

## БІБЛІЙНИЙ АНТРОПОЦЕНТРИЗМ ТА КОНЦЕПЦІЯ ВОЛОДАРЮВАННЯ ЛЮДИНИ В СВІТІ

*Статтю присвячено проблемі біблійного антропоцентризму: людину тут виокремлено з-поміж інших земних істот. Але це породжує сьогодні звинувачення у піднесенні її як свавільного «царя природи» й спроби покласти на Біблію відповідальність за сьогоднішні екологічні проблеми. Слід розібратися у біблійній концепції людини та її відмінностях від ренесансного гуманізму, що активно підживлювався паганістичною ідеєю теургії. Автор пропонує диференціювати секулярний антропоцентризм, закорінений в антично-ренесансному світогляді й піднесений в ідеях Модерну, та християнсько-теологічний антропоцентризм, зумовлений біблійним поглядом на людину як на затьмарений гріхом образ Творця.*

**Ключові слова:** теургія, ренесансний гуманізм, секулярний антропоцентризм, християнсько-теологічний антропоцентризм.

Епоха постмодернізму актуалізує питання про аксіологію, тим більше, що глобальна криза європейської культури сьогодні очевидна (Е. Гуссерль, Х. Ортега-і-Гассет, М. Гайдегер, К. Ясперс та ін.). Ця криза супроводжується похваленням інтересу до генези антропоцентричної свідомості, що, в свою чергу, вимагає уважніше поставитися до передфілософських систем, передусім – до біблійної концепції дійсності та людини. Сучасне філософсько-культурне дослідження такого роду речей невід’ємне від заглиблення у феноменологію та історію релігії. Адже власне філософський світогляд як такий історично є продуктом ранніх, суто релігійних духовних пошуків, що виникли на зламі античності й Середньовіччя; більше того, «можливо, філософія як жанр <...> властива тільки середземноморській культурі, заснованій на симбіозі античності і біблійної вченості» [17, с. 4]. Біблії належить особлива роль, оскільки вона стала потужним підґрунтям європейської культури взагалі. К. Ясперс доводить: західна філософія не може ігнорувати того, що жодний значний філософ не філософував без ґрунтового знання Біблії [25, с. 474]. Отже, встановлення нового формату вивчення взаємин філософії та релігії науково актуальне.

Ще й сьогодні часто духовний досвід біблійного суспільства ставлять фактично на один щабель з примітивними магічними практиками, формується звинувачення Біблії у становленні погляду на людину як на свавільного й безвідповідального «царя природи», на Книгу книг намагаються навіть покласти відповідальність за сьогоднішні екологічні проблеми. Біблійна картина світу, в якій людині й справді відведено особливе місце – як «образу Божому», ніколи не була антропоцентричною в сучасному інструменталістському розумінні цього слова. Отже, важливо розібратися у специфіці біблійного антропоцентризму та його відмінностях як від язичницьких практик давнини, так і від «класичного» ренесансного антропоцентризму. Аналіз проблеми людського «самостояння» в Біблії та біблійної антроподицеї є вкрай актуальним – саме Біблія була першим послідовним маніфестом заперечення безмежної сваволі особистості, моральної індиферентності та етичного релятивізму.

Почнемо з того, що відзначимо непростоту взаємовідносин магії та релігії. У сучасній науці щодо цього питання панують полярні, взаємовиключні або й відверто суб’єктивні точки зору. Так, магія проголошується «езотеричною компонентою всіх основних релігій світу» та такою, що «і сьогодні не відділяється у свідомості віруючого від смирення перед Богом» [15, с.7, с.16], розглядається як одна з історичних форм релігії поруч із фетишизмом, тотемізмом, анімізмом тощо [5, с. 15] або акцентується обставина, що «соціально-гносеологічна межа між магією та релігією є суб’єктивною» [12, с. 8].

