

**Павло Єремєєв**

**Релігійний текст і метафоричне мислення:  
можливості когнітивного підходу**

**Pavlo Yeremieiev**

**Religious Text and Metaphorical Thinking:  
New Opportunities Afforded by the Cognitive Approach**

**Abstract.** The article analyses the potential of applying the cognitive theory of metaphor to the study of religious texts and demonstrates the relevance of this approach for contemporary religious studies. It outlines the prospects of using Lakoff and Johnson's ideas for examining religious discourse while also demonstrating the necessity of adjusting them, since in religious traditions the boundary between the literal and the metaphorical is fluid and becomes an object of inquiry in its own right. The article shows that recent corpus-based projects (particularly CRC 1475 "Metaphors of Religion") open up new opportunities for cross-cultural and diachronic analysis of religious metaphors and make it possible to identify large-scale patterns of religious meaning-making. At the same time, it highlights several methodological challenges, such as the loss of cultural specificity in translation and the problem of discriminating between literal and metaphorical meanings, which requires combining corpus methods with hermeneutical and contextual analysis. The article examines the analytical potential and limitations of approaches developed by Gerard Steen, Zoltán Kövecses and Wojciech Wrzosek, including the distinction between deliberate, "living," and dogmatized metaphors. Select examples are used to demonstrate the results of applying conceptual blending

theory to religious narratives. The article further offers a critical assessment of the “presumption of metaphoricality” in secular interpretations of sacred texts and argues for the necessity of integrating cognitive metaphor theory with the concept of language games and hermeneutical approaches.

**Key words:** cognitive metaphor, religious texts, conceptual blending, language games, hermeneutics, literalness, religious discourse.

### **Вступ**

Проблема метафоричного виміру релігійних текстів останніми десятиліттями опинилася в центрі уваги як лінгвістики, так і релігієзнавства, герменевтики, інтелектуальної історії. Якщо впродовж тривалого часу метафора сприймалася передусім як стилістичний прийом, притаманний поезії та «піднесеному» мовленню, то сучасні теорії метафори розглядають її як фундаментальну рису людського мислення та один із ключових механізмів конструювання соціальної реальності. Для релігієзнавчих студій це означає зміну оптики: ми маємо справу не лише з «образністю» релігійних текстів, а з концептуальною структурою релігійного досвіду, що втілюється через метафоричне мислення.

У цій статті ми прагнемо окреслити основні методологічні підходи до вивчення метафор у релігійних текстах і показати, які можливості та обмеження вони мають для релігієзнавчих досліджень. Особливу увагу зосереджуємо на концептуальній (когнітивній) теорії метафори, її розвитку в межах теорії концептуального змішування, а також на корпусних проєктах, що застосовують інструментарій когнітивної лінгвістики до аналізу релігійних текстів різних традицій. При цьому ми спробуємо показати, у який спосіб теорія концептуальної метафори в дослідженні релігійних текстів може поєднуватися з концепцією мовних ігор, а також як сучасні підходи до вирішення проблеми герменевтичного кола можуть бути використані для застосування теорії концептуальної метафори в інтерпретації релігійного матеріалу.

### **Від класичної риторики до когнітивної лінгвістики**

У класичній традиції метафора осмислювалася передусім у межах риторики як особливий тип мовного перенесення. Уже Аристотель у «Риториці» та «Поетиці» визначав її як «перенесення» назви з одного предмета на інший за подібністю (Aristotle, 1926, p. 367–375; p. 399–417; Аристотель, Горацій, Псевдо-Лонгін, 2007,

с. 51). Водночас його аналіз не зводиться до суто формального опису тропу: здатність «бачити подібне» мислитель пов'язував із пізнавальною здатністю розуму, що деякі дослідники інтерпретують як ранній когнітивний вимір теорії метафори (Swiggers, 1984). У пізньоантичній і середньовічній християнській герменевтиці, зокрема в алегоричній екзегезі, фігуральність біблійної мови пов'язувалася з уявленням про багаторівневий смисл тексту. Завдяки цьому метафоричне висловлювання розглядалося не лише як засіб виразності, а й як спосіб пізнання (Bostock, 1987; Ryliškytė, 2017).

У Новий час з'являються концепції, які пов'язують метафору зі способом думання та типом суспільства. Джамбаттіста Віко в «Новій науці» наголошував на первинному характері метафоричних образів для формування людської уяви та культури, розглядаючи метафору як засадничий когнітивний інструмент «поетичного» етапу історії (Bergin, Fisch, 1948). Подібні інтуїції розвивав і Олександр Потебня, для якого метафоричність мови була іманентною властивістю мислення та одним із механізмів концептуалізації світу (Потебня, 1892).

У ХХ ст. формуються кілька впливових підходів до метафори. Інтеракційна теорія Айвора Річардса, згодом розвинена Максом Блеком, трактувала метафору як взаємодію двох смислових полів, що породжує нові значення і створює нову перспективу розуміння предмета. Паралельно в межах семіотичних концепцій Умберто Еко та Юрія Лотмана метафору розглядали як механізм культурного семіозису, пов'язаний із організацією тексту й культурних кодів (Кравець, 2018).

Однак справжній «поворот до мислення» в дослідженні метафори відбувається завдяки когнітивній лінгвістиці, яка розглядає метафору не лише як мовне явище, а як базовий механізм концептуалізації досвіду. Саме такий підхід створив передумови для нового осмислення релігійних текстів: їх почали розглядати не як сукупність «образів», а як структури мислення, які формують релігійний досвід і практики. Це робить когнітивну теорію метафори особливо продуктивною для релігієзнавчого аналізу.

### **Когнітивний поворот у вивченні метафори та його значення для аналізу релігійних текстів**

Публікація дослідження Дж. Лакоффа та М. Джонсона «Метафори, якими ми живемо» (1980) стала поворотним пунктом у вивченні метафори. Саме в цій праці метафора вперше була

осмислена як базова операція людського мислення, що структурно формує наш досвід, включно з повсякденними його вимірами. Дж. Лакофф і М. Джонсон запропонували ідею, яка згодом стала однією з головних інтуїцій когнітивної лінгвістики: ми не просто використовуємо метафори – ми ними мислимо; наші концепти значною мірою народжуються всередині стабільних метафоричних схем (Lakoff, Johnson, 1980). У пізніших роботах (зокрема, Lakoff, 1991) ця інтуїція була переконливо застосована до аналізу політичного, етичного й військового дискурсів, що теж підкреслило універсальність метафоричного мислення.

У межах концептуальної теорії метафори ключове значення має розрізнення між *source domain* (сферою-джерелом – зазвичай конкретнішою, тілесно або просторово структурованою) та *target domain* (сферою-ціллю – абстрактнішою, яку ми прагнемо осмислити). Класичний приклад «кохання – це мандрівка», у якому сферою-джерелом (*source domain*) виступає мандрівка з її просторовими орієнтирами та сценаріями, тоді як сферою-ціллю (*target domain*) є кохання, яке осмислюється через структуру подорожі. Цей приклад показує, як структура подорожі надає координат для інтерпретації складного явища кохання: «ми зайшли в глухий кут», «наші стосунки ні до чого не ведуть» тощо (Lakoff, Johnson, 1980, р. 44). Мова тут є проявом ментальної моделі, яка формує наше розуміння абстрактних феноменів через конкретний досвід.

