

Міністерство освіти і науки України
Національний університет «Києво–Могилянська академія»
Факультет гуманітарних наук
Кафедра культурології

Кваліфікаційна робота
освітньо–кваліфікаційний рівень – бакалавр
на тему: **“МАГІЧНІ ПРАКТИКИ
У ХРИСТИЯНСЬКІЙ КУЛЬТУРНІЙ ТРАДИЦІЇ»**

Виконала:
студентка 4–го року навчання,
спеціальності 034 Культурологія
Ковальова Поліна Андріївна

Наукова керівниця:
Демчук Руслана Вікторівна,
доктор культурології,
професор кафедри культурології НаУКМА

Рецензент: Смоліна О.О.

Київ 2024

ЗМІСТ

ЗМІСТ.....	2
ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ I. МАГІЯ В РАННЬОМУ ХРИСТІЯНСТВІ.....	6
I.1 Визначення лексем "магія", "релігія" та пошук різниці між ними.....	6
I.2 Практика магії в уявленні римського світу та світу раннього християнства. Магія в "Діяннях Апостолів".....	8
I.3 Закладання фундаменту християнського езотеризму: гностицизм.....	15
РОЗДІЛ II. МАГІЯ В УКРАЇНСЬКІЙ ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ.....	20
II.1 Проблематика визначення "язичництва" та "християнства" в українській культурній традиції.....	20
II.2 Нижча міфологія українців. Симбіоз язичництва і християнства та проблема "двовір'я".....	21
II.3 Магічні практики в українському суспільстві. Магічне мислення.....	26
РОЗДІЛ III. ЕЗОТЕРИЧНЕ ХРИСТІЯНСТВО: ВИТОКИ І МАЙБУТНЄ.....	31
III.1 Дослідницька та езотерична література від Іринейя до наших днів.....	31
III.2 Визначення езотеричного християнства. Джозефін Батлер.....	38
ВИСНОВКИ.....	43
БІБЛІОГРАФІЯ.....	44

ВСТУП

Тема магичних практик у християнській культурній традиції сама по собі є контрверсійною. Втім, зі зростанням зацікавленості до магії, релігії та народних традиції (в Україні), все більше зростає потреба у осмисленні "сірих зон" між Церквою та чаклунством. Ця робота – це спроба аналізу цих "сірих зон", знаходження історичних перетинів та причинно-наслідкових зв'язків.

Актуальність роботи полягає у розширенні наукового поля дослідження християнства. Хоча це поле значно урізноманітнено, воно все ще певною мірою лишається консервативним, із схильністю нівелювати магичні практики та досвіди або зводити їх виключно до єретичних та апокрифічних практик. Робота продовжує дискусію про взаємодію магії та релігії та прагне підтримати заповнення прогалини у дослідженні християнської культури. У комплексному підході ця тема не є в достатній мірі дослідженою, і часто результати подібних робіт дуже залежні від релігійних поглядів автора.

Ступінь наукової розробки. У вказаному модусі тема є мало дослідженою. Втім, ми маємо низку авторів, які досліджували окремі аспекти магичних практик християнства. Зокрема, заслуговує на особливу увагу збірка "A kind of Magic: Understanding Magic in The New Testament and Its Religious Belief" і автори: Том Холмен ("Jesus' "Magic" from a Theodicean Perspective"), Грем Твелвфрі ("Jesus the Exorcist and Ancient Magic"), Стенлі Портер ("Magic in the Book of Acts"), Енн Джеферс ("Understanding Magic in Old Testament"), Улріке Рімер ("Fascinating but forbidden magic in Rome") тощо. Особливої уваги також заслуговують нароби Стреттон Кімберлі ("The rhetoric of magic in early Christian discourse"), а також монографія Гая Страумзи "Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism". Йосеф Мілік був

першим перекладачем Книги Єноха на англійську та її упорядником. Камбозе Астрід є польовою дослідницею та багато пише про християнську магію ("Reflections on Christian Magic").

Про питання магії, двовір'я, магічного мислення в українській християнській культурній практиці писали такі дослідники: О. Богомолець ("Українська релігійність: двоєвір'я чи народне християнство"), Ю. Буйських. ("Нижча міфологія українців у світлі проблем двовір'я та народного християнства"), В. Ганеграаф. ("Мрії про теологію та реальність християнства"), О. Жданович ("Антична спадщина як складова християнської культури"), Г. Кожолянко. ("Поєднання язичницьких і християнських свят у календарній обрядовості українців після офіційного введення християнства"), О. Тупик ("Синтез язичницьких і християнських традицій у релігійній культурі українців на сучасному етапі"), Т. Федько ("Сутність чаклунства, знахарства в українській міфології: до постановки проблеми"), С. Щербинін ("Особливості демонізації жінки в українській міфологічній традиції"), А. Яковенко ("Двовір'я: сутність діалектики християнства і язичництва періоду Київської Русі").

Об'єкт дослідження – це християнська культурна традиція.

Предметом дослідження є магичні практики у християнському дискурсі.

Мета роботи полягає у виокремленні та дослідженні магичних практик, зокрема існуючих езотеричних сенсів у християнській культурній традиції, у тому числі – на прикладі України

Із цього випливає, що *завданням* кваліфікаційної роботи є:

- визначити поняття "релігія" та "магія", зокрема означити схожі і відмінні ракурси;
- порівняти ставлення до магичних практик римського язичницького світу та світу ранніх християн;

- проаналізувати гностицизм задля розуміння інтенцій езотеричного християнства;
- проблематизувати феномен двовір'я та народного християнства на теренах України;
- визначити специфіку магічного мислення українського народу;
- проаналізувати витoki езотеричного християнства та можливості його подальшого дослідження на прикладі динаміки сучасних езотеричних рухів.

Методологія. У роботі, яка ґрунтується на міждисциплінарному підході, використано загальнонаукові методи дослідження: аналітичний, науково-критичний, компаративний. Спеціалізованим методом даного дослідження слід вважати релігієзнавчий. Метод теоретичного узагальнення дозволяє концептуалізувати широкий спектр підтем роботи та підбити певні підсумки. Робота ґрунтується на принципі конфесійної неупередженості.

Новизна дослідження полягає у аналізі наявної інформації про магію, езотерику, двовір'я у християнстві для пропозиції нових висновків. Зокрема, сформована нова гіпотеза щодо походження сучасного феномену магічного мислення в Україні, а саме зв'язок схеми магічного мислення (на прикладі замовлянь) із колоніальною спадщиною.

Структура роботи. Робота складається зі вступу, трьох розділів та восьми підрозділів, висновків та бібліографії. У першому розділі аналізується комплексне поняття магічних практик у ранньому християнстві. У другому розділі розглядають магічні практики в українській християнській традиції та проблематизується термін "двовір'я". У третьому розділі докладніше розглядається феномен езотеричного християнства та досліджується дослідницька та езотерична література.

РОЗДІЛ I. МАГІЯ В РАННЬОМУ ХРИСТІЯНСТВІ

I.1 Визначення лексем "магія", "релігія" та пошук різниці між ними.

Чому людей приваблює релігія та магія? Доволі правдоподібною здається наступна ідея: людина чуттєво обмежена тільки п'ятьма органами сприйняття. Релігія та магія постають в розумінні людиною цього обмеження, породження непевності і зацікавленості зрозуміти, що відбувається поза цим сприйняттям, і як функціонує ширший, необмежений світ. [28, с. 64] Магія та релігія розрізняються персональними мотивами, відповідною поведінкою, інструментами та діями. Ми побачимо, втім, що часто ці поняття мімікують, підмінюють одне одного. Важливо не намагатися відокремити одне від одного, а спостерігати за синтезом і досліджувати його.

Чи не кожна наукова робота, пов'язана із вивченням магії, починається зі спроб визначити, що "магія" розуміє під собою. Дуже швидко можна зрозуміти, що чіткої дефініції просто не існує. Магію можна сприймати тільки у контексті певного регіону, релігії, спільноти тощо. Перше, що може спасти на думку – це Інквізиція, полювання на відьом, захист від шкідливої магії. Але з такими розмитими поняттями завжди треба заглиблюватися у проблему та читати між рядками Біблії, дошукуватися підґрунтя християнських свят та ритуалів.

Обговорення на тему походження магії виникають тільки у кінці XIX століття. У науковому контексті питання походження магії, значення, розвитку залишаються контроверсійними. Втім, більшість може погодитися, що магія репрезентує перші спроби людства зрозуміти та контролювати світ

та події у ньому, перша спроба людини "домінувати у небезпечному середовищі" [31, с. 6] Врешті, зв'язок між людиною, світом та надприродним можна назвати "релігією". Проблема цих визначень полягає у європоцентричному погляді на світ, де ми маємо лінійний прогрес, від магії до науки, коли наука вбачається вершиною розвитку.

Різниця між релігією та магією полягає в тому, що їхня соціальна функція абсолютно різна. Релігія створює комуну, "церкву", тоді як магія завжди звернена виключно до індивіда. [31, с. 7] До цього визначення також можуть бути претензії, адже магичні ефекти та ритуали також можуть переживатися колективно, необов'язково прив'язуючись до спільного релігійного досвіду.

Броніслав Малиновський, врешті, зазначає, що для релігії та магії не може бути загальної категорії, і вони мають розглядатися в окремих культурах окремо [31, с. 7.]

Тобто, магію можна інтерпретувати з декількох перспектив. Маємо *антропологічний абсолютизм* вище зазначеного Броніслава Малиновського, який вбачає магію як гіршу форму вираження релігійності [32, с. 109-110]. Магія дійсно відрізняється від інших форм практики релігії. Вона сприймається як щось, чого варто боятися, і люди, які вважаються наділеними цією силою, є небезпечними [32, с. 110].

Маємо також *термінологічний релятивізм*. Назва, власне, говорить сама за себе. Проблема цієї концепції полягає в тому, що тут ми навіть не маємо фундаменту для початку вивчення витоків та причин магичних практик, оскільки тут все впирається у відносність практик одних до інших.

Стенлі Портер, автор статті "Магія в Діяннях Апостолів" пропонує іншу перспективу – *теологічного прогресу*. [32, с. 114] У стародавньому світі було місце для непояснювального надприродного. Надприродні дії, які були корисними для суспільства, не засуджувалися, а сприймалися як присутність

божественного, як його дії та дари. Тому чітко розрізнитися категорії "магії", "дива", "медицини" або "науки", як ми це більш-менш здатні розділити зараз, раніше було неможливо. [32, с.114] Цей феномен Портер і назвав теологічним прогресом, пропонуючи під цією призмою розглядати різні магичні прояви у біблійних та навколо біблійних текстах.