Ми дотримуємося точки зору, представлені у роботах Дж. Фрезера, М. Мосса, Е. Дюркгейма, Б. Малиновського та ін., що магію та релігію слід чітко розмежовувати. Якщо магія підносить людину як «володаря природи», який «диктує» богам і демонам, користуючись теургічними техніками, то релігія ставить на меті досягнення законів Всесвіту і Богопізнання, встановлює етичні норми; перша однозначно ґрунтується на міфі, друга – переважно на раціональних моделях.

Недиференційованість магії і релігії (рevelяціоністської) у сучасній філософській думці веде до заплутаності проблеми антропоцентризму. Й. Гейзінга слушно твердить, що людина за самою своєю природою навряд чи може відмовитися від того, щоби уміщувати себе у центр усіх речей [21, с. 339]; Е. Ласло дещо парадоксально визначає сучасне людство як антропоцентричне (маючи на увазі ситуацію панування над природою – 11, с. 88); Дж. Сід називає антропоцентризм людським шовінізмом [цит. за: 27, с. 47]. Ю. Бохеньський тлумачить антропоцентризм як засновану на хибній думці філософію, що пов'язана з гуманізмом, і вважає людину осередком та вихідним пунктом філософських досліджень [2, с. 25], а В. Грей твердить, що словники при поясненні терміну «антропоцентризм» фіксують фундаментальну двозначність аксіологічного та епістемологічного рівня, і вважає небажаним визначення людини як центру Всесвіту та інтерпретацію буття у термінах людського досвіду, при всій неможливості відділення дослідником себе від людських турбот та інтересів [26, с. 100–101]. Ситуацію лаконічно окреслив М. Бердяєв, стверджуючи, що найвеличніші ідеї всесвітньої культури – ідеї Боголюдини і людинобога [1, с. 250]. На жаль, розрізнення цих кардинально протилежних концепцій ще не стало науковою нормою, і праці, в яких акцентується ця різниця, – нечисленні [4; 10; 13; 19]. Більшість дослідників донині не розрізняють антропоцентризм Біблії, що відводить людині чільне місце у світі, але робить аспект не стільки на її правах, скільки на обов'язках та відповідальності, та різні варіанти, так би мовити, «світського» антропоцентризму, що закликає людину до панування у світі. Це призводить до плутанини у вживанні терміну. Наприклад, І. Кірсберг стверджує неможливість антропоцентризму в Біблії [8, с. 31], а Г. Пирог наполягає, начебто християнські цінності поступово змінюються і спрямовуються від теоцентризму до антропоцентризму [16, с. 5] і т. д. Натомість А. Мацейна твердить про антропоцентричність Божого плану [14, с. 136], а Ф. Шелов-Коведяєв бачить коріння біблійного антропоцентризму у вченні про богоподібність людини [24, с. 13].

**Виділення невіршених раніше частин загальної проблеми.** Таким чином, з усією наочністю виступає проблема типів антропоцентризму. Ми пропонуємо диференціювати секулярний антропоцентризм з його ідеєю всевладдя, коріння якого сягають магичних практик, а згодом – антично-ренесансного світогляду, та християнсько-теологічний антропоцентризм, зумовлений біблійним поглядом на людину як на затьмарений гріхом образ Творця.

Проблема антропоцентризму невіддільна від проблеми типів гуманізму. Християнство принесло з собою нове сприйняття людини, кардинально відмінне від язичницького, і деякі філософи (К. Бурдах, О. Лосев, Дж. Тоффанін та ін.) висувають думку, що саме патристи – творці «справжнього» гуманізму. Так, Дж. Тоффанін взагалі протиставляє поняття «гуманізм» та «Відродження», родоначальниками гуманізму він називає Отців Церкви, а його специфіку бачить в єдності античної науки та християнської віри [цит. за: 3, с. 12]. Л. Стевенсон та Д. Хаберман уже говорять про «теологічний гуманізм» Біблії [20].