У релігійній мові подібні моделі виявляються особливо виразно. Якщо придивитися до «звичних» висловів, стає зрозумілим, що вони спираються на досить різні, інколи несумісні за своєю логікою метафоричні структури. Вислови на кшталт «берегти віру» або «втратити віру» розкривають концептуалізацію віри як скарбу, що потребує захисту. Фраза «зрадити віру» несе логіку міжособистісних стосунків, де віра набуває суб'єктності й моральної ваги.

У вислові «міцна віра» актуалізується образ стійкості та надійності. Прикметник «міцна» переносить на сферу релігійного досвіду властивості матеріальних об'єктів – твердих і здатних витримувати навантаження. Це може вказувати як на модель опори чи фундаменту, так і на асоціацію з природною твердістю (камінь, скеля). У такий спосіб віра концептуалізується як внутрішня сила й стабілізуючий чинник.

Формула «забути віру» формує уявлення про віру як про щось, що належить до сфери пам'яті й може бути «втрачене» або «збе-

режене». Водночас саме слово «забути» у звичному мовному вжитку має переважно негативну конотацію – воно пов'язане зі втратою, недбалістю чи знеціненням. Тому вислів «забуття віри» майже автоматично набуває оцінного звучання і сприймається як небажаний або кризовий стан.

Натомість критичний, атеїстичний дискурс вибудовує інші моделі: «полон релігійних ілюзій», «полон догматизму» – тут віра постає як сила, що обмежує свободу, тобто як загарбник. Такі приклади свідчать про поліметафоричність релігійного дискурсу: у ньому співіснують різні концептуальні схеми, що активуються залежно від жанру, традиції чи комунікативної інтенції.

Разом із тим, концептуальна теорія метафори має низку методологічних труднощів у застосуванні до релігійної мови. Передусім припущення про те, що метафора завжди пов'язує «більш абстрактне» з «більш конкретним» (Lakoff, Johnson, 1980, p. 44), не завжди узгоджується з релігійним досвідом. Для віруючого трансцендентні реалії – Бог, спасіння, вічність – можуть бути не менш конкретними, ніж елементи фізичного світу. Це зміщує межу «буквального» й «метафоричного» у спосіб, який не передбачений первинними формулюваннями теорії.

Окрім того, сама ідея про тотальну метафоричність мислення породжує певне напруження. Якщо метафоричним є майже все, то межа між «буквальним» і «метафоричним» починає розмиватися настільки, що постає питання, чи існує взагалі буквальный сенс як такий. Але без цього розрізнення концептуальна теорія метафори втрачає власний аналітичний інструмент: якщо метафора позначає все, вона зрештою не позначає нічого.

У цьому контексті особливо показовими є проєкт дослідження релігійних метафор у довготривалій перспективі, що реалізується в Університеті Пура в Бохумі (CERES – Center for Religious Studies, 2024). У наступному розділі ми розглянемо, як корпусні підходи, розроблені в межах цього проєкту, дозволяють істотно розширити аналітичні можливості когнітивної теорії метафори та зробити її релевантною для дослідження релігійних текстів різних традицій, а також окреслимо пов'язані з цим методологічні обмеження.

### **Картографія релігійного сенсотворення: метафори в світлі корпусних досліджень**

На основі концептуальної теорії метафори в останні роки формується масштабний міждисциплінарний дослідницький проєкт “Metaphor of Religion”, який реалізує Центр релігійних досліджень

Пурського університету в Бохумі (CERES – Center for Religious Studies, 2024). На відміну від попередніх студій метафор у релігійних текстах, що здебільшого зосереджувалися на окремих традиціях або індивідуальних прикладах, цей проєкт прагне системно описати метафоричні структури, які формують релігійне значення як таке. Вихідною тезою, що лежить в основі проєкту, є переконання, що релігійне сенсотворення принципово ґрунтується на метафоричності, оскільки релігія оперує реаліями, що не піддаються прямому опису, й тому потребують перенесення значень із відомих сфер у невідомі (Krech et al., 2023) .

У цій перспективі релігія постає як особливо залежна від метафоричних механізмів осмислення. Це відкриває можливість системного аналізу того, як у різних історичних і культурних контекстах люди конструюють семантичні моделі релігійного досвіду – від найдавніших месопотамських текстів до сучасних цифрових форм комунікації. Проєкт охоплює період від 3000 р. до н.е. до сьогодення та широкий спектр регіональних середовищ. У його межах формуються масштабні корпуси джерел різними мовами, які підлягають системній анотації. Виявлені метафоричні структури заносять до спільного репозиторію, що створює підґрунтя для побудови великомасштабних карт релігійного сенсотворення (Artemov et al., 2024).

Така методика дає можливість здійснювати широкі порівняння: виявляти, як у різних культурах метафоризуються Бог, віра, смерть, спасіння, релігійна спільнота, як змінюються ці моделі в часі та які типи доменів стабільно слугують джерелами для релігійних образів. Корпусний підхід дає змогу побачити такі закономірності, які не можуть бути помічені на рівні окремих текстів: стійкі моделі, повторювані структури, типи доменів, що стабільно використовуються для опису сенсів, які ми трактуємо як «релігійні» (Elwert et al., 2025).

Водночас проєкт має низку труднощів, добре помітних і під час індивідуального аналізу релігійних текстів.

Використання англійської мови як спільного інтерфейсу неминуче зумовлює певну редукацію смислу, адже не всі метафори можуть бути адекватно передані іншою мовою без втрати культурної специфіки. Проблемою є і сумірність метафор у різних традиціях: метафора, що в одній культурі має ключове релігійне значення, може бути периферійною або навіть неможливою в іншій (Artemov et al., 2024).

Корпусна формалізація змушує повертатися до питання розмежування буквального й метафоричного – питання, яке сама концептуальна теорія метафори радше розвиває, ніж чітко визначає.

До цього додається й інша проблема: саме розуміння «релігійного» також є предметом тривалих дискусій – від феноменологічних підходів до дискурсивних і соціокультурних (Smith, 1991; Asad, 2001; Колодний, 1999). Відтак, коли ми говоримо про «релігійні тексти» чи «релігійні смисли», то вже користуємося певною аналітичною рамкою, яка не є нейтральною й потребує уточнення. І ця проблемність зростає тим більше, що більший просторовий і хронологічний шар ми беремо.

Попри це, корпусний підхід відкриває перспективу, яка раніше була малодоступною: він дає змогу виявити структурні закономірності, що залишаються непомітними під час аналізу окремих текстів. Показовим прикладом є 22-й тематичний том «Metaphor Papers» (2025) – публікація в рамках дослідницького проекту Університету в Бохумі, методологічні засади якого було розглянуто вище. У центрі уваги збірника те, як матеріальні практики запечатування, надання форми та вписування стали метафорами для опису внутрішнього засвоєння, формування й передавання релігійного досвіду. На матеріалі єврейської Біблії, ранньомодерної європейської теології та тибетських буддійських текстів показано, що такі метафори слугують моделями осмислення становлення віруючого, авторитету традиції та духовної трансформації. Порівняльний підхід дозволяє виявити спільні схеми, які поєднують матеріальні образи з духовним змістом (Artemov, Simonis, Sobisch, 2025).