XIX століття демонструє відновлений інтерес до форми релігійної поведінки. Варто наголосити, що так чи інакше сприйняття магії у представленому дослідженні є сприйняттям XXI століття, із критичним підходом та з точки зору історичної перспективи. Через амбівалентність визначення магії, самі предмети вивчення цієї роботи закликають до дискурсу та діалогу.

У подальших підрозділах магія осмислюється з точки зору останньої наведеної теорії (теологічного прогресу). Беремо за визначення магії те, що людина вірить у здатність маніпулювати природними та надприродними матеріями силою волі та думки.

I.2 Практика магії в уявленні римського світу та світу раннього християнства. Магія в "Діяннях Апостолів".

Хоча зараз у християнській традиції більш відомий образ злої жінки-відьми, у ранньо-християнських текстах магом переважно є чоловік, а жертвою – жінка, яку звабив чаклун за допомогою ритуалу. [38, с. 90] Це вказує і на певну позицію жінки та магії. Магія як злий та неминучий прояв сили і беззахисність та сабмісивність перед цією силою жінки.

Слово "магія" стає активною лексемою у 5 тис. до н.е. Це був доволі розпливчастий термін, який загалом показував певну небезпеку, антигрековість. Її змальовували, також, у трагедіях, як інструмент заздрісних жінок. [38, с. 91] Доволі популярним був також сюжет з жінкою, яка

випадково вбиває чоловіка зіллям для кохання. Тобто, магія розцінюється як підступний інструмент, який діє у тіні. Ми бачимо тут протиставлення дохристиянської римської культури та ранньо-християнського періоду.

Платон у своїй роботі вперше переінакшує визначення мага. Якщо раніше це був релігійний спеціаліст, то тепер чаклун примушує Богів до чогось, тоді як релігійна людина підпорядковується їхній волі. [26, с. 124].

У римській літературній традиції магія є переважно практикою жінок. Магія стає більш могутньою, демонічною, страшною. До другого тисячоліття н.е. образ демонічної відьми вже був глибоко засілий у культурі Риму.

Цікавим моментом історії є суд над Апулеєм. Прозаїка судили за пошук "специфічної" риби з лікувальними властивостями та знання магічного імені цієї тварини, а також за сховок магічних предметів [33, с. 164–165] Апулей, врешті, сформував свій захист на двох пунктах: по-перше, "магія не обов'язково має бути поганою. Всі, хто хочуть зупинити магію, значить вірять у неї" [33, с. 163]. По-друге, "філософи частіше підпадають під підозри про магію через їхню просвітлену ментальну поведінку" [33, с. 163] Ці тези дуже цікаві, і, як на мене, сміливі, оскільки казати у Римі, який доволі вороже ставиться до магічних практик, про корисність певної магії було доволі небезпечним.

Як вже було зазначено, образ демонічної відьми дуже популярний у римський імперський період. Стереотип хижою чаклунки зіграв важливу роль у зображення Клеопатри після громадянської війни між Октавіаном та Антонієм. Зображення Клеопатри як орієнтальної чаклунки продовжує бути популярним та чи не головним у популярній культурі.

Єврейська Біблія, втім, також асоціює магію з жінками та забороненими релігійними практиками. Слово "маг" з'являється у формі жіночого роду. [38, с. 96].

У період раннього християнства звинувачення у магії мали дві функції. По-перше, вони використовувалися задля підривання ваги та авторитету різних шановних культур Греції та Риму. По-друге, вони слугували як інструмент відділення інших християн від "канону". [38, с. 107] Одним з важливих аспектів виживання Церкви є те, що вона майже одразу, з початку свого заснування, встановила дуже чіткі позиції, хто є "своїм", а хто "чужим". Неканонічні використання текстів після розмежування Афанасієм Великим та інтерпретації християнського вчення після відповідних постанов Вселенських соборів, сприймалися геть вороже, що було одним з рушіїв церковної влади.

До того часу динаміка між греками і римлянами та ранніми християнськими культурами виглядає наступним чином: перші сприймали других як магів (у негативному контексті), і навпаки. Тобто погляди на магію були абсолютно дзеркальними і використовувалися як зброя звинувачення для обох сторін [17, с. 139]

Тексти, написані приблизно у другий храмовий період (586-516 р. до н.е, коли євреї повернулися в Єрусалим після вигнання до Вавилонії), описують історії падших янголів, які залучали себе у сексуальні стосунки з жінками та навчали їх магичним практикам. Ці епізоди, зокрема, є важливими у конструюванні вірувань езотеричного християнства, про які детальніше буде далі

Вже ранні християнські тексти прагнули одразу дуже чітко розставити кордони "свій-чужий". В "Об'явленні" Іван Богослова дуже чітко визначає дуалістичну природу християнській вірування, і у категорію "чужих" (аутсайдерів), у тому числі, потрапляють практики магії. Наприклад, в "Об'явленні" 6-тий сурмлячий янгол покарав тих, хто не покаявся «в убивствах своїх, ні в чарівництвах своїх, ні в розпустах своїх, ні в крадіжках

своїх» (Об. 9:21). Рим в "Об'явленні" є одним з головних антагоністів, він «обманує нації за допомогою свого чаклунства і поглинає кров святих» [36, с. 98]. У ранньо-християнських текстах одна з небагатьох жінок, яку звинувачують у практикуванні магії є Вавилонська повія (Об. 17:1–7). Також варто пригадати Єзавель, яка також фігурує в «Об'явленні», кажучи, що вона є пророкинею і не хоче у цьому каятися (Об. 2:22)

У "Діяннях Апостолів" регулярно переказуються "змагання" між Ісусом та магом (який бере свою силу від демонів) – зазвичай чоловіком, – і Христос, звісно, завжди перемагає. Тобто, утворюється певна дихотомія та повчання про Божу всемогутність. Часто ці чоловіки також є фігурами з певною владою в суспільстві.

У «Діяннях» є декілька епізодів, які чітко формулюють думки та ідеї щодо магії. По-перше, йдеться про про Симона Ворожбита (Дії 8:9-25). Люди вважали його наділеним силою Бога.

Симон Ворожбит намагається здобути "магію" Святого Духа (плутає в наративі з "дивом") у Філіппа, демонструючи жадобу до влади. Тобто, магія у тексті загалом асоціюється з егоїстичним бажанням маніпулювати непідвласними людині силами, тоді як диво – це дарунок від Бога, де чудотворець виступає лише посередником. Це перегукується із сприйняттям замовлянь в українській християнській традиції, про що буде далі.

У II столітті, дослідники ересі посилили значення Симона, назвавши його "батьком всієї ересі". Так, конкуруючі практики асоціювалися із жагою до влади та гріховною магією. [38, с. 99] Юстин Мученик [150 р. н.е.] писав, що Симона в Римі деякий час вважали богом. Він також описує його радницю Єлену, яку, втім, не називає чаклункою. Єлена перебуває у позиції врятованої Симоном. Пізніше вона змальовується чи не його жертвою [38, с. 100–101]

Жінки поруч з подібними магами не зображені як злі компаньйонки, а радше як жертви. Цей образ виникає раз за разом, схожий на риторичний троп.

Особливо це видно у історія про Маркуса, ніби-то учня Симона. Іринеї пише, що Маркус виготовляв зілля кохання, силою беручи жінок. Він зображується як хижак. [38, с. 102]

Другим епізодом можна вважати конфронтацію Павла з Варісусом, лжепророком (Дії, 13:6-7). У цій частині також називають мага на ім'я Еліма, але дослідники розходяться у думках, чи є Варісус і Еліма однією людиною. Павло насилає на нього сліпоту. [38, с. 117–118]

В наступному епізоді Павло та Барнабас зцілюють чоловіка від параліча ніг (Дії, 14:8-20). Їх помилково називають Гермесом і Зевсом, а також чаклунами. [32, с. 118]

Загалом, археологічні дослідження показують, що більшість ритуалів про схилення до сексуального акту проводилися чоловіками над жінками [35 с. 105]. Таким чином, порівнюючи християнські свідчення та ідеї римлян, перші старалися зображувати певну "реальність". Але, як наголошує Стратон, причину варто шукати у спробах раннього християнства визначити, що таке "єресь". [38, с. 106]

Жінки, у суті цих текстів, неспроможні на магію чи провідництво. Жінки схильні до істерії, до безконтрольних бажань.

Тобто, перші два століття н.е. у письмових працях чаклунами виступали чоловіки, а жінки були їхніми жертвами. За Стратоном, це змінилося у третьому столітті, коли маргінальний статус християнства почав розсіюватися (зокрема після Міланського едикту Константина 313 р. християнство легалізувалося), і домінантна у Римі ідея про жінку як відповідальну за магичні практики та зв'язки з дияволом стала провідною і у християнстві. [38, с. 108]

Не можна, звісно, ігнорувати діяння Ісуса Христа у магичному контексті. Проте, чи можна дива та екзорцизм, проведені Ісусом, називати магією, думки дослідників різняться. Одна частина вважає, що за всіма показниками Ісуса можна називати магом, інші ж кажуть, що схожість якостей є поверхневою. Справжнє питання полягає в тому, чи називали Ісуса магом його противники. [24, с. 43] Така перспектива допомагає зрозуміти, які ідеї щодо магії превалювали у часи життя Ісуса, і що визначалося за магію.

Варто почати дещо здалеку, а саме з принципу дії-та-наслідку. Принцип дії-наслідку починається з ідеї, що хороші вчинки ведуть до щастя, а погані – до страждань. Загалом, ці ідеї перекликаються з античним уявленням про богів як про суддів, "поліцейських", які слідкують за порядком на Землі та карають винних.

Втім, так само в античності люди почали помічати невиконання цього принципу. Зокрема, Сенека шукає відповіді на питання про те, чому погані люди отримують задоволення від життя, у трактаті *De Providentia* [23, с. 46] В тексті від Луки (Лк. 13) проблема теодицейської ідеї полягає в тому, що принципи дії людини–наслідку від Бога є дещо розмитими. Покаранням Бога може бути неспівмірним із діяннями людини. [24, с. 52]

Принцип дії-наслідку, здавалося б, мав рухати Ісусом у його творінні чудес. Втім, Ісус зціляє абсолютно різних, не тільки праведних людей.