Можна стверджувати, що християнський гуманізм базується на біблійно-християнському антропоцентризмі, а світський гуманізм – на секулярному розумінні антропоцентризму. Тут ситуація майже така сама, як і з уживанням терміна «антропоцентризм»: якщо у науковій літературі трапляється термін «гуманізм» – частіше за все це означає його секулярний варіант, відлік якого зазвичай починається з доби Відродження. Християнський же гуманізм майже не привертав увагу філософів-дослідників, а нечисленні спроби навряд чи можна вважати вдалими. Так, С. Коршунова у дослідженні, присвяченому християнському гуманізму, заплутується у різних нюансах значень слів «гуманізм» та «антропоцентризм», змішуючи їхні світські та християнські тлумачення, що призводить до взаємовиключних тверджень, наприклад, про дегуманізуючу тенденцію у християнстві і водночас його глибокий гуманістичний зміст тощо [9, сс. 7, 10].

Отож, серед філософів немає єдиної точки зору щодо тлумачення термінів «антропоцентризм» та «гуманізм», і різні їхні різновиди часто змішуються.

Щоб побачити специфіку біблійно-християнського варіанту антропоцентризму, потрібно насамперед прослідкувати генезу антропоцентричної свідомості як такої. Її коріння сягає первісної епохи, коли людина починає опановувати навколишнє середовище, підлаштовуючи його під свої потреби: це відбувалося в процесі важкої боротьби з природою та її переробки (формування антропогенного ландшафту), і відлунювалося в магичних практиках первісного суспільства. Проте в первісну епоху самоутвердження людини як «господаря» було певною мірою виправданим, оскільки у тодішньому жорсткому й ворожому світі цей стихійний і нещадний до природи антропоцентризм був, по суті, умовою виживання людей. Водночас закладена саме тоді лінія поведінки стане міцним підмурком фундаменту споживацького ставлення до природи у наступні

століття, й це інструменталістське ставлення викликало численні екологічні проблеми. Спроба ж маніпулювати не лише природою, а й людьми призведе згодом до етичних конфліктів та формування культу вождя в доісторичному суспільстві та властителя у Стародавніх цивілізаціях (фараон у Єгипті, цар у Месопотамії або Ірані, імператор у Римі тощо); з культом вождя сполучається віра в його надприродні властивості та здатність впливати на божества, забезпечувати врожай, цілити хворих тощо; часом функції Вождя і Мага диференціюються.

Саме первісна людина з її містичним та прелогічним (Леві-Брюль) або дологічним (Леві-Стросс) менталітетом закладає міцний підмурок для майбутніх теургічних духовних систем Стародавнього світу та розгорнутої системи магічних маніпуляцій. Численні магічні уявлення первісної доби перейдуть у магію Стародавнього світу: магія імені, тотемістичні риси богів, анімістичні уявлення, культу родючості тощо. І в усіх язичницьких магічних актах центром буде людина, яка може наказувати не лише іншій людині, але й силам природи, зіркам і навіть богам.

Водночас вже у первісну добу з'являються не лише досить чіткі обриси магії з притаманною їй антропоцентричною ідеєю, але й смутні уявлення про необхідність «смиреного» богопізнання та вивчення законів Всесвіту. Це протистояння, поки що дуже нечітке, стане внутрішньо антагоністичним вже в період формування перших світових держав, але вповні розгорнеться згодом, в опозиції язичництва й християнства.

