

Філософія

УДК2-187.6:27-145.2:111.1:130.2

DOI <https://doi.org/10.5281/zenodo.17529899>

**Онтологічні та антропологічні засади аскетизму у традиції східного
християнства**

Козловець Микола Адамович,

доктор філософських наук, професор,

Житомирський державний університет імені

Івана Франка, м. Житомир, Україна,

<https://orcid.org/000-0002-5242-912X>

Гуцало Людмила Вікторівна,

кандидат історичних наук, доцент

Житомирський державний університет

імені Івана Франка, м. Житомир, Україна

<https://orcid.org/0000-0002-2627-3520>

Прийнято 20.10.2025 | Опубліковано:31.10.2025

Анотація. Метою дослідження є філософсько-релігійське осмислення становлення ранньохристиянської аскетичної традиції та її антропологічного підґрунтя в контексті розвитку східного чернецтва IV–V ст. Особлива увага приділяється аналізу духовно-світоглядних основ подвижницької практики, концепції «єдиного серця», феномену койнонії як духовної спільноти, а також формуванню християнської антропології цілісності в межах православної богословської думки.пробіл зробитиУ

дослідженні використано міждисциплінарний підхід, який поєднує методи історико-богословського, філософсько-антропологічного та герменевтичного аналізу. Історико-релігієзнавчий метод дозволив простежити еволюцію чернечих практик від індивідуальної аскези до спільнотної койнонії; феноменологічний метод дозволив реконструювати духовний досвід чернецтва; герменевтика текстів дала змогу розкрити смислові трансформації антропологічних понять аскетизму. Використано метод порівняльного аналізу для виявлення спорідненості між біблійною та ісихастською антропологією. З'ясовано, що ранньохристиянська аскеза не була лише практикою тілесного самозречення, а й виступала комплексною системою духовного самопізнання, спрямованою на відновлення єдності людини з Богом. Встановлено, що східнохристиянська антропологія базується на принципі цілісності людини усі складові її природи рівною мірою беруть участь у богоспілкуванні. Дихотомічні й трихотомічні схеми тлумачаться не як онтологічні, а як функціональні способи духовного самовираження. Ранньохристиянська аскетична традиція сформувала унікальну богословсько-філософську антропологію, що поєднала містичний досвід і теоретичне осмислення людини як єдиної духовно-тілесної сутності. Аскеза постала не як заперечення тілесності, а як шлях до її сакралізації через синергію людської волі й божественної енергії. Концепт цілісної людини, започаткований у пустельному подвижництві та койнонії, став фундаментом подальшої традиції православного ісихазму й східної містичної антропології, у якій духовне життя розуміється як безперервний процес богоспілкування і внутрішнього перетворення. Результати дослідження сприяють розвитку філософської антропології та теології східного християнства в сучасному академічному дискурсі.

Ключові слова: релігійна антропологія, аскетизм, духовність, чернецтво, духовні практики, досконалість, самотність, людина.

**Ontological and anthropological foundations of asceticism in the tradition of
Eastern Christianity**

Mykola Kozlovets,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Zhytomyr Ivan Franko State University, Zhytomyr, Ukraine,
<https://orcid.org/000-0002-5242-912X>

Liudmyla Hutsalo,

PhD in History, Associate Professor
Zhytomyr Ivan Franko State University, Zhytomyr, Ukraine,
<https://orcid.org/0000-0002-2627-3520>

***Abstract.** The purpose of the study is a philosophical and religious study of the formation of the early Christian ascetic tradition and its anthropological basis in the context of the development of Eastern monasticism in the 4th–5th centuries. Special attention is paid to the analysis of the spiritual and ideological foundations of ascetic practice, the concept of a “single heart”, the phenomenon of koinonia as a spiritual community, as well as the formation of a Christian anthropology of integrity within the framework of Orthodox theological thought. The study uses an interdisciplinary approach that combines the methods of historical-theological, philosophical-anthropological and hermeneutic analysis. The historical and religious study method allowed us to trace the evolution of monastic practices from individual asceticism to community koinonia; the phenomenological method allowed us to reconstruct the spiritual experience of monasticism; the hermeneutics of texts made it possible to reveal the semantic transformations of anthropological concepts of asceticism. The method of comparative analysis was used to identify the kinship between biblical and hesychast anthropology. It was found that early*

