

5.5.2 Verdere navorsing oor die kulture betrokke in die vertaling

Hierdie studie het op die Ou Testament gekonsentreer. Metafore en voorbeelde uit die Ou Testament is gebruik, en daar is gefokus op die kulturele waardes en raamwerke wat in die Ou Testament dominant was. Nuwe-Testamentiese kultuur (Mediterreense kultuur) is dus

geïgnoreer. Ten einde metafore regdeur die Bybel effektief te vertaal, sal navorsing oor die kulture en die kulturele begrip in die Nuwe Testament ook nodig wees.

Intensiewe navorsing oor die teikenkultuur sal ook nodig wees, ten einde te kan bepaal hoe die deursnee-teikenleser bepaalde beelde, topieke, bykomende notas, ensovoorts sal verstaan.

5.5.3 Model moet in die praktyk getoets word

In hierdie studie is ’n potensiële model van brontaalgeoriënteerde vertaling van Bybelse metafore voorgestel. Die effektiwiteit van hierdie vertalings moet egter in die praktyk getoets word. Dit sal dus waardevol wees indien proefvertalings van sekere gedeeltes van die Bybel op ’n brontaalgeoriënteerde wyse gedoen word, waar die metafore op grond van hierdie bepaalde model vertaal word. In die eerste plek sal dit waardevol wees indien verskeie vertalers dit doen, en kommentaar lewer oor die effektiwiteit en praktiese uitvoerbaarheid van die model. Dit sal tweedens ook waardevol wees om die toetsvertaling aan ’n groep lesers voor te lê, vergesel van kopieë van dieselfde gedeeltes uit die OAV en NAV. Die lesers se kommentaar oor die effektiwiteit, verstaanbaarheid en toeganklikheid van die metafore wat op ’n brontaalgeoriënteerde wyse vertaal is, sal baie waardevol wees.

5.5.4 Navorsing oor bykomende notas

Navorsing oor die leserspubliek se behoefte aan bykomende notas sal van groot waarde wees. Hierdie studie, asook die ABV se vertaalopdrag, het dit duidelik gemaak dat ’n brontaalgeoriënteerde vertaling soos die ABV baie bykomende notas sal hê. Lesers sal egter net ’n sekere getal bykomende notas van ’n bepaalde lengte kan hanteer, voor dit begin afbreuk doen aan die leeservaring. Verdere studie oor die optimale lengte van ’n bykomende nota, asook die maksimum getal bykomende notas per bladsy, sal verseker dat ’n teks geskep word wat steeds sy kontinuïteit behou en nie die leser steur nie.

Bronnelys

Achebe, C. 1958. *Things fall apart*. Oxford: Heinemann Educational Publishers.

Afrikaanse Bybelvertalingsprojek. 2004. Ongepubliseerde dokument. "Voorgestelde opdrag vir 'n Afrikaanse vertaling vir die Bybelgenootskap van Suid-Afrika".

Afrikaanse Bybelvertalingsprojek. 2005a. Ongepubliseerde dokument. "Vertaalteorie vir Afrikaanse Bybelvertalingsprojek".

Afrikaanse Bybelvertalingsprojek. 2005b. "Ongepubliseerde werkboek van die Afrikaanse Bybelvertalingsprojek. Bylae F".

Afrikaanse Bybelvertalingsprojek. 2005c. "Ongepubliseerde werkboek van die Afrikaanse Bybelvertalingsprojek. Bylae K".

Basson, A. 2005. *Divine metaphors in a selection of Biblical Hebrew Psalms of lamentation*. Doktorale proefskrif. Stellenbosch: Universiteit Stellenbosch.

Black, M. 1962. *Model and metaphors: studies in language and philosophy*. New York: Cornell University Press.

Bratcher, R.G. & Reyburn, W.D. 1991. *A translator's handbook on the book of Psalms*. New York: United Bible Societies.

Dagut, M.B. 1976. Can 'metaphor' be translated? *Babel,* XXII:21-33.

De Blois, K.F. 1985. Metaphor in common language translations of Joel. *The Bible Translator,* 36(2):208-216.