Єдиною альтернативою Божого прощення у стародавньому світі може бути магія. У Старому Заповіті те, що сприймалося магією у ранньому християнстві, вважалося забороненим Богом. [24, с. 49]

Виникає низка питань і до зцілюючих діянь Ісуса. Дуже часто Ісус зціляє не найдобриших і не найправедніших людей. Він ніколи послідовно не очікує від людей спокути (що є складовою акту Божої милості). [24, с. 54] Чи він свідомо ігнорує гріхи чи провини людини?

Якщо люди, які сприймали Ісуса більш критично, не визнавали, що його діяння зцілення виходили за рамки принципу дії-наслідку, питаючи в Бога пробачення, то чи вони вбачали в цих діяннях магичні ритуали? Адже, як ми зазначали раніше, єдиною альтернативою до Божої милості є саме магія. В езотеричному християнстві (про що буде далі), Ісус сприймався як син жерця та маг. Але такі погляди могли бути розповсюджені і в менш специфічних колах.

Звісно, історичний Ісус міг сам не сприймати свої дії як магичні. Він міг або не сприймати принцип дії-наслідку як повноцінно валідний, або вбачав свою працю у ширших рамках Божого плану і Божого порятунку.

Варто розуміти, що для непослідовників Ісуса, за певними джерелами, він виглядав, ходив і говорив як маг, а не як Божий син. Хоча питання того, чи були акти Ісуса магичними, залишається глибоко контроверсійним. При чому більшість дослідників займає дуже чітку і різку позицію "за" чи "проти". [41, с. 408–409] Показовим прикладом є критика роботи Мортон Сміта "Ісус Маг", яка є однією з основних у питанні магичної природи діянь Ісуса. Чимало доказів (та не всі) Мортон Сміта у книзі "Ісус Маг" про бачення опонентами Ісуса магом є неправдивими, як визначає Г. Твелфрі у лекції "Ісус, Маг чи Чудотворець?" [41, с. 421] Твелфрі підтверджує, що ранні нехристиянські та пост-канонічні християнські традиції мали в собі звинувачення Ісуса в магії. Дивлячись на такі звинувачення, проводимо паралелі також з певними звинуваченнями у ранній християнській традиції р. [41, с. 426] Скоріш за все, висунуті звинувачення були пов'язані з "неправдивими пророцтвами".

Однієї з найцікавіших контроверсій щодо Ісуса-мага є Контроверсія Вельзевула. Синоптичні Євангелія (від Матвія, Марка та Луки) описують звинувачення Ісуса в одержимості Вельзевулом, завдяки чому він і здатен

виганяти демонів з інших тіл. А книжники, що поприходили з Єрусалиму, казали: «Має він Вельзевела, і виганяє демонів силою князя демонів» (Мр.3:22). Це одна з найбільш ранніх відомих нам письмових згадок Вельзевула взагалі. Такі звинувачення можна виносити у категорію прижиттєвих звинувачень у магії Ісуса, оскільки нам відомо, що маги вважалися одержимими демонами. [41, с. 424-425] Відповідь Ісуса на ці звинувачення полягала в його намірах та принципах чудотворення. Тобто, він не відрікався від звинувачень, але ставив під питання загальноприйнятну позицію, що основним рушієм екзорцизму є Сатана. [41, с. 426]

I.3 Закладання фундаменту християнського езотерицизму: гностицизм

Говорячи про християнство та магію в християнстві, неможливо не згадати про гностицизм, оскільки проводяться певні паралелі між езотеричним християнством та гностицизмом. Пам'ятаємо, що езотеричне християнство характеризується вірою у потаємне знання, заховане у Біблії. Гностицизм – це релігійний рух, що характеризується пошуком просвітлення заради спасіння душі. Гностицизм у перекладі означає «знання», «наукове усвідомлення» [18, с. 505] Гностики проблематизують метафізику душі, задають питання про витоки світу та його кінець. У своїх характеристиках гностицизм передує християнству, хоча зараз його прийнято вважати однією з християнських сект. Різниця між пре- та пост-християнським гностицизмом, втім, відчутна. [18, с.502-503] Пол Карус, дослідник гностицизму, пише, що гностицизм поставив проблему, але не запропонував рішення. У цьому християнство виграло, показуючи рішення гностичних проблем (а отже, в якійсь мірі є гностичним рухом) [18, с.502]. Климент

використовував слово "гностики" у значенні "християнин". [18, с. 502] Пол Карус пояснює наше уявлення про гностицизм як про пост-християнський феномен тим, що християнські історики сприймають гностицизм як викривлення правди Євангелій. [18, с. 503]

Що, втім, варто враховувати про природу гностицизму – навіть найкращі гностики були спонтанними, нестійкими та мислили фантастичними категоріями. [18, с. 504] Роблячи висновок з вище написаного, гностицизм – виступає як безумні батьки/наставники/ідеологи християнства, і християнським завданням був пошук відповідей і впорядкування питань про добро, зло, початок та кінець світу. Як пише Пол Карус, "Аполлос та Симон Ворожбит могли бути більш геніальними та щирими, <...> Петро та Павло були більш поміркованими". [18, с. 504] Християнство – результат еволюції думки, результат прагнення людини віднайти істину поза межами тілесно-чуттєвого.

Слово "гностицизм" до неоплатонічного періоду використовувався в загальному сенсі (прямого перекладу), і тільки неоплатонічні філософи почали використовувати його специфічно щодо релігійного руху [18, с. 505] Варто зазначити, що хоча гностицизм і вважається базисом багатьох глобально-західних езотеричних традицій, він сповнений орієнталістських елементів. Існує теорія, що базис гностичних ідей походить з Індії [18, с. 505] Відомо, що асирійці та греки вороже ставилися до орієнталізму, але під час та після Александра Великого (прихильника орієнталізму), почастишав обмін думками та досвідами. Грецькі релігійні погляди зустрілися з індійськими у Сирії. [18, р. 506] Сирія, судячи з усього, є першою країною з гностичними сектами, де їхні учасники відкрито називали себе "гностиками" [18, с. 507]

Кабала демонструє значний гностичний вплив. Ідея світу як еманациї від Бога за своєю суттю – гностична, як і ідея про ангелів та архангелів як духовної

присутності Бога [18, с. 509] У свою чергу, як буде показано далі, езотеричне християнство величезною мірою спирається саме на ангелологію, що так само скоріш за все є впливом гностицизму.

Одним з найбільш поміркованих гностиків був Філон Александрійський. Його гностичні вірування (про єдине джерело присутності і єдності Бога, що породжує всі душі) перепліталися з єврейською релігійною традицією. Відомо, що саме він був відправлений до Калігули як посередник із закликом "утриматися від захоплення божественної честі єврейського народу" [18, с. 509].

Чернецтво як християнська інституція виникає в третьому столітті н.е., однак в гностицизмі воно існувало і до цього, тоді як християнство першого та другого століття доволі підозріло та зневажливо ставилося до ченців. [18, с. 510] Аскетичні ідеали бідності та цнотливості перед тим, як стали відкритими та підтримуваними ідеями, були секретною доктриною. [18, с. 513]

Розповіді Авраама, хоча пізніше християнізовані в апокрифічному тексті "Апокаліпсис Авраама", також мають гностичні ідеї. Авраам сприймає сонце за Бога, коли вперше виходить з печери. Коли сонце сідає, він вірить в місяць та зірки. Коли зникають і вони, він розуміє, що все навколо є посланцями Бога. Він очищає душу голодуванням та розмовляє з янголами. [18, с. 515-516]

Ми також чітко бачимо вплив єврейського гностицизму в одному з найважливіших текстів для езотеричного християнства – "Книги Єноха". Месія тут – не людина і не Боголюдина – це божественна присутність, яка існувала з початку всього. Спасіння обіцяється не через смерть Месії, а через розкриття божественного знання (гнозису) [18, с. 516]

Надважливими книгами апокрифічної літератури, де чітко прослідкується впливи гностицизму – це книга Даниїла та книга Ездри, де вперше в деталях описується воскресіння людини. [18, с. 518] В книзі Ездри, до того ж, янгол пояснює природу зла, що теж є великим питанням гностицизму (оскільки Бог нескінченно добрий). (Езд, 9:11-15)

У роботах Климента знаходимо дуже цікавий гностичний слід: ідею про відміну смерті. Климент пише, що на питання: "Як довго буде правити смерть?", Ісус відповідає: "Поки жінки народжують". Тобто, аби припинити смерть, треба припинити народження. Поновлення Божого Царства настане із знищенням думки про сексуальність [18, с. 520] Це також є відлунням ідеології утримання. У часи гностицизму звання "святого" надавалося активним учасниками релігійного руху, тих, хто дотримувався сексуальної непорочності. [18, с. 529]

Святий Павло перейняв на себе ідеї гностицизму, скоріш за все, через духовні настрої його часу [17, с. 524] Але загалом, його ідеї великим чином відрізняються від Олександрійських євреїв. Його ідеї – унікальні концентрацією на тілі та позатілесним досвідом, питаннями свідомості та саморефлексії. [18, с. 523] (наприклад, Рим. 6:6-7; 7:4-5; 8:1-14)

Отже, у межах даної роботи робимо висновок, що людей притягує релігія та магія через усвідомлення обмеження власного сприйняття світу. Релігія звертається до спільноти, тоді як магія – до індивіда. Визначення магії залишається спірним. У першому підрозділі викладено три основні перспективи розуміння магії: антропологічний абсолютизм, термінологічний релятивізм та перспектива теологічного прогресу. Антропологічний абсолютизм критично ставиться до магії як субкатегорії релігії. Термінологічний релятивізм може завадити вивченню магії, оскільки він

концентрується на відносності без будь-якого конкретного фундаменту. У другому підрозділі було визначено, що у ранньохристиянських текстах магія переважно асоціюється з чоловіками-магами, у контрасті із римським уявленням про демонічну жінку-відьму. З обох сторін існує звинувачення іншої у практики магії як чогось лихого, тому особливим є суд над Апулеєм, де він висловлює скандальну на той час думку, що магія не завжди має бути злою. У другому підрозділі були розглянуті найбільш важливі згадування про магію у "Діяннях Апостолів", зокрема, про Симона Ворожбита, "батька всієї єреси", фігура якого пізніше буде надихати і езотериків-християн. Акцентована також увага на позиції жінки у ранньохристиянських текстах, яка дуже контрастна із домінантною демонічною позицією жінки у римському уявленні про магію. В цих текстах жінка виступає жертвою магії. Цей образ змінюється у III ст., коли християнство асимілює римський дискурс. У цьому підрозділі особлива увага була також приділена образу Ісуса та дискусії щодо його статусу як мага чи чудотворця. Це питання залишається великим чином відкритим, але робимо висновок, що сучасники Ісуса все ж звинувачували його у магії та навіть могли вважати його одержимим демоном. Через цей аналіз чіткіше розуміємо ідеї магії, що існували у часи раннього християнства. Аби завершити теоретичний конструкт, треба врахувати рух, який породив велику кількість єретичних сект: гностицизм. Третій підрозділ присвячений цьому явищі, і було визначено, що гностичні ідеї існували до християнства, але саме християнство першим спробувало знайти відповіді, поставлені гностицизму, про природу душі, початок на кінець світу тощо. Гностицизм відрізняється нестабільністю та фантастичністю, але вплинув на християнство значною мірою. Ідеї гностицизму прослідковуються у величезній кількості апокрифічних текстів, що дає підставу вважати його основою ідей

езотеричного християнства. Гностицизм прослідковується у Климента, Оригена, та, меншою мірою, ап. Павла.