Усі язичницькі релігії, що так чи інакше контактували зі старозавітним юдаїзмом, за своєю аксіологією досить подібні між собою. Одним із основних елементів кожної із них (окрім зороастризму) є магія, що обов'язково включала в себе теургію. Усі вони намагалися магічно вплинути на навколишній світ – змінити долю, чинити опір ворожому впливу не тільки людини, але й часто – божества, навести причину на іншого тощо. Божество, навіть будучи набагато сильнішим за людину й переважаючи в ієрархії мислимих у всесвіті істот, не було для архаїчної людини центром світу, як це спостерігається у космосі Біблії. Центром тут була сама людина, з її бажаннями, недосконалістю, пристрастями і страхами. Це змушує говорити про певну установку на антропоцентричність картини світу первісної людини і усіх цивілізацій, які виникли на її базі. Можна лише сперечатися про, так би мовити, різний ступінь антропоцентричності. Скажімо, стародавні месопотамці використовували магію насамперед з метою чинити опір згубним впливам, лікувати і т.п., водночас визнаючи, що існують речі, на які вони вплинути не можуть. На відміну від них, стародавні єгиптяни, попри всю їхню пошану до богів, являють собою приклад типово антропоцентричної цивілізації з ідеєю всемогутності людини, що вважала – можна змінити усе, і командувати навіть богами (іноді «методом» банального залякування їх, або отримуючи над ними владу за допомогою називання їх імені, замовляючи заклинаннями і т.п.).

Будучи частиною Стародавнього світу, стародавні євреї не могли зовсім лишитися осторонь від цього язичницького досвіду. З різних язичницьких духовних систем у Біблію перейшли певні знакові ритуальні елементи і ключові поняття: з месопотамської – заборона називати ім'я Бога та молитовний жест піднесених рук («ніш каті»), з єгипетської – ідея потойбічної відповідальності за прожиті життя – суду, із зороастрійської – власна відповідальність людини за зроблений нею моральний вибір між Добром та Злом тощо. Проте, при всій подібності окремих елементів юдаїзму та майбутнього християнства до духовних алгоритмів язичницької культури, між ними існує величезна прірва. Те, що було нормою для язичницького суспільства (наприклад, людські жертвоприношення ханааней, месопотамські й єгипетські ритуали, пов'язані зі вшануванням циклів вмирання та воскресіння природи тощо), стає аномальним у біблійному світі, і саме в такому, негативному, контексті воно і згадується у Книзі Книг. В ізраїльському суспільстві ці поширені серед язичників практики намагаються викоринити й вони отримують однозначне засудження. Зовнішньо подібні до язичницького досвіду моменти у Біблії потрактовано зовсім по-іншому, з розстановкою протилежних етичних акцентів. Так, у месопотамській релігії люди, як і в Старому Завіті, теж створені з глини, і теж переживають потоп, але зовнішня подібність перекреслюється величезною внутрішньою смисловою розбіжністю – у Месопотамії люди гинуть внаслідок примхи богів, у Біблії потоп стає карою за гріхи. Якщо у язичницькому світі людина – «іграшка у руках богів», зазвичай доля її визначена наперед й тут панує фаталізм, то Біблія подає нову концепцію людини, засновану на почутті власної відповідальності кожного та свободі морального вибору між добром та злом.

Героєм язичницьких культур Стародавнього Сходу залишається маг, що намагається силоміць або хитрощами й облуканням підкорити собі світ і ті сили, які, з його погляду, ним керують. А оскільки на Стародавньому Сході чарував і закликав практично кожний (попри існування численних жрецько-теургічних корпорацій), то Біблія від самого початку входить у

гострий конфлікт з усіма суспільствами Стародавнього Сходу та їхніми духовно-культурними традиціями. Коли ж мова заходить про європейський ґрунт, то може видатися, що принаймні тут між біблійним та еллінсько-римським світом є певна точка зіткнення: погляд на людину як на особливу істоту, що покликана панувати в світі; «тверезість» думки, що зближує певним чином біблійне розуміння реальності як виміру, що природно даний людині для земного буття; відраза до усякого чарівництва (яку Греція проте швидко втратила, а Рим ніколи й не мав).

Антропоцентризм античного суспільства призводить до того, що не людина мислиться відбитком Божого образу, як у Біблії, а навпаки, боги (після Гомера й Гесіода) починають зображуватися антропоморфно, щедро наділяються різноманітними людськими рисами. Отже, і з античним суспільством релігійне єврейство не знаходить нічого спільного, особливо ж після конфліктів з елінізованим сирійцем Антіохом Епіфаном, який прагнув знищити силою єврейську культуру, і після драматичних контактів з Римом, у якого шукало протекції, а наразилося на повне знищення Єрусалиму й Храму та масове виселення юдеїв до діаспори.