Christian asceticism was not only a practice of bodily self-denial, but acted as a complex system of spiritual self-knowledge aimed at restoring the unity of man with God. It was established that Eastern Christian anthropology is based on the principle of the integrity of man – all components of his nature equally participate in communion with God. Dichotomous and trichotomous schemes are interpreted not as ontological, but as functional ways of spiritual self-expression. The early Christian ascetic tradition formed a unique theological and philosophical anthropology that combined mystical experience and theoretical understanding of man as a single spiritual-bodily entity. Asceticism appeared not as a denial of corporeality, but as a path to its sacralization through the synergy of human will and divine energy. The concept of the whole person, initiated in desert asceticism and koinonia, became the foundation of the subsequent tradition of Orthodox hesychasm and Eastern mystical anthropology, in which spiritual life is understood as a continuous process of communion with God and inner transformation. The findings contribute to the development of philosophical anthropology and theology of Eastern Christianity in modern academic discourse.

Keywords: *religious anthropology, asceticism, spirituality, monasticism, spiritual practices, perfection, solitude, human.*

Постановка проблеми. Актуальність проблеми зумовлена кількома чинниками. По-перше, сучасні тенденції гуманітарного знання засвідчують зростання інтересу до антропологічних вимірів релігії, до дослідження внутрішнього духовного досвіду як складової релігійного світогляду. По-друге, у світлі нинішніх соціокультурних викликів, пов'язаних із кризою цілісності людини, фрагментацією її ідентичності та втратою духовних орієнтирів, осмислення ранньохристиянського аскетичного досвіду набуває не лише історико-релігієзнавчого, а й екзистенційного значення. Саме аскетична традиція, яка поєднує внутрішнє самопізнання з духовною дисципліною,

пропонує модель антропологічної цілісності, здатну стати противагою сучасному дуалізму тіла і духу, розуму й віри.

Проблема дослідження полягає у філософсько-релігійнознавчому осмисленні процесу становлення ранньохристиянської аскетичної традиції та її антропологічного виміру, який залишається недостатньо вивченим у сучасній гуманітарній науці. Незважаючи на значну кількість історико-богословських праць, питання внутрішньої структури аскетичного досвіду, його онтологічних й антропологічних засад, а також ролі «серця» як духовного центру людини у формуванні східнохристиянського типу духовності ще не отримали належного системного аналізу. Відсутня також комплексна оцінка соціокультурних передумов становлення койнонійної моделі чернецтва, яка поєднала релігійний досвід із колективною формою духовного життя.

З огляду на це, подальше вивчення ранньохристиянського аскетизму в його філософсько-антропологічному вимірі є необхідним для розвитку сучасної філософської, релігійнознавчої та богословської думки. Воно дає змогу переосмислити традиційні уявлення про людину та духовність у перспективі синтезу раціонального та містичного знання. Цей підхід, який ґрунтується на міждисциплінарному поєднанні історико-богословського, феноменологічного та герменевтичного методів, дозволяє розкрити цю проблематику не лише як історико-церковну, а й як світоглядну, що має безпосередній вплив на сучасний науковий дискурс про природу людини, духовний досвід і комунікативні форми релігійного буття.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблематика становлення ранньохристиянської аскези, чернечої койнонії та антропології цілісної людини в останні десятиліття привернула значну увагу як зарубіжних, так і вітчизняних дослідників, які послуговуються міждисциплінарним підходом на перетині історії релігій, філософської антропології та богослов'я.

У західній гуманітарній традиції вагомий внесок у вивчення духовно-аскетичної культури Сходу зробили Пітер Браун, який розкрив соціокультурні та антропологічні аспекти християнської аскези, її вплив на формування інституту чернецтва. Д. Крісп та С. Ешбрук Гарві дослідили феномен «мови тіла» й духовних практик у візантійському чернецтві. У галузі філософсько-богословського аналізу східної традиції важливими є праці І. Мейендорфа, К. Вера, С. Гейма та Е. Лаута, які розвинули ідеї синергії, енергетизму й «антропології обоження».

Вивченню ранньохристиянської аскези в контексті соціальної антропології присвячені праці Е. Кларк, К. Рапп, Р. Фокса та Г. Кларка, які досліджують релігійні спільноти пізньоантичного Єгипту, феномен жіночої аскези й практику «спільного життя у стриманості». У межах сучасної філософії проблематику духовного досвіду та онтології серця осмислюють М. Фуко, Ж.-І. Лелуп та Ж.-К. Ларше, які досліджували концепт «аскетичної антропології» як феноменології внутрішнього досвіду.