РОЗДІЛ II. МАГІЯ В УКРАЇНСЬКІЙ ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ.

II.1 Проблематика визначення "язичництва" та "християнства" в українській культурній традиції.

Вищенаведенні положення, як на мене, є певною мірою валідними і для слов'янського язичництва та для перехідного етапу від язичництва до християнства як державною релігії. Втім, слов'янське язичництво має певну специфіку.

Особливістю східних слов'ян було те, що міфологічні перекази існували виключно в усній формі. Про прив'язку такого феномену до езотеричного знання буде докладно у III розділі. Тут важливо підкреслити, що усна природа міфологічних знань зробила слов'янську міфологію дуже вразливою до вигадок. Всі писемні свідчення про слов'янське язичництво були створені уже в період боротьби із ним [3, с. 71]

"Язичник" та "селянин" латинською мають схоже значення. [3, с. 72] Це важливо розуміти, аналізуючи трансформацію християнських догм серед українського народу. Термін "язичництво" не може повною мірою характеризувати дохристиянські народні вірування, адже у своїй суті він є більше описовим терміном належності людини до певної місцини. І, хоча з часом ця тотожність була втрачена, вона є актуальною для зародків християнства. [3, с. 72]

Українська міфологія та язичницькі практики не встигла розвинути достатньо (у порівнянні із тим же еллінським світом). У Київ рано прийшло християнство та просвіта Візантії. [13, с. 7] Це утворило унікальний симбіоз між християнськими віруваннями та язичницькими традиціями. Ми можемо спостерігати це змішання у обрядах, народних піснях, іграх, забобонах, знахарських звичаях. [13, с. 7]. Не дивно, наприклад, що у щедрівці "прилетіла ластівочка" раніше початок року був не зимою, а весною (ймовірно припадав на Рівнодення), і це збереглося у текстах пісень. Загалом, приставка "народна" може видозмінити релігію так, що її канонічні межі будуть невпізнавані. Дехто може навіть посперечатися, що деякі практики народного християнства не можуть називатися народними. Популярні практики можуть трансформувати релігію у тип магічного мислення із певним фасадом та організацією [15, с. 139] Про ці детальніше буде викладено у цьому розділі.

II.2 Нижча міфологія українців. Симбіоз язичництва і християнства та проблема "двовір'я".

Чи не найбільшим результатом такого симбіозу, втім, є кількість нижчих духів, яких створила уява українців. Вони з'являються у історіях повсякчас, а Доля є головною героїнею багатьох печальних оповідей. До напів міфічних істот належать і відьми, що відрізняє українські вірування. По відьом існують доволі конкретні повсюдні знання. Відьми бувають двох типів: навчені на вроджені. Народжені відьми мають хвіст. [13, с. 152]

Що примітно, то відьми – "ті, що відають" – в українській міфології не завжди є негативним персонажами. Як на диво, вроджені відьми зазвичай виправляють зло, коять добро [15, с. 96] Ще більшим сюзприрозом може

бути дуалістична природа чорта. До прикладу, мудрі чорти вчать людей ковальства та різноманітних винаходів (вогонь, млин, скрипка тощо). [13, с. 113]

Сфера духів лишилася панівною у народному світогляді, а отже, і є одним зі стовпів "народного християнства" [3, с. 72] Народна магія переплелася з християнством.

Християнство було зовнішньої релігією та розповсюджувалося великими містами. Його прийняття було політичним кроком Володимира Великого. Втім, як зазначає О. Богомолець, Ярослав Мудрий популяризував релігію глибше, засновуючи школи, де діти тодішньої інтелігенції навчалися на священників. Але також у школи потрапляла частка селянства та низової інтелігенції. Таким чином, "християнське віровчення" сприймалося "крізь призму традиційних релігійних вірувань" [2, с. 107]. Так формувався ґрунт руського православ'я. Переплетіння на протистояння язичництва та християнства на Русі утворили такі паралелі:

Бог–Отець – Стрибог

Бог–син – Дажбог

Мати Божа – Макош

Це також додало певні особливості до закладення подальших ідеалів християнізації Русі. [2, с. 108] Найкраще сприймалися такі ритуали та традиції, що були знайомими та зрозумілими давнішому світогляду. Втім, як зазначає Богомолець, наслідком не обов'язково було двовір'я, яке передбачає роздвоєність світогляду, адже ми бачимо скоріше органічне поєднання в традиціях. Звісно, на початку примусового прийняття християнства це мало цілковите місце бути. [2, с. 108–109]

М. Грушевський наголошує на збереженні українцями віри у святі предмети, допомогу святих, що призвело до залучення їхніх імен до заклинань [5]

Тобто, як результат ми маємо не двовір'я, а народне переосмислення християнства, залученості його у давніші звичаї.

На християнських святих були проєктовані образи давніх богів, їхні господарські функції зокрема. [8, с. 143] Так, молитва на дощ або позбавлення від хвороб тепер адресувалося не Перуну та Велесу, а пророку Іллі, св. Модесту тощо. [8, с. 143] Святий Ілля був дуже подібний своїми силами до Перуна, тільки тепер він жбурляв блискавиці у напрямку чортів, як їх дуже бояться [8, с. 148] Новий рік так само починався з березня (свідчення раніше наведеної щедрівки про ластівку). Свято Ярила змінило назву на Юріїв день, який припадає на "зміну літнього сонця на зимове". [8, с. 144] Християнський календар посунув багато язичницьких календарних свят та ритуалів (такі як сівба, заклинання дощу). Тому ритуал проводу русалок перестав мати стійку дати та коливається від середини травня до початку червня. [8, с. 144] Русалії справляються на честь нехрещених або втоплених – тих, що після смерті стають русалками. Цей русальний тиждень знаменує перехід від весняних свят до літніх та проходить після Великодня. Знову ж таки, бачимо це – переплетіння традицій та звичаїв християнства та народного язичництва.

Свято Івана Купала має саме по собі дуже багато поєднань християнських та дохристиянських традицій, такі як створення опудал Купали та Марени, зрубання дерева Марени тощо. Одним із показових епізодів є розкидання попелу купальського вогнища по городах, яке відьми та знахарки пізніше збирали для своїх цілей: чаклування та лікування [8, с. 147]

На початку грудня воду подекуди святять дохристиянським звичаєм: проливають її крізь вогонь [8, с. 149]

Різдво Христове церквою також було усталене з огляду на сонячний календар. Зимовий сонцеворот – припадає на 22-25 грудня. [8, с. 150]

Колядки походять від язичництва. Часто в них згадується про подвиги воїнів та князівські походи. Наприклад, у колядці «Рано кури заспівали» Христос не згадується зовсім. Натомість, йдеться про молодого воїна, що вирушає у похід. Князі представляли божественність, часто ототожнюючись з Дажбогом [9]

Збереглися також ритуали, пов'язані з природою. Під час приготування куті, діти мали імітувати тваринні звуки, аби худоба в році давала добре потомство. Господар бив по деревах у саду, погрожуючи зрубати їх, якщо вони не даватимуть плоди. [9] Ми бачимо тут спроби маніпуляції над природними матеріями, що, під певним кутом, можна розглядати як магичні ритуали. Тут не має молитви до Бога, натомість, є віра у силу людської волі та її здатності до керування долею, надприродним.

Говорячи про Великодень, то не секрет, що писанки не є атрибутом, привнесеним християнською традицією. Втім, те, що паска та яйця є закодованим язичницьким фаллічним символом, є мітом. Насправді яйце ще з дохристиянських часів символізувало Світонародження, початок всього. Відомий міт про виникнення світу зі Світового Яйця, і обрядовість навколо нього, зокрема розривання опудала як божества (символіка переродження – особливість весняної обрядовості), певним чином перегукується з сучасною Великодньою та весняною обрядовістю. Сам міт зазнав перетворень і більш відомий нам як народна казка про Курочку Рябу [7]

Розписи на яйцях мали закодовані смисли, наприклад заклинання. [9] Втім, у святі Великодня ми бачимо чи не найменше впливу дохристиянських традицій загалом.

Свято Різдва Богородиці перегукується із днем Роду та Рожаниць, святом врожаю. Сенс язичницьких ритуалів втратився або змішався із церковними святами.

Культ предків також добре зберігся в традиції українського християнства, і пов'язаний із цілою низкою магичних дій.