Тим цікавіша для філософії культури подальша доля Біблії як підґрунтя європейської культури та європейського уявлення про Добро й Зло: ця книга увійшла в європейську (зрозуміло, і не лише європейську) свідомість переважно шляхом проповіді, переконання, мученицького свідчення вірності її ідеалам. Її опозиційність усім без винятку політеїстичним, побудованим на магії й богоборстві, системам, її етичний максималізм та висота морального ідеалу, повна несумісність зі спробами будь-якого синкретизму роблять цей духовний досвід унікальним.

Проте на світанку раннього Середньовіччя відбувся відомий конфлікт між юдейською та християнською релігіями, який був зумовлений не лише питанням про месіанство Ісуса з Назарету, а й різним поглядом на інтерпретацію релігійної моралі Ісусом Христом та талмудистами. Цей конфлікт можна визначити як зіткнення відповідно гетерономної та автономної етичних систем. Це багато в чому обумовило потрактування Христа у Талмуді як бастарда, лже-Месії та чарівника.

Визнання божественності Ісуса – як Месії, Христа – спричинилося до усвідомлення цієї постаті як іпостасі Бога (Бог-Логос), що втілюється в людину. Найважливішим моментом християнської філософії релігії є зрозуміння Бога Біблії як Трійці. Саме цій ідеї присвятили основну увагу Отці Церкви. При цьому патристи активно спираються на досвід античної філософії (світ ідей Платона, «даймон» Сократа, екзегетика Філона Александрійського тощо), та й сам термін «єдиносущий», що стояв у центрі тринітарних дискусій, було взято з філософського ужитку.

Християнська релігія змінює погляд на людину. В язичництві «героєм» був маг (жрець), що наказував і керував природними й неприродними силами, а в християнстві починає цінуватися покірність волі Бога. Це було полемічним розвитком античної тези про особливу роль людини у світі – як «міри усіх речей» і піднесенням людини від ролі богоборця-теурга до ролі співучасника в справах Божих; Бог мислився при цьому як Отець свободи, а вираз «раб Божий» став почесним титулом. Цей новий погляд представлений в агіографічній літературі (одне з найтипівіших – «Житіє св. Кипріяна», що демонструє еволюцію людини даної епохи від мага до ченця; див.: 22). Проте середньовічна християнська культура містить рудименти стародавніх магичних практик, які тут утворюють дивні поєднання. Неосвічений простолюд часто християнські сакраменти та сакраменталії пояснював для себе через традиційну магичну призму (свята вода лікує хвороби, культ святих пов'язується з теургією тощо). Це стало причиною появи двосвір'я, якому судилося жити багато століть.

Ренесанс з новою силою відроджує магичні практики, астрологію, алхімію, нумерологію й т. ін. та пов'язану з ними антропоцентричну свідомість, яка прагне керувати усім навколо себе. Антропоцентричний гуманізм Відродження утверджує магію в статусі науки і породжує неповторні постаті на зразок Агрипи Нетесгеймського, Ж. де Ре, Є. Баторі тощо.

В епоху Ренесансу чорнокнижжя та жертвоприношення (у т. ч. людські) відроджуються, і здобуває широкого поширення переслідування відьом – саме тоді, а не у Середньовіччі, коли спірною була сама реальність існування чаклунства [7, т. I, стб. 872–873]. Більше того – як правильно зазначає Д. Занков, «протягом раннього та більшої частини зрілого Середньовіччя чаклунство само по собі не трактувалося як щось первісно порочне, спрямоване винятково на учинення шкоди своєму ближньому» [6, с. 15]. Розквіт «полювання на відьом» в

постсередньовічну епоху – своєрідний і недвозначний результат саме Ренесансу: «звернення до культурної спадщини античності викликало пробудження магічного ставлення до світу, а віра у відьом перетворилася у непохитну істину» [18, с. 291].