В українському науковому контексті проблеми християнської аскези, східного чернецтва та антропології духовності висвітлюються у працях М. Якубовича (дослідження ісихастської антропології та візантійської духовної культури), О. Гірного (аналіз ранньохристиянських духовних практик у контексті філософії релігії), Л. Филипович (релігієзнавчий підхід до феномену святості та чернецтва), А. Колодного, В. Єленського, П. Яроцького, С. Головащенко, О. Соколовського, які у своїх працях розглядають історико-богословські та культурно-антропологічні аспекти християнства. Особливої уваги заслуговують дослідження М. Журби, Л. Горохової, Д. Сепетея, які аналізують духовну антропологію, феномен «цілісної людини» та рецепцію східного богослов'я у сучасній філософії культури.

Наведені дослідження засвідчують, що сучасна наука розглядає ранньохристиянську аскезу не лише як релігійну практику, а й як феномен

духовної культури, який інтегрує онтологічні, етичні та соціально-комунікативні виміри людського буття. Однак залишається низка недостатньо вивчених аспектів, насамперед, філософська реконструкція антропології «єдиного серця», осмислення койнонійної моделі спільноти як архетипу духовної комунікації та дослідження зв'язку між енергетичною онтологією обоження і конкретними аскетичними практиками.

Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми. Незважаючи на значний масив досліджень, присвячених історії ранньохристиянської аскези, чернецтва та духовної антропології, низка принципових питань цієї проблематики залишається відкритою. Передусім недостатньо розробленим є цілісний філософсько-релігієзнавчий підхід до розуміння аскетичної традиції як системи духовного досвіду, який поєднує індивідуальний і колективний виміри людського буття. Більшість наукових студій зосереджуються переважно на історико-богословському або морально-етичному аналізі, залишаючи поза увагою її антропологічну глибину, тобто питання про те, як саме в процесі аскези відбувається інтеграція тіла, душі й духу в єдину онтологічну цілісність. Недостатньо осмисленим залишається і феномен «єдиного серця», який у східнохристиянській традиції виступає символом духовної гармонії людини та водночас простором її зустрічі з трансцендентним. Цей концепт здебільшого розглядається богословами, тоді як його філософсько-антропологічне значення, як універсальної моделі внутрішньої єдності, досі не розкрито належним чином.

Метою дослідження є філософсько-релігієзнавче осмислення становлення та розвитку ранньохристиянської аскетичної традиції у контексті її антропологічних, духовно-світоглядних і соціокультурних вимірів. У відповідності до мети у статті поставлені такі завдання: 1) проаналізувати історико-богословські передумови становлення ранньохристиянського аскетизму та окреслити його основні духовні й соціокультурні функції в

контексті пізньоантичного суспільства; 2) розкрити зміст і символіку поняття «єдиного серця» як ключової антропологічної категорії східнохристиянської духовності; 3) визначити особливості православної антропології цілісності, простежити її зв'язок із біблійною та ісихастською традиціями.

Дискусії та результати дослідження. У православній духовності, починаючи з епохи раннього християнства, саме у чернечій аскетичній практиці, споглядальному усамітненні, містичному подвижництві виявляється більш глибоке та цілісне розуміння людського буття, його земного покликання і божественного передвизначення. Тут формується не лише богословський образ людини, а й особлива досвідна антропологія, у якій закріплено розуміння людської природи, сформоване Церквою впродовж IV–VII ст. [13]. Ця антропологія розкриває людину у її первісному єстві та в екзистенційному вимірі її сутності.

Метафізика християнської аскези, особливо у своїй філософсько-антропологічній інтерпретації, є метафізикою благодаті та обожнення. Вона спрямована на досягнення двох взаємопов'язаних фаз духовного становлення: по-перше, психогенези як процесу пробудження та розвитку духовного життя; по-друге, сакралізованого акту резигнації як зреченні, що стає формою внутрішньої креативної сублимації, або ж духовного одухотворення [17, с. 38]. Таким чином, аскеза постає не лише практикою самозречення, а й способом реалізації онтологічного покликання людини до єднання з трансцендентним.