Як пише А. Яковенко для язичницького світогляду не була дивною ідея багатобожжя, тому прийняти у пантеон ще одного Бога не становило проблеми, що складало основу феномену двовір'я. Ці процеси не були чітко сформульованими, а існували на рівні почуттів. Виникає синкретичний пантеон. Головне протиставлення світогляду язичників та християн полягає в наступному: язичництво характеризується пантеїстичними ідеями. Явища природи та люди існують у єдиному вимірі прояву божественного, розчиненого у світі. Коли ж йдеться про християнський світогляд, то людина значно відрізняється та відділяється від природи, і головні духовні християнські ідеї направлені всередину людської душі та побудовані на людській саморефлексії та певному контролю власних бажань. [16]

Посилаючись на факт існування детально описаної та розробленої української демонології (дослідження про духів, напів духів і подібних істот), можна сказати, що повноцінного переходу від одного світогляду до іншого не відбулося, і українська християнська традиція відрізняється зв'язком людини з навколишнім світом та вірою в душу неживих предметів, у духів, захованих в тінях. Це, в свою чергу, породжує набагато більш розвинену терпимість до магії, порівняно, наприклад, з Західною Європою. Відомо, що у Західній Європі магія (що нею вважалось) викорінювалася Інквізицією. Християнізація відбувалася методом «викорінення» іновір'я, тоді як на території України радше послуговувалися методом асиміляції, пристосування.

Варто зазначити, що некоректно розділяти народне християнство на язичницькі та християнські вірування. Як було зазначено раніше, вони

існують в симбіозі, тому і досліджувати їх варто як цілісний феномен, навіть під час пошуку витоків певних ідей та традицій.

II.3 Магічні практики в українському суспільстві. Магічне мислення.

Сьогодні магічні практики, як іронічно зазначають деякі дослідники, схожі на "зроби-сам релігією" [17, с. 139]

Незважаючи на те, що між Церквою та магією існує відчутна напруга, фактичні релігійні практики вказують на те, що релігія та магія у реальному житті співіснують міцно переплетені. До магії, як і до релігії, люди звертаються у миті потреби. Знахарів і чаклунів (на території України) бояться, але поважають їхню силу. Бояться, але звертаються. А. Камбозе висуває теорію, що будь-які християни в одній чи іншій мірі практикують різні форми магічних практик [17, с. 140] Звертаючись до народного християнства, різноманітності свят та традицій, ця робота фактично підтримує цю теорію. На території України (і, суперечливо, на території всієї Європи), "чиста", церковна форма християнства ніколи до кінця не була прийнята. Камбозе, зокрема, досліджуючи румунську та молдовську ортодоксальну практику, виокремлює піст як магічне знаряддя, хрести, яйця, обереги як магічні знаряддя, а також особливі релігійні служби, які відрізняються від канонічних і можуть вважатися формами ритуалів (чорна літургія, босонога літургія, тощо). [17, с. 140]

Існує віра, що дотримання посту може втілити бажання вірянина, адже це цілком можна вважати спробою людини маніпулювати надприродними матеріями, що є дефініцією магії. Методом посту досягається стан духовного очищення.[17, с. 140] Також існує віра в те, що Бог помагає людині після дня голодування. Якщо людину скривдили, і вона день нічого не їсть, Бог може

покарати винних. [17, с.140] Процес певним чином схожий на нанесення прокляття.

Також варто уважніше розглянути ритуал освячення різноманітних предметів, який є дуже популярним, зокрема, на території східної Європи серед ортодоксальних християн. Освячують машини, будинки, алкоголь тощо.

Часто також освячують маленькі домашні речі, які пізніше хазяйка дому може використовувати у магічних ритуалах [17, с. 142] За дослідженням Камбозе, у північних частинах Румунії та у Молдові практикують клятву на Біблії, яку може закріпити та зняти тільки священник. За порушення клятви винний може каратися Богом майже моментальною смертю. [17, с. 143] Жертви злочинів, які не мають доказів скоєного, можуть запросити чорну літургію. Таку практику було помічено тільки в Угорщині, але це настільки специфічний ритуал, що насправді невідомо, наскільки поширеним він дійсно є. [17, с. 143] Є певні докази вважати, що чорна літургія більше не практикується.

Говорячи про магичні практики в Україні, втім, згадуються в першу чергу мольфари та знахарі, а не безпосередньо пов'язані із Церквою ритуали. На теренах України у селах до знахарів ставляться дуже амбівалентно. З однієї сторони, їх варто боятися, з іншої – знахарі ніколи не лишаються без роботи, оскільки їхні послуги є дуже популярними серед людей. Чаклунство розрізняють на шкідливе і таке, що приносить користь. [14, с. 189] Варто також зазначити, що в народі особу знахаря та чаклуна суттєво розрізняють. Саме знахар має ці "добрі" сили, коли чаклун прагне нашкодити. Вважається, що знахар не має стосунку до демонічної сили, а звертається до сил природи. [14, с. 190] Цю різницю може бути важливим окреслити зокрема задля того, щоб розуміти контраст ставлень до магії на теренах України та далі на захід,

аби помилково не накладати не історично-українські наративи про чаклунство.

Спільною з давнім Римом рисою, втім, є демонізація жінок у навколо-магічному дискурсі. Не метафорична демонізація, а буквальна. Відьма, як було зазначено раніше, є представницею нижньої міфології, почасти навіть має хвіст. Загалом, асоціацію можна проводити з русалками (хоча перші існують в обох світах, коли русалки – тільки у вимірі "нечистої сили"). Варто також зазначити, що більшість демонічних персонажів у народних переказах – це жінки (відьми та чарівниці). [15, с. 96] Винятком можуть слугувати регіон Карпат, де в історіях мольфари виступають переважно чоловіками.

С. Щербинін висуває дуже цікаву теорію щодо причин розповсюдження образу відьми. Він пише, що жіноча магія не заборонялася на державному рівні так, як магія волхвів, а тому могла існувати більше повсюдно, менш таємно. [15, с. 96] Відьма, в уявленні українського народу, впливає на природні та господарські процеси. Народний погляд на магію, як зазначає Щербинін, є пантеїстичним. [15, с. 98] Це можна побачити у навчанні дітей господарській праці у селищах Західної України. Разом із технічними знаннями про ведення господарства, передавалися на тому ж рівні залученості та серйозності різноманітні забобони – про правильні дні тижня для роботи та відпочинку, примовлянки, різноманітного роду вірування. [1, с. 29] Деякі табу Церква не підтримувала, але українські родини все одно їх дотримувалися, наприклад, не ходити ані в сад, ані в ліс 11 вересня, на свято Главосіки [1, с. 29] Деяких пересторог дотримуються і в сучасності. Наприклад, на Михайлове Чудо не займаються господарством (зокрема косінням та перевезенням). Навесні у деяких селищах худобу зганяють на пасовище свяченою гілкою верби як оберегом проти гріз. [1, с. 30]

Господарсько-охоронна магія використовувалася і продовжує використовуватися.

Звичай, часом, трансформуються повністю, проте у корені лишається віра та магичне мислення. Тож цей аспект потребує деталізації. Структуру магичного мислення можна спробувати виявити у різноманітного роду у замовляннях, як зазначає О. Романова [11, с. 101] Вона звертає увагу на те, що хоча апокрифічні молитви і є дуже цікавим феноменом, вони написані освіченими людьми з "єретичними" віруваннями, а отже не містять в собі структури народного магичного мислення. [11, с. 101] Нерідко схему російських замовлянь переносять на українські та білоруські замовляння, але, як зазначає дослідниця, це здається некоректним. [11, с. 101] Українські та білоруські замовляння більше наближені до молитов, тоді як у російських замовляннях знахар святам більше "наказує", спираючись на власну волю. Характерним для українських замовлянь є фраза: "Я зі словом, а Бог із поміччю". [11, с. 106] Тобто, тут бачимо покладання на Божу милість та силу, а не на власну волю. Знахар виступає як посередник. Часто можна побачити розшарування образу святих, наприклад, Діви Марії, що приходять на допомогу, буває три, з різних міст, «одна з Києва, друга з Чернігова, трет з Ніжина». [11, с. 106]. Також характерною рисою українських замовлянь є пошук слушного часу для їх проголошення. Часто вони промовлялися декілька разів у намаганні навпомацки віднайти святий час, аби сили до замовляльника були прихильними. [11, с. 106] Така віра переплітається з певними астрологічними тенденціями – віра в народження під щасливими та нещасливими планетами і зірками.

У російських замовляннях існує сюжет походу до цілителя, тоді як в українських замовляннях він повністю відсутній. О. Романова робить висновок, що знахар тут займає "пасивну позицію", і "не претендує на

авторитет" [11, с. 107] У російських та українських замовляннях ми бачимо помітний контраст між наказом і проханням. В українській структурі магічного мислення набагато більше уваги приділяється долі та вдачі. Тому перебирати дію заклинання на себе, на его, є досить небезпечним, оскільки удача може в будь-який момент відвернутися від знахаря. Так можна пояснити контраст між наведеними вище формулами замовлянь. Як влучно зазначає Романова "вся магічна діяльність українця спрямована не на те, щоб чогось досягнути, а на те, щоб чогось уникнути". [10, с. 109] Це може також бути пов'язано з поневоленням українців різними імперіями з відповідно печальними наслідками для народу. У білоруських замовляннях, зрештою, прослідковується та сама певна безсилість перед божественними силами. [11, с. 108] Великою мірою ця думка є спекуляцією, адже в справі магічного мислення складно відслідкувати причинно-наслідкові зв'язки, але в ретроспективі історії, можливо зробити такий висновок.

Характерним виключно для білоруських замовлянь є звернення до персонажів нижчої міфології на рівні зі святими. [11, с. 108]

Отже, у цьому розділі було розглянуто різноманітні магічні практики у східноєвропейському, зокрема українському, релігійному контексті. З'ясовано, що українська міфологія є дуже чутливою до спотворень (через усний характер її міфів), а тому треба з великою обережністю досліджувати феномен українського язичництва. Термін "язичництво" взагалі є більш описовим щодо території, певних народів, він не може повною мірою передати зміст дохристиянських вірувань. У другому підрозділі детальніше було описано симбіоз язичництва та християнства. Виявлено, що цей симбіоз виник великою мірою через недоформування ідей української дохристиянської традиції.

Було визначено, що одним із результатів народного християнства є велика кількість духів. Більшість цих духів мають дуалістичну природу, мало хто має відверту злу чи добру сутність. Залишається відкритим питання доречності терміну "двовір'я" після Ярослава Мудрого, оскільки тут ми більше можемо говорити про унікальний феномен народного християнства – світоглядний синкретизм, де відсутній роздвоєний світогляд, характерний для двовір'я. Багато календарних обрядових свят та традицій зберегли дохристиянські елементи, які стали складовою народного християнства.