Розгнзудані магічні практики часів Ренесансу на зразок «чорних мес» з обов'язковим жертвоприношенням немовляти і причастям його кров'ю на пошану сатани, які стали відвертим поверненням до найбільш людоненависницьких моментів язичництва, а не «вільнодумство» протестантів та єретиків, викликали активізацію інквізиції, яка була поставлена перед суворою необхідністю духовної експертизи – чи знається людина з дияволом, і фатально «зірвалася» в процес переслідувань та гонінь. Тому неоднозначною є філософська оцінка «Молоту на відьом», що довгий час сприймався як цинічний посібник для ката. «Молот на відьом» спрямований на оборону християнських цінностей та викорінення чаклунських практик, хоча методи, якими це робилися, не можуть бути схвалені сучасною цивілізованою людиною. «Молот на відьом» унікально поєднує у собі два види антропоцентричної свідомості: секулярну – з її вірою у всевладдя людини та християнсько-теологічну – з суворими моральними вимогами до людини як найвишого творіння Бога [докл. див.: 23].

Секуляризаційні процеси епохи Просвітництва призвели до втрати релігією свого статусу як найважливішого первня культури. Тепер на перший план виходить наука, але не лише позитивні, а ще й окультні знання. Формується новий тип вченого на зразок доктора Фауста, що заради влади над світом готовий продати душу дияволу. В епоху Просвітництва з усією гостротою постає проблема, яка стане ще актуальнішою у XIX-XX ст., – проблема моральної відповідальності вченого, проблема безрелігійної свідомості, що прагне до антропоцентризму секулярного типу і пориває з засадами біблійної моралі.

Сучасне європейське суспільство переживає аксіологічну кризу, пов'язану зі втратою ціннісного стрижня християнської релігії. Люди більше цінують матеріальні артефакти цивілізації, аніж кропітку духовну роботу самовдосконалення. Філософія гедонізму виражає себе в нових формах шопінгоманії, культу споживання, кайнерастії та «гламурній» філософії, з її установкою на задовольняння щонайменших примх. Сурогатом духовного пошуку стала масова культура, ця безпосередня реалізація прагнень Просвітництва, з її моральним релятивізмом та культом пристрастей.

Втрата довіри як до науки, так і до християнської релігії спричинилася до поширення окультизму з його ілюзією осягнення надлюдських можливостей з метою володарювання над світом. Магія стала сурогатом релігійного життя, і її воскресіння органічно пов'язане з ренесансом язичництва (неоязичництвом), що часто прикривається гаслами збереження національної ідентичності в епоху глобалізації. Водночас рухи на зразок New Age прагнуть до синкретизму, являючи собою релігійну контркультуру в планетарному масштабі.

Отже, в європейській думці фактично існує дві основні концепції антропоцентризму, зумовлені кардинальною протилежністю концепції людини в поганській і християнській аксіологічних системах.

*Секулярний антропоцентризм* закорінений в антично-язичницькому світогляді. Для язичницької свідомості, зокрема рафінованої в античній філософії, антропоцентризм міг означати центральне місце людини в природі й «природне» ж право на сваволю щодо останньої.

*Християнсько-теологічний антропоцентризм* зумовлений біблійним поглядом на людину як на затьмарений гріхом образ Творця. У християнській теології центральне місце людини у світі не означає володарювання, бо володарем усього суцього є Бог, і на людині лежить лише відблеск його величі.

Якщо язичник чи неоязичник прагне до *обожнення* людини, по суті, до антропотейзму (архетипи Вождя, Мага, Культурного Героя тощо), то християнин розглядає себе як істоту, що мусить відновити в собі існуючий від початку образ Божий, заново досягти *обоження* власного ества.