Водночас певна гетеродоксія ранньохристиянського віровчення знайшла своє відображення у формуванні аскетичного ідеалу в чернечому середовищі IV–V ст. Перші анахорети, пустельники та подвижники, проектуючи власну ригористичну «ентелехію», активне духовне начало у сотеріологічну площину, сприймали чернечий подвиг як своєрідний холістичний принцип духовного буття. Їхня синергійна контемплативність ґрунтувалася на фаталістичній покорі Божій волі, квієтистичному відстороненні від соціальних реалій, а також на

спрощеному, а подекуди й адіафорному ставленні до земної дійсності, яка розумілася як минуща перед обличчям есхатологічної повноти часу [7, с. 132]. Людська доля, за їх переконанням, залишалася депendentною залежною від самодостатнього Бога.

Розглядаючи плинне життя у світі як діалель, замкнене коло минушості, східні аскети сприймали його як акциденційну форму часу, позбавлену субстанційності. Свою духовну інтенцію, спрямованість розуму, вони орієнтували на пізнання «архе», тобто першопочатку буття, і через інтросекцію, внутрішнє залучення, шукали шлях до «метаної» – духовного перевороту і покаяння. Цей процес супроводжувався атракцією до тілесної спокути як способу подолання гріховної природи й наближення до акту «обоження» як містичного єднання людської душі з Богом [8, с. 303].

Корпус джерел, присвячених означеній проблематиці, охоплює понад півтори тисячі аскетичних творів Отців Церкви, учителів і великих подвижників анахоретського життя. Їхні духовно-світоглядні орієнтири та теологічні міркування становлять основу подальшого аналізу, що має бути здійснений у категоріальному й онтологічному ключі, тобто на рівні глибинних структур релігійного мислення.

У класичну добу становлення містико-аскетичної традиції православ'я (IV – початок VII ст.), а також у подальші епохи її циклічного піднесення (VII – середина IX ст.), у межах чернечо-аскетичної культури формується нове розуміння людської природи, що зумовлює появу якісно іншого образу людини й іншого способу ставлення до подвижницької практики [6, с. 22]. У цій духовній еволюції поступово визрівала нова антропологічна модель, у якій людина сприймалася не лише як морально-вольова істота, а як жива «синергійна структура» – співтворець власного духовного буття.

Ці антропологічні відкриття, народжені у контексті східного чернецтва, передусім сирійсько-египетського осередку перших століть Візантійської

імперії, хоча й мали конкретно-історичні та культурні корені, не обмежувалися рамками епохи чи специфікою її цивілізаційного середовища. Їхній філософський зміст і духовна універсальність виходили далеко за межі ментальних або побутових особливостей тієї доби, оскільки ці вчення про людину стосувалися її як тварного феномену, як онтологічного суб'єкта, що прагне до вищої форми буття [10, с. 133].

Образ людини, утверджений православною антропологією крізь призму чернечої аскези, постає глибоко поліфонічним, внутрішньо пластичним і водночас духовно цілісним. У ньому поєднуються твердість віри, рішучість духовної волі та абсолютна байдужість до догматичного формалізму або інтелектуальному нормативізму. Людина в цій традиції розуміється як динамічна цілісність, котра поєднує численні виміри досвіду, як суб'єкт, у якому зосереджено імпульсивно-активну енергію волі, що не піддається моделюванню ані механічними, ані органічними схемами. Вона є живим чинником становлення, що рухається до повноти буття, прагнучи перетворення, духовного оновлення та евдемонії. Людина, вбираючи у себе досвід світу, долає межі феноменального, спрямовуючи себе до трансцендентного, потойбічного буття, вільного від тягара скінченності й тілесної смерті [14, с. 39].

Основні інтуїції, на яких базується православна антропологія та чернеча аскетика, утворюють стійкий богословсько-філософський канон. До нього входять ключові ідеї, такі як, наприклад, як Божої енергії, що пронизує буття; обоження – єднання людини з благодаттю як її найвищого покликання; синергії – вільної «співпраці» людської волі з божественним діянням, що постає єдиним шляхом до обоження [14, с. 40].

Важливим елементом цього богословського світогляду є також уявлення про постійну змінність людської природи, її динамічну лабільність. Єднання з благодаттю ніколи не стає для людини завершеним актом володіння, воно

завжди перебуває у русі, є відкритим і підтримується лише безперервною духовною працею, самопізнанням і самовдосконаленням. Таким чином, благодать не є пасивним станом, а постійно актуалізованим процесом духовного становлення, який вимагає інтелектуальної дисципліни, морального напруження і ментального налаштування всього єства людини [8, с. 837].