De Vaux, R. 1961. *Ancient Israel: its life and institutions*. Londen: Darton, Longman and Todd.

De Waard, J. 1974. Biblical metaphors and their translation. *The Bible Translator,* 25(1):107-116.

Die Bybel. 1933. Kaapstad: Britse en Buitelandse Bybelgenootskap.

Die Bybel: nuwe vertaling. 1983. Kaapstad: Bybelgenootskap van Suid-Afrika.

Die Lewende Bybel. 1982. Roodepoort: Christelike Uitgewersmaatskappy.

Fauconnier, G. 1997. *Mappings in language and thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fensham, F.C. 1974. Afrikaans en die kerk. In: De Kock *et al.* (red.). *Afrikaans, ons pêrel van groot waarde*. Johannesburg: Perskor. 54-65.

Gibbs, R. W. & Steen, G. J. 1999. *Metaphor in cognitive linguistics*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Goatly, A. 1997. *The language of metaphors*. Londen: Routledge.

Good News Bible: Today's English Version. 1976. Glasgow: William Collins Sons & Co. Ltd.

Goodrick, E.W. & Kohlenberg III, J.R. 1990. *The NIV exhaustive concordance*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.

Gowan, D.E. 1987. Wealth and poverty in the Old Testament: the case of the widow, the orphan, and the sojourner. *Interpretation,* 41(4):341-353.

Gutt, E-A. 1991. *Translation and relevance: cognition and context.* Oxford: Blackwell.

Halliday, M.A.K. 1994. *An introduction to functional grammar*. Londen: Arnold.

Halliday, M.A.K. 1978. *Language as social semiotic*. Londen: Edward Arnold.

Helberg, J.L. 1986. *Lig op die nuwe Afrikaanse Bybelvertaling*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

Hendriks, H.J. 1971. *'n Bespreking van sekere begrippe in Psalm 29*. MA-tesis. Stellenbosch: Universiteit Stellenbosch.

Hermanson, E.A. 1999. Kings are lions, but Herod is a fox: translating the metaphor in Luke 13.32. *The Bible Translator,* 50(2):235-240.

Herr, L.G. 1992. An off-duty archaeologist looks at Psalm 23. *Bible Review,* 8(2):44-51.

Jacob, I. & Jacob, W. 1992. Flora. In: Freedman, D. N. (red.). *The Anchor Bible dictionary II*. New York: Doubleday. 803-816.

Johnson, M. (red.). 1989. *Philosophical perspectives on metaphor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Keel, O. 1997. *The symbolism of the Biblical world*. Indiana: Eisenbrauns.

Kittay, E. F. 1987. *Metaphor: its cognitive force and linguistic structure*. Oxford: Clarendon Press.

Kommissie vir die hersiening van die Afrikaanse Bybelvertaling. 1968. Notule van vergadering. Pretoria.

Kövecses, Z. 2002. *Metaphor: a practical introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Kroneman, D. 2004. *The Lord is my shepherd: an exploration into the theory and practice of translating Biblical metaphor*. Doktorale proefskrif. Amsterdam: Vrije Universiteit.

Lakoff, G. & Johnson, M. 2003. *Metaphors we live by*. *With a new afterword*. Chicago: University of Chicago Press.

Lakoff, G. & Turner, M. 1989. *More than cool reason: a field guide to poetic metaphor*. Chicago: The University of Chicago Press.

Loewen, J.A. 1975. Non-literal meanings I. *The Bible Translator,* 26(2):223-234.

Maasen, S. & Wiengart, P. 2000. *Metaphors and the dynamics of knowledge*. Londen: Routledge.

Macky, P. W. 1990. *The centrality of metaphors to Biblical thought: a method for interpreting the Bible*. Lewiston: The Edwin Mellen Press.

McCullough, W.S. 1962a. S.v. 'Sun'. In: Buttrick, G.A. (red.). *The interpreter's dictionary of the Bible IV*. New York: Abingdon Press. 463-465.