Саме така комбінація – автоматизованих методів, концептуальної теорії метафори та уважного контекстуального прочитання – дає змогу більш точно описати механізми релігійного сенсотворення. Проєкт у Бохумі демонструє, що теорія метафори може стати інструментом не лише для інтерпретації текстів, а й для міжкультурного та міжтрадиційного порівняння релігійних явлень у їхній динаміці.

### **Модуси метафоричного: навмисні, живі та догматизовані метафори у релігійному дискурсі**

Як уже зазначалося, одна з ключових проблем концептуальної теорії метафори полягає в тому, що, розширюючи метафоричність на всі рівні мислення, вона ризикує втратити аналітичну чіткість:

якщо метафора позначає все, то, зрештою, не позначає нічого. Для дослідження релігійних текстів це становить особливу проблему, адже саме тут межа між буквальним і метафоричним є вкрай рухомою, контекстуально залежною й часто принципово невизначеною.

Однією з відповідей на цю проблему стала концепція «навмисної метафори» (*deliberate metaphor*) Герарда Стіна. Ідеться про розрізнення між тими метафоричними виразами, що сприймаються як абсолютно прозорі й не викликають у читача жодного когнітивного напруження, та тими, що, навпаки, привертають увагу, уповільнюють розуміння і спонукають до додаткових інтерпретаційних зусиль (Steen, 2023).

У цьому контексті, очевидно, що вислови на кшталт «шлях до спасіння» чи «тягар гріхів» давно стали частиною автоматизованої структуризації релігійного досвіду – вони репрезентують віру через просторові й фізичні моделі, але вже не сприймаються як творча образність. Натомість метафори, що спеціально сконструйовані для морально-богословської чи публіцистичної аргументації, як-от: порівняння атеїзму з тонким льодом, яким окрема людина ще може перейти, але народ – провалиться, – навмисно порушують звичний спосіб мислення й відкривають нову перспективу.

У філософії та історіографії такий розподіл давно існує у вигляді розрізнення «живих» і «мертвих» метафор (П. Рікер, В. Вжосек). «Жива» метафора – це та, що ще здатна породжувати нові сенси, порушувати звичний спосіб бачення й змінювати інтелектуальну перспективу. «Мертва», або лексикалізована, навпаки, колись була творчим актом, але з часом настільки закріпилася в мові, що перестала відчуватися як метафора і функціонує як елемент буквальної лексики (Ricoeur, 1978).

В. Вжосек описує два ключові процеси, що відбуваються з метафорами в історичній та культурній динаміці: баналізацію та догматизацію. Баналізація означає поступову втрату метафорою своєї образної сили: вона настільки глибоко вкорінюється в культурі, що перестає сприйматися як метафора. Догматизація, своєю чергою, означає перетворення метафори на нормативну схему інтерпретації, яка вже не просто описує світ, а нав'язує спосіб його бачення (Вжосек, 2012, с. 72).

Для релігійних текстів таке розрізнення особливо важливе. Багато образів, які сучасний читач сприймає як буквальні або майже буквальні, колись були інтелектуально радикальними й

відкривали новий спосіб осмислення трансцендентного. Образи на зразок «світла істини», «міцної віри» чи «шляху до спасіння» демонструють саме цей процес баналізації та догматизації: вони визначають спосіб мислення про релігійні феномени настільки глибоко, що починають діяти поза увагою й контролем інтерпретатора. Інші ж метафори, особливо в полемічних, проповідницьких або публіцистичних текстах, зберігають статус «живих» і їх свідомо використовують для того, щоб трансформувати образи, уявлення й емоційні реакції вірян. Ця напруга між усталеними, догматизованими моделями та метафорами, що залишаються творчими й евристичними, може бути ключем до розуміння того, як релігійні спільноти продукують, підтримують і трансформують власні образи реальності.

### **Розвиток когнітивної теорії метафори у працях Золтана Кевечеша: релігієзнавчий вимір**

Золтан Кевечеш розвинув і уточнив вихідну модель концептуальної метафори, яку сформулював Дж. Лакофф і М. Джонсон, доповнивши її культурним, контекстуальним та емоційним вимірами. Дослідник зберігає базову тезу про метафору як механізм концептуалізації, але пропонує гнучкіший інструментарій для аналізу того, як метафоричні структури формуються, варіюють і функціонують у різних соціокультурних середовищах (Kövecses, 2002). Для релігієзнавства це особливо важливо, адже релігійна мова – одна з найбільш насичених метафорами, при цьому її образність завжди вплетена у конкретні традиції, практики, емоційні режими та колективні уявлення.

Науковець виходить із того, що концептуальна метафора здатна пояснити декілька ключових закономірностей мислення й мовлення. По-перше, вона показує, чому ми систематично залуцаємо лексику однієї сфери досвіду для осмислення іншої: абстрактні явища структуруються через більш конкретні й тілесно пережиті домени, що забезпечують когнітивну опору для розуміння. По-друге, стає зрозуміло, чому деякі метафори набувають майже універсального характеру – вони спираються на базовий тілесний досвід (світло як умова бачення – отже, пізнання; висота як фізична перевага – отже, сакральність або цінність). Водночас інші метафори варіюють залежно від культурного контексту, оскільки конкретні історичні практики й символічні системи по-різному організують цей досвід. Нарешті, нові метафори набувають культурної ваги тоді, коли пропонують переконливий

спосіб переосмислення досвіду, здатний інтегруватися в наявні когнітивні та символічні схеми спільноти (Kövecses, 2020).

Центральним внеском З. Кевечеша є акцент на контекстуальності метафори. Якщо у Дж. Лакоффа та М. Джонсона метафоричні моделі часто описані як стабільні ментальні структури, то в інтерпретації З. Кевечеша вони постають значно динамічнішими: активуються у конкретних ситуаціях, можуть посилюватися або слабшати залежно від жанру тексту, комунікативної мети, емоційного стану мовця та колективних очікувань. Це дає змогу точніше зрозуміти релігійні метафори, які завжди функціонують у складно структурованому дискурсивному середовищі – літургійному, доктринальному, полемічному, містичному, апокрифічному чи популярно-побожному.

Іншим важливим доповненням у підході З. Кевечеша є наголос на емоційному вимірі метафори (Kövecses, 2020). В аналізі релігійного дискурсу ця увага до емоційності може виявитися особливо продуктивною: метафоричні структури в релігійних текстах рідко функціонують як суто когнітивні схеми. Вони нерозривно пов'язані зі страхом і надією, благоговінням і провинною, відчуттям захищеності чи небезпеки. Метафори на кшталт «Бог – Отець», «гріх – тягар», «віра – світло» або «смерть – перехід» працюють не лише як способи організації абстрактних понять, а й як механізми емоційної регуляції та формування екзистенційних орієнтирів.

Особливо продуктивним для релігієзнавства є й міжкультурний аспект підходу З. Кевечеша. На основі його концепцій стає зрозуміло, що універсальність деяких метафоричних схем – наприклад, «життя – шлях» або «божество – світло» – не заперечує їхньої культурної специфіки. Те, як саме інтерпретується «світло», «шлях» чи «чистота», залежить від локальних традицій, цінностей і досвіду спільноти. Саме ця комбінація універсального й культурно-специфічного дає можливість використовувати когнітивну теорію метафори як інструмент для порівняльних релігієзнавчих досліджень, не редукуючи релігійний досвід до «чистої» логіки ментальних схем.

