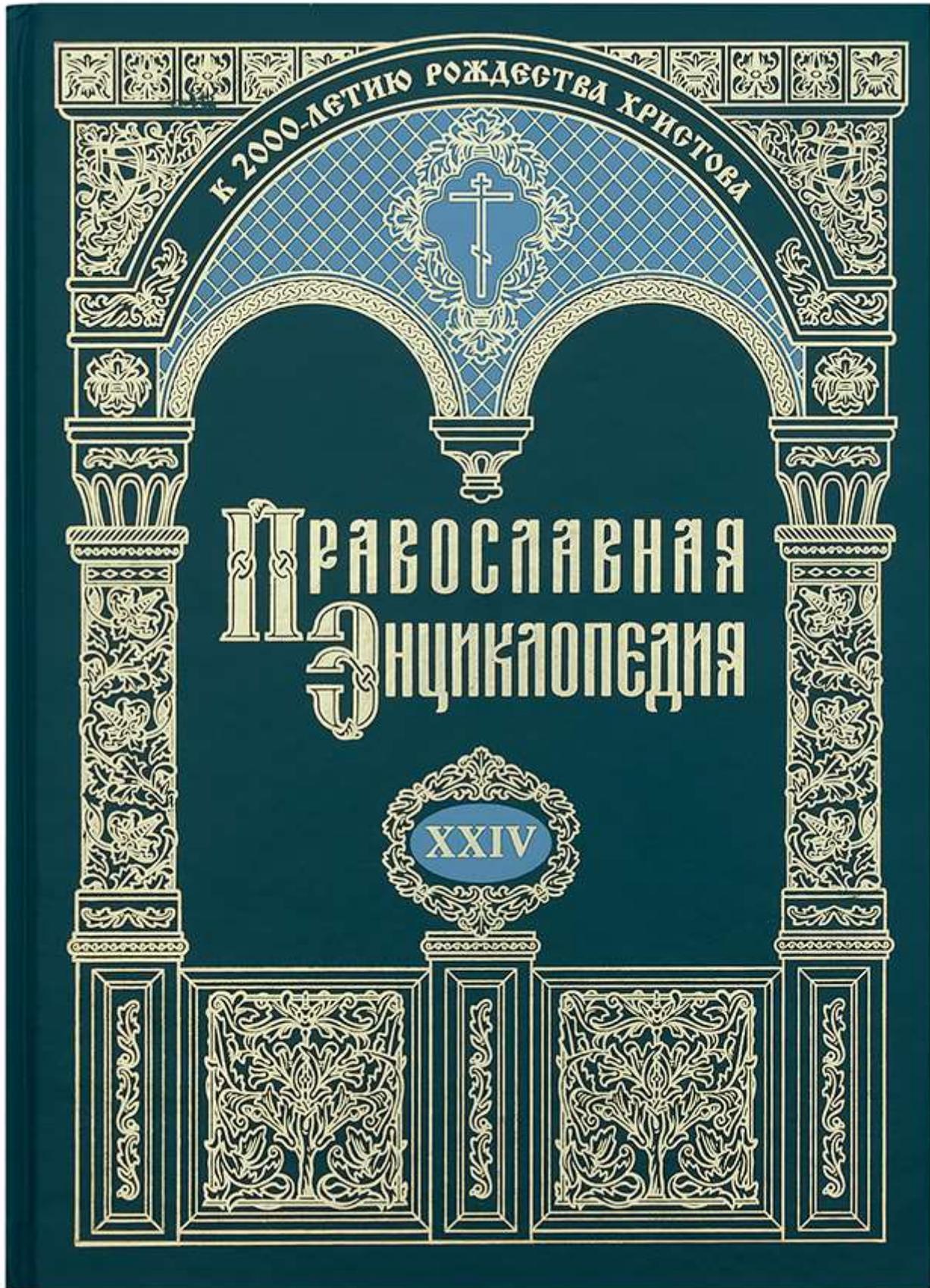


**TEZAU LITURGIC**  
**29 FEBRUARIE**

**SF. CUVIOS**  
**IOAN CASIAN**



**ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-24**  
**MOSCOVA, 2010**



Добро пожаловать в один из самых полных сводов знаний по Православию и истории религии  
Энциклопедия издается по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II  
и по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла

### **Как приобрести тома "Православной энциклопедии"**

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21  
22 23 **24** 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 3  
9 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56  
57 58 59 60 61 62