McCullough, W.S. 1962b. S.v. 'Weapons'. In: Buttrick, G.A. (red.). *The interpreter's dictionary of the Bible IV*. New York: Abingdon Press. 820-825.

Mijnhardt, C.F. 1973. *Afrikaanse Bybelkonkordansie*. Pretoria: J.L. van Schaik Beperk.

Murray-Smit, S. 2003. Wenke vir amateurskrywers. [Intyds]. Beskikbaar: http://www.leuce.com/translate/termhelp.html. [2005, 3 November].

.Naudé, J.A. 2002. An overview of recent developments in translation studies with special reference to the implications for Bible translation. (Spesiale uitgawe) *Acta Theologica, Supplementum 2*. Bloemfontein: Universiteit van die Vrystaat. 44-69.

Naudé, J.A. 2004. A corpus-based translation analysis of Di Koningin fan Skeba and Di Bybel in Afrikaans. *Journal for Semitics* 13 (1), 106-120.

Newmark, P. 1980. The translation of metaphor. *Babel,* XXVI:93-100.

Newmark, P. 1982. *Approaches to translation*. Oxford: Pergamon Press.

Newmark, P. 1988. *A textbook of translation*. New York: Prentice Hall.

Nida, E.A. 1964. *Toward a science of translating*. Leiden: E.J. Brill.

Nida, E.A. & Taber, C. 1969. *The theory and practice of translation*. Leiden: E.J. Brill.

Nienaber, P.J. & Heyl, J.A. 1983. *Die Afrikaanse Bybelvertaling: 'n kort historiese oorsig*. Bloemfontein: Nasionale Afrikaanse Letterkundige Museum en Navorsingsentrum.

Nord, C. 2001. Loyalty revisited: Bible translation as a case in point. *The Translator,* 7(2):185-202.

Nord, C. 1997. *Translation as a purposeful activity: Functionalist approaches explained.* Manchester: St Jerome.

Nuwe Afrikaanse Bybelvertaling. s.j. Ongedateerde notule-afskrifte: Ontvang van ds. Van Zyl, gestoor deur die Bybelgenootskap van Suid-Afrika.

Pilch, J.J. 1981. Biblical leprosy and body symbolism. *Biblical Theology Bulletin,* 11(4):108-113.

Richards, I.A. 1936. *The philosophy of rhetoric*. Oxford: Oxford University Press.

Ryken, L., Wilhoit, J.C. & Longman III, T. 1998. *Dictionary of Biblical imagery*. Illinois: InterVarsity Press.

Schäffner, C. 2004. Metaphor and translation: some implications of a cognitive approach. *Journal of Pragmatics,* 36:1253-1269.

Schroer, S. 1998. 'Under the shadow of Your wings': the metaphor of God's wings in the Psalms, Exodus 19.4, Deuteronomy 32.11 and Malachi 3.20, as seen through the perspectives of feminism and the history of religion. In: Brenner, A. & Fontaine, C.R. (reds.). *Wisdom and Psalms: a feminist companion to the Bible 2.* Sheffield: Sheffield Academic Press. 264-282.

Smith, K.G. 2002. Translation as secondary communication. The relevance theory perspective of Ernest-August Gutt. (Spesiale uitgawe) *Acta Theologica, Supplementum 2*. Bloemfontein: Universiteit van die Vrystaat. 107-117.

Smith, R.H. 1992. S.v. 'Lebanon'. In: Freedman, D. N. (red.). *The Anchor Bible dictionary IV*. New York: Doubleday. 269-270.

Smith, W. 1986. *A dictionary of the Bible*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.

Sperber, D. & Wilson, D. 1995. *Relevance: communication and cognition*. 2de uitgawe. Oxford: Blackwell.

Stienstra, N. 1993. *YHWH is the husband of his people: analysis of a Biblical metaphor with special reference to translation*. Kampen: Kok Pharos Publishing House.

Süring, M.L. 1980. *The horn-motif in the Hebrew Bible and related ancient near eastern literature and iconography*. Berrien Springs: Andrews University Press.

