https://doi.org/10.37816/2073-9567-2025-75-20-32
УДК 1 (091)
ББК 87.3 (0)
Научная статья/Research article

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2025 г. Н.С. Жиртуева
г. Севастополь, Россия

ИСИХАЗМ И РЕНЕССАНСНЫЙ ГУМАНИЗМ: ДВА ОБРАЗА КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ

Аннотация: Современная история требует от нас лучшего понимания основных закономерностей цивилизационного развития Запада и Востока. Четырнадцатый век явился точкой бифуркации, которая предопределила дальнейшее развитие западнохристианского и восточнохристианского миров. Можно говорить о двух разных образах культурного развития, о двух видах Возрождения и о двух типах гуманизма, которые сформировались в Византии и Западной Европе. Западноевропейское Возрождение избрало своей философской основой пантеизм и ренессансный гуманизм. Оно «возрождало» традиции античного язычества и стремилось их соединить с христианством. Результатом стало формирование антропоцентрического гуманизма, идеалом которого является самодостаточная личность, лишенная гармонии духовного и телесного начал. Восточнохристианское Возрождение сделало своей основой христианский неоплатонизм и мистическое учение исихазма. Здесь сформировалась модель теоцентрического гуманизма, идеалом которого является синергийное единство Бога, человека и мира, воплощенное в символическом единстве Святой Троицы. Свою сущность человек соизмеряет с замыслом Бога. Проблема соотношения эссенции и экзистенции однозначно решается в пользу первичности первой, тем самым закладываются основы для будущего религиозного экзистенциализма. Стремление к целостности личности и общества, как ценностная доминанта православного мировоззрения, стала основой русской ментальности.

Ключевые слова: исихазм, теозис, единство, целостность, культ Троицы, теоцентрический гуманизм, антропоцентрический гуманизм, Ренессанс, эссенция, экзистенция.

Информация об авторе: Наталья Сергеевна Жиртуева — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры «Социально-философские и политические науки» Института общественных наук и международных отношений, Севастопольский государственный университет, ул. Университетская, д. 33, 299053 г. Севастополь, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-2386-1332
E-mail: zhr_nata@bk.ru
Дата поступления статьи: 12.08.2024
Дата одобрения рецензентами: 18.02.2025
Дата публикации: 25.03.2025

Для цитирования: *Жиртуева Н.С.* Исихазм и ренессансный гуманизм: два образа культуры и цивилизация // Вестник славянских культур. 2025. Т. 75. С. 20–32. https://doi.org/10.37816/2073-9567-2025-75-20-32

Современная история требует от нас лучшего понимания основных закономерностей цивилизационного развития Запада и Востока. С нашей точки зрения, во многом особенности этого развития были обозначены в XIV в., когда в Западной и Восточной Европе произошли важнейшие культурные изменения. В Западной Европе в это время началось формирование культуры Итальянского Ренессанса, а в Византии наблюдался последний культурный подъем в эпоху династии Палеологов.

В научной литературе всегда огромное внимание уделялось исследованию философии и культуры западноевропейского Возрождения, но единогласия в оценке этого явления культуры среди исследователей не было. Ранее всего сформировалась «европоцентрическая» и «гуманоцентрическая» точка зрения, рассматривающая западноевропейское Возрождение как эталонное явление мировой культуры. Процессы, которые происходили в восточнохристианском православном мире, а также в других странах, сравнивались с этим эталоном, и делались выводы о несоответствии между ними. В советской историографии начиная с 1960 гг. развернулась активная дискуссия о существовании так называемых «региональных ренессансов», которые во многом обусловили зарождение самого Итальянского Возрождения [10, с. 3–20; 12, с. 274–293]. Неслучайно культурные изменения в Византии стали обозначаться термином «палеологовский ренессанс» [2, с. 236; 9, с. 156]. Как отмечает О.В. Телушкина, стремление придать Ренессансу общемировое значение было связано с определенными течениями в области политики и идеологии, которые стремились сгладить разрыв между Востоком и Западом:

> Доказательство существования восточного Ренессанса, особенно более раннего, чем западный, работало на решение концептуальной задачи уравнивания статусов исторического наследия двух миров [12, с. 276–277].

Наконец, существует третья группа исследований, в которых западноевропейское Возрождение и расцвет восточнохристианской культуры соответствующего периода рассматриваются как альтернативные культурные явления [17, с. 25].

Поскольку в научно-исследовательской литературе существуют столь разные оценки культурных изменений, произошедших в западнохристианском и восточнохристианском мире, тема остается актуальной для исследования. Она приобретает еще большую актуальность в ситуации цивилизационного противостояния, которое мы наблюдаем в современном мире, поскольку дает возможность лучше понять особенности развития православной культуры.

Следует подчеркнуть, что идейное содержание того подъема византийской культуры XIV в., которое некоторые исследователи называют «палеологовским ренессансом», составили «исихастские споры». Они длились в течение тридцати лет и часто принимали острые политические формы.