І, врешті, наголошено на тому, що релігійні обряди та магія існують поруч, аби допомагати людям у потребі, незважаючи на загальну напругу між Церквою та магією..

РОЗДІЛ III. ЕЗОТЕРИЧНЕ ХРИСТІЯНСТВО: ВИТОКИ І МАЙБУТНЄ.

III.1 Дослідницька та езотерична література від Іринейя до наших днів.

Говорячи про магичні практики християнства в українському та загально-світовому контексті, не можна не звернути увагу на згадки магії у Біблії, а також в апокрифічних і дослідницьких роботах. Тому є доречним повернутися у часі, аналізуючи літературні згадки про містику, магію та езотерику.

Християнський містицизм намагалися дослідити у порівнянні з еллінським таїнством, тому давні тексти, що намагалися констатувати ідею християнських езотеричних вчень, великою мірою спиралися на ритуальні відмінності між вище згаданими езотеричними практиками, а не на різницю у вченнях. Тому важко визначити точні дати появи ідеї езотеричного

християнства. [39, с. 29] Також пошук ускладнюється феноменом дисципліни таємниці або арканського вчення ("*disciplina arcani*"). Арканське вчення – це правило не допускати непосвячених до християнських таїнств, таких як хрещення, читання молитви, миропомазання тощо. Вважалося, що присутність непосвячених у таємницю не дозволяє майстрам чітко викладати ідеї Святого Письма.

Для деяких дослідників, *disciplina arcani* не виникає як термін до III століття нашої ери. Автор книги "Hidden Wisdom", Г. Стромзі, втім, вважає, що ідеї цієї практики були запозичені ще в язичників. [39, с. 31] Варто зазначити, що ідею релігійної думки та теологічної рефлексії розвинули саме християни. Для греків такі вправи розуму були завданням для філософів. Серед греків–язичників була популярна така думка: чим більше знаєш, тим менше вриш. Для християн же маємо протилежне: чим більше знаєш, ти більш ти релігійний [39, с. 33].

Апологет Іринеї прагне спростувати заяви гностичних сект про те, що вони володіють прихованими знаннями. Він не заперечує саме існування езотеричних традицій серед єпископів, а заперечує володіння цими традиціями гностиками. [39, с. 35]

Теолог Ориген у своїй роботі "Проти Цельса" пише, що посвячений, з "очищеним серцем", може зрозуміти навіть вчення Ісуса, що він давав виключно апостолам у приватних розмовах. Тобто, рамок для посвячених у таїнство не існує. [39, с. 35] Ориген пише, що ці таємниці не були прописані, оскільки такі глибокі вчення мають бути лише промовлені. Тобто, існувала усна езотерична традиція, що походила від апостолів і ставила в центр вчення Ісуса. [39, с. 35]

Про усну езотеричну традицію у IV столітті також пише Василь Великий. Він описує деякі ритуали, доктрини яких є езотеричними, а от проголошення – публічними. [39, с. 36]

Для Климента з Олександрії, традиція не може бути публічною, тільки прихованою, бо публічність є небезпечною. Він пише, що існують приховані традиції, які володіють "справжнім знанням". Климент Олександрійський проводить чітку лінію переходу гнозиса цієї традиції: "від Бога до Якова Справедливого, до Іоанна та до Петра. Ті передали знання іншим апостолам" [39, с. 37]

Загалом, зберігалася глибока підозра до апокрифічної літератури. В певний момент "апокрифічна" була синонімом до "falsus". Сповідувачів апокрифічної літератури звинувачували у відверненні від божественного письма і зверненні до сумнівних джерел. Апокрифічна література була джерелом натхнення для багатьох єретичних груп – іудео-християн, маніхейців, гностиків [39, с. 39]

Парадоксально, хоча раніше і згадувалося про виключно усний характер таємної традиції, езотеричної літератури існує настільки велика маса, що перелічувати всі тексти тут було б контрпродуктивним. Можна згадати, як мінімум, "Книгу Єноха", "Євангеліє від Фоми", "Євангеліє Правди", "Апокаліпсис Адама", тощо. [39, с. 39]

Особливим роботами є ті, у яких у самій назві відображається природа тексту. Прикладами такого є "Апокриф від Іоанна" та "Апокриф від Якова". [39, с. 40] Знову ж таки, пригадуючи наголошення Климентія та Оригена про усний характер езотерики, доволі дивно бачити такі прямі посилання на езотерику в назвах і текстах. Втім, самі ж ці автори схиляються до літератури. Зокрема, Климентій переказує одну з історій з "Книги Єноха".

У Книзі Буття згадуються "Божі сини" та "дочки чоловіків/людей", асоціюючи чоловічу стать із божественним, а жінок – із земним. (Буття, 6:4) Також це перегукується з історію янголів, які прийшли до жінок з неба. Тут можна інтерпретувати Рай, що втручається у справи Землі. Загалом, асоціації цієї історії із сексуальним насильством – доволі часта інтерпретація історії про янголів з "Книги Єноха" (далі буде), що піднімає проблему мізогінії в езотеричному середовищі та середовищі християнських таїнств. [20, с. 108]

Ми бачимо, що зараз жінки можуть знаходити розширення прав і можливостей у магічних практиках, що у світлі вищесказаного може виступати як ріклеймінг, який у цьому контексті є перетворенням початково мізогінних традицій на феміністичні практики. Втім, пропонується інша інтерпретація міту про янголів – застереження чоловіків щодо жіночої спокуси. У цій інтерпретації жінки виступають, знову ж таки, злодійками та винуватицями земних гріхів

"Книга Стражів" (частина "Книги Єноха") пропонує нову перспективу щодо функції янголів, що спстилися на землю. Разом із собою вони приносять знання про мистецтво виготовлення прикрас, косметики, зброї, роботи з металами. А також знання заклинань, чудодійств різних рослин тощо. [20, с. 111] Янголи тут переступають межу між Раєм та землею. Це перегукується з мітом про Прометея, який приніс людям вогонь. "Книга Стражів" пропонується як ранні докази асоціації жінок із магією. У версії Єноха жінки не є жертвами насильства, а приймають активну позицію взаємовигідних та погоджених стосунків янголів та людей. [20, с. 112] Тут важливо підкреслити слово "людей", адже у "Книзі Стражів" учнями янголів є не тільки жінки, але й чоловіки. Тому паралелі "жінка–магія" можуть бути надуманими, особливо коли ми пригадуємо кількість чоловіків-магів у ранніх християнських текстах. Фокус на жінках, скоріш за все, є особливістю перекладів текстів

грецькою мовою [20, с. 115]. Можливо, більш продуктивним є огляд даного тексту під кутом взаємодії та контрасту між Землею та Небом, а не жінок та чоловіків.

Тоді, з Божественної перспективи, янголи грішать, беручи дружин не через позицію того, що це гріховно, а через те, що одруження, секс, діти є земною функцією, а не небесною [20, с. 117] Можливо, прочитання історії про янголів є некоректною як зі сторони жіночого вивільнення та підсилення, так і з позиції мізогінії. Така трансформація і сильна асоціація жінок із магією може бути пов'язан із грецьким перекладом. Пам'ятаємо, що у давньому Римі магія сильно асоціювалася із образом демонічної відьми (див. розділ I), а це могло сформувати вже загально-західне уявлення про жінок у магичному контексті.

Особливу увагу варто приділити "Книзі Єноха", оскільки на ній базується сучасне езотеричне християнство. Перша публікація ефіопської версії "Книги Єноха" припадає на 1821 рік. Пізніше були знайдені фрагменти текстів грецькою та сирійською мовами. Оригінал текстів бу знайдений у печері № 4, на території Кумрану. [21, с. 89] Історія про янголів, які покинули небо, бо закохалися в жінок, та навчили їх таємного знання (чаклунства), стала центральною для сучасного езотеричного християнства. Ця історія була переказана тричі у різних фрагментах "Книги Єноха" [21, с. 90] Одним з головних дослідників, перекладачів та упорядників книги Єноха був польський професор Йосеф Мілік. Він також намагався заповнити прогалини у текстах і знанні своїми знаннями. Його редакція "Книги Єноха" є безцінним дослідженням, але важко диференціювати, що є автентичним текстом, а що є його спекуляціями. У своєм видання він намагається реконструювати історичний контекст "Книги Єноха", що є неймовірно складним завданням [21, с. 90–91]

Скоріш за все, найстаріші фрагменти "Книги Єноха" були написані перед Макавеївськими війнами (167–164 рр до н.е.) [21, с. 92] Мілік іде далі і каже, що найстарішою частиною "Книги Єноха" є "Книга Райських Світил" (ранній перський період). На його думку, астрологічні роботи того часу циркулюють навколо постаті Єноха [21, с. 92] Втім, не існує конкретних доказів того, що "Книга Райських Світил" існувала у V ст. до н.е. [21, с. 93]

Варто згадати у межах цієї роботи також про книгу "Стовпи Тубал-Каїна". Ця книга, укладена окультистами Нігелем Джексоном та Майкл Говардом і випущена у 2000–х роках, у довільній формі описує головні засади сучасного езотеричного християнства. Вона має бібліографію та пропозиції про подальші дослідження. Окультисти дослідили неканонічні книги, такі як "Книга Єноха".

Книга має двадцять розділів: про коріння янгольської магії, окремий розділ про історію янголів з Книги Буття, розділ із назвою "Башта Титанів", де описується міт про гігантів – нефілімів (дітей янголів та земних жінок), розділи про образ Люцифера, Ліліт, Святої Марії та Ісуса в езотеричному християнстві, більш комплексні теорії про природу і походження магії, зв'язки з масонами. Також книга докладно розглядає персонажів "Пісні Соломона", інтерпретуючи їх в езотеричному контексті. Наприклад, цариця Савська (правителька Шеби, партнерка Соломона) описується як Королева Мудрості. Її згадки знаходять в різних частинах Біблії. Вона приходить до Соломона, бо зацікавлена у його знанні магічних практик. [25, с. 126].