### **Література:**

1. Бердяев Н. А. О русских классиках / Николай Александрович Бердяев. – М. : Высш. шк., 1993. – 368 с.
2. Бохеньский Ю. Сто суеверий. Краткий философский словарь предрассудков / Юзеф Бохеньский ; [пер. с польск.]. – М. : Прогресс-Виа, 1993. – 187 с. – (Библиотека журнала «Путь»).
3. Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV–XV веков / Лидия Михайловна Брагина. – М. : Высш. шк., 1977. – 244 с.
4. Василенко Л. И. Краткий религиозно-философский словарь / Леонид Иванович Василенко. – М. : Истина и Жизнь, 2000. – 256 с.

5. Григоренко А. Ю. Философский анализ магии : автореф. на соиск. науч. степ. д-ра философ. наук : спец. 09.00.06 : «Философия религии» / Андрей Юрьевич Григоренко. – СПб., 1992. – 28 с.
6. Занков Д. С. Ведовские процессы в Западной Европе (конец XV-начало XVIII веков) : автореф. ... канд. ист. наук : спец. 07.00.03 «Всеобщая история (средние века)» / Занков Дмитрий Сергеевич. – СПб., 2006. – 22 с.
7. Католическая энциклопедия : в 4-х т. – М. : Изд-во францисканцев, 2002 – 2007. – Т. 1–4.
8. Кирсберг И. В. Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане : автореф. на соиск. науч. степ. д-ра философ. наук : спец. 09.00.13 «Религиоведение, философ. антропология, философия культуры» / Кирсберг Игорь Викторович. – М., 2003. – 73 с.
9. Коршунова С. А. Историческое место и внутреннее противоречие христианского гуманизма в западноевропейской культуре (идейно-теоретический аспект) : автореф. на соиск. науч. степ. канд. философ. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия» / Светлана Анатольевна Коршунова. – Воронеж, 2000. – 22 с.
10. Краснухин Е. К. Гуманизм религиозный и светский / Е. К. Краснухин // Философия религии и религиозная философия: Россия. Запад. Восток : тез. докл. – СПб. : Бояныч, 1995. – С. 22–24.
11. Ласло Э. Век бифуркации: постижение изменяющегося мира / Эрвин Ласло // Путь. – 1995. – № 1. – С. 3–129.
12. Марков М. А. Магия как бинарная система и ее влияние на процесс формирования мировоззрения современного человека : автореф. на соиск. науч. степ. канд. философ. наук : спец. 09.00.13 «Религиоведение, философ. антропология, философия культуры» / Марков Михаил Александрович. – Ростов н/Д, 2004. – 19 с.
13. Маслеев А. Д. Человеческое измерение Вселенной: космизм и антропоцентризм / А. Д. Маслеев. – Екатеринбург, 1996. – 112 с.
14. Мацейна А. Бог и свобода (главы из книги) / А. Мацейна // Вопросы философии. – 2008. – № 4. – С. 125–137.
15. Пирог Г. В. Ціннісна природа релігії (аксіологічний аналіз християнства) : автореф. на здобуття наук. ступ. канд. філософ. наук : спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / Пирог Ганна Володимирівна ; Ін-т філософії ім. Г. С.Сковороди НАН України. – К., 2005. – 24 с.
16. Попович М. Що таке філософія? / Мирослав Попович // Філософська думка. – 2006. – № 1. – С. 3–24.
17. Павлова В. А. Магия как форма вненаучного знания и психологического воздействия : автореф. на соиск... канд. филос. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия» / Влада Александровна Павлова. – Чебоксары, 2000. – 24 с.
18. Рассел Дж. Б. Колдовство и ведьмы в Средние века / Б. Дж. Рассел. – СПб. : Евразия, 2001. – 480 с.
19. Сергеев К. А. Ренессансные основания антропоцентризма / К. А. Сергеев. – СПб. : Наука, 2007. – 592 с.
20. Стевенсон Л. Десять теорий о природе человека / Лесли Стевенсон, Дэвид Хаберман ; [пер. с англ. В. Васильева] – М. : Слово/Slovo, 2004. – 232 с. – (Большая библиотека «Слова»).
21. Хейзинга Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры / Йохан Хейзинга ; пер. Д. Сильвестрова. – М. : Прогресс–Традиция, 1997. – 416 с.
22. Чікарькова М.Ю. Філософська змістовність життя св. Кипріяна в контексті протиріч сучасної конгломератної культури / М.Ю.Чікарькова // Наук. зап. Терноп. нац. пед. ун-ту ім. Гнатюка. Сер.: Філософія. – 2008. – № 16. – С. 71–75.
23. Чікарькова М. Ю. Філософська концепція «Молоту на відьом» / М. Ю. Чікарькова // Studia methodologica. – 2008. – Вип. 25. – С. 248–254.
24. Шелов-Коведяев Ф. В. Мысли о культуре / Ф. В. Щелов-Коведяев. – М. : Издат. дом ГУ ВШЭ, 2006. – 159 [1] с.
25. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с.
26. Grey W. Environmental Value and Anthropocentrism / William Grey // Ethics and Environment. – 1998. – Vol. 3. – № 1. – P. 97–103.
27. Macy J. Coming back to life: practices to reconnect our lives, our world / Joanna Macy, Molly Young Brown. – Gabriola Island, B. C. : New Society Publishers, 1998. – 240 p.