К началу XIII в. традиции исихазма как православного мистического учения были почти забыты в самой Византии. Фактически их пришлось вновь «возрождать» в XIV в. Главными действующими лицами «исихастских споров» стали, с одной стороны, монах Варлаам, который получил образование в Италии и вернулся в Византию,

а с другой стороны, митрополит Григорий Палама, выступивший от афонских монахов. Последователи Паламы получили название «паламитов». Варлаам и Палама представляли два противоположных направления в византийской культуре XIV в. — «антикизирующее» и исихастское (монашеско-церковное) [2, с. 362]. Можно говорить о двух этапах развития византийского исихазма — раннем исихазме IV–XII вв. и неоисихазме XIV в., главой которого явился Палама. Неоисихазму было суждено сыграть важную роль в судьбе империи. Во время «исихастских споров» Византия оказалась перед важным выбором между сохранением традиционных духовных ценностей и возвратом к языческому прошлому, на основе которого уже формировалась западная культура Ренессанса.

Варлаам, являясь активным сторонником унии двух церквей, начал критику восточного христианства с позиций гуманистической философии. В 1341 г. на V Константинопольском соборе он сделал заявление о «фаворском свете», которое потрясло всю Византию. Монах сказал:

> Этот свет по существу своем ниже нашей мысли. Мысли наши не подлежат внешнему чувству, не могут быть видимыми, тогда как свет оный был видим телесными очами <…> как нечто вещественное [3, с. 220].

Варлаам утверждал, что «фаворский свет», который видели ученики Христа, вовсе не является прямым действием Бога, но только чувственным знаком. Тем самым монах противопоставил нетварное и тварное, поставив под сомнение саму возможность мистического познания. По сути Варлаам стал вестником новой гуманистической идеологии, которая победит в Западной Европе и определит ее дальнейшее развитие, а Григорий Палама встал на защиту патристического учения о познании Бога.

Онтологическое учение Григория Паламы.

Разногласия между Варлаамом и Паламой проявились, прежде всего, в сфере основных онтологических вопросов. Оба участника дискуссии признавали существование Божественной сущности, но Варлаам отрицал саму возможность ее познания. Он также отказывался признавать существование божественных действий (энергий). Палама, опираясь на святоотеческое учение, утверждает антиномичное учение о трансцендентной божественной природе, существующей в единстве сущности и энергий, которые не сводимы друг к другу. Но при этом энергии неотделимы от сущности и именно через них Бог действует вовне. И если «сущность Божия для природы человеческой недомыслима и совершенно неизреченна», то мистическое познание сущности Бога для человека возможно благодаря познанию его нетварных энергий [5, с. 111–112].

Только таким антиномичным учением, не впадая в пантеизм, удавалось объяснять выход Бога из своей трансцендентной сущности и акты божественного творчества. При этом божественная энергия приписывалась всем лицам Святой Троицы, вследствие чего творчество становилось ее неотъемлемым атрибутом. ***Образ единой Троицы явился символом глобального единства и идеалом устремлений человека.***

Антропологическое учение Григория Паламы.

Антропология Паламы также тесно связана со святоотеческим учением. Мистик утверждал, что человек сотворен по образу и подобию Святой Троицы, а его личность является глобальной целостностью:

Наименование человек не прилагается отдельно к душе или к телу, но к обоим вместе, ибо они вместе были созданы по образу Божию [19, с. 169].

В человеке присутствует непознаваемая сущность, которая составляет ядро его личности, и человеческие энергии, благодаря которым осуществляется его жизнь и творчество.

Именно Григорий Палама сделал основой антропологического учения тезис о творческой природе человека. Он отмечал, что творчество, ставшее атрибутом божественного бытия, присуще не только Святой Троице, но и человеку, сотворенному по ее образу и подобию. Только в творчестве человек может раскрыть свою сущность и реализовать таланты. Однако, по мнению Паламы, совершить этот подвиг самому человеку не под силу. Истинное творчество возможно только в результате *синергии*, совместной энергии человека и Бога, сообщающей человеку божественную благодать.

С.С. Хоружий подчеркивает, что значение исихазма состоит в разработке теории борьбы со страстями — энергиями, которые направлены на «мирское». Для достижения синергии человеку необходимо собрать воедино все свои разрозненные энергии и направить их к Богу. В отличие от страсти, синергия неустойчива, так как имеет не мирскую, а трансцендентную доминанту. Поэтому необходимы постоянные усилия человека в трудном процессе самосовершенствования [13, с. 189–191, 195].

Высшей формой творчества объявляется преображение или обожение человека (греческое «теозис»), а началом этого процесса – аскетика, с помощью которой тело человека получает уникальную возможность участвовать в теозисе. Палама опирается на учение апостола Павла, говорившего «тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа» (1 кор. 6: 13). Он даже защищал «плотские похотения» человека:

Что же естественно, то невинно, как благим богом сотворенное, чтоб мы пользовались тем на добро. Естественные сего ради движения не указывают на болезнь души. Больною обличается душа в тех, кои злоупотребляют ими [22].