У цьому розумінні можна говорити про антропологічну спрямованість православного світогляду, де людина визначається як носій трансцендентного покликання, а її соціально-екзистенційна ідентичність формується в координатах духовного зростання. Водночас корпус ортодоксальної догматики у межах патристичної традиції вибудовується як система філософсько-теологічних понять, у якій патрологія розрізняє сутність (Усія), іпостасі та енергії, що належать сутності [12, с. 16].

У такому есенційному контексті людина стає причетною до Бога не через сутність, а через енергії – духовні устремління, вільні акти волі, внутрішні пориви, які можуть з'являтися, зникати і потребують постійного плекання [8, с. 304]. Саме ця ідея становить ядро православного аскетичного енергетизму, згідно з яким людина з'єднується з Богом не за сутністю, а за енергією. Ця теза, яка пронизала всю християнську духовно-містичну традицію, визначає специфіку її бачення – тип духовного осягнення, який надає всій системі православної антропології особливого колориту й онтологічної глибини [8, с. 305].

З історико-богословського погляду, цей тип духовного досвіду зародився у східній аскетичній практиці, у межі православного подвижництва, й упродовж кількох століть залишався зосередженим саме там. Отці Церкви, будучи аскетами-практиками, поступово надавали йому теоретичної форми. Проте низка об'єктивних чинників, зокрема вирішення христологічних суперечок, формування сотеріологічного й есхатологічного вчень, утвердження догмату про Трійцю, а також канонічні постанови Вселенських

соборів, змушували їх обережно інтегрувати енергетичну концепцію в догматичний дискурс [18, р. 23]. Через це «жива стихія» православного енергетизму лише поступово, починаючи з кінця VII ст., почала віднаходити своє концептуальне відображення у патристичних текстах.

Ідейною передумовою формування койнонії стала поширена у східному християнстві апостольська дидактико-наставницька філософема, зосереджена навколо поняття «єднання серця» [5, с. 85]. Цей духовний максимум утверджував потребу внутрішньої цілісності, гармонії помислів і вчинків як умову наближення до істинного християнського життя. Саме він став духовним каталізатором активного розвитку практик аскези, усамітнення та пустельного подвижництва, які від середини III ст. набули особливого поширення у Східному християнстві.

Подальший історичний розвиток показав, що саме єгипетське чернецтво відіграло провідну роль у переосмисленні ранньохристиянської проблематики «єдиного серця» через безпосередній досвід духовного життя. Християни й чернечі громади сіл і невеликих міст Єгипту вбачали в «єдиному серці» ідеал правдивої простоти, чистоти намірів і моральної стійкості. Їхня релігійна свідомість відзначалася прагненням до духовної неподільності, цілісності внутрішнього світу та свободи від суперечливих бажань.

Симптоматичним у цьому контексті є переклад на коптську мову твору «Пастир» Єрма, в якому автор з глибоким жалем розмірковує над темою «поділеного серця». Цей твір здобув широку популярність серед єгипетських вірян, які цінували чесноти доброти, лагідності й стриманості як прояви духовної мудрості. Прагнення до «єдиного серця», страх перед його роздвоєнням сформували специфічний тип благочестя, властивий християнам Єгипту. Ця духовність мала глибоко антропологічний характер, адже відображала прагнення людини до втрати множинності й повернення до первісної єдності буття.

Для таких постатей, як Антоній Великий, чернече життя ставало не втечею від світу, а його очищенням через духовне спрощення. Чернець поставав героєм осілого люду не лише тому, що подолав «закони плоті», а передусім тому, що ніс у собі «серце праведника» – цілісне, неподільне, очищене від егоїзму і приватних намірів [4, с. 77]. Це був символ духовної автентичності, що поєднував у собі моральну чистоту, внутрішню ясність і безумовну відкритість перед Богом.

Чернеча література Єгипту IV–V ст., а також її пізніші відгалуження у Палестині, демонструють феномен тотальної аскетичності, у якій сувора стриманість ставала основою не лише індивідуального, а й соціального життя спільноти. Тут формувався новий тип соціальної аскези, у якій духовне вдосконалення вимагало переосмислення самого поняття «близькості». Недарма в середовищі пустельників поширеним було висловлювання святого Антонія: «Від сусіда йде і життя, і смерть» [9, с. 102].

Єгипетська анахоретна традиція, поєднуючи ідеали праці та стриманості, утвердила також принцип духовної залежності учня від наставника, а інока від братії. У пустелі виживання і духовне зростання ставали можливими лише через взаємопідтримку. Авва Аммон у цьому контексті наголошував: «Я пізнав усі види самообмеження, але не знайшов ефективніших, ніж два – вставати з-за столу ще голодним і стримувати серце, щоб не говорити братові нічого образливого» [2]. Тут самоконтроль і мовчання розумілися як форми внутрішнього очищення, що відкривають шлях до глибшої духовної свободи.