Підхід З. Кевечеша відкриває можливість для глибшого аналізу релігійних текстів: він створює можливості побачити не лише те, які метафори використовуються, а й чому вони працюють, як вони взаємодіють із емоціями та культурними практиками, як їхнє значення змінюється в різних контекстах і як вони беруть участь у формуванні релігійних картин світу.

Золтан Кевечеш звертався й безпосередньо до релігійної проблематики. Аналізуючи символіку та базовий сюжет Біблії, він показав, що значна частина християнського сенсотворення вибудовується на основі універсальних концептуальних структур, притаманних повсякденному мисленню людей. На його думку, символічний сенс біблійної оповіді виникає не завдяки автономному «сакральному» апаратові понять, а через застосування загальнолюдських когнітивних механізмів – концептуальних метафор, метонімії і механізму концептуальної інтеграції. Під останнім розуміється поєднання кількох ментальних моделей у нову смислову конфігурацію, як це відбувається, наприклад, у вислові «Я є дорога» (Від Івана 14:6), де образ життєвого шляху інтегрується з постаттю Христа. Саме завдяки таким механізмам, стверджує З. Кевечеш, провідні риси християнства можуть бути осмислені в межах повсякденних концептуальних моделей без припущення існування окремої, унікальної для релігійної сфери структури мислення (Kövecses 2011).

### **Концептуальне змішування як механізм релігійного сенсотворення**

У контексті подальшого розвитку когнітивного підходу особливе значення має теорія концептуального змішування (conceptual blending), яку розробили Жіль Фоконньє та Марк Тернер. На відміну від концептуальної метафори, яка працює здебільшого з двома доменами (сферою-джерелом і сферою-ціллю), теорія змішування описує інтеграцію декількох ментальних просторів у нову структуру – бленд, що має властивості, відсутні в кожному з вихідних елементів. Учені наголошують, що мислення функціонує через постійне, здебільшого непомітне для свідомості поєднання різних фрагментів досвіду – історичного, образного, богословського, соціального, які через композицію, доповнення та «розгортання» утворюють нові смисли (Fauconnier, Turner, 2003).

Теорія змішування дозволяє не лише описати механізм перенесення значення, а й пояснити виникнення принципово нових богословських ідей, що постають у процесі інтеграції кількох концептуальних просторів. Саме в цьому полягає її перевага перед класичною теорією метафори: вона фіксує не лише аналогію, а й появу емерджентних структур – тих значень, яких не можна звести до вихідних доменів.

У прикладному аналізі це часто моделюється у вигляді складних графічних схем, де «вхідні простори» (input spaces) різних

метафор, наприклад, біблійні мотиви, уявлення про церковну ієрархію або соціальні ролі, поєднуються через спільний «родовий простір» (*generic space*) і дають новий зміст у бленді. У змішаному просторі виникають значення, яких не існувало у вихідних традиціях окремо, – саме це пояснює, як формуються складні релігійні образи, такі як пастирська модель Церкви, тринітарні схеми чи сотеріологічні інтерпретації, побудовані на накладанні кількох богословських і культурних фреймів.

Такий підхід використовує Александер Гомола в монографії «Концептуальне змішування в ранньохристиянському дискурсі. Когнітивно-лінгвістичний аналіз пастирських метафор у патристичній літературі» (Gomola, 2018). Аналізуючи пастирські метафори в патристичній літературі, він показує, що концептуалізація «Церкви як отари» була не лише образом для позначення різниці між духовенством і мирянами. Значно важливішим було те, що ця модель давала авторам змогу створювати нові богословські інтерпретації, вибудовувати сотеріологічні аргументи й уточнювати природу християнської спільноти.

Так, коли Григорій Ниський наголошував, що Христос-пастир бере на плечі «цілу вівцю», а не «шкіру без нутрощів», він у «змішаному просторі» поєднував біблійний образ пастиря й богословські дискусії про характер спасіння. Як наслідок виникав новий смисл: Христос спасає усю людську природу, а не її частковий аспект. Це вже не просто метафоричне висловлювання, а богословське твердження, яке стало можливим завдяки інтеграції різних семантичних ресурсів у спільний концептуальний простір (Gomola, 2018, р. 87–193).

Теорію концептуального змішування застосував і Гуго Лундгауг у монографії «Образи відродження: когнітивна поетика і трансформаційна сотеріологія в “Євангелії від Филипа” та “Тлумаченні про душу”» (Lundhaug, 2010). У ній він аналізує два тексти з другого кодексу бібліотеки Наг-Хаммаді – зібрання коптських рукописів, знайдених у Верхньому Єгипті 1945 року (Lundhaug, 2010, р. 1–16). Більшість текстів із бібліотеки Наг-Хаммаді, зокрема «Тлумачення про душу» та «Євангеліє від Филипа», тривалий час автоматично зараховували до «гностицизму», однак сучасні дослідження показали проблемність цієї категорії, сформованої значною мірою під впливом ересіологічної традиції. Тому дедалі частіше пропонують розглядати такі тексти не як прояв «гностичної релігії», а як частину ширшого спектру пізньоантичного християнства. У цьому руслі Г. Лундгауг аналізує обидва тракта-

ти як пам'ятки єгипетського християнства IV ст., зосереджуючись на їхній внутрішній богословській логіці, а не на наперед заданій типологічній схемі (Lundhaug, 2010, p. 16–19).

Другий кодекс Наг-Хаммаді, до якого входять «Євангеліє від Филипа» та «Тлумачення про душу», за палеографічними ознаками, міг бути виготовлений у IV ст., хоча точне датування залишається дискусійним. Гуго Лундгауг свідомо аналізує тексти в їхній збереженій коптській формі, не намагаючись реконструювати гіпотетичні грецькі оригінали, і наголошує на необхідності «коптського прочитання» пам'яток (Lundhaug, 2010, p. 6–16).

У своїй праці він показує, що «Євангеліє від Филипа» та «Тлумачення про душу» вибудовують богословську аргументацію через складні поєднання образів народження, шлюбу, тілесності й духовного перетворення. Науковець аналізує, як у цих текстах формується цілісна сотеріологічна модель через концептуальні змішування, у яких біблійні мотиви, ритуальна практика та тілесний досвід інтегруються в нові смислові конфігурації. Наприклад, у «Тлумаченні про душу» домінує модель «душа як жінка». Історія падіння і спасіння описується через шлюбну й еротичну символіку, де душа постає як жіночий персонаж, що відходить від законного чоловіка, занепадає, а згодом через покаяння та очищення повертається до справжнього союзу. Гуго Лундгауг показує, що ця символіка структурована навколо цілісного концептуального змішування, який організовує весь текст і надає йому внутрішньої логіки (Lundhaug, 2010, p. 65–152). У «Євангелії від Филипа» центральним стає концептуальне змішування «християнин як Христос». Хрещення, миропомазання та євхаристія інтерпретують як процес уподібнення до Христа й участі в божественній реальності. Дослідник докладно аналізує, як поєднання образів народження, помазання, їжі та шлюбу формує багаторівневу трансформаційну сотеріологію (Lundhaug, 2010, p. 153–400). Через механізми концептуального змішування тілесні моделі стають засобом осмислення духовного преображення.