С точки зрения богослова, ересью является именно враждебное отношение к человеческой природе. Палама так обращался к «священно-безмолвствующим»:

Такие слова, брате, прилично обратить к еретикам, кои говорят, что тело зло и есть творение злого начала [20].

Важным аргументом в защиту телесности является оправдание Паламой психосоматического способа молитвы, широко распространенного среди афонского монашества, и на который обрушивается со своей критикой Варлаам, называвший исихастов «омфалопсихами» («пуподушниками») [7, с. 20]. В ответ на это обвинение Палама говорит о пользе использования определенных методов дыхания для сосредоточения и сдерживания ума внутри тела, в частности, об удержании взгляда во время молитвы в области груди или пупка.

Ведь даже плоть способна, преобразившись, возвыситься до общения с Богом [7, с. 20].

Целью аскетики, по мнению Григория Паламы, является не умерщвление, но обожение плоти, в результате которого переживается «единение» с Богом и познание Бога как состояние особого «видения», превышающего любые занятия философией. ***Преображение человека можно рассматривать как учение о достижении глобальной целостности человека, существующего в единстве его духовного и телесного***

начал. Важнейшим условием достижения этой целостности является синергийная связь Бога и человека.

Гносеологическое учение Паламы. Учение об «умной молитве», «фаворском свете» и любви.

Григорий Палама не отрицал занятия «внешней философией» и даже поддерживал хорошие отношения с византийскими гуманистами, но при этом был уверен, что из двух типов мудрости — земной и небесной — важнее последняя. Палама отстаивал главенство мистического опыта над наукой, а веры над разумом, «потому что неотступная молитва к Богу бесконечно выше научных упражнений» [21, с. 148]. Мистик не выходил за пределы византийской христианской традиции. Высшим авторитетом для него являлись не философские сочинения, но Священное Писание и Предание, к которым он постоянно обращается и цитирует на страницах своих «Триад в защиту священно-безмолвствующих».

Он уделил много внимания разработке теории и практике мистического познания. Палама стремился объединить в своем мировоззрении две тенденции святоотеческого предания — «интеллектуальную» и «сердечную мистику», но, безусловно, он тяготел к последней, более согласной с библейским мировосприятием [7, с. 19].

Началом подготовки к мистическому опыту должно было стать изгнание из ума греховных мыслей и дурных воспоминаний. На следующем этапе необходимо было достичь исихии, безмолвия и успокоения. Палама советовал, «собрав рассеянный по внешним ощущениям ум, приводить его к внутреннему средоточию, к сердцу, хранилищу помыслов» [21, с. 43–44]. А вершиной мистического опыта богослов утверждал практику «умно-сердечной» молитвы. Мистик советовал не только монахам практиковаться в молитвенном искусстве, но также и мирянам:

> Нет, нет: все мы христиане имеем долг всегда пребывать в молитве» [25, с. 33].

«Умная» молитва всегда сопровождается «радостотворным» плачем:

> От нищеты в содержании тела со смирением, — которую составляет алчба, жажда, бдение и всякое вообще лишение и умерщвление плоти, и сверх того строгое хранение чувств, — рождается не только плач (жалость, скорбение), но и слезы [22].

Очень важной для Паламы является тема «фаворского» света, которая приобрела актуальность в полемике с Варлаамом, заявившим, что свет Солнца его превосходит. Мистик говорит о трансцендентном характере света божественного Преображения, который был чувственно явлен ученикам на Фаворе и виден ими, а, значит, имманентен всему тварному. Палама возмущенно отвечает Варлааму:

> …неужели это Солнце и свет от него мы будем называть сущим и ипостасным, а свет, “в котором нет изменения и ни тени перемены” (Иак. 1: 17), отблеск богоравной Плоти, изобильно дарящий славу Своего божества, свет, красоту будущего и непреходящего века, назовем символом и призраком, лишенным собственной ипостаси? Не бывать тому, пока мы в свет этот влюблены [21, с. 208–209].

По мнению Паламы, созерцание света является признаком свершившегося теозиса:

> В самом деле, мы станем сынами Божиими… [21, с. 219].

Совершается переход человека на качественно новый уровень бытия: «этот-то свет и есть вечная жизнь, входящая в обоженного и неотделимая от Бога» [21, с. 339].

В своем учении мистик пишет о любви как мощной силе, способной объединять «тварное» и «нетварное», уничтожая границы между мирами — высшим, духовным и земным. Любовь интерпретируется им как мистический акт, в котором «Я» отказывается от себя с целью приобщения к Высшей Сущности: «Над всеми, и для всех, и во всех нас один Бог, который божественной любовью привлекает нас к себе и делает нас своими членами и членами друг друга» [23, с. 369, 371]. Так Палама утверждает соборное начало человечества:

> Мы все друг другу братья, потому что владыка и творец у нас один и он стал нашим общим отцом [23, с. 368].