Т. 24, С. 319-340

#### Жизнь

- Происхождение и детские годы
- Поездка в Палестину
- Египетский период
- Поездка в Константинополь и Рим
- Галльский период
- Сочинения
  - De institutis coenobiorum
  - Collationes
  - De incarnatione Domini contra Nestorium
- Учение
  - Учение о грехе и его последствиях (полемика с Пелагием)
  - Сотериология и христология (полемика с Несторием и Пелагием)

- Учение о соотношении божественной благодати и человеческой свободы (полемика с Пелагием и блж. Августином)
- Учение об аскетическом делании и о созерцании
- Почитание
  - В Западной Церкви
  - В Восточной Церкви
- Иконография

## **ИОАНН КАССИАН РИМЛЯНИН**

[лат. Iohannes Cassianus] (IV-V вв.), прп. (пам. 29 февр.), аскетический писатель, богослов, один из основателей зап. монашества.

### **Жизнь**



Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Икона. Кон. XX - нач. XXI в. (мон-рь Дервент, Румыния)

Исторические свидетельства о жизни И. К. Р. крайне скудны. Помимо его собственных сочинений сведения о нем сохранились у Геннадия Марсельского (Массилийского) (*Gennad. Massil. De script. eccl. 61*), Палладия, патриарха Антиохийского

(*Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost.* 3), *Созомена* (*Sozom. Hist. eccl. VIII 26*), *Венедикта Нурсийского* (*Reg. Ben. 73*), *Кассиодора* (*Cassiod. De inst. div. lit. I 29*), *Григория I Великого*, папы Римского (*Greg. Magn. Reg. epist. VII 12*), *Григория Турского* (*Greg. Turon. Hist. Franc. X 29*) и некоторых др. древних церковных писателей и историков.

### Происхождение и детские годы

Вопрос о времени и месте рождения И. К. Р. является предметом дискуссий (см.: *Chadwick. 1950. P. 195-198*; *Vannier. 1999. P. 23-27*). Высказывались предположения о том, что И. К. Р. был родом из Галлии (из Массилии, ныне Марсель, см.: *Abel. 1904. S. 11-12*; *Cristiani. 1946. Vol. 1. P. 40*; *Carpius. 1949. Col. 1321*; *Frank. 1997. P. 422*) или происходил с Востока: из Палестины - *Вифлеема* (*Hoch. 1900*) или Скифополя (*Ménager. 1921*), из *Афин* (*Cuper. 1868. P. 460*), из *Константинополя* (ср.: *Ioan. Cassian. De incarn. Chr. VI 31*), *Антиохии* (*Griffe. 1954. P. 240-241*) или даже из г. Серта, предположительно находившегося на территории Курдистана в совр. Турции (*Thibaut. 1929. P. 103-110*). Однако определяющее значение для решения этого вопроса имеет свидетельство Геннадия Марсельского (*Gennad. Massil. De script. eccl. 61*), что И. К. Р. был «скифом по происхождению» (*natione scytha*), в связи с чем в наст. время наиболее вероятной считается гипотеза о том, что И. К. Р. род. в М. Скифии, находившейся на территории совр. Добруджи (см.: *Schwartz. 1939. S.*

1; Marrou. 1945. P. 5-17; Idem. 1947; Chadwick. 1950. P. 198; Idem. 1968. P. 9; Rousseau. 1978. P. 169; Stewart. 1998. P. 5; Casiday. 2007. P. 2). И. К. Р. описывал свою страну как покрытую лесами и холодную; в ней было распространено еретическое нечестие (вероятно, среди готов-ариан, см.: Stewart. 1998. P. 142) и совсем не было монахов и мон-рей (Ioan. Cassian. Colat. 24. 1, 8, 18). Оттуда до Палестины и Египта простирались мн. страны (Ibid. 1. 2; 3. 2).

Дата рождения И. К. Р. вычисляется исходя из сведений о его пребывании в К-поле в 403/4 г.; обычно ее относят к нач. 60-х гг. (Weber. 1961. S. 1; Olphe-Galliard. 1953. Col. 214; Stewart. 1998. P. 4) или к сер. 60-х гг. IV в. (Pichery. 1955. P. 9; Goodrich. 2007. P. 2).