**Чікарькова М.Ю. Библейский антропоцентризм и концепция господства человека в мире.** *Статья посвящена проблеме библейского антропоцентризма: человек здесь выделен из прочих земных существ. Но это порождает сегодня обвинения в превознесении его как равноправного «царя природы» и попытки возложить на Библию ответственность за сегодняшние экологические проблемы. Следует разобраться в библейской концепции человека и ее отличиях от ренессансного гуманизма, который активно подпитывался языческой идеей теургии. Автор предлагает дифференцировать секулярный антропоцентризм, укорененный в антично-ренессансном мировоззрении и воплотившийся в идеях Модерна, и христианско-теологический антропоцентризм, обусловленный библейским взглядом на человека как на омытый грехом образ Творца.*

**Ключевые слова:** теургия, ренессансный гуманизм, секулярный антропоцентризм, христианско-теологический антропоцентризм.

**Mariya Chikarkova. Biblical anthropocentrism and the concept of the rule of man in the world.** *The current global crisis of European culture is accompanied by a revival of interest in the genesis of anthropocentric consciousness. It is worth to pay more attention to protophilosofical*

*systems, especially – to the biblical concept of reality and humanity. This paper addresses the problem of biblical anthropocentrism: it is in the Bible, a man singled out from other earthly creatures. But today it generates accusations against the Bible in the rise of man as arbitrary "King of Nature" and attempts to impose on the Book of the books responsible for today's environmental problems. Therefore, you should understand the biblical concept of man and his differences from the Renaissance humanism that actively fuelled by paganism's idea of magic. Just magic uniquely based on myth and elevates man as "Master of Nature" that "dictates" the gods and demons, using magical the techniques and biblical religion aims at understanding the knowledge of God and sets ethical standards, what was based primarily on rational models. Analysis of the problem of human "independence" in the Bible and biblical antropodicy is therefore extremely important – that the Bible was the first manifesto of consistent denial of arbitrary infinite personality, moral indifference and moral relativism. Not-difference without magic and religion in contemporary philosophical thought leads to confusion problem of anthropocentrism. The author proposes to differentiate the anthropocentrism, rooted in the antique-Renaissance worldview and lifted up in the ideas of Modern era, and Christian theological anthropocentrism, due to the biblical view of man as marred by sin image of the Creator.*

**Keywords:** Theurgy, Renaissance humanism, secular anthropocentrism, Christian theological anthropocentrism.

---

<sup>[1]</sup> © Чікарькова М. Ю., 2014.