Важно то, что Григорий Палама не ограничился только проповедью индивидуального самосовершенствования. Он утверждает:

> Надо не только спасаться от мира, но спасать самый мир [3, с. 226].

Палама известен как создатель «политического исихазма», которому достаточно много внимания было уделено в исследовательской литературе. Свою цель исихасты видели в том, чтобы не допустить гражданскую войну в империи [3, с. 219–228]. Византия оказалась перед мучительным выбором. В политической сфере она выбирала между союзом с Западом и союзом с единоверными православными народами; в церковной — между православием и унией с Римом; в культурной — между сохранением традиционных духовных ценностей и возвратом к языческому прошлому, на основе которого уже формировалась западная культура Ренессанса. Паламиты в итоге выбрали союз с православными странами, избегая союза с католическим Западом.

Аскетический исихазм XIV в. Учение Григория Синаита.

Как отмечает О.С. Климков, сложный феномен поздневизантийского исихазма был представлен двумя взаимообусловленными и коренным образом связанными течениями — паламизмом и синаитизмом [8]. К сожалению, к XIII в. монашеская жизнь на Афоне свелась к выполнению ряда внешних упражнений, с усиленным соблюдением числа поклонов, чтений молитв и прочих формальностей. Григорию Синаиту принадлежит заслуга восстановления практики духовной молитвы на Афоне в начале XIV в., что во многом готовило почву для появления учения Григория Паламы.

Несмотря на тесную взаимосвязь паламизма и синаитизма, между двумя учениями существовали важные различия. Если в паламизме на первое место выдвигается возможность богопознания и слияния с Божеством посредством познания, то в синаитизме на первое место выходит спасение души через преодоление страстей и прегрешений ума и души [8].

Григорий Синаит учил, что мирским (или плотским) человеком всегда управляет чувственность, делающая его душу вожделеющей и страстной. А цель человеческой жизни состоит в том, чтобы достигнуть, насколько возможно, первобытной чистоты и невинности. В своих трудах преподобный уделяет особое внимание самонаблюдению и анализу помыслов души, разрабатывая практическое учение по борьбе со страст-

ными состояниями. По его мнению, процесс зарождения страстей проходит несколько этапов: прилог, сочетание, страсть, борение. Все начинается с побудительного мотива (или «прилога»), который преобразуется в «сочетание», рождающееся из сознательного обожания мира и готовности следовать соблазну. Только истинная вера может подвинуть человека к «борению», т. е. к сопротивлению похоти. Но если вера слаба, то человек целиком покоряется «страсти» [6, с. 16–17].

Григорий Синаит видел два пути к духовной жизни. Во-первых, исполнение заповедей Божьих, а, во-вторых, призывание имени Иисуса в непрестанной молитве «Господи, Иисусе Христе, помилуй мя!» Он говорил: «И первое средство могущественно, но второе могущественнее». Синаит учил, что действие молитвы бывает двух видов: или ум воспитывает память о Боге, или же сердце привлекает ум и постоянно призывает имя Господа [25, с. 80–81].

Григорий Синаит стал систематизатором аскетической традиции Восточной Церкви. Он возродил на Афоне практику «умно-сердечной» молитвы и создал учение о страстях. Григорий Палама синтезировал идеи патристического и аскетического направлений с целью создания учения о преображении («обожении») человека. В византийском исихазме можно выделить две основные линии: одна ориентирована на личностное самосовершенствование (обожение человека), а вторая — на преображение целого общества. Как подчеркивает С.С. Хоружий, несмотря на «социальную маргинальность» исихастской практики, «ограниченность малым, узким сообществом», ее опыт является «уникальным, ценным в глазах общественного сознания, и поэтому ее влияние может быть очень широким, сильным». Исихазм «приобретает стержневую роль в мире православной духовности и церковности» [14, с. 28]. ***Ценностной основой этого мировоззрения является идея синергийного единстве Бога, человека и мира, воплощенная в символическом единстве Святой Троицы.*** Именно эта идея была воспринята культурой Московской Руси XIV–XV вв. [4]. По мнению С.С. Хоружего, «упадок и крах Византийской Империи — непреодолимые причины, в силу которых Исихастское возрождение не могло получить развитие. Дальнейшие страницы в истории традиции связаны, в первую очередь, с Россией» [14, с. 35].

V Константинопольский собор окончательно утвердил учение Григория Паламы. После осуждения Варлаама дискуссию с Григорием Паламой продолжили византийские гуманисты Григорий Акиндин, Николай Григора и другие.

Гуманистическая сущность исихазма.