Зокрема, "Стовпи Тубал–Каїна" концентрується на практичній янгольській магії. Чіпляючись за міт про янголів, що зійшли з неба, книга пропонує практичні способи різноманітних зв'язків із янголами. У книзі також чітко розділяються образ Люцифера та Сатани як двох різних створінь. Люцифер виступає як головний янгол, "Ранкова Зірка", природа співпраці з яким не є

демонічною. Ангелології в цій роботі приділяється особлива увага. За її викладом, нео-платонічний вплив структурував пізнішу християнську ангелологію до форми, в якій вона існує зараз. Текст Псевдо-Діонісія Аеропагіта описує янгольську ієрархію: маємо Серафимів, Херувимів, Тронів, Домініонів, Чеснот, Сил, Князівства, Архангели, Янголи. Вони всі відповідають за різні духовні зони відповідальності. Що цікаво, у книзі не коментується ідея про євангельського Діонісія Аеропагіта (Дії, 17:34), який міг написати ці містичні тексти. Адже вони були знайдені вже у VI столітті. Втім, певна частка дослідників все ж вірить в автентичність авторів даних текстів.

Загалом, "Стовпи Тубал-Каїна" вважають більш менш класичним прикладом викладу ідей люциферіанства. Та, по-перше, робота ґрунтується на головних ідеях сучасного езотеричного християнства, а по-друге, масонський рух тут існує не просто як згадка. Тубал Каїн, який згадується у Біблії всього раз як коваль бронзи та металу (Буття, 4:20), є одним з основних символів масонства, мовляв нагадуючи членам про важливість тяжкої праці, витримки, сили знання, за допомогою яких можна змінити світ на краще. Не виключено, що автори книги можуть бути членами певних масонських груп, і тому так багато часу приділяють саме масонським зв'язкам з езотеричним християнством. Відомо, що масони приймали у свої ряди будь-якого чоловіка, що вірив в Бога, без специфічних деталей та канонів, а тому масонські зібрання дійсно могли бути живильним середовищем для практик езотеричного християнства. Та все ж, це абсолютно не є основною складовою руху християнської магії (чи повсюдною складовою взагалі).

III.2 Визначення езотеричного християнства. Джозефін Батлер.

Проаналізувавши згадки про магію та дебати навколо «прихованого знання» впродовж історії, можемо точніше дати визначення езотерики, езотеричній релігії та езотеричному християнству.

Езотерика – це сукупність певних знань, які недоступні для умовної більшості. З самого терміну зрозуміло, що поле для дослідження є широким та невизначеним. Цей розділ має на меті широко подивитися на витоки християнської езотеричної традиції, визначити межі для формування сучасного дискурсу та фокусу, на який спираються модерні окультисти.

Під езотеричною релігією мається на увазі віра у приховане знання, спеціальний гнозис. [40, с. 97] Найбільш сформованою маніфестацією цих ідей є теософія. Зокрема, християнська теософія має в одній зі своїх складових езотеричне християнство.

Езотерично християнство, за своїм визначенням, це віра у потаємні значення, знаки і магичні закони та ритуали, приховані у Біблії. Роберт Аміс називає цю течію "внутрішньою традицією" – не системою, але певною дисципліною для вивчення. База езотеричного знання виглядає наступним чином. У стародавньому світі вміння писати і читати було значно менш розповсюдженим. Знання розповсюджувалося усно та індивідуально. Формувалися певні кола на чолі із тими, хто називав себе "майстрами правди". Це зберігачі правди були маргіналами, а тому мали бути обережними у поширенні своїх знань. Правда належала тільки обраним. [39, с. 27] Звісно, це знання від початку не називалося езотеричним, оскільки сам термін "езотерика" виник у XVII столітті.

Читаючи езотеричні тексти, ідея "прихованого знання", які можуть досягнути далеко не всі, якого бояться, виражається дуже чітко. Також тут йдеться про

певне розподілення суспільства на "сіру масу" та "обраних" інтелектуалів. В езотеричному християнстві це підкреслюється ще чіткіше, оскільки однією з ідей є пошук потаємного знання між рядків Біблії. Ми бачимо пересічну більшість, яка розуміє Книгу загальноприйнято, не виходячи за межі усталених догм, і також бачимо езотериків. Тому зрозуміло, чому такий підхід може бути привабливим для багатьох людей, що прагнуть бути особливими. Часто езотеричні християни звертаються до різних біблійних пасажів, аби довести свою точку зору. Наприклад, I Послання до апостола Павла до коринтян: "Але ми говоримо Богу мудрість у таємниці, приховану, яку Бог перед віками призначив нам на славу, яку ніхто з володарів цього світу не пізнав..." (I Кор. 2:7-8). Здається, що у намаганні знезброїти та ліквідувати єретичні вчення, Церква досягла зворотнього: мало у якій релігії ми знайдемо настільки багато відгалужень від канонічних текстів.

Істина, в езотеричному контексті, так само ідентифікується через її роль у спасінні (сотеціологічною функцією). Тобто езотеризм є не тільки інтелектуальним, але й релігійним досвідом у своїй суті. [39, с. 28]

Використання християнських символів – такі як хрести, образи святих, псалми, молитви є доволі поширеними інструментами популярної магії в Європі [35, с. 115] Але це не новий феномен. У XVI–XVII століттях християнські молитви використовувалися для заклинань, проклять і чарувань. Біблія також використовувалася для ворожіння [35, с. 115]. Тобто, для традиційної магії християнські елементи були надважливим моментом. Це також простежується й в українській традиції.

Езотеричні традиції у християнстві скоріш за все перейшли з єврейської релігійної традиції. Ориген використовує слово "paradosis" ("традиція") десятки разів. Саме слово має єврейське або рабинське походження. [39, с. 41] Скоріш за все, езотеричні традиції Апостолів – це продовження

єврейського езотеризму. Езотеричне християнство, яке було описане вище, могло зародитися в іудео-християнських колах. [39, с. 43]

Ми точно бачимо сліди езотеричного християнства, тому цікавим є факт його поступового зникнення у пізній античності. Цей факт можна пояснити трьома причинами: заборонення таємних зібрань на державному рівні, агресивний підхід гностиків, і напружене ставлення до самої ідеї езотеризму. [39, с. 44]

Дуже цікавою є фігура Джозефін Батлер, яка була теологинєю вікторіанської доби, що писала про Бога як про Матір наприкінці XIX століття. [40, с. 93] Вона працювала у межах євангельського християнства. Втім, Батлер мала свою власну ідеологію, яку не можна розглядати в рамках канонічного християнства.

Єретичні жіночі вірування були доволі популярними також у 1830–40-х роках, де у деяких спільнотах проповідували "апокаліптичний фемінізм", у якому Небесне Царство мала принести соціальна революція на чолі із жінками, і мала настати "нова ера любові". [40, с. 95] Ми розуміємо, що зв'язки із езотеричним християнством та феміністичною теологією дуже щільні. Феміністична теологія інтерпретує Біблію у неканонічний, і часто вельми містичний спосіб. Соціальні рухи XIX століття, коли відродився інтерес до магії, також це демонструє.

Протиставлення жіночої та чоловічої божественних фігур у бінарній схемі визначалося так: жіноча модель виступала за "єдність життя, гармонію всесвіту". У контрасті, чоловіча фігура в небі править Землю "з висоти", а не безпосередньо між живих істот. [40, с. 96] Дехто вважав цей підхід інфантильним та відкинутим, але дехто чіплявся за ці вірування як про ідеї забутих джерел життя. [40, с. 96] Теодор Паркер (роботи якого пізніше надихатимуть промови Лінкольна), у спробах реформувати церкву, відкрито

заявляв, що "Бог не Король, Бог – це Батько та Мати". [40, с. 96] Джозефін Батлер також надихалася цими промовами, тож вірила у те, що у повідомленнях Ісуса однією з центральних ідей є соціальна рівність чоловіків та жінок.

Езотерична релігія стала важливим фактором для першої хвилі фемінізму, і загалом розвинула свою популярність у 1880–х та 1920–х роках. Загалом, поняття Божественної Матері дуже міцно переплетене з Матір'ю-Землею, з гармонією природи.

Аби краще пояснити цей аспект, варто повернутися до українського язичництва та пригадати Макош, яка є Богинею-Матір'ю Землі. Загалом, як пише О. Надорак, всі Богині, що існували в уявленні людства, так чи інакше виконують подібні функції (народження світу, родючість тощо) [10, с. 118] Культ Макош на теренах України існував дуже довго. Є резонним також робити припущення, що культ Богородиці має корені, переплетені із культом Макоші. Обидві постаті зображуються з веретеном, де пряжа – “це енергія світобудови” [10, с. 119] Також вони мають спільні схеми зображення – “адорації”, підняті догори руки. [10, с. 120] Загалом, культ Макоші-Богородиці абсолютно може бути символом жіночої енергії, інтуїції, духовності, що перегукується із переосмисленням образу Бога езотеричними течіями, описаними у цьому розділі. О. Надорак, зокрема, наголошує на спільності символічних зображень Богинь по усьому світу. [10]

Повертаючись до езотеричного християнства, варто зазначити, що багато ваги воно надає містичному значенню страждання, тому народження дитини є великим символічним моментом трансформації Землі до ідеалу. Бог зображений у ролі жінки, яка народжує [40, с. 100] Варто звернути увагу, що хоча ці ідеї і є прогресивним для свого часу, ми можемо і маємо критикувати

їх нині. Зокрема, у тому, що роль божественної фемінності маніфестується майже виключно через роль матері.

При цьому, ідея про дуальність образу Бога – чоловіка та жінки водночас, відкриває питання не тільки повернення жінки у позицію сили, але й задає більш складні гендерні питання. Але, загалом, у XIX столітті така позиція визначала наступне: жінка, що народила або всиновила дитину, займає позицію Христа, оскільки вона жертвує своїми цілями та бажаннями аби дитина зростала. [40, с. 103]

Джозефіна Батлер читала та любила Біблію, але при цьому була свідомо множинного авторства та враховувала культурний релятивізм. Її основним джерело натхнення та інтерпретації були вчення Христа про рівність, любов та справедливість. [40, с. 104] Вона навіть критикує Павла та його мізогінні вислови, кажучи, що вони "не варті його наставника". [40, с. 104]

Отже, у цьому розділі було проведене дослідження основних текстів, що досліджують езотеричне християнство, а також ті, що формулюють його засади. Це тексти Оригена, Климента, Псевдо-Діонісія Аеропагіта, «Книги Єноха», «Стовпи Тубал–Каїна». Була визначена загальна концентрація на ангелології, а також на пошуку/критиці існування «прихованого знання» у Біблії.