Ян-Ульріх Зобіш застосовує теорію концептуального змішування до тибетського буддизму, щоби пояснити парадоксальний вислів школи Каг'ю «нічого практикувати». Зовні це звучить як заперечення практики, але в текстах ідеться саме про особливий спосіб медитації. Він показує, що тут поєднуються три смислові площини: по-перше, зусилля зупинити думки; по-друге, спочивання в природному стані розуму; по-третє, поступове звикання до цього стану. Коли ці елементи інтегруються, виникає новий

сенси – «навмисна не-практика»: практикування без напруженого прагнення і технічної боротьби. Додатково автор аналізує метафори, через які це пояснюється, наприклад, «розум як океан» або «думки як ріка». Саме ці образи допомагають зрозуміти, чому йдеться не про відмову від практики, а про зміну внутрішньої установки (Sobisch, 2025).

Проблемне місце теорії концептуального змішування – її слабка фальсифікованість. Як зазначає Реймонд Гіббс, якщо дослідник може пояснити майже будь-який текстовий феномен через «концептуальне змішування», то постає питання, за яких умов ми могли би довести, що змішування тут не відбулося. Інакше кажучи, фіксація можливого концептуального змішування ще не є доказом того, що саме такий когнітивний процес реально мав місце (Gibbs, 2000). У випадку аналізу релігійних текстів це означає, що ми можемо показати структурну відповідність між різними смисловими площинами (наприклад, тілесною і духовною), але повинні залишати відкритим питання: чи є це свідомим концептуальним змішуванням, традиційною символікою або пізнішою аналітичною реконструкцією дослідника.

Окрім того, схеми, що описують взаємодію кількох ментальних просторів – різних смислових рамок, які поєднуються в нову інтегровану структуру, – зручні для інтерпретації окремих фрагментів, але важко піддаються формалізації й кількісному аналізу. Проте для релігієзнавця вони відкривають можливість тонше простежити, як у різних релігійних традиціях в одному образі переплітаються текстуальні, ритуальні, доктринальні й політичні смисли.

### **Метафора і буквальність у теологічних та наукових інтерпретаціях релігійних текстів**

Проблема співвідношення метафоричного та буквального сенсу є однією з найскладніших не лише для когнітивної лінгвістики, а й для богослов'я. Часто саме питання про те, чи слід розуміти релігійний текст буквально або ж метафорично, стає осердям внутрішніх теологічних дискусій у різних традиціях. Тут лінгвістичний аналіз неминуче перетинається з релігійним досвідом та богословськими суперечками, а саме поняття метафори перестає бути суто аналітичним і набуває нормативного значення.

Показовою є позиція Девіда Тейсі, який у книзі «Релігія як метафора: поза межами буквального вірування» намагається довести, що біблійні оповіді за природою є метафоричними: вони не

були створені як історичні свідчення, а як мовні структури, покликані «резонувати в душі» та спрямовувати читача до трансцендентного. Буквалізм, стверджує Д. Тейсі, позбавляє релігійні тексти їхньої духовної глибини (Тасеу, 2015).

Таке прочитання, безумовно, важливе в контексті внутрішніх богословських дискусій, але воно демонструє й певну небезпеку: дослідник може несвідомо стати на бік тієї чи іншої теологічної позиції, проголошуючи метафоричним те, що автори тексту або громади, які ним користуються, сприймали як буквальну реальність.

Це особливо помітно в контексті біблієзнавчих дебатів. Чи можна автоматично припускати, що давньоізраїльські автори не сприймали Бога антропоморфно? Чи маємо підстави вважати, що чудеса Старого і Нового Заповітів від початку розуміли як метафори, а не як події, які фіксуються як факти поряд із іншими по-себичними фактами?

У такому контексті важливо звернути увагу на позицію згаданого вище Войцеха Вжосека, який наполягає на тому, що достовірність релігійного досвіду і природа див виходять за межі компетенції світського історичного дослідження. Він пише: «...Немає сенсу питати, чи ті чудесні події мали місце, чи ні, оскільки система релігійних переконань є несумірною поняттєво з так званою сучасною академічною наукою» (Вжосек, 2012, с. 210). Проте це твердження теж не позбавлене проблем. Звідки випливає передумова про «пояттєву несумірність»? Чи не нав'язує дослідник релігійному мисленню власні епістемологічні рамки?

Жак Ле Гофф слушно зауважував, що уявлення середньовічної людини про диво ґрунтувалося не просто на виході за межі природного порядку, а на його принциповому порушенні (Ле Гофф, 2007, с. 31–51). Однак важливо підкреслити, що подібна логіка не є суто історичною: дослідження Кім Кніббе та Андре Другерса щодо голландського медіума Джоманди переконливо показують, що й у сучасному релігійному житті диво часто сприймають як подію, яка суперечить звичному порядку речей, але при цьому вважається цілком реальною (Knibbe, Droegers, 2011).

Християнська традиція формулює цю інтуїцію дуже виразно. У каноні Андрія Критського читаємо: «Коли Бог бажає, підкорюється порядок природи, бо Він творить як хоче» (Андрій Критський, 2000). У такій оптиці диво не належить до «іншої реальності», а є втручанням у той самий світ, у якому живе вірянин. Тому спроба демаркувати диво як онтологічно несумірне з емпіричними поді-

ями часто виявляється непридатною – воно мислиться як подія цього світу, хоч і така, що порушує його закономірності.

Як слушно зауважує Міхаель Кантрелл, «у світі віруючого немає тієї різкої межі між сакральною та секулярною сферами, яка припускає існування сакрального в «іншому світі». Для віруючого сакральне є властивістю цього світу – світу людського досвіду, природи й історії» (Cantrell, 2015).

У рамках самої релігійної традиції одні й ті ж тексти можуть одні віряни сприймати буквально, а інші – метафорично. На наше переконання, для дослідника, який у своїй науковій роботі не спирається на певні, заздалегідь прийняті, релігійні постулати чи «факти віри», важливо усвідомлювати: жодна з позицій – ні буквально-реалістична, ні суто метафорична – не повинна прийматися за «належну». Презумпція метафоричності може бути такою ж упередженою, як і наполягання на буквальному прочитанні. Для різних груп вірян той самий текст може мати різний статус: образ, символ, історичну подію чи прояв духовної реальності. Питання про те, чи може «об'єктивний» сенс бути встановлений у межах самої релігії, належить до площини віри та богословської рефлексії й передбачає визнання або невизнання достовірності одкровення чи духовного досвіду. У цьому дослідженні істинність релігійного досвіду як такого не оцінюється. Натомість у межах наукового вивчення релігії дослідник, який претендує на раціонально перевірюване знання, не має підстав апріорно виходити ані з буквальної істинності тексту, ані з його обов'язкової метафоричності.

Показовим прикладом поєднання лінгвістики, релігієзнавства та теології є праці Абдулли Галадарі, який пропонує інтерпретацію Корану як багаторівнево полісемантичного тексту (Galadari, 2018; Galadari, 2021). Його метод «інтертекстуальної полісемії» дає змогу зробити висновок, що коранічні уявлення про смерть, воскресіння чи духовну «мертвоту» не можна звести ані до буквального, ані до суто алегоричного сенсу. Галадарі демонструє, що Коран взаємодіє з біблійними та рабинічними традиціями, іноді підтверджуючи, іноді переосмислюючи їхні образи. У низці текстів він показує, що воскресіння може функціонувати і як духовний образ, і як есхатологічна подія, що слова й мотиви Корану резонують одночасно у кількох наративних і богословських площинах і що межа між буквальною й метафоричною є рухомою навіть усередині самої традиції.