Trever, J.C. 1962a. S.v. 'Cedar'. In: Buttrick, G.A. (red.). *The interpreter's dictionary of the Bible Vol. 1*. New York: Abingdon Press. 545-546.

Trever, J.C. 1962b. S.v. 'Hyssop.' In: Buttrick, G.A. (red.). *The interpreter's dictionary of the Bible Vol. 2*. New York: Abingdon Press. 669-670.

Turley, M.E. 1989. *Die Nuwe Afrikaanse Bybelvertaling 1968-1988: 'n geselekteerde bibliografie.* MA-tesis. Stellenbosch: Universiteit Stellenbosch.

Vancil, J.W. 1992. S.v. 'Sheep, shepherd'. In: Freedman, D. N. (red.). *The Anchor Bible dictionary VI*. New York: Doubleday. 1187-1190.

Van der Merwe, C.H.J. & Basson, C.S. 2003. 'n Nuwe vertaling van die Bybel in Afrikaans: 'n teoretiese en praktiese oriëntering. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 44(3-4):550-567.

Van der Merwe, C.H.J. & Winckler, W.K. 1993. Training tomorrow's translators: some theoretical pointers. *Journal of Northwest Semitic Languages,* 19:41-58.

Van der Toorn, K. 1992. S.v. 'Sun'. In: Freedman, D. N. (red.). *The Anchor Bible dictionary VI*. New York: Doubleday. 237-239.

Van der Walt, T. 1986. Waarom 'n nuwe Afrikaanse Bybelvertaling? In: Van der Walt, J. (red.). *In ons eie taal: die waarde en gebruik van die 1933/53 en 1983 Afrikaanse vertaling van die Bybel*. Potchefstroom: Departement Sentrale Publikasies, Potchefstroomse Universiteit vir CHO. 71-79.

Van Rensburg, A. 2005. *'n Nuwe vertaling van die Bybel in Afrikaans: 'n perspektief op die teorie en praktyk.* MPhil-tesis. Stellenbosch: Universiteit Stellenbosch.

Van Zyl, A.H. & Swanepoel, F.A. 1972. *Waarom 'n nuwe Bybelvertaling?* Pretoria: NG Kerkboekhandel.

Venuti, L. 1995. *The translator's invisibility: a history of translation.* New York: Routledge.

Walker, L.L. 1997. S.v. 'Trees'. In: VanGemeren, W.A. (red.). *New international dictionary of Old Testament theology and exegesis Vol.3.* Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House. 474-482.

Weiss, P.D.F. 1990. *Feite en foute oor Bybeltekste en Bybelvertalings*. Kaapstad: Lux Verbi.

Zias, J. 1989. Lust and leprosy: confusion or correlation? *Bulletin of the American Schools of Oriental Research,* 275:27-31.

Bronne geraadpleeg, maar nie aangehaal

Alexander, D. & Alexander, P. 1973. *The Lion handbook to the Bible*. Herts: Lion Publishing.

Bellinger Jr., W.H. 1984. The interpretation of Psalm 11. *Evangelical Quarterly Review,* LVI(2):93-100.

Brown, W.P. 2002. *Seeing the Psalms: a theology of metaphor*. Kentucky: Westminster John Knox Press.

Cohn, R.L. 1977. The mountains and Mount Zion. *Judaism,* 26(101):97-115.

Creach, J.F.D. 1999. Like a tree planted by the temple stream: the portrait of the righteous in Psalm 1:3. *Catholic Biblical Quarterly,* 61:34-46.

Dagut, M.B. 1987. More about the translatibility of metaphor. *Babel,* XXXIII:77-83.

Farbridge, M.H. 1970. *Studies in Biblical and Semitic symbolism*. New York: Ktav Publishing House, Inc.

Fauconnier, G. & Turner, M. 2002. *The way we think*. New York: Basic Books.

Feyaerts, K. 2003. *The Bible through metaphor and translation: a cognitive semantic perspective*. Oxford: Peter Lang.

French, P. A. & Wettstein, H. K. 2001. *Figurative language*. Malden: Blackwell Publishers, Inc.