Под влиянием «исихастских споров» произошли очень важные перемены в культуре византийской империи. Спорной является точка зрения, что исихазм был лишен гуманистического содержания [6, с. 59; 9, с. 17]. Искусство Византии времен ее последнего расцвета является прекрасным свидетельством наличия в исихазме глубокого гуманистического содержания.

Прежде всего, во всех произведениях искусства личность автора находится в центре, вокруг которого группируются все события. Личностное начало пронизывает, например, агиографические произведения той эпохи. Сам Григорий Палама был обладателем большого литературного дара, что мы видим на его страницах «Письма своей Церкви» [15, с. 172, 217].

Исихазм повлиял на возникновение в литературе империи «абстрактного психологизма», которому еще недоставало тонкой проработки характеров. Но в целом влия-

ние исихазма было благотворным для искусства, так как позволило сосредоточить внимание на внутреннем мире человека [11, с. 212–213, 228–230].

Неоплатонические корни исихазма способствовали также развитию византийской эстетики XIV в. [2, с. 361–396]. Тройная эстетика «света-славы-красоты» дала новый импульс для развития изобразительного искусства, которое стремилось передать средствами живописи феномен «фаворского света». Неслучайно одной из самых популярных в искусстве XIV в. становится иконография «Преображения».

Иконописцы Византии разделились на последователей Григория Синаита и последователей Григория Паламы. Это значительно повлияло на иконографию и технику иконописи. По мнению Паламы, существо Бога не может смешаться с человеческим естеством, иначе стало бы возможным их пантеистическое слияние. Поэтому единственным признаком преображенной плоти становились веерообразные лучики-движки, прикрывавшие «дебелости» плоти. В отличие от Паламы, Синаит сделал акцент не на метафизическом, а на реальном изменении плоти в результате аскетической практики. Поэтому последователи Синаита внесли в живопись динамику и внутреннюю экспрессию. Важно то, что в самой Византии распространилось преимущественно паламитское направление, а идеи Синаита оказали влияние на Балканы и Русь [11, с. 212–215].

Палеологовское искусство XIV в. предприняло попытку преодолеть дисгармоничное противостояние духа и тела. Оно было гуманистичным по своему содержанию, так как, прежде всего, обращалось к человеку. Материя изображалась «обоженной», а человек представлялся совершенным и целостным.

Учение итальянского гуманизма.

Как видим, восточнохристианское богословие разрешило проблему соотношения божественной сущности и божественных энергий с помощью антиномичного учения. Западнохристианская теология ограничила Бога рамками его непознаваемой сущности, из-за чего в ней происходило постоянное балансирование между теизмом и пантеизмом. Это стало причиной рождения самых противоречивых учений — от Николая Кузанского до Майстера Экхарта.

Немецкий мистик Мейстер Экхарт и Палама были современниками, но первый сделал акцент на апофатическом богословии и вместо «нетварных» энергий создал учение об «аналогиях». В своем учении он провел четкое разграничение Бога и Божества, называя Божество абсолютным Ничто, а Бога — первой эманацией Божества. Экхарт называл Божество «истоком и началом, из которого происходит излияние». Если Божество все наделяет сущностью, но ничего не творит, то Бог — это творческое начало бытия [5, с. 175–177]. В отличие от онтологии исихазма, ***западноевропейская мистика лишает Бога целостности и единства.***

Кардинал Николай Кузанский говорил о Боге как об «абсолютном максимуме», который есть «все» и «в нем все есть, потому что он — высший предел». Он пришел к выводу, что «в действительности, так как бог есть все, он — также и ничто» [16, с. 54, 59]. Пантеизм становится философской основой Итальянского Ренессанса и Северного Возрождения, что признается всеми исследователями [1, с. 269–290; 10, с. 35–36].

Существенно отличаются друг от друга антропологическое учение исихазма и западноевропейского гуманизма. Если исихасты цель своего учения видели в тео-

зисе, духовном и телесном преображении человеческой личности, которая реализует свой образ и подобие Бога, то западное христианство ограничилось исключительно признанием божественной сущности, поэтому акцент был сделан на богообразности человека. Это привело к созданию «христоцентричного» учения, а философия западноевропейского гуманизма стала его логическим завершением. На смену христианству, как религии богочеловека, приходит новая религия человекобожия.

Произведения итальянских гуманистов становятся настоящим гимном человеку. Джаноццо Манетти с гордостью пишет:

> Итак, с самого начала Бог, видимо, посчитал это столь достойное и выдающееся творение настолько ценным, что сделал человека прекраснейшим, благороднейшим, мудрейшим, сильнейшим и, наконец, могущественнейшим [24, с. 145].

А другой гуманист Марсилино Фичино призывал:

> Остерегайся принижать человеческое, почитая его чем-то земнорожденным и смертным. Ибо человечество — это нимфа, прекрасная телом, небесного рода и любезная небесному Богу превыше всех созданий [1, с. 325].

Если исихасты призывали к самоограничению и борьбе со страстными состояниями, философы-гуманисты воспели чувственность. В своем трактате «О чувственности» Лоренцо Валла написал:

> Перед вами истинное и краткое определение добродетелей, среди которых наслаждение будет подобно <…> госпоже среди служанок.
>
> Ничто более не сохраняет жизнь, чем наслаждение с помощью органов вкуса, зрения, слуха, обоняния, осязания, без чего мы не можем жить, без добродетели же можем. Так что, если кто-то жесток и несправедлив по отношению к любому из чувств, он действует вопреки природе и вопреки своей пользе [16, с. 80].

Если исихазм полагал высшей формой творчества преображение человека, то итальянские гуманисты видели путь к совершенствованию человека в его «окультуривании» через усвоение интеллектуальных знаний — античной философии и филологии. Марсилио Фичино выразился так:

> Душа наша посредством интеллекта и воли, как бы той самой пары платоновских крыльев, воспаряет к Богу, поскольку посредством них она воспаряет ко всему [24, с. 149].

Джаноццо Манетти утверждал, что «действовать и познавать и составляет собственный долг человека» [24, с. 204].

Итальянские гуманисты настолько были уверены в возможностях человека, что полностью отказались от синергийной связи с Богом, закладывая почву для разрыва божественного и человеческого. По мнению Н.А. Бердяева, «ошибка гуманизма была совсем не в том, что он утверждал высшую ценность человека и его творческое призвание, а в том, что он склонялся к самодостаточности человека и потому слишком низко думал о человеке, считая его исключительно природным существом, не видел в нем духовного существа» [18, с. 297–298]. Для исихастов высшая форма творчества совершалось в сфере духа, для гуманистов же — в сфере телесной и интеллектуальной

самореализации. Результатом является ***раскол внутри самого человека, конфликт его духовного и телесного начал.***

Искусство Итальянского Ренессанса является прекрасной иллюстрацией того, что западноевропейские гуманисты избрали для себя эталоном не божественный, а земной мир. Произведения итальянцев всегда скульптурны, объемны. Основной причиной этого является не «античный вещевизм», но антропоцентризм, который стал мировоззренческой платформой Ренессанса [10, с. 55]. Парадокс ренессансного искусства заключается в стремлении дать законченное и естественное изображение того, что по сути своей бесконечно, надприродно и сверхъестественно. Таким образом, перед искусством были поставлены нереальные задачи, которые в итоге привели к трагедии Итальянского Возрождения [1, с. 317–342; 10, с. 64–69; 15, с. 188].

В результате, как заключает Л. М. Баткин, возник «плюрализм» в специфически ренессансном виде. Произошла встреча-диалог, по меньшей мере, двух равнозначимых культурных наследий, античного и средневековохристианского, «впервые осознанных как исторически особенные, но с ощущением их общности в абсолюте» [1, с. 26, 189–192]. Однако подобный диалог содержал в себе «игру в антиномии», совмещение несовместимых культурных традиций. Именно он явился причиной неудачи западного Ренессанса. Неслучайно Н.А. Бердяев пришел к выводу, что «невозможно античное, языческое Возрождение, невозможно возрождение совершенно земных форм в христианском мире» [17, с. 106–107; 15, с. 188].

Выводы.

Четырнадцатый век явился для Западной и Восточной Европы важнейшим этапом истории, своеобразной точкой бифуркации, во многом предопределившей дальнейшее развитие западнохристианского и восточнохристианского миров.

Можно говорить о двух разных образах культурного развития, о двух видах Возрождения и о двух типах гуманизма, которые сформировались в Византии и Западной Европе. Западноевропейское Возрождение избрало своей философской основой пантеизм и ренессансный гуманизм. Результатом стало формирование ***антропоцентрического гуманизма, идеалом которого является самодостаточная личность,*** которая свою сущность соизмеряет не с замыслом Бога, а со своим желанием и волей. «Возрождение» античного язычества и соединение его с христианством создало основу для конфликта духовного и телесного начал человека.

Византия эпохи Палеологов также пережила Возрождение, основой которого стало не языческое наследие, а христианский неоплатонизм и мистическое учение исихазма. Здесь сформировалась модель ***теоцентрического гуманизма***, идеалом которого является ***синергийное единство Бога, человека и мира, воплощенное в символическом единстве Святой Троицы.*** Свою сущность человек соизмеряет с замыслом Бога. Проблема соотношения эссенции и экзистенции однозначно решается в пользу первичности первой, тем самым закладываются основы для будущего религиозного экзистенциализма.

Стремление к целостности личности и общества, как ценностная доминанта православного мировоззрения, была воспринята в культуре Московской Руси XIV–XV вв. и стала основой русской ментальности.

Список литературы

Исследования

1 *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение: Проблемы и люди. М.: Изд-во Рос. гос. гуманитарного ун-та, 1995. 446 с.

2 *Бычков В.В.* Малая история византийской эстетики. Киев: Путь к истине, 1991. 407 с.

3 *Егоров А.А.* Митрополит Киприан и его время: к вопросу о политическом исихазме // Отечественная философская мысль XI–XVIII вв. и греческая культура: сб. науч. тр. Киев: Наукова думка, 1991. С. 219–228.

4 *Жиртуева Н.С.* Исихазм в культуре Московской Руси XIV–XV вв. // Вестник славянских культур. 2022. № 66. С. 43–52.

5 *Жиртуева Н.С.* Философско-мистические традиции мира. М.: Вузовский учебник; ИНФРА-М, 2018. 274 с.

6 *Замалеев А.Ф.* Отечественные мыслители позднего средневековья: конец XIV – первая треть XVII в. Киев: Лыбидь, 1990. 171 с.

7 *Климков О.С.* Исихия и философия в доктрине Григория Паламы // Философская мысль. 2017. № 5. С. 14–30. https://doi.org/10.7256/2409-8728.2017.5.22444

8 *Климков О.С.* Доктрина Григория Синаита и ее влияние на исихастское возрождение XIV в. // Философская мысль. 2018. № 1. С. 14–28. https://doi.org/10.25136/2409-8728.2018.1.25164

9 *Лазарев В.Н.* История византийской живописи. М.: Искусство, 1986. 329 с.

10 *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. 623 с.

11 *Лихачева В.Д.* Искусство Византии IV–XV вв. Л.: Искусство, 1981. 310 с.

12 *Телушкина О.В.* «Восточный ренессанс»: исчезнувшая актуальность. // Мир историка. Историографический сборник. Омск: Изд-во Ом. гос. ун-та, 2015. Вып. 10. С. 274–293.

13 *Хоружий С.С.* Исихазм и история // Цивилизации. М.: Наука, 1993. Вып. 2. С. 172–196.

14 *Хоружий С.С.* Исихазм и культура // Культура и искусство. 2016. № 1. С. 25–40. https://doi.org/10.7256/2222-1956.2016.1.16838

15 *Экономцев И.Н.* Православие. Византия. Россия. М.: Христианская литература, 1992. 233 с.

Источники

16 Антология мировой философии: в 4 т. М.: Мысль, 1970. Т. 2: Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения. 776 с.

17 *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 175 с.

18 *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. 383 с.

19 *Лосский Вл.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. С. 95–260.

20 *Григорий Палама.* О священно-безмолвствующих // Добротолюбие. Т. 5. URL: https://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotoljubie_tom_5/20 (дата обращения: 25.03.2024).

21 *Палама Григорий.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995. 384 с.

22 *Григорий Палама.* Ко всечестной во инокинях Ксении, о страстях и добродетелях и о плодах умного делания // Григорий Палама. Избранные творения. URL: https://predanie.ru/grigoriy-palama-svyatitel/book/69155-grigoriy-palama-izbrannye-tvoreniya/#/toc2 (дата обращения: 25.03.2024).

23 Памятники византийской литературы. IX–XIV веков. М.: Наука, 1969. 463 с.
24 Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. М.: Юристъ, 1996. 336 с.
25 Что такое молитва Иисусова по преданию православной церкви. Сердоболь: Изд. Валаамского монастыря, 1938. 560 с.

***

© 2025. Natalia S. Zhirtueva
Sevastopol, Russia

HESYCHASM AND RENAISSANCE HUMANISM: TWO IMAGES OF CULTURE AND CIVILIZATION

***Abstract*:** To better understand the basic regularities of civilizational development in the West and the East, modern history demands objectivity. The fourteenth century was a bifurcation point that predetermined the further development of the Western Christian and Eastern Christian worlds. Two different images of cultural development, two types of the Renaissance, and two types of humanism took shape in Byzantium and Western Europe. This paper aims to explore these differences and similarities in cultural development. The Western European Renaissance adopted pantheism and Renaissance humanism as its philosophical foundations. It revived the traditions of ancient paganism and aimed to merge them with Christianity. This led to the development of anthropocentric humanism, which idealizes a self-sufficient personality, but lacks the harmony of spiritual and bodily principles. The Eastern Christian Renaissance was based on Christian Neoplatonism and the mystical doctrine of Hesychasm. The model of theocentric humanism that emerged aimed for the synergistic unity of God, man, and the world, embodied in the symbolic unity of the Holy Trinity. Man commensurates his essence with God's plan. The problem of the relationship between essence and existence is clearly resolved in favor of the primacy of the former, thereby laying the foundations for the future of religious existentialism. The value of integrity, both for individuals and society, is a dominant aspect of the Orthodox worldview and a fundamental aspect of Russian mentality.

Keywords: Hesychasm, Theosis, Unity, Trinity Cult, Anthropocentric Humanism, Theocentric Humanism, Renaissance, Essence, Existence.

Information about the author: Natalia S. Zhirtueva — DSc in Philosophy, Associate Professor, Professor, Department of "Social, Philosophical and Political Science", Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University, Universitetskaia St., 33, 299053, Sevastopol, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-2386-1332
E-mail: zhr_nata@bk.ru

Received: August 12, 2024
Approved after reviewing: February 18, 2025
Date of publication: March 25, 2025
For citation: Zhirtueva, N.S. "Hesychasm and Renaissance Humanism: Two Images of Culture and Civilization." *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 75, 2025, pp. 20–32. (In Russ.) https://doi.org/10.37816/2073-9567-2025-75-20-32

References

1 Batkin, L.M. *Ital'yanskoye Vozrozhdeniye: Problemy i lyudi* [*Italian Renaissance: Issues and People*]. Moscow, Russian State University for the Humanities Publ., 1995. 446 p. (In Russ.)

2 Bychkov, V.V. *Malaya istoriya vizantiyskoy estetiki* [*A Short History of Byzantine Aesthetics*]. Kyiv, Put' k istine Publ., 1991. 407 p. (In Russ.)

3 Egorov, A.A. Mitropolit Kiprian i yego vremya: k voprosu o politicheskom isikhazme ["Metropolitan Cyprian and his Time: on the Issue of Political Hesychasm"]. *Otechestvennaya filosofskaya mysl' XI–XVIII vv. i grecheskaya kul'tura* [*National Philosophical Thought of XI–XVIII cs. and Greek Culture*]. Kyiv, Naukova dumka Publ., 1991, pp. 219–228. (In Russ.)

4 Zhirtueva, N.S. "Isikhazm v kul'ture Moskovskoy Rusi XIV–XV vv." ["Hesychasm in the Culture of Moscow Rus' 14th –15th Centuries"]. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 66, 2022, pp. 43–52 (In Russ.)

5 Zhirtueva, N.S. *Filosophsko-mysticheskie traditsii mira* [*Philosophical and Mystical Traditions of the World*]. Moscow, Vuzovskii uchebnik Publ., INFRA-M Publ., 2018. 274 p. (In Russ.)

6 Zamaleev, A.F. *Otechestvennyye mysliteli pozdnego srednevekov'ya: konets XIV – pervaya tret' XVII v.* [*Native Thinkers of the Late Middle Ages: The End of the 14th Century — the First Third of the 17th Century*]. Kyiv, Lybid' Publ., 1990. 171 p. (In Russ.)

7 Klimkov, O.S. "Isikhiya i filosofiya v doktrine Grigoriya Palamy" ["Hesychia and Philosophy in Gregory Palamas's Doctrine"]. *Filosofskaya mysl'*, vol. 5, 2017, pp. 14–30. (In Russ.) https://doi.org/10.7256/2409-8728.2017.5.22444

8 Klimkov, O.S. "Doktrina Grigoriya Sinaita i yeye vliyaniye na isikhastskoye vozrozhdeniye XIV v." ["The doctrine of Gregory of Sinai and its Influence on the Hesychast Revival of the 14th Century"]. *Filosofskaya mysl'*, vol. 1, 2018, pp. 14–28. (In Russ.) https://doi.org/10.25136/2409-8728.2018.1.25164

9 Lazarev, V.N. *Istoriya vizantiyskoy zhivopisi* [*History of Byzantine Painting*]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1986. 329 p. (In Russ.)

10 Losev, A.F. *Estetika Vozrozhdeniya* [*Renaissance Aesthetics*]. Moscow, Mysl' Publ., 1978. 623 p. (In Russ.)

11 Likhacheva, V.D. *Iskusstvo Vizantii IV–XV vv.* [*Art of Byzantium 4th – 15th Centuries*]. Leningrad, Iskusstvo Publ., 1981. 310 p. (In Russ.)

12 Telushkina, O.V. "'Vostochnyy renessans': ischeznuvshaya aktual'nost'" ["'Eastern Renaissance': Vanished Relevance"]. *Mir istorika. Istoriograficheskiy sbornik* [*The World of Historian. Historiographical Collection*], vol. 10. Omsk, Omsk State University Publ., 2015, pp. 274–293. (In Russ.)

13 Khoruzhii, S. "Isikhazm i istoriya" ["Hesychasm and History"]. *Tsivilizatsii,* [*Civilizations*], vol. 2. Moscow, Nauka Publ., 1993, pp. 172–196 (In Russ.)

14 Khoruzhii, S. "Isikhazm i kul'tura" ["Hesychasm and Culture"]. *Kul'tura i iskusstvo*, vol. 1, 2016, pp. 25–40 (In Russ.)

15 Ekonomtsev, I.N. *Pravoslavie. Vizantiya. Rossiya* [*Orthodoxy. Byzantium. Russia*]. Moscow, Khristianskaia literatura Publ., 1992. 233 p. (In Russ.)