Таким чином, питання співвідношення метафори й буквральності в релігійних текстах виявляється не лише лінгвістичною чи теологічною проблемою, а й методологічним викликом для релігієзнавця, перетинаючись із дискусіями щодо методологічного атеїзму/агностицизму (Кокс, 2011). Воно вимагає не займати позицію однієї зі сторін богословських дискусій, а зберігати аналітичну дистанцію, уважно досліджуючи, як самі релігійні спільноти розуміють, актуалізують і переосмислюють власні тексти. У цьому контексті особливо важливо уникати презумпції метафоричності, коли релігійні вірування автоматично редукуються до «метафоричних образів» лише з позиції зовнішнього спостерігача, без урахування саморозуміння релігійних спільнот та їхнього власного досвіду буквральності.

### **Релігійний дискурс між когнітивною метафорою та мовними іграми**

Ще один важливий аспект аналізу метафор у релігійних текстах – контекстуальність. У цьому аспекті згадані вище зауваги З. Кевечеша про необхідність урахування культурного й ситуаційного середовища, у якому функціонує метафора, перегукуються з ідеєю мовних ігор Людвіга Вітгенштайна (Wittgenstein, 1967). Для Л. Вітгенштайна значення не закріплене за словом раз і назавжди; воно з'являється лише у процесі вживання. Те саме слово – «віра», «диво», «спасіння», «революція» – у різних мовних іграх означає різне, бо виконує різні функції й порушує різні комунікативні дії.

Кембриджська школа інтелектуальної історії (Квентін Скіннер, Джон Покок) доповнює це розумінням мови як дії: важливо не лише те, що автор каже, а й що він робить, використовуючи певну метафору в конкретному історичному контексті (Skinner, 1969; Росок, 2009). Це стосується і релігійних текстів: образ «чаші спасіння» у Псалтирі чи метафора «корабля» щодо релігійної громади не можуть бути зведені до їхнього буквального чи навіть лінгвістично-метафоричного змісту – вони вписані у практики, дискусії, конфесійні суперечки та богословські традиції. Кожне нове вживання слова розширює або змінює його семантичне поле; водночас кожен учасник мовної гри робить це по-своєму, виходячи зі свого досвіду та інтерпретаційної рамки. Метафоричність підсилює цю динаміку: вона збільшує кількість можливих сенсів, активізує різні мовні ігри та змінює правила їхнього функціонування.

У постмодерністській перспективі Жана-Франсуа Ліотара ця ситуація набуває особливого значення (Lyotard, 1984). Для нього сучасна культура позначена «затемненням великих наративів» і домінуванням мовних ігор, у яких будь-яке висловлювання є ходом. Жодна фраза не існує поза грою, а правила гри не мають остаточної трансцендентної легітимації – вони є результатом явної чи неявної згоди між учасниками. Говорити означає вступати у взаємодію з усталеними значеннями – підтримувати їх або трансформувати.

Ми вважаємо, що цей підхід залишається продуктивним незалежно від дискусій про «кінець постмодерну» (див.: Vermeulen, van den Akker, 2010; Josephson Storm, 2021). У такому контексті важливо не оцінювати постмодернізм як всеохопну онтологічну програму, а скористатися конкретною методологічною інтуїцією Ж.-Ф. Ліотара: мовні ігри не є сталими структурами з раз і назавжди визначеними правилами, а динамічними формами взаємодії, у яких правила можуть змінюватися в самому процесі мовлення.

У такому сенсі метафора постає інструментом зміни правил гри. Вона може розширювати межі допустимого тлумачення, переносити сенси між різними дискурсами та створювати нові семантичні конфігурації всередині релігійної традиції. Цей погляд породжує низку важливих питань. Якщо кожне релігійне висловлювання – це хід у певній мовній грі, то що визначає правила цієї гри? Хто їх устанавлює – традиція, інституція, спільнота, автор тексту? Яким чином метафори, як особливо гнучкий інструмент мови, змінюють самі мовні ігри релігійних дискурсів і переносять сенси між ними? І нарешті – чи можливо описати релігійну комунікацію поза множинністю мовних ігор, що постійно взаємодіють, конфліктують і перетинаються?

Саме ці питання, на нашу думку, окреслюють перспективу, у якій когнітивна теорія метафори може бути продуктивно поєднана з соціально-філософськими інтерпретаціями мови, відкриваючи нові можливості для порівняння, інтерпретації й критичного аналізу релігійних дискурсів.

### **Метафори у релігійних текстах: багатоманіття підходів і проблема герменевтичного кола**

Розмаїття сучасних підходів до аналізу метафор – від культурно-контекстуальної моделі З. Кевечеша до теорії навмисної метафори Г. Стіна та концептуального змішування Ж. Фоконьє і М. Тернера – зумовлює методологічну проблему: як обирати між

ними або вирішувати, чи доцільно їх комбінувати під час аналізу конкретного емпіричного матеріалу.

Постає класична герменевтична дилема: ми завжди підходимо до тексту з певними теоретичними припущеннями про те, що таке метафора, як працює релігійний дискурс, що вважати буквальним чи метафоричним. У цьому сенсі дослідник неминуче опиняється в герменевтичному колі, де попереднє розуміння структурує інтерпретацію, а інтерпретація підтверджує або модифікує попереднє розуміння.

Вже класичними стали ідеї Г. Гадамера, який пропонував продуктивне бачення цієї ситуації. На його думку, упередження неможливо усунути, але їх потрібно постійно перевіряти: розуміння повинно дбати про вироблення правильних, адекватних самій суті справи проєкцій сенсу, іти на ризик упереджень, які ще належить підтвердити самою суттю справи (Гадамер, 2000, с. 247–269).

Для дослідника релігійних текстів це означає, що жодну теорію метафори не варто приймати як остаточну рамку. Модель З. Кевечеша дає змогу побачити культурні й емоційні механізми метафоризації; підхід Г. Стіна – розрізнити автоматизовані й «навмисні» метафори; теорія концептуального змішування – зрозуміти складні багатшарові структури, які не зводяться до простої кореляції доменів. Але жоден із цих підходів сам по собі не гарантує адекватного прочитання релігійного тексту в його історичній ситуації.

Близькі за духом міркування висловлює й сучасна методологія історії Ева Доманська. Вона застерігає: коли дослідник починає з теорії, яку вважає «обов'язковою», результати стають передбачуваними й підтверджують радше рамку, ніж сам матеріал. Тому Е. Доманська наголошує на необхідності «теорій знизу» – інтерпретації, що виростає з емпіричного матеріалу, а не нав'язується йому (Доманська, 2012, с. 202–209). Для аналізу релігійних текстів це означає першочергову увагу до дискурсивних практик конкретної спільноти, до історичної ситуації, до жанру тексту та до того, як самі учасники релігійної традиції розуміють образи, якими вони оперують.

Вихід за межі статичного герменевтичного кола можна описати за допомогою метафори «герменевтичної спіралі», яку запропонував Грант Осборн (Osborne, 2006). У його баченні інтерпретація рухається між горизонтом тексту і горизонтом інтерпретатора не по замкненому колу, а по спіралі – поступово наближаючись до точнішого розуміння сенсу. Хоча Г. Осборн працює в богослов-

ському контексті, сама логіка цієї моделі придатна і для світського релігієзнавства. Спіраль передбачає, що кожна нова теорія, кожне уточнення методології, кожне занурення в контекст не замінює попереднього рівня розуміння, а розширює його, коригує й наближає до того, що Г. Гадамер назвав «суттю справи».