Зруйнувати «скаменіння серця» можна було лише шляхом покори і духовного віддання. Абсолютна залежність молодших іноків від старців була неодмінною умовою виживання і духовного поступу в пустельному середовищі. Через безумовну довіру до наставника чернець вчився відкривати власне серце, долати страхи й розпізнавати власні спокуси. Як зазначав Іоанн

Кассіан Римлянин, «вірною ознакою демонічного походження думок є те, що ми соромимось вголос висловити їх старцю; бо ніщо не дратує демонів більше, ніж викриття їх підступів» [9, с. 252]. Таким чином, духовна сповідь ставала не лише формою покаяння, а й актом онтологічного очищення, звільнення від тіней несвідомого.

Концепт «серця» у цьому богословському контексті набував універсального антропологічного значення. Ще подвижник Калліст уточнював, що «серце – це місце зустрічі тіла й душі, свідомого, підсвідомого і надсвідомого, точка перетину людського і Божого» [11, с. 33]. У цьому містичному розумінні серце постає простором синергії, де взаємодіють божественне і людське начала.

Психологічна складність аскетичного досвіду відображалася в переконанні, що довгі низки думок, нав'язливі марення та емоційні збурення мають духовну природу. Вони свідчать про присутність «невидимих істот», що оточують людське «я» і впливають на нього. Серце могло стати оселею «голосу Святого Духа», але так само полем дії демонічної омани. У цьому розумінні духовна боротьба в серці це не лише метафора морального вибору, а онтологічна драма, у якій вирішується доля людської сутності, її спроможність до єднання з Богом або занурення у хаос внутрішньої роздвоєності.

Саме тому аскети надавали виняткової ваги дару розпізнання як здатності розрізняти духовне походження думок і намірів. Цей дар переверщував звичайне самопізнання або моральну чутливість, він означав глибинну інтуїцію, що дозволяла побачити те, що вже не можна було назвати «власним» у межах власної свідомості. Дар був внутрішнім сигналом попередження, який закликав покладатися не лише на власний розум, а й на духовне керівництво інших, насамперед старців [3, с. 179]. У такому розумінні

аскетичний досвід перетворювався на простір синергії, де індивідуальне мислення поступалося місцем колективному духовному розрізненню.

У цьому середовищі пустелі визрівав могутній культуротворчий потенціал. У «Житті святого Антонія» та подальшій чернечій літературі формується підхід, у якому серце ченця стає «новою книгою», а духовне життя безпосереднім читанням власного внутрішнього тексту. Найдосвідченіші старці та екзегети пустелі розвивали справжнє вміння розпізнавати тонкі рухи серця, виявляти спокуси та розшифровувати пастки, які диявол розставляв на шляху духовного очищення [16, с. 240]. Цей підхід мав також мовний вимір. Найефективнішою формою передачі духовного досвіду вважалося не письмо, а усне слово – живе звернення, що виходить із серця. Тому відбувся природний зсув від книжної грецької до «мов сердець» коптської, сирійської, грецької. Мова наставника, звернена до учня, була не просто засобом комунікації, а інструментом духовного формування. Таким чином, відбувався злам культурної парадигми, замість «культури книги» постала «культура аскези», заснована на неписемних формах знання, інтуїції та усному переданні духовного досвіду. Це відкриття стало одним із найвизначніших здобутків єгипетського чернецтва [19, с. 65].

Водночас соціокультурна реальність Єгипту IV ст. була складною і суперечливою. Християнські громади співіснували з різноманітними гностичними, маніхейськими та енкаратіськими течіями, що створювало атмосферу духовної напруги. За свідченням П. Брауна, у цей період поряд із місцевими церквами діяли гностичні кола, у яких жінки активно пропагували радикальні ідеї «тілесної чистоти» й водночас залишалися членами церковних громад. Маніхейці жили серед звичайних вірян, апоруч із ними мешкали численні мандрівні аскети. Ці рухи, поєднуючи соціальну маргінальність із релігійним запалом, насичували духовний простір суперечливими впливами [1, с. 255–266].