Имя Иоанн применительно к себе И. К. Р. употребляет дважды (Ioan. Cassian. De inst. coenob. V 35; Collat. 14. 9). Выдвигались предположения, что это могло быть имя, данное ему при крещении (Marrou. 1947. P. 595-596; Hamman. 1986. P. 512) или при пострижении в монашество (Stewart. 1998. P. 4). Согласно одной из гипотез, И. К. Р. взял имя Иоанн в честь своего учителя свт. Иоанна

Златоуста (Cappuyns. 1949. Col. 1319; Pichery. 1955. P. 8). Рим. имя Кассиан (производное от Кассий) в сочинениях И. К. Р. не упоминается, однако так его называли современники и последующие церковные писатели - Палладий, Созомен, Геннадий Марсельский, Кассиодор, Григорий Турский и др. Возможно, это

было имя И. К. Р., данное ему при рождении (*Stewart*. 1998. P. 4); менее вероятно, что это был этноним, указывающий на происхождение И. К. Р. из обл. Истрия в М. Скифии (*Marrou*. 1947. P. 595-596; *Coman*. 1970. P. 63-65).

Прозвище Римлянин, закрепившееся за Иоанном Кассианом в Византии и на Руси, встречается у свт. *Фотия*, патриарха К-польского, полагавшего, что родиной И. К. Р. был Рим ('Ρώμην λαχόντος πατρίδα - *Phot. Bibl.* 197). Выдвигалась также гипотеза, что это прозвание связано с происхождением И. К. Р. из М. Скифии, к-рая была частью церковного диоцеза Фракия и находилась в юрисдикции патриарха К-поля - Нового Рима (см.: *Super*. 1868. P. 463-464). Однако наиболее вероятным представляется предположение, что прозвание Римлянин означает только то, что Иоанн Кассиан был не грекоязычным, а латиноязычным автором (*Stewart*. 1998. P. 5).

И. К. Р. происходил из состоятельной христ. семьи (*Ioan. Cassian. Collat.* 24. 1); с раннего возраста он был воспитан в духе христ. благочестия (*Idem. De inst. coenob.* III 4). Из членов семьи И. К. Р. упоминает только сестру (*Ibid.* XI 18), к-рая впосл. под его влиянием стала монахиней основанного им в Массилии женского мон-ря (*Stewart*. 1998. P. 4). И. К. Р. получил образование под началом домашнего учителя, наставлявшего его в классической греко-римской лит-ре (*Ioan. Cassian. Collat.* 14. 12). Родным языком И. К. Р. скорее всего был латинский, однако

он хорошо знал и греческий, на к-ром свободно общался и читал (*Chadwick*. 1968. P. 9-10).

### Поездка в Палестину

Ок. 380 г. (*Stewart*. 1998. P. 6) или в 382-383 гг. (*Pichery*. 1955. P. 10) И. К. Р. вместе с другом детства Германом (*Ioan. Cassian. Collat.* 1. 1; 14. 9) отправился в паломничество в **Святую землю**. Там друзья решили принять монашество и поступили в мон-рь в Вифлееме, находившийся недалеко от пещеры Рождества Христова (*De inst. coenob.* III 4; IV 31; *Collat.* 11. 1, 5; 16. 1; 19. 1). Предполагают, что это был мон-рь на Поле Пастырей, упоминаемый Палладием (*Palladius. Lausaic.* 36; *Stewart*. 1998. P. 6). Во время пребывания в Палестине И. К. Р. познакомился с устройством общежительных мон-рей Палестины и **Сирии** (см.: *Ioan. Cassian. De inst. coenob.* III 1; IV 19; ср.: *Carpiuns.* 1949. Col. 1322). Пробыв в Вифлеемском мон-ре неск. лет (*Pichery*. 1955. P. 13) и получив начальный опыт подвижничества (*Ioan. Cassian. Collat.* 11. 1, 5; 17. 7; 19. 11), И. К. Р. и Герман испросили у настоятеля разрешение отправиться на родину монашества - в Египет, чтобы посетить мон-ри и поучиться у знаменитых подвижников, пообещав вскоре вернуться (*Ibid.* 17. 2, 5, 31). Вероятно, они приняли это решение после встречи со знаменитым египетским подвижником аввой Пинуфием - настоятелем большого монастыря в Панефисе. Пинуфий недолгое время жил в их келье, скрываясь от мирской славы (*De inst. coenob.* IV 31; *Collat.* 20.

1-2). Ок. 385 г. И. К. Р. и Герман отправились в Египет, надолго ставший их новым монашеским домом (Collat. 20. 2; *Olphe-Galliard*. 1953. Col. 215; *Chadwick*. 1968. P. 14; *Stewart*. 1998. P. 7).