Gelander, S. 1992. Convention and originality: identification of the situation in the Psalms. *Vetus Testamentum,* XLII(3):302-316.

Gentzler, E. 1993. *Contemporary translation theories*. Londen: Routledge.

Glucksberg, S. 2001. *Understanding figurative language: from metaphors to idioms*. Oxford: Oxford University Press.

Hannay, M. & Mackenzie, J.L. 1996. *Effective writing in English: a resource guide*. Groningen: Martinus Nijhoff Uitgevers.

Hostetter, E.C. 1997a. S.v. 'Cup'. In: VanGemeren, W.A. (red.). *New international dictionary of Old Testament theology and exegesis Vol.1*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House. 617-618.

Hostetter, E.C. 1997b. S.v. 'Cup'. In: VanGemeren, W.A. (red.). *New international dictionary of Old Testament theology and exegesis Vol.2*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House. 800.

Kelly, I.G. 1970. Cultural consistency in translation. *The Bible Translator*, 21(4):170-175.

Kelso, J.L. 1962. S.v. 'Cup'. In: Buttrick, G.A. (red.). *The interpreter's dictionary of the Bible*. New York: Abingdon Press. 748-749.

Kio, S. H. 1991. The problem of cultural adjustment: understanding and translating Genesis 2.24. *The Bible Translator*, 42(2):210-217.

Kraus, H.J. 1988. *Psalms 1-59: a commentary.* Minneapolis: Augsburg Publishing House.

Kraus, H.J. 1989. *Psalms 60-150: a commentary*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.

Kruger, P. 2002. "Die hemel vertel die eer van God": natuur, skriftuur en die bidder in Psalm 19. *Verbum et Ecclesia*, 23(1):111-124

Kuntz, J.K. 1983. Psalm 18: a rhetorical-critical analysis. *Journal for the Study of the Old Testament,* 26:3-31.

Maasen, S. & Wiengart, P. 2000. *Metaphors and the dynamics of knowledge*. Londen: Routledge.

Mason, K. 1982. Metaphor and translation. *Babel,* XXVIII:140-149.

Mojola, A.O. 1993. Theories of metaphor in translation. *The Bible Translator*, 44(3):341-347.

Munday, J. 2001. *Introducing translation studies: theories and applications.* Londen: Routledge.

Newmark, P. 1973. An approach to translation. *Babel, XIX*:3-19.

Pyper, H.S. 2001. The triumph of the Lamb: Psalm 23 and the textual fitness. *Biblical Interpretation,* 9(4):384-392.

Reyburn, W.D. 1970. Cultural equivalences and nonequivalences in translation-II. *The Bible Translator*, 21(1):26-35.

Ricoeur, P. 1975. *The rule of metaphor: the creation of meaning in language*. Londen: Routledge.

Salevsky, H. 1991. Theory of Bible translation and general theory of translation. *The Bible Translator,* 42(1):101-114.

Schäfer, P. 1995. *The history of the Jews in the Greco-Roman world*. Londen: Routledge.

Smith, N. L. 1981. *Metaphors for evaluation: sources of new methods*. Beverly Hills: Sage Publications.

Tabakowski, E. 1993. *Cognitive linguistics and poetic of translation*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.

Van der Merwe, C.H.J. 2001. *Is dit tyd vir 'n nuwe vertaling van die Bybel in Afrikaans?* Fensham Gedenklesing, Stellenbosch. 9 Oktober 2001.

Van Rooy, H.F. 1986. Die vertaling van stylfigure in die 1983-vertaling. In: Van der Walt, J. (red.). *In ons eie taal: die waarde en gebruik van die 1933/53 en 1983 Afrikaanse vertaling van die Bybel*. Potchefstroom: Departement Sentrale Publikasies, Potchefstroomse Universiteit vir CHO. 89-96.

Waldman, N.M. 1981. The wealth of mountain and sea: the background of a biblical image. *The Jewish Quarterly Review,* LXXI(3):176-180

Wright, J.E. 2001. Biblical versus Israelite images of the heavenly realm. *Journal for the Study of the Old Testament,* 93:59-75.