У другому підрозділі зроблена спроба аналізу езотерики та детальніше визначення езотеричного християнства. Підкреслюю, що езотерика є дуже комплексним і широким поняттям, але у своїй суті – це пошук потаємного знання. Для езотериного християнства це так само характерно. Була також розглянута особистість Джозефін Батлер у спостереженні про кореляцію "єретичних" вірувань із рухом за права жінок.

ВИСНОВКИ

У межах дослідження, відповідно до мети та заявлених завдань, було:

- зроблено спробу визначити поняття "релігія" та "магія" та різницю між ними. У висновку було визначено, що термін "магія" досі має контроверсійні роз'яснення, у було запропоновано для аналізу використання перспективи теологічного прогресу. Було визначена різниця у ракурсах, зокрема у думці, що релігія та магія почасти виконують схожі функції, але релігія направлена до спільноти, а магічні практики – до індивіда.
- проаналізовано у порівнянні ставлення до магічних практик римського світу та світу раннях християн. Виявлено, що у текстах раннього християнства чаклунами були переважно чоловіки, на відміну від римського стереотипу про демонічну жінку-відьму. Для обох сторін магія була негативним явищем та інструментом звинувачення опонетної сторони.
- проаналізовано гностицизм задля закладання розуміння інтенцій езотеричного християнства. Виявлено, що гностичні рухи існували ще до християнства і мали великий вплив на канонічні та єретичні християнські рухи.
- проаналізовано та проблематизовано феномен народного християнства та двовір'я в Україні. Зроблений висновок про певну недоречність використання терміну "двовір'я" у сучасному українському суспільстві через відсутність подвоєння свідомості на суто два виміри:

язичницький та християнський. Також визначено неповноту терміну "язичництва" для опису українських дохристиянських вірувань.

- запропоновано визначення специфіки магічного мислення українського народу, яке полягає у вірі у визначеність долі, підпорядкування вищим силам та віру у силу прохання у святий, правильний час.
- проаналізовано витoki езотеричного християнства та зроблено спробу визначення можливостей його подальшого дослідження та розвитку на прикладі сучасних езотеричних текстів та динаміці сучасних езотеричних рухів, таких як "Стовпи Тубал-Каїна". Проаналізовано історію одного з основних текстів для езотеричного християнства – "Книги Єноха".

Отже, у представленій дипломній роботі "Магічні практики у християнській культурній традиції" структуровані основні ідеї та проблеми дослідження магічних практик у християнській культурній традиції із окремим фокусом на магічні практики українського суспільства. Загалом, робота є теоретичною, і може стати у пригоді щодо подальшого дослідження питання, адже аналізує та сервує на першоджерела, а також пропонує сфокусовану проблематику. Модус дослідження вартий розвитку та подальшого глибинного аналізу.

БІБЛІОГРАФІЯ:

1. Білавич, Г. Савчук, Б. Господарська магія Карпат як складник родинного виховання. *Гірська школа Українських Карпат*, (14), 2016, С. 27–31.

2. Богомолець О.В. Українська релігійність: двоєвір'я чи народне християнство. *Науковий вісник НУБіП України. Серія: Гуманітарні науки* №295, 2018. С. 102–115.
3. Буйських, Ю., Нижча міфологія українців у світлі проблем двоєвір'я та народного християнства. *Етнічна історія народів Європи*, (33), 2010, pp.70–80.
4. Ганеграаф, В. Мрії про теологію та реальність християнства. (пер. з англ. К. Зорі) *Філософська думка*, (3), 2013, pp.92–116.
5. Грушевський, М. 1923. Історія української літератури: В 6-ти томах. *К.–Львів*, 1994.
6. Жданович, О. Антична спадщина як складова християнської культури. *Український історичний збірник*, 2008. С. 8–16.
7. Кирилюк, О. Парадоксальний сміх при ритуальному розриванні поганського божества, «Курочка Ряба», Аполлон як миша та Радість Світотворення. *Докса*, (1 (25)), 2016, с. 63-73.
8. Кожолянко Г. Поєднання язичницьких і християнських свят у календарній обрядовості українців після офіційного введення християнства. *Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології*. 2010(1):142–154.
9. Люля В. Християни–язичники. Поганські звичаї в християнській культурі українців. *Український журнал*, № 7–8 (25–26), 2007, С. 36–38.
10. Надорак, О. Богиня Макош - символ жіночого начала. *Україна в етнокультурному вимірі століть: збірник наукових праць: посібник для викладачів, вчителів, студентів й учнів вузів і шкіл*. К.: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2015. - Вип. 5. С. 118-123.

11. Романова О. Стереотипи магічного мислення в контексті українських, російських та білоруських замовлянь (кінець XVIII – початок XX ст.) *Український історичний збірник. №11*. 2008. С. 100–112.
12. Тупик, О. Синтез язичницьких і християнських традицій у релігійній культурі українців на сучасному етапі. *Етнічна історія народів Європи*, (7), 2000, pp. 54–58.
13. Українська демонологія / за ред. Андрієвського О. Київ: Стилет і Стилос, 2022. 168 с.
14. Федько, Т., Сутність чаклунства, знахарства в українській міфології: до постановки проблеми. *Матеріали студентських наукових читань: зб. праць/ред. Ж.В. Колоїз*. Кривий Ріг, 2017. 205 с.
15. Щербинін С. Особливості демонізації жінки в українській міфологічній традиції. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, (2), 2013, pp. 95–99.
16. Яковенко А. І. Двовір'я: сутність діалектики християнства і язичництва періоду Київської Русі. *Гілея: науковий вісник*. 2015(98): 197–200.
17. Cambose, A., Reflections on Christian Magic. *Martor. Revue d'Anthropologie du Musée du Paysan Roumain*, (28), 2023. P. 138–146.
18. Carus, P. GNOSTICISM IN ITS RELATION TO CHRISTIANITY. *The Monist* 8, no. 4 (1898): 502–46.
19. Czachesz, I., Explaining magic: earliest Christianity as a test case. *In Past Minds*. Routledge, 2016, pp. 141–166.
20. Daughters of Hecate: women and magic in the ancient world./ed. Stratton, K.B. and Kalleres, Oxford University Press: 2014, USA. 553 pp.
21. Greenfield, J.C. and Stone, M.E., The Books of Enoch and the Traditions of Enoch. In *'Al Kanfei Yonah*. Brill, 2005. pp. 618–632.

22. Haecker, R. Origen's Speculative Angelology. In *Delphine Lauritzen (ed.), Inventer les Anges de l'Antiquité à Byzance: Conceptions, Représentations, Perceptions. De Boccard.* 2021. pp. 95–114.
23. Hanegraaff, W. J. *New Age Religion and Western Culture.* Leiden, The Netherlands: Brill, 2018. 584 p.
24. Holmen, T. Jesus' "Magic" from a Theodicean Perspective., *Handbook for the Study of the Historical Jesus* / in T. Holmén & S. E. Porter (eds.) (4 vols.; Leiden: Brill, 2011), 4:3179–3200.
25. Jackson, N. and Howard, J., *The Pillars of Tubal–Cain.* Capall Bann Publishing. 2000. 288 p.
26. Jeffers A. Magic from before the dawn of time: Understanding magic in the old testament: a shift in paradigm. *A kind of magic: understanding magic in the New Testament and its religious environment/* ed. Labahn, Michael; Peerbolte, Bert Jan Lietaert London, UK/New York, USA: T&T clark, 2007. P. 123–133
27. Logan, A.H. *Gnostic truth and Christian heresy: a study in the history of gnosticism.* A&C Black, 1996, 373 p.
28. Mendis, B. Magic vs belief: early Christianity. *Muallim Journal of Social Science and Humanities*, 2022, pp. 63–72.
29. Milik, J.T., The Dead Sea Scrolls Fragment of the Book of Enoch. *Biblica*, 32(3), 1951. pp.393–400.
30. Owen D., Blecourt W. *Witchcraft continued: Popular magic in modern Europe.* Manchester University Press, 2004. 228 p.
31. Pezzoli–Olgiati D. From Mageia to Magic Envisaging a Problematic Concept in the Study of Religion. *A kind of magic: understanding magic in the New Testament and its religious environment/* ed. Labahn, Michael;

- Peerbolte, Bert Jan Lietaert London, UK/New York, USA: T&T clark, 2007. P. 3–19.
32. Porter S. E. Magic in the book of acts. *A kind of magic: understanding magic in the New Testament and its religious environment*/ed. Labahn, Michael; Peerbolte, Bert Jan Lietaert London, UK/New York, USA: T&T clark, 2007. P. 107–122
33. Reimer U. Fascinating but forbidden magic in Rome. *A kind of magic: understanding magic in the New Testament and its religious environment*/ed. Labahn, Michael; Peerbolte, Bert Jan Lietaert London, UK/New York, USA: T&T clark, 2007. P. 160–172.
34. Ricci C. Wife, Queen, Goddess: Mary Magdalene and the New Religious–Spiritual Movements (19th–21st Centuries). *Mary Magdalene from the New Testament to the New Age and Beyond*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2019. P. 364–395.
35. Rushton P. A Note on the Survival of Popular Christian Magic. *Folklore*. 1980 January 1; 91(1):115–118.
36. Smith, M., *Jesus the Magician: A renowned historian reveals how Jesus was viewed by people of his time*. Hampton Roads Publishing, 2014 (1978), 300 p.
- 37.. Stove H. W. *Woman in Sacred History*. New York: J. B Ford and Company, 1874. 230 p.
38. Stratton B. K. The rhetoric of magic in early Christian discourse. *Mapping gender in ancient religious discourses*/ ed. T. Penner. 2007. P. 89–114.
39. Stroumsa, G., *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*. Second. In *Hidden Wisdom*. Brill, 2005. 229 p.

40. Styler R. Josephine Butler, esoteric Christianity, and the biblical motherhood of God. *Religion & Literature*, 49(2), 2017. P. 93–122. URL: <https://www.jstor.org/stable/26773749> (дата звернення: 23.03.24)
41. Twelftree, G. Jesus, Magician or Miracle Worker? *The Biblical Annals*, 10(67/3), 2020, pp.405–436.
42. Twelftree, G.H. Jesus the exorcist and ancient magic. *A kind of magic: understanding magic in the New Testament and its religious environment/* ed. Labahn, Michael; Peerbolte, Bert Jan Lietaert London, UK/New York, USA: T&T clark, 2007. pp. 57–86.