### **Египетский период**

И. К. Р. и Герман прибыли по морю в егип. порт Танис, находившийся в вост. части дельты р. Нил; оттуда в сопровождении еп. Архебия они отправились в Панефис, где был мон-рь аввы Пинуфия. Там они познакомились с отшельниками, подвизавшимися на холмах среди соленых озер, - аввами Херемоном, Нестором и Иосифом (*Ioan. Cassian*. Collat. 11. 1-3), увиделись с аввой Пинуфием, жившим в келье недалеко от мон-ря (*De inst. coenob. IV 32; Collat. 20. 2*). Затем они отправились в г. Диолк, также находившийся в дельте Нила, где посетили общежительный мон-рь и живших неподалеку отшельников, в числе к-рых особенно выделялись аввы Архебий, Пиаммон и Иоанн (*De inst. coenob. V 36-38; Collat. 18. 1; 19. 2*). После этого И. К. Р. и Герман направились в Н. Египет - в пустыню **Скут** (совр. Вади-эн-Натрун), где жило множество отшельников (*Collat. 1. Praef., 1; 6. 1*). Здесь они встретились со мн. знаменитыми подвижниками, среди к-рых были аввы Моисей, Пафнутий, Даниил, Серапион, Серен, Исаак, Феона и нек-рые др. (*Stewart*. 1998. P. 10-11, 135-140). Они ходили от одного старца к другому, задавая им вопросы, слушая их наставления, вместе с ними совершая молитву, пока, наконец, не вступили в

общину отшельников, во главе к-рой был монах-оригенист авва Пафнутий, бывший также пресвитером в одной из 4 церквей Скитской пустыни, куда по субботам и воскресеньям собирались отшельники для богослужения (*Ioan. Cassian. Collat. 3. 1; 10. 2-3; 18. 15*). Помимо Скитской пустыни И. К. Р. и Герман побывали и в пустыне *Келлии* (расположенной, по сообщению И. К. Р., в 80 милях от Скита и в 5 милях от Нитрии), где они встречались с аввой Феодором (*De inst. coenob. IV 34; Collat. 6. 1*). Хотя И. К. Р. также упоминает о пустыне Калам (или Порфирион) и о подвизавшихся в ней подвижниках авве Моисее Эфиопе и Павле (*Collat. 3. 5; 7. 26; 24. 4*), маловероятно, что он лично посещал их (*Olphe-Galliard. 1953. Col. 216*). Через 7 лет, проведенных ими в суровых аскетических подвигах под руководством опытных духовных наставников, они, исполняя свое обещание, вернулись в Вифлеем, но вскоре вновь отправились в Египет, где прожили еще неск. лет (*Ioan. Cassian. Collat. 17. 30*). За время, проведенное в Египте, И. К. Р. собрал материал для своих буд. сочинений о монашестве. Предполагают, что он был знаком с проживавшим в Келлиях аввой *Евагрием Понтийским* и читал его сочинения, хотя нигде не упоминает его имени (*Chadwick. 1968. P. 8*). Единственным указанием на Евагрия могут быть слова И. К. Р. об «одном брате» из пров. Понт, который проявлял великое стремление к чистоте своего сердца и созерцанию Бога (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. V 32*). Неупоминание Евагрия может

быть связано с разразившимися в 399 г. в Египте оригенистскими спорами, сильно повлиявшими на судьбу И. К. Р. и его друга. После праздника *Богоявления* в нач. 399 г. *Феофил*, архиеп. Александрийский, симпатизировавший *Оригену*, в своем послании выступил с критикой учения *антропоморфитов* (*Sozom. Hist. eccl. VIII 11; Socr. Schol. Hist. eccl. VI 7*). Это послание вызвало сильные волнения среди антропоморфитов, но с одобрением было встречено оригенистами, в частности аввой Пафнутием и его общиной (*Ioan. Cassian. Collat. 10. 2-3*). Вскоре многочисленные представители антропоморфитов прибыли в *Александрию* и подняли мятеж против Феофила, угрожая убить его как нечестивца. Под их давлением Феофил был вынужден отречься от своих слов и от сочинений Оригена (*Sozom. Hist. eccl. VIII 11; Socr. Schol. Hist. eccl. VI 7*). Более того, Феофил резко поменял убеждения и в нач. 400 г. в очередном пасхальном послании выступил с обличением ереси Оригена (*Theoph. Alex. Epistola Paschalis = Hieron. Ep. 96*). Одновