

Філософія

УДК 246.6.001.32(045)

DOI <https://doi.org/10.5281/zenodo.17557602>

**Релігійна антропологія аскетичного досвіду у філософському вимірі
духовності**

Соколовський Олег Леонідович,

доктор філософських наук, професор,

Житомирський державний університет імені Івана Франка,

м. Житомир, Україна, <https://orcid.org/0000-0003-2228-3040>

Дятлов Владислав Анатолійович,

аспірант кафедри філософії та політології, Житомирський державний

університет імені Івана Франка, м. Житомир, Україна,

<https://orcid.org/0009-0004-3746-6389>

Прийнято: 18.10.2025 | Опубліковано: 31.10.2025

***Анотація.** Стаття присвячена комплексному аналізу генези аскетизму як духовно-філософського феномена, який сформувався у межах дохристиянських традицій і знайшов свій вияв у християнській аскетичній практиці. У дослідженні розкривається філософсько-релігієзнавчий зміст аскези як багаторівневого процесу самоперевершення, що охоплює моральний, соціальний, ритуальний, онтологічний і містичний виміри людського буття. Підкреслюється, що аскетизм у своєму первісному значенні постає як спосіб духовного очищення життя, спрямований на гармонізацію людини з трансцендентним. Встановлено розмежуванню ритуально-обрядових форм*

старозавітної аскези та філософсько-етичних практик античності, які заклали основи духовної дисципліни, орієнтованої на внутрішню свободу та моральне вдосконалення. Доведено, що елліністичний і старозавітний аскетизм мали спільний вектор розвитку спрямований на очищення людської природи від пристрастей і скерування її до вищої духовної реальності. Розкрито концептуальну відмінність між дохристиянським і християнським розумінням аскези. Перший був формою ритуальної чистоти або морального самоконтролю, другий перетворюється на онтологічний шлях обожнення, злиття з Божественним через любов, самозречення й духовне вдосконалення. Християнська аскеза розглядається як метафізичне наслідування Христа, у якому людина долає дуалізм духу й тіла, земного й небесного, досягаючи стану духовної повноти. Підкреслюється, що внаслідок еволюції аскетичних практик формується нова антропологічна парадигма, у центрі якої людина як істота, покликана до свободи, моральної цілісності та сопричастя з Абсолютом. Християнське чернецтво, яке постає на основі цієї традиції, виражає духовну зрілість релігійного досвіду, у якому аскеза стає не зовнішньою вимогою, а формою внутрішнього онтологічного діалогу між людським і божественним. Таким чином, аскетизм інтерпретується як універсальна філософсько-релігійна модель духовного становлення людини, що забезпечила спадкоємність між стародавніми духовними практиками та християнським ідеалом святості.

Ключові слова: аскетизм, відчуження, духовні практики, духовність, любов, людина. релігійна антропологія, чернецтво.

Religious anthropology of ascetic experience in the philosophical dimension of spirituality

Oleh Sokolovskyi,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Zhytomyr Ivan Franko State University, Zhytomyr, Ukraine,
<https://orcid.org/0000-0003-2228-3040>

Vladyslav Diatlov,

Postgraduate Student, Department of Philosophy and Political Science,
Zhytomyr Ivan Franko State University, Zhytomyr, Ukraine,
<https://orcid.org/0009-0004-3746-6389>

Abstract. *The article is devoted to a comprehensive analysis of the genesis of asceticism as a spiritual and philosophical phenomenon, which was formed within the framework of pre-Christian traditions and found its fullest expression in Christian ascetic practice. The study reveals the philosophical and religious content of asceticism as a multi-level process of self-improvement, encompassing the moral, social, ritual, ontological and mystical dimensions of human existence. It is emphasized that asceticism in its original meaning appears as a way of spiritual purification of life, aimed at harmonizing a person with the transcendent. The distinction between the ritual and ceremonial forms of Old Testament asceticism and the philosophical and ethical practices of antiquity, which laid the foundations of a spiritual discipline focused on inner freedom and moral improvement, is established. It is proven that Hellenistic and Old Testament asceticism had a common vector of development aimed at purifying human nature from passions and directing it to a higher spiritual reality. The conceptual difference between the pre-Christian and Christian understanding of asceticism is revealed. The first was a form of ritual*

purity or moral self-control, the second is transformed into an ontological path of deification, merging with the Divine through love, self-denial and spiritual perfection. Christian asceticism is viewed as a metaphysical imitation of Christ, in which a person overcomes the dualism of spirit and body, earthly and heavenly, achieving a state of spiritual fullness. It is emphasized that as a result of the evolution of ascetic practices, a new anthropological paradigm is formed, in the center of which is a person as a being called to freedom, moral integrity and communion with the Absolute. Christian monasticism, which arises on the basis of this tradition, expresses the spiritual maturity of religious experience, in which asceticism becomes not an external requirement, but a form of internal ontological dialogue between the human and the divine. Thus, asceticism is interpreted as a universal philosophical and religious model of the spiritual formation of man, which ensured continuity between ancient spiritual practices and the Christian ideal of holiness.

Keywords: *asceticism, alienation, spiritual practices, spirituality, love, human. religious anthropology, monasticism.*

Постановка проблеми. Проблема генези аскетизму посідає особливе місце у сучасній філософії релігії та філософській антропології, оскільки безпосередньо стосується фундаментального питання про природу духовного самозречення, межі людської свободи та онтологічні засади шляху до досконалості. Аскетизм як форма духовного досвіду є онтологічною практикою самотворення, спрямована на трансцендетацію емпіричного стану буття і досягнення вищого, метафізичного рівня єднання з Абсолютом. У цьому контексті проблема постає не як історико-фактологічна, а як філософсько-антропологічна, яка виявляє структуру духовної самосвідомості людини, що прагне вийти за межі власної природи та повернутися до свого першопочаткового буття в істині.

Актуальність дослідження полягає у необхідності переосмислення аскетизму як універсальної форми духовної культури, у якій виявляється внутрішня діалектика свободи і необхідності, духу і тіла, сакрального і світського. Сучасний науковий контекст вимагає поглибленого аналізу не лише богословського чи морально-етичного змісту аскези, але й її філософської природи як вияву антропологічного прагнення до онтологічної повноти, де духовна досконалість розуміється як спосіб буття, а не як зовнішня моральна норма.

У теоретичному вимірі проблема полягає в потребі системно дослідити аскетизм як філософсько-релігійний феномен, визначити його онтологічні, гносеологічні та аксіологічні параметри, простежити його історичну еволюцію від юдейських та елліністичних практик самодисципліни до християнської концепції обоження. Важливим є визначення структури аскетичного досвіду як форми екзистенційної самотрансценденції, що поєднує свідоме моральне зусилля з внутрішнім містичним переживанням. Аналіз духовних практик релігійних спільнот дозволяє виявити типологічну єдність цих феноменів на рівні духовної інтенції – прагнення до свободи від детермінант матерії та спрямованість до абсолютного Добра. У практичному вимірі дослідження має не лише історико-релігієзнавче, а й антропологічно-гуманістичне значення. Аскетизм, осмислений у філософській перспективі, розкриває нову парадигму морального й духовного виховання сучасної людини. В умовах секуляризованої культури, яка втратила метафізичні орієнтири, аскетичний досвід постає як етико-екзистенційна альтернатива гедоністичній цивілізаційній моделі, як практика внутрішньої свободи, самодисципліни й духовної концентрації. Осмислення аскетизму дає змогу відновити ціннісну вертикаль людського буття, віднайти втрачену гармонію між духовним і тілесним, індивідуальним і універсальним, минулим і вічним.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У сучасному релігієзнавчому й філософському дискурсі питання аскетизму розглядається крізь призму антропологічної, етичної та духовно-культурної проблематики. Дослідження останніх десятиліть охоплюють різні підходи до вивчення цього феномена, від історико-богословського до філософсько-антропологічного, що дає змогу визначити аскезу як один із ключових механізмів самотрансценденції людини та онтологічного оновлення духовного досвіду. Значна кількість праць присвячена аналізу старозавітних і елліністичних форм аскетичної свідомості, впливу есейських і терапевтичних практик на формування чернечої традиції, а також проблемі співвідношення між ритуальною чистотою, моральною дисципліною та внутрішнім духовним досвідом. У сфері богословсько-історичних студій проблему походження християнської аскези розробляли А. Гарнак, І. Мейендорф, Х. фон Бальтазар, Б. Макгінн, Е. Гілсон, які розглядали аскетичну традицію як результат духовної еволюції біблійного та елліністичного світоглядів. Історико-релігієзнавчий вимір цієї проблеми висвітлювали М. Еліаде, Г. Лебон, К. Барт, Р. Гвардіні, які інтерпретували аскезу як універсальний феномен духовної культури, що поєднує містичне, моральне і соціальне начала.

У контексті філософії релігії аскетизм осмислюється як форма духовного самоздійснення, у якій реалізується перехід від зовнішньої нормативності до внутрішньої свободи духу. У релігієзнавчому полі він розглядається як універсальна категорія релігійної культури, що відображає глибинну єдність морального, онтологічного і сотеріологічного вимірів людського буття. Особливе місце в сучасних дослідженнях займає вивчення аскетичних практик як антропологічного досвіду очищення, який слугує засобом гармонізації людської природи та досягнення духовної цілісності. У сучасній науці до аналізу структури аскетичного досвіду зверталися Е. Фромм, В. Франкл, П. Рікер, Ч. Тейлор, які розглядали самозречення як

філософську категорію, пов'язану з проблемою ідентичності, свободи і сенсу буття. Питання взаємозв'язку між дохристиянськими духовними традиціями та формуванням чернецтва досліджували представники історичної теології, серед яких Ф. Кросс, Р. Мюрре, С. Еріксон, які намагалися виявити структурні паралелі між есейськими та ранньохристиянськими аскетичними практиками.

У вітчизняній науці питання аскези та релігійної антропології активно досліджують українські науковці, які формують власну школу філософсько-релігієзнавчого осмислення духовного досвіду. Зокрема, О. Гудзенко та О. Добродум розглядають теозис і аскезу як центральні механізми духовного формування людини у християнській традиції, а М. Маринович осмислює християнську етику самопожертви в контексті духовної гідності особи. В. Єленський, Л. Филипович й О. Саган розробляють методологічні основи сучасного українського релігієзнавства, у межах якого аскеза розглядається як універсальна категорія релігійної культури та форма духовної ідентичності. Натомість, Ю. Чорноморець та І. Козловський поглиблюють богословсько-філософські виміри духовного досвіду, звертаючи увагу на екзистенційний аспект аскетичного життя та взаємозв'язок аскези з духовною свободою.

У польській гуманітарній науці формується глибока традиція патристичних і філософсько-релігійних студій у середовищі Люблінського католицького університету, Ягеллонського університету та Папського університету Івана Павла II. Зокрема, М. Старовейський досліджує джерела і становлення єгипетського чернецтва, показуючи його як модель організації духовної спільноти, Ю. Наумович аналізує ранньохристиянські тексти про моральну дисципліну та становлення інститутів аскези, М. Тобон розглядає етику милосердя як практичний вимір християнської аскези, Р. Возняк розвивають персоналістичну ідею духовної суб'єктності, у якій аскеза постає не як обмеження, а як шлях до самореалізації у свободі.

Разом із тим, попри значний науковий доробок, залишаються невирішеними низка принципових питань. По-перше, недостатньо досліджено філософсько-онтологічні засади аскетизму, які пояснюють його як спосіб буттєвої самореалізації людини, а не лише як релігійно-етичну дисципліну. По-друге, в науковій літературі досі відсутнє цілісне тлумачення зв'язку між дохристиянськими та християнськими формами аскези, що дало б змогу розкрити механізми духовної спадкоємності не лише на рівні історичних фактів, але й на рівні метафізичних смислів і ціннісних орієнтирів. По-третє, потребує поглиблення аналіз антропологічного аспекту аскетизму, його ролі у становленні нової моделі людини, здатної до онтологічної свободи, самоперевершення і духовного сопричастя з Абсолютом.

Крім того, сучасні дослідження часто обмежуються теологічним або культурно-історичним описом аскези, залишаючи поза увагою її феноменологічний і екзистенційний вимір. Не розробленими залишаються питання про структуру аскетичного досвіду, його внутрішню логіку, категорії часу, самості та духовної дії, а також про взаємозв'язок між аскезою та свободою як метафізичними принципами людського існування.

Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми. Незважаючи на значний науковий інтерес до теми аскетизму, ряд її аспектів і далі залишається теоретично невпорядкованою та методологічно недостатньо осмисленою. Передусім це стосується онтологічного виміру аскези, її розуміння не лише як моральної практики чи релігійного припису, а як способу буття, у якому людська суб'єктність долає власну емпіричну обмеженість і відкривається до трансцендентного. У більшості сучасних досліджень аскетизм розглядається переважно з історико-культурної, теологічної або соціально-етичної перспективи, тоді як його філософсько-антропологічна структура залишається недостатньо вивченою. Відзначимо відсутність цілісної концепції духовної спадкоємності між дохристиянськими

практиками самозречення та ранньохристиянським чернецтвом. Наявні історичні та богословські часто фіксують лише зовнішні аналогії, не розкриваючи внутрішніх онтологічних і ціннісних зв'язків між старозавітним, античним і новозавітним типами духовної дисципліни. Таким чином, механізм трансформації дохристиянських аскетичних мотивів у християнську аскетичну доктрину досі залишається відкритим. Недостатньо розробленим є питання про те, яким чином аскеза впливає на формування внутрішньої духовної ідентичності особистості, її екзистенційного досвіду свободи, духовної напруги та самоперетворення. Актуальним залишається з'ясування того, як аскетичний ідеал співвідноситься з поняттями особистісної автентичності, волі, моральної автономії та духовної гармонії людини.

Мета та завдання дослідження. Метою статті є філософсько-релігієзнавчий аналіз генези аскетизму як духовно-культурного феномена, виявлення внутрішньої логіки формування аскетичного ідеалу, його онтологічного змісту, аксіологічної структури та екзистенційного виміру. У відповідності до мети у статті поставлені такі завдання: 1) розкрити філософсько-антропологічну сутність аскетизму, визначивши його місце у системі духовного буття людини та його зв'язок із проблемою свободи, самопізнання і морального вдосконалення; 2) проаналізувати дохристиянські форми аскетичної практики та виявити їхній вплив на формування ранньохристиянської традиції; 3) визначити аскезу як універсальну модель духовного самоперетворення, яка інтегрує моральну, містичну й онтологічну складові людського існування.

Дискусії та результати дослідження. Свідчення про повсякденне існування ранніх християнських спільнот, які інтенсивно формувалися й розвивалися у межах полікультурних вірувань перших трьох століть, збереглися лише у фрагментарній та частково реконструйованій формі. Попри цю обмеженість, вони відкривають можливість філософського аналізу

специфіки духовного досвіду первісного християнства, що формувався в умовах глибокої екзистенційної напруги та соціокультурної маргіналізації. Йдеться про ситуацію, коли невелика група християн-протагоністів постійно перебувала під тиском імперської влади та панівної політеїстичної ментальності, змушена була здійснювати духовне самозбереження шляхом «онтологічної ізоляції» відмежовуючись від світу, який втілював іншу аксіологічну систему.

Для християнина I–III ст. буття у світі ставало полем антитетичного зіткнення двох систем цінностей – сакральної, спрямованої до трансцендентного, і світської, що ґрунтувалася на гедоністичному утвердженні плоті та соціального статусу. Прийняття християнської ідентичності означало радикальний акт свободи, через який індивід заперечував усталений соціальний порядок, відмовлявся від буденного життя і способів існування, що вимагали релігійного компромісу [1: с. 187]. Християнська мораль, постаючи не просто етичним кодексом, а цілісним світоглядним синтезом, репрезентувала нову парадигму духовності через внутрішнє перетворення, що заперечувала естетику античного тілесного культу й утверджувала онтологію віри як спосіб буття істини.

Політеїстична культура, заснована на натуралістичному розумінні людини та сакралізації земної насолоди, створювала постійний простір спокуси, де християнин мав здійснювати моральне самоствердження через боротьбу із самим собою. Такий стан можна окреслити як «екзистенційну діалектику» між духом і плоттю, де вірність Христові ставала не лише релігійним актом, а й метафізичним вибором способу буття. Саме тому III ст. виявилось періодом духовної кризи й випробування віри, часом, коли оголили глибину людської страху, слабкості й суперечності між декларацією віри та реальною екзистенцією. Феномен відступництва від віри свідчив не лише про психологічну нестійкість, але й про початок процесу раціоналізації

християнського світогляду, який поступово зміщувався від містичного ентузіазму до розсудкового прийняття віровчення.

Сутність цієї трансформації полягає у зміні духовного горизонту християнської свідомості. Початкова есхатологічна спрямованість, що виражалася в очікуванні близького пришествя Христа і кінця історії, поступово поступалася місцем філософській рефлексії над сутністю віри як способу внутрішнього життя людини. Апокаліптичний максималізм раннього християнства переріс у прагнення поєднати віру з розумом, трансцендентне з емпіричним, містичний досвід із розсудковим осмисленням. Для багатьох християн цього часу релігійна свідомість ставала радше культурною ідентичністю, ніж способом буття [2, с. 49].

У такому контексті християнська мораль постає не просто як сукупність заборон, а як філософія внутрішньої свободи, як форма духовної аскези, спрямованої на досягнення онтологічної автентичності. Ідеал наслідування Христові стає тут не лише етичним приписом, а метафізичним покликанням, через яке людське існування набуває сенсу, вкоріненого у вищій істині [3]. Хрещення в цьому розумінні постає не ритуалом, а актом онтологічного переродження, через який індивід переходить від «життя у світі» до «життя в істині». Таким чином, християнство III ст. це не лише історична форма релігії, а й філософська модель нової антропології, у центрі якої перебуває людина як істота, покликана до постійного духовного становлення, боротьби й преображення.

Очевидно, що інтенсивність духовного життя у середовищі ранніх християн мала багатовимірний характер і варіювалася залежно від рівня індивідуальної зрілості, внутрішньої налаштованості та ментальної специфіки особистості. Християнське існування не було статичним станом, а являло собою процес постійного самоперевершення, духовного сходження до вищої міри досконалості. Цей процес детермінувався не лише моральною напругою

екзистенції, але й філософсько-аскетичними орієнтирами, успадкованими від пізньоюдейської та елліністичної традицій. Визначальний вплив справив аскетичний ідеал, що сформувався у межах пізнього юдаїзму і знайшов конкретне втілення у практиках есейських спільнот у формі традиції добровільного усамітнення, спрямованої на духовне очищення та моральне вдосконалення [4, с. 89].

На філософсько-рефлексивному рівні ця тенденція отримала свій системний вираз у вченні Філона Олександрійського, який у 20-х роках I ст. здійснив синтез юдейської духовної спадщини з філософією еллінізму, сформувавши концепцію досконалості як онтологічного шляху до Бога. Його вчення про «есеїв і терапевтів» юдейські громади, що провадили контемплативний і самітницький спосіб життя, присвячений спогляданню й моральному очищенню, стало важливим прообразом християнського чернецтва і витокком аскетичної традиції християнства [5, с. 114]. У філософському вимірі ця традиція репрезентує ідею переходу від екзистенції, зануреної у феноменальний світ, до життя у площині духу, що постає як шлях самозречення, внутрішньої тиші та метафізичного сходження.

У цьому сенсі християнська аскеза успадковує від есейської традиції не лише форму, а й глибинний зміст прагнення до моральної цілісності, яке реалізується через свідоме обмеження тілесного й матеріального. Хоча епоха еллінізму, з точки зору ортодоксального християнства, розцінювалася як морально недосконалою, саме в її філософських школах визрів ідеал доброчесності, заснований на дисципліні духу. Стоїки, піфагорійці, неоплатоніки розробляли системи духовно-етичних практик самоконтролю, що включали добровільні обмеження, пости, відмову від власності, приборкання інстинктів. Ці практики, хоч і постали поза межами християнства, сформували ґрунт для його подальшої духовної інтерпретації.

Рання християнська думка не просто перейняла ці форми, але переосмислила їх у світлі нової антропології як способу уподібнення Христові через моральне очищення, духовну свободу і самозречення. Аскеза набуває тут не лише етичного, але й онтологічного значення – це шлях до внутрішньої гармонії між людським і божественним, процес трансформації старої людини й народження нової, спроможної до сопричастя з Абсолютом. Євангельські настанови утверджують цей ідеал як універсальний духовний принцип: справжня досконалість досягається не через зовнішню форму, а через радикальне переорієнтування людського буття від чуттєвого до метафізичного, від емпіричного до духовно-онтологічного [6].

Аскеза в християнському сенсі не є передумовою спасіння, а радше духовним шляхом, що виявляє глибину віри й рішучість у наслідуванні Христу. Відмова від майна чи безшлюбність не розглядаються як універсальні вимоги, проте саме спосіб життя Ісуса закладає в культурі раннього християнства етичну й онтологічну норму добровільної убогості та внутрішньої свободи від матеріального [7, с. 308]. Його приклад і Його слово стали джерелом тієї духовної традиції, що згодом інституціоналізувалася в чернечому русі, втіливши ідеал наслідування Христа як метафізичного шляху від «життя у світі» до «життя в істині».

У цьому контексті перехід від звичайного, емпіричного існування до істинного буття у Христі означає акт добровільного зречення від майна, шлюбну й соціальних зв'язків заради Царства Божого. Такий вибір не є результатом зовнішнього примусу, а виявом внутрішньої потреби душі, що відповідає на поклик Абсолютного. Християнська аскетика трактує цей акт як початкову фазу духовного катарсису – очищення, у процесі якого здійснюється відновлення первісної онтологічної цілісності людини. Саме тому безшлюбність набуває як феноменологічно значення, вона виступає зовнішньою ознакою аскетичного життя, так і глибинного смислу, символом

відродження духу, який звільняється від земних пристрастей, щоб зосередитися на богоспогляданні.

Християнська традиція осмислює безшлюбність як багатовимірне явище, що має екзистенційний, символічний і сотеріологічний виміри. По-перше, через *castum virginitatis* (незайміність), що постає як свідомий акт освячення, добровільно прийнятий союз обітниці душі з Богом. По-друге, воно є формою цілковитої посвяти Христу, що втілює принцип абсолютної духовної спрямованості до Трансцендентного. По-третє, безшлюбність розглядається як умова «містичного союзу» між душею і Спасителем, в якому відбувається внутрішнє єднання людського та божественного начал. По-четверте, вона інтерпретується як аналог мучеництва, тривалого, щоденного свідчення віри, через яке людина приносить себе в жертву духовного служіння. По-п'яте, цілібат має есхатологічний зміст – він є символом очікування остаточного оновлення світу у Христі та знаком минулості земного буття [8].

У богословсько-філософському сенсі безшлюбність не лише відображає внутрішню структуру християнського аскетизму, але й становить своєрідну «антропологію духу», що проектує в людині образ майбутньої, потойбічної досконалості. Як спосіб життя, вона втілює передбачення воскреслого стану людства, де тілесність трансформується в духовність, а любов набуває універсального, позачасового виміру. Тому аскетичний ідеал безшлюбності це не заперечення життя, а його переосмислення, піднесення до рівня буття у Богіві, де людська свобода знаходить своє остаточне онтологічне виправдання [9].

Виділені аспекти становлять своєрідний канонічний комплекс аргументів, що обґрунтовують необхідність прийняття адептами аскези цілібату як однієї з найвиразніших ознак відсторонення від мирських турбот, марнот і тілесних зв'язків. Целібат у такому контексті постає не просто як

моральна вимога, а як символічна форма онтологічного розриву між духовним і матеріальним, який уможлиблює трансформацію особистості у просторі святості.

Аскетична практика у своїй суті є духовно-тілесним подвигом, спрямованим на очищення людини через добровільне зречення від мирських благ, насолод і спокус [10]. Її можна концептуально осмислити як комплекс, що включає шість взаємопов'язаних складових: фізичну – тілесні обмеження та самодисципліну, які служать інструментом духовного зосередження; моральну – постійне тренування волі, самоконтроль, подолання пристрастей як умову внутрішньої свободи; соціальну – усамітнення, схима, віддалення від світу як спосіб дистанціювання від суєтного буття; світоглядну – формування цілісного бачення людського існування крізь призму аскетичного ідеалу; релігійну – практику молитви, благочестя, любові до Бога, що становить сутність духовного життя; містичну – досвід очищення, обоження і досягнення святості як граничного стану людського буття.

У своїй єдності ці складові відображають структуру аскетичного досвіду як інтегрованого феномену, що поєднує чуттєве, раціональне та духовно-містичне виміри. Він має глибоке історичне коріння, адже його прообрази можна виявити ще у філософських доктринах піфагорійців і стоїків, які розглядали тілесне самовладання та обмеження бажань як умову досягнення внутрішнього спокою і гармонії з космосом. Проте більш системного характеру ідеї аскези набувають у вченні Філона Олександрійського, котрий здійснив спробу синтезу елліністичної філософії з юдейською релігійною думкою, тлумачачи шлях до досконалості як духовну «практику самоперевищення».

Сам термін «вправа» або «духовні вправи» отримує богословське осмислення у християнській традиції завдяки апостолу Павлу, який розуміє духовну «вправу» як тренування душі в побожності. Починаючи з Климента

Олександрійського та Оригена, ці поняття набувають у християнській літературі тлумачення «подвижництво» або «подвиг», що означає не просто моральне зусилля, а шлях до релігійно-моральної досконалості, який передбачає гармонійний стан душі та тіла в їхній спрямованості до Бога [11, с. 93].

У грецькій і римській релігійних системах ідея утримання пов'язувалася переважно з уявленнями про ритуальну чистоту, тобто із зовнішнім символом сакральності, а не з внутрішнім моральним вдосконаленням. Натомість значно глибше ідея аскези як ментального та морально-філософського зусилля вкорінюється у грецькій філософській традиції. Уже в піфагорійській школі філософія осмислювалася не лише як інтелектуальне знання, а як засіб очищення розуму й духовного звільнення від пристрастей. Для античних філософів мудрість не була теоретичною категорією, а способом буття, який вимагає практики доброчесностей як найвищої моральної цінності. Пристрасть розглядалася як деструктивна сила, що поневолює людину, а тому подолання пристрастей уподібнювалося духовному очищенню [12, с. 27].

Ця тенденція отримала подальший розвиток у платонізмі, стоїцизмі та неоплатонізмі. Для стоїків філософія була не абстрактною теорією, а мистецтвом жити, духовною практикою самовладання і внутрішнього спокою. Вона мала виразно терапевтичний зміст: філософ виступав «лікарем душі», а сама філософія процесом зцілення від пристрастей і хиб. Платон, розвиваючи цю ідею, визначав філософію як «мистецтво вмирання», маючи на увазі не фізичну смерть, а смерть для тілесного, чуттєвого світу, перехід до життя у сфері ідей, де душа очищується від тлінного [13, с. 132].

Однак, елліністичний аскетизм має глибинну антиномію між внутрішнім поривом і зовнішнім виявом. Прагнення до самовдосконалення часто поєднувалося з новими формами духовної гордині, марнославства та самозвеличення. Відсутність смирення, як фундаментальної чесноти

християнської етики, було вразливим місцем античної духовності. У боротьбі з однією пристрастю мудрець нерідко ставав рабом іншої, зокрема гордині як корінь зла у християнській антропології.

Це протиріччя античного аскетизму пояснюється не відсутністю моральної волі, а благодаттю – внутрішньою божественною енергією, що оновлює й відроджує людину. Християнська догматика підкреслює, що без дії благодаті людське зусилля залишається самодостатнім, замкненим у горизонтальній площині морального вдосконалення, але не веде до онтологічного преображення [14, с. 199]. Звідси принципова різниця між філософською аскезою античності, що прагнула самодостатньої мудрості, і релігійною аскезою християнства, яка прагне до єднання з Богом як джерелом буття.

Відзначимо, що грецький ідеал аскези був також антропологічним і культурним феноменом, способом гармонізації душі з космічним порядком, прагненням до внутрішнього самовладання як виразу гідності людини. Тому в історико-філософській перспективі античний аскетизм можна розглядати як передумову християнської етики внутрішнього перетворення, як «підготовчий етап» духовної еволюції людства, що, хоча й не досягнув ще істини благодаті, заклав саму структуру шляху до неї.

В осмисленні феномена старозавітного аскетизму доцільно виходити з божественної вимоги освячувати людське життя як акт постійного духовного очищення та внутрішньої дисципліни. В юдаїзмі аскеза набувала форми обрядового й морального послуху, який не відокремлювався від релігійної практики, а був її внутрішньою сутністю. Тому вона проявлялася не лише в суворому дотриманні ритуальної чистоти, але й у добровільних формах посвяти Богові, служінні при скинії, а також вірності обітниці [15, с. 138]. До цієї ж традиції належали «сини пророчі», які практикували відлюдництво, і

пророки, що втілювали ідеал духовної самотності – Ілля, Іоанн Предтеча, Іонадав з нащадками.

Однак старозавітна аскетика мала власну антропологічну специфіку: вона не заперечувала тілесного, але підпорядковувала його сакральній доцільності. Целібат не вважався універсальною нормою, адже згідно з релігійною свідомістю Ізраїлю, продовження роду мало сотеріологічне значення через народження у вибраному народі мав з'явитися Месія. Тому шлюб, згідно з законом, розглядався як обов'язок перед Богом і спільнотою, а дітонародження як участь в есхатологічній історії. Незайманість, навпаки сприймалося як відхилення від норми, а не як вищий духовний стан, тому що кожен ізраїльтянин сподівався в своїх нащадках стати частиною майбутнього Царства Месії. У цьому контексті єврейський аскетизм був не метою самодосконалення, а формою непорочного служіння Богові, практикою ритуальної та моральної чистоти. Його сенс полягав у свідомому самообмеженні задля виконання Божої волі, а не у відмові від світу.

Особливий вияв старозавітного аскетизму спостерігається в діяльності єсеїв і терапевтів, течій, які постали на межі епох і становили проміжну ланку між юдейською ортодоксією та ранньохристиянською духовністю. Їхні спільноти втілювали етичну дисципліну, усамітнення, спільне володіння майном, практику посту та молитви, але при цьому залишалися вірними основам юдейського Закону. Релігійна спільнота єсеїв вирізнялися суворим моральним устроєм, проте не створювали самотійного чернечого ордену у християнському сенсі. Їхній аскетизм мав іншу світоглядну основу, оскільки ґрунтувався не на обітниці безшлюбності чи богоподібності, а на прагненні зберегти ритуальну чистоту й послух Мойсеєвому Законові [16, с. 116].

Тому старозавітна аскеза виявилася передусім у суворому ритуалізмі, дотриманні обрядової чистоти, тимчасовому целібаті та добровільній убогості, що не мала містичного змісту. Ідеал бідності у єсеїв і терапевтів мав

месіанський характер, який символізував не остаточну відмову від матеріального, а тимчасовий стан покори, за яким очікувалося торжество обраного народу у прийдешньому світі [16, с. 119]. Таким чином, юдейська аскеза виявилася етико-релігійною дисципліною, спрямованою не на втечу від світу, а на його сакралізацію через послух Богові.

Отже, старозавітна форма аскетизму має подвійний вимір, з одного боку зовнішній або ритуально-обрядовий, який забезпечував чистоту служіння, а з другого – внутрішній або морально-етичний, який готував духовний ґрунт для новозавітного розуміння аскези як шляху до святості. Ця еволюція від ритуальної чистоти до морального очищення знаменує собою глибинний перехід від етики закону до етики благодаті, де релігійна дисципліна трансформується у духовну свободу, а обов'язок у любов до Бога як вищу форму духовного вдосконалення. У межах кумранського середовища аскетизм поставав не як індивідуальна духовна ініціатива, а як онтологічна форма колективного життя, що виражала прагнення спільноти до сакральної досконалості.

Інша релігійна група – терапевти, це ті люди, які зцілюють душу від пристрастей і присвячують своє життя служінню Богові через споглядання. Їхній спосіб життя був позначений радикальним відходом від світу: вони залишали родину, мастки й звичні соціальні зв'язки, віддаючи усе своє майно родичам або друзям ще за життя, аби зосередитися на пошуку вищої істини. Як зазначає Філон Олександрійський, цей вибір не зумовлювався соціальним примусом, а був результатом безпосереднього впливу трансцендентного устремління до безсмертя та блаженного життя [17, с. 26].

Терапевти селилися у відлюдних місцевостях формуючи духовні громади, де кожен жив у простому помешканні, створеному для захисту від природних умов, але призначеному насамперед для молитви й споглядання. Їхні священні кімнати були першими відомими аналогами чернечих келій,

призначених виключно для духовних вправ, читання Святого Письма та роздумів над його алегоричним змістом. У цих місцях, не було нічого тілесного або утилітарного, лише закон, богонатхненні слова пророків, гімни та книги, через які вони «зростали до досконалості благочестя і істинних знань» [18].

Важливою рисою їхнього життя була гендерна симетрія, чоловіки й жінки вели однаково суворе життя в цноті, мешкаючи окремо, але збираючись разом для спільної молитви. Богослужіння мали характер духовного єднання без тілесного контакту, що підкреслювалося навіть просторовою організацією їхніх храмових приміщень — високими перегородками між сторонами. Молитва здійснювалася двічі на день, вранці та ввечері, а весь денний час відводився на читання Писання, алегоричне тлумачення закону та інтелектуально-містичну рефлексію. Такий спосіб життя відображав поєднання споглядальної філософії еллінізму з біблійною духовністю, перетворюючи релігійний досвід на форму гносеологічного богопізнання [18].

Таким чином, феномен терапевтів можна інтерпретувати як перехідну духовну формацію між юдейською ортопраксією та християнською містикою, що стала прообразом монашого руху. У філософсько-релігієзнавчому вимірі їхній спосіб життя репрезентує ранню форму онтологічної аскези, спробу втілити в соціальній практиці ідеал єднання з Абсолютом через самозречення, споглядання та очищення свідомості. У цьому сенсі терапевти виявляються не просто історичним феноменом, а архетипом духовної самотності, в якому людська екзистенція вперше усвідомлює себе як шлях до метафізичного сходження.

Висновки та подальші перспективи дослідження. Проведене дослідження дозволяє ствердити, що аскетизм є філософсько-антропологічною формою духовного буття, у якій відбувається становлення людини як суб'єкта моральної свободи та онтологічного самоперетворення.

Аскеза постає як універсальний феномен духовної культури, який відображає діалектику духу й матерії, свободи й необхідності, тілесності й трансцендентного. Вона розкриває потенціал людини до виходу за межі емпіричного існування, утверджуючи духовну автономію, гармонію та сопричастя з Абсолютом.

Дохристиянські практики аскетизму становили своєрідну духовну підготовку до християнської аскетичної парадигми, у якій ідея самозречення отримала новий онтологічний зміст. Християнська традиція трансформувала античні моделі самодисципліни в доктрину обоження людини, у якій духовна досконалість досягається не шляхом ізоляції від світу, а через любов, милосердя та внутрішнє перетворення особистості. Таким чином, християнський аскетизм утверджує новий антропологічний тип – людину, покликану до свободи через добровільне самообмеження й сопричастя Божественному. Аскеза має компонентну структуру духовного досвіду (тілесну, моральну, соціальну, світоглядну, релігійну й містичну), які в сукупності формують цілісний шлях до духовної зрілості. Її історична еволюція демонструє поступовий перехід від зовнішніх ритуальних приписів до внутрішньої етики самопізнання та метафізичного споглядання, що засвідчує духовну універсальність цього феномена.

В основі аскетичної свідомості лежить онтологічна інтенція до духовного преображення, де самозречення стає не актом заперечення життя, а вищою формою його утвердження. У такому контексті аскетизм постає як практика внутрішньої свободи, у якій людський дух долає межі власної обмеженості, перетворюючи моральний закон на живу духовну реальність.

Подальші наукові перспективи полягають у поглибленні феноменологічного аналізу аскетичного досвіду, зокрема його часової, екзистенційної та символічної структури; розвитку релігійно-антропологічної теорії аскези, яка дозволить описати її як механізм формування духовної

ідентичності особистості; порівняльному вивченні аскетичних традицій різних релігій світу для виявлення універсальних принципів духовного самоперетворення; розробці сучасної філософії духовної практики, яка інтегрує класичну аскетичну спадщину в етичний і культурний простір сучасності. Отже, аскетизм як предмет філософсько-релігієзнавчого аналізу відкриває перспективи для нового розуміння природи духовного досвіду, в якому людське прагнення до істини, свободи й досконалості виявляє свою глибинну онтологічну сутність – єдність людини з трансцендентним буттям. Результати дослідження мають прикладне значення для сучасного суспільного та міжконфесійного діалогу, оскільки виявляють спільні етичні й духовні підвалини різних релігійних традицій. Осмислення аскези як шляху внутрішнього вдосконалення і гармонізації людської природи може бути корисним для формування культури духовного розвитку, релігійної толерантності й морального самовдосконалення особистості у плюралістичному соціокультурному середовищі.

Список використаних джерел

1. Мазур Л. «Турбота про себе» як основа формування християнської особистісної самоідентичності. *Наукові записки. Серія «Філософія»*. 2012. Вип. 11. С. 182–192.
2. Арістова А. Феномен кризи релігійної ідентичності. *Релігійні ідентичності в їх сутності і конфесійних виявах: український контекст*. За ред. професорів Анатолія Колодного, Людмили Филипович, Алли Арістової. Київ: УАР, 2021. С. 48–53.
3. Секуляризація як ворог чернецтва. *Київське православ'я*. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2018/10/26/sekulyaryzatsiya-yak-voroh-chernetstva/> (дата звернення: 23.08.2025).

4. Чорнобай В. А. Богословське осмислення феномена самотності. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я. Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. Київ, 2020. 270 с.

5. Chadwick H. *Early Christian Thought and the Classical Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1984. 176 p.

6. Яннарас Х. Церковна аскеза та індивідуальна доброчесність. *Київська православна богословська академія*. URL: <https://kpba.edu.ua/novyny/publikatsii/tserkovna-askeza-ta-individualna-dobrochesnist> (дата звернення: 23.08.2025).

7. McGuckin A. *Christian Ascetism and the Early School of Alexandria. Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*. Ed. by W.J. Sheils. Oxford: Oxf. Univ. Press, 1986. P. 301–325.

8. Raymond L. Burke. Lex orandi, lex credendi. The rite of consecration and the vocation of consecrated virginity lived in the world. *Sequela Christi*. 2009/01. P. 92–110. URL: <https://ordovirginum.wordpress.com/burke-lex-orandi> (дата звернення: 23.08.2025).

9. Шумило Я. Особливості аскези у християнському і богопосвяченому житті. *Василіянський Чин Святого Йосафата*. 2024. URL: <https://osbm.info/особливості-аскези-у-християнському> (дата звернення: 23.09.2025).

10. Сміх В. Значення аскези в духовному житті людини. *Київська православна богословська академія*. URL: <https://kpba.edu.ua/novyny/publikatsii/znachennia-askezy-v-dukhovnomu-zhytti-liudyny> (дата звернення: 23.08.2025).

11. Гончаров Г. М. Філософсько-релігійний зміст феномену подвижництва. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*. 2013. № 1057. С. 92–98.
12. Висоцька О. Доброчесність як важливий чинник формування ідентичності людини: концептуальні трансформації. *Вісник НЮУ імені Ярослава Мудрого. Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія*. 2024. Т. 4. № 63. С. 25–39.
13. Донець І. В. Споглядання як зміст «Я» у Платона, Арістотеля та Плотіна. *Науковий вісник Волинського національного університету ім. Лесі Українки. Серія: Філософські науки*. 2011. № 24. С. 131–137.
14. Христокін Г. Благодать. *Українська релігієзнавча енциклопедія*. За редакцією професора Анатолія колодного. Том перший. Київ: Інтерсервіс, 2022. С. 199.
15. Джонсон П. Історія євреїв. К.: Видавничий дім Альтернативи», 2000. 704 с.
16. Єфрем (Хом'як). Біблійні основи чернецтва. *Богословський вісник Київської православної богословської академії*. 2016. № 3-4. С. 115–123.
17. Завідняк Б. Т. Сили, Пневма та Ідеї у Філона Олександрійського. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2017. Вип. 20. С. 25–28.
18. Machielsen J. What's in a name? Essenes, Therapeutae, and monks in the Christian imagination, c.1500–1700. *The Worlds of Knowledge and the Classical Tradition in the Early Modern Age: Comparative Approaches*. 2021. Vol. 33. P. 277–335. URL: https://orca.cardiff.ac.uk/id/eprint/146339/1/Whats%20in%20a%20name_FINAL.pdf (дата звернення: 23.08.2025).