У цей самий час пустеля ще не набула символічного значення простору духовного героїзму. Розвиток аскетичних практик у Єгипті, як і раніше в Сирії, супроводжувався ризиком радикалізації. Одним із таких прикладів був Хієрак – духовний учитель, молодший сучасник святого Антонія Великого. Володіючи Святим Письмом, він писав коптською та грецькою мовами, створюючи власні духовні псалми й коментарі. Його авторитет як наставника у сфері аскетичних практик був беззаперечним. Хієрак прагнув розширити й радикалізувати ідею непорочності. Він тлумачив історію спасіння як шлях від морального «закону» Старого Завіту до духовної чистоти Нового. Христос, за його вченням, приніс не нову моральну систему, а новину про спасіння через відмову. Лише ті, хто відмовився від тілесного зв'язку, були, за його переконанням, гідними Царства Божого. Як засвідчує Єпіфаній Кіпрський, «у царстві Христовому є місце тільки для неодружених» [14, с. 238]. Цей радикальний підхід, поєднуючи елементи містицизму, гностицизму й ранньохристиянської етики, сформував особливу антропологічну парадигму, у центрі якої стояло очищення серця як форма онтологічного дівства, тобто повернення людської природи до її первісної, непорушеної цілісності.

У вченні Хієрака вбачаємо спробу створення альтернативної до класичної церковної структури моделі «спільнот святості». Він уважав, що справжня Церква майбутнього має постати як духовна федерація невеликих осередків тих, хто дотримується обітниць утримання. На відміну від пустельних анахоретів, він не вбачав у самотності чи ізоляції в пустелі найвищої форми служіння Богові. Навпаки, його ідеалом була форма співжиття чоловіків і жінок, які, дотримуючись обітниць цноти, об'єднуються в братства, аскетичні койнонії, які існують серед звичайних міських або сільських громад. Така модель чернечої організації передбачала не втечу від світу, а його духовне преображення через приклад чистоти, утримання й взаємної підтримки [1, с. 257]. На переконання Хієрака, лише ті, хто перебував

у дівстві, могли бути істинними християнами Єгипту, тобто такими, що мають надію на спасіння. Така позиція фактично виключала більшість мирян із простору «обраних», утверджуючи своєрідну етико-сотеріологічну ієрархію, де утримання ставало мірилом духовної істинності.

Ідея створення змішаних спільнот утриманців породжувала в церковних колах побоювання. Її вважали потенційно небезпечною, оскільки вона могла внести в соціальну тканину християнських міст і сіл відчуття внутрішньої свободи, яке, на думку традиціоналістів, мало би залишатися привілеєм мешканців пустелі, тих, хто відмовився від суспільних зобов'язань і жив у відокремленому аскетичному середовищі. Саме тому концепція Хієрака стала одним із перших прикладів внутрішньої напруги між «церквою світу» та «церквою пустелі», між соціальною інтеграцією та духовною відокремленістю [1, с. 257].

Узагальнюючи аналіз духовно-світоглядних основ ранньохристиянської аскези, можна ствердити, що східнохристиянська традиція подвижництва у своїх антропологічних інтенціях, зберігає глибинну спорідненість із біблійним баченням людини. Вона виходить із переконання, що зв'язок людини з Богом охоплює всю її істоту, а не окрему частину чи потенцію. У цій концепції людина мислиться як цілісний духовно-тілесний організм, у якому не існує жодної складової, повністю відокремленої від Божого начала. Спілкування з Богом не акт окремої здатності (душі, розуму чи серця), а стан онтологічної єдності, що пронизує всю людську природу. Так само, у зворотному сенсі, жодна частина людського єства не може бути повністю відчужена від Божої присутності. До Бога звертається вся людина як цілісна, нероздільна істота, яка у своєму духовному зусиллі виступає неподільною «онтологічною точкою», що не допускає фрагментації. Це вчення про антропологію цілісності, у якій тіло, душа і дух не протиставляються, а взаємодоповнюють одне одного, будучи єдиними учасниками сакрального акту богоспілкування.