У такому підході жодна теорія не претендує на універсальність; кожна виконує дедуктивну або евристичну функцію залежно від матеріалу. Дослідник рухається між ними, уточнюючи інтерпретації, уникаючи і догматизму теорії, і хаотичної еkleктики. Саме цей рух – постійне звіряння теорії з текстом і тексту з теорією – робить можливим більш глибоке та відповідальне прочитання релігійного дискурсу.

### **Висновки**

Звернення до когнітивної теорії метафори дає можливість побачити релігійні тексти як складні структури концептуалізації досвіду. У такій перспективі метафори виявляються базовими інструментами релігійного сенсотворення. Саме тому когнітивний підхід виявляється продуктивним для релігієзнавства – він дає змогу описати, як релігійні уявлення вкорінені в загальнолюдських схемах тілесного, просторового, емоційного досвіду, і водночас показати їхню культурну специфіку.

Разом із тим, постульована в Дж. Лакоффа та М. Джонсона теза про тотальну метафоричність мислення у релігієзнавчому контексті ризикує позбавити дослідника інструменту розрізнення між буквальним і метафоричним – саме там, де це розрізнення є предметом гострих внутрішньорелігійних дискусій. Теорія навмисної метафори, розрізнення «живих», баналізованих і догматизованих метафор, а також емоційний і культурний вимір у підході З. Кевечеша дають змогу частково зняти цю напругу: релігійні метафори постають як динамічні структури, що змінюють функції й статус залежно від контексту, жанру, богословських суперечок і внутрішньої історії традиції.

Міждисциплінарний дослідницький проєкт, який реалізується в Центрі релігійних досліджень Рурського університету в Бохумі, дає змогу зробити висновок, що когнітивну теорію метафори можна поєднати з великими масивами даних і міжкультурними порівняннями. Водночас такі порівняння породжують методологічні проблеми: втрати сенсів при перекладі та стандартизації, труднощі розмежування буквального й метафоричного, нестабільність самого поняття «релігійного». Це ще раз підкреслює,

що формалізовані підходи мають бути доповнені герменевтичним, контекстуальним і дискурсивним аналізом.

Теорія концептуального змішування дає змогу описувати більш складні конфігурації релігійного мислення, де в одному образі інтегруються текстуальні, ритуальні, доктринальні та політичні сенси. У поєднанні з концепцією мовних ігор стає очевидним, що релігійні метафори – це не лише схеми концептуалізації, а й «ходи» у специфічних мовних і соціальних іграх, де кожне висловлювання водночас описує і конструює реальність для певної спільноти.

На наше переконання, дослідникові, який намагається не базувати своє дослідження на якихось заздалегідь прийнятих релігійних ідеях та претендує на раціонально обґрунтоване знання, варто уникати як презумпції буквальності, так і презумпції метафоричності в досліджуваних релігійних текстах. Ідеться не про формальну «нейтральність», а про інтелектуальну чесність і методологічну послідовність: наперед визначений статус висловлювання звужує інтерпретаційне поле ще до початку аналізу. Натомість утримання від обох презумпцій дає ширшу оптику й багатший аналітичний обшир, дозволяючи описати, як різні спільноти самі визначають, що саме для них є образом, символом, історією чи духовною реальністю. Віра в дива, у втручання Бога в порядок природи, у події, які одночасно порушують «закони» й фіксуються як факти цього світу, не може бути просто редукована до «метафоричних образів» без втрати важливого виміру релігійного досвіду. До завдань релігієзнавця не входить вирішення богословських суперечок «за» чи «проти» буквальності релігійних текстів. Натомість важливою метою релігієзнавчого дослідження є виявлення того, як різні спільноти самі розмежують, поєднують і переосмислюють можливі рівні розуміння цих текстів.

Узагальнюючи, можна сказати, що когнітивна теорія метафори, доповнена теорією концептуального змішування, корпусними методами, поняттям мовних ігор і герменевтичною чутливістю, пропонує потужний, але не самодостатній інструментарій для аналізу релігійних текстів. Найперспективнішим видається рух не в бік ще однієї «універсальної» теорії, а в бік герменевтичної спіралі: постійного взаємного коригування теоретичних моделей і текстового матеріалу, уважного ставлення до саморозуміння релігійних спільнот і відкритості до того, що метафори в релігійних дискурсах не лише відображають, а й творять багатовимірні картини реальності.

## References

Aristotle (1926), *The Art of Rhetoric*, translated by J. H. Freese, Harvard University Press, Cambridge, Mass.; Heinemann, London.

Artemov, N., Simonis, L., Sobisch, J.-U. (eds.), (2025), *Sealing, Molding, Imprinting, and Inscribing as Religious Metaphors*, *Metaphor Papers* 22, Ruhr-Universität Bochum. <https://doi.org/10.46586/mp.422>

Artemov, N., Kueppers, E., Reimann, S., Rodenhausen, L., Wiemann, A. (2024), “Taking MIPVU Further Around the World—And Through the Ages. MIPVU for Religion-Related Texts: Challenges and Benefits”, *Metaphor Papers*, № 9. <https://doi.org/10.46586/mp.299>

Asad, T. (2001), “Reading a Modern Classic: W. C. Smith’s *The Meaning and End of Religion*”, *History of Religions*, Vol. 40, No. 3, pp. 205–222. <https://doi.org/10.1086/463633>

Bergin, T., Fisch, M. (1948), *The New Science of Giambattista Vico*, Cornell University Press, Ithaca.

Bostock, G. (1987), “Allegory and the Interpretation of the Bible in Origen”, *Literature and Theology*, Vol. 1, No. 1, pp. 39–53.

Cantrell, M. A. (2016), “Must a Scholar of Religion Be Methodologically Atheistic or Agnostic?”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 84, No. 2, pp. 373–400. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfv066>

CERES – Center for Religious Studies (2024), “CRC 1475: Metaphors of Religion”, available at: <https://ceres.rub.de/en/research/projects/sfb1475/> (accessed 04 December 2025).

Elwert, F., Kueppers, E., Krech, V., Reimann, S., Rodenhausen, L., Wiemann, A. (2025), “Professions as Religious Metaphors”, *Metaphor Papers*. <https://doi.org/10.46586/mp.434>

Fauconnier, G., Turner, M. (2003), *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind’s Hidden Complexities*, Basic Books, New York.

Galadari, A. (2018), *Qur’anic Hermeneutics: Between Science, History, and the Bible*, Bloomsbury Academic, London–New York. <https://doi.org/10.1111/rirot.13525>

Galadari, A. (2021), *Metaphors of Death and Resurrection in the Qur’an: An Intertextual Approach with Biblical and Rabbinic Literature*, Bloomsbury Academic, London. <https://doi.org/10.5040/9781350244559>

Gibbs, W. R. (2000), “Making good psychology out of blending theory”, *Cognitive Linguistics*, Vol. 11, No. 3–4, pp. 347–358. <https://doi.org/10.1515/cogl.2001.020>

Gomola, A. (2018), *Conceptual Blending in Early Christian Discourse: A Cognitive Linguistic Analysis of Pastoral Metaphors in Patristic Literature*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston. <https://doi.org/10.1515/9783110582970>

Josephson Storm, J. Ā. (2021), *Metamodernism: The Future of Theory*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

Knibbe, K., Droogers, A. (2011), “Methodological Ludism and the Academic Study of Religion”, *Method and Theory in the Study of Religion*, № 23, pp. 283–303. <https://doi.org/10.1163/157006811X608395>

Kövecses, Z. (2002), *Metaphor: A Practical Introduction*, Oxford University Press, New York.

Kövecses, Z. (2011), “The Biblical Story Retold: A Cognitive Linguistic Perspective”, Brdar, M., Gries, S. Th., Žic Fuchs, M. (eds.), *Cognitive Linguistics: Convergence and Expansion*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam–Philadelphia, pp. 325–354. <https://doi.org/10.1075/hcp.32.19kov>

Kövecses, Z. (2020), “A Brief Outline of ‘Standard’ Conceptual Metaphor Theory and Some Outstanding Issues”, *Extended Conceptual Metaphor Theory*, Cambridge University Press, pp. 1–21. <https://doi.org/10.1017/9781108859127.002>

Krech, V., Karis, T., Elwert, F. (2023), “Metaphors of Religion: A Conceptual Framework”, *Metaphor Papers*. <https://doi.org/10.46586/mp.282>

Lakoff, G. (1991), “Metaphor and War: The Metaphor System Used to Justify War in the Gulf”, *Peace Research*, Vol. 23, No. 2/3, pp. 25–32.

Lakoff, G., Johnson, M. (1980), *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago.

Lundhaug, H. (2010), *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul*, Leiden–Boston: Brill.

Lyotard, J.-F. (1984), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press.

Osborne, G. R. (2006), *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, Special ed., IVP Academic, Downers Grove, IL.

Pocock, J. (2009), *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge University Press.

Ricœur, P. (1978), *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, Routledge and Kegan Paul, London.

Ryliškýtė, L. (2017), “Metaphor and Analogy in Theology: A Choice between Lions and Witches, and Wardrobes?”, *Theological Studies*, Vol. 78, No. 3, pp. 696–717.

Skinner, Q. (1969), “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, Vol. 8, pp. 3–53. <https://doi.org/10.2307/2504188>

Smith, W. C. (1991), *The Meaning and the End of Religion*, Fortress Press.

Sobisch, J.-U. (2025), “‘Nothing to Be Practiced’ (bsgom du med): What Conceptual Blendings and Metaphors Reveal About an Ancient Kagyu Concept”, *Entangled Religions*, Vol. 14, No. 4. <https://doi.org/10.46586/er.14.2025.12536>

Steen, G. J. (2023), *Slowing Metaphor Down: Elaborating Deliberate Metaphor Theory*, John Benjamins Publishing Company. <https://doi.org/10.1075/celcr.26>

Swiggers, P. (1984), “Cognitive Aspects of Aristotle’s Theory of Metaphor”, *Glotta*, Bd. 62, H. 1./2., pp. 40–45.

Tacey, D. (2015), *Religion as Metaphor: Beyond Literal Belief*, Routledge, New York–London. <https://doi.org/10.1080/13537903.2016.1206309>

Vermeulen, T., van den Akker, R. (2010), “Notes on Metamodernism”, *Journal of Aesthetics & Culture*, Vol. 2, No. 1. <https://doi.org/10.3402/jac.v2i0.5677>

Wittgenstein, L. (1967), *Philosophical Investigations*, transl. G. E. M. Anscombe, 3rd ed., Basil Blackwell, Oxford.

Andrew of Crete (2000), *The Great Canon of Andrew of Crete. Service in the First and Fifth Weeks of Great Lent* [In Ukrainian], Svichado, Lviv.

Aristotle, Horace, Pseudo-Longinus (2007), *Ancient Poetics. Aristotle: Poetics. Pseudo-Longinus: On the Sublime. Horace: On the Art of Poetry* [In Ukrainian], edited by M. Boretsky and V. Zvarych, Hramota, Kyiv.

Wojcieszak, V. (2012), *History – Culture – Metaphor. The Emergence of Non-Classical Historiography; On Historical Thinking* [In Ukrainian], translated by V. S. Sahan, S. O. Seriakov, V. V. Sklokin; academic editors: A. M. Kyrydon, S. S. Troyan, V. V. Sklokin, Nika-Center, Kyiv.

Gadamer, H.-G. (2000), *Truth and Method. Hermeneutics I: Foundations of Philosophical Hermeneutics, Vol. 1* [In Ukrainian], translated from German, Univers, Kyiv.

Domańska, E. (2012), *History and Contemporary Humanities: Studies in the Theory of Knowledge about the Past* [In Ukrainian], translated from Polish and English by V. Sklokin; academic editors: V. Sklokin, S. Troyan, Nika-Center, Kyiv.

Cox, J. L. (2011), “Religion Without God: Methodological Agnosticism and the Future of Religious Studies” [In Ukrainian], *Religious Studies Essays* [In Ukrainian], No. 2, pp. 129–138.

Kolodny, A. M. (1999), *The Phenomenon of Religion: Nature, Structure, Functionality, Trends* [In Ukrainian], Svit Znan, Kyiv.

Kravets, L. V. (2018, updated 2023), “Metaphor” [In Ukrainian], *Encyclopedia of Modern Ukraine* [In Ukrainian], available at: <https://esu.com.ua/article-66695> (accessed December 1, 2024).

Le Goff, J. (2007), *Medieval Imagination* [In Ukrainian], translated from French by Ya. Kravets, Litosyp, Lviv.

Potebnia, A. A. (1892), *Thought and Language* [In Russian], 2nd ed., Kharkiv.

### Посилання

Андрей Критський (2000), *Великий канон Андрея Критського. Служба у перший і п'ятий тиждень Великого посту*, Свічадо, Львів.

Арістотель, Горацій, Псевдо-Лонгін (2007), *Античні поетики. Арістотель. Поетика. Псевдо-Лонгін. Про високе. Горацій. Про поетичне мистецтво* Упоряд. М. Борецький, В. Зварич, Грамота, Київ.

Вжосек, В. (2012), *Історія – Культура – Метафора. Постановля неklasичної історіографії; Про історичне мислення*, пер. В. С. Саган, С. О. Сєряков, В. В. Склокін; наук. ред. А. М. Киридон, С. С. Троян, В. В. Склокін, Ніка-Центр, Київ.

Гадамер, Г.-Г. (2000), *Істина і метод. Герменевтика I: Основи філософської герменевтики*, пер. з нім., Т. 1, Юніверс, Київ.

Доманська, Е. (2012), *Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле*, пер. з польськ. та англ. В. Склокіна; наук. ред. В. Склокін, С. Троян, Ніка-Центр, Київ.

Кокс, Дж. Л. (2011), Релігія без Бога: методологічний агностицизм та майбутнє релігієзнавства, *Релігієзнавчі нариси*, № 2, с. 129–138.

Колодний, А. М. (1999), *Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції*, Світ знань, Київ.

Кравець, Л. В. (2018, оновл. 2023), “Метафора”, *Енциклопедія сучасної України*, доступно за: <https://esu.com.ua/article-66695> (дата звернення: 1 грудня 2024 р.).

Ле Гофф, Ж. (2007), *Середньовічна уява*. Переклад з франц. Я. Кравця, Літопис, Львів.

Потебня, А. А. (1892), *Мысль и языкъ*, 2-е изд., Харьков.