Висновки. Проведене дослідження дало змогу осмислити ранньохристиянську аскетичну традицію як феномен духовної культури, антропологічної цілісності та соціальної взаємодії. Отримані результати підтверджують, що ранньохристиянська аскеза була не лише практикою самозречення, а й цілісною системою філософсько-релігійного пізнання, спрямованою на гармонізацію людини з трансцендентним і на формування нової форми спільнотного буття – койнонії. Основним здобутком є встановлення зв'язку між аскетичною практикою і формуванням християнської антропології цілісності, у межах якої людина усвідомлюється як єдність душі, тіла й духу, відкритих до благодатного обоження. У цьому сенсі ранньохристиянська традиція постає як своєрідна «метафізика серця», де внутрішнє життя особи набуває онтологічного виміру, а духовна праця характеру творчої спільної дії людини з Богом. Значущість отриманих результатів полягає в тому, що вони дозволяють переосмислити роль аскези у становленні східнохристиянської культури як духовного простору, в якому етика, антропологія та соціальність утворюють єдиний концептуальний горизонт. Дослідження також засвідчило, що поняття «єдиного серця» може бути розглянуте як архетип духовної цілісності, релевантний для сучасних філософських дискусій про кризу ідентичності та втрату внутрішньої єдності людини в умовах постсекулярного світу.

Перспективи подальших досліджень полягають у розробці філософської герменевтики «мови серця» як особливого типу духовного знання, у поглибленому аналізі енергетичного вчення в контексті антропології дії, а також у компаративному вивченні східнохристиянської аскетичної моделі людини з антропологічними концепціями європейської філософії та містичної традиції Заходу. Такі напрями дозволять розкрити глибинний потенціал ранньохристиянської аскези як джерела сучасної філософії духовності та метаантропології людини.

Список використаних джерел

1. Браун П. Тіло і суспільство. Чоловіки, жінки і сексуальне зречення в ранньому християнстві. Київ: Мегатайп, 2003. 520 с.
2. Древній патерик. Видавництво: Свято-Покровський Голосіївський монастир, 2013. 383 с.
URL:<https://ihortsar.vercel.app/LibraryBooks/064%20Древній%20патерик%20-%20Джерела%20христ.%20сходу.pdf>(дата звернення: 27.08.2025).
3. Жуковський В. Богослов'я енергій Григорія Палами: головні аспекти і значення. *Наукові записки УКУ: Богослов'я*. 2019. № 6 С. 163–205.
4. Ісіченко Ю. А. Монашество Давнього Єгипту. Харків: Акта, 2002. 214 с.
5. Потапов В. М. Святість як антропологічний фактор трансформації культури. Дисертація канд. філос. наук: 09.00.04; Харків. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. Харків, 2018. 175 с.
6. Сапожнік О. В. Ісихазм і духовна культура православ'я в Україні: монографія. Київ: Видавництво Ліра-К, 2023. 190 с.
7. Сідоріна Є. Ісихастська практика духовного сходження як нова антропологічна стратегія. *Вісник Київського національного торговельно-економічного університету*. 2017. № 112 (2). С. 130–139.
8. Соколовський О. Л. Христологія: еволюція доктрини: монографія. Житомир: Вид-во Євенок О. О., 2018. 471 с.
9. Трух А. Життя святих: у 4 кн. Вид. 2-ге, випр. та допов. Львів: Місіонер, 1997–1999. Кн. 1: Січень. Лютий. Березень. 1997. 378 с.
10. Христокін Г. В. Методологія теології грецької патристики. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2016. Вип. 12. С. 131–135.
11. Чарді Ф. Койнонія. Богословсько-духовний путівник монашої спільноти. Львів: Місіонер, 2002. 362 с.

12. Cameron A. *Ascetic Closure and the End of Antiquity*. Asceticism Ed. by V. L. Wimbush, R. Valantasis, with the assistance of G. L. Byron, W. S. Love. Oxford: Oxford Univ. Press, 1995. P. X–XXVIII.
13. Dumsday T. Palamism Does Not Disfigure the Gospel: A Reply to Thomas Weinandy. *International Journal of Systematic Theology*. 2025. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/ijst.12777> (дата звернення: 27.08.2025).
14. Harpham G. G. *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. 440 p.
15. Lindenmann K. Toward a Definition of Community. *Review for Religious*. 1970. № 29. P. 833–842.
16. Robinson N. F. *Monasticism in the Orthodox Church*. L.–Milwaukee: Wise., TheYongChurchmanCo., 1916. XXXII+485 p.
17. Sokolovskyi O. L. Anthropological dimension of perfection in orthodox theology. *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences*. 2023. № 94. S. 34–42.
18. Sokolovskyi O. L. Kvasha K. A. Religious Dimension of Globalization Challenges and Interpretation in the Anthropological Concepts of Theologists. *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences*. 2020. Вип. 2 (88). С. 20–29.
19. Tregenza L. A. *The Red Sea Mountains of Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2004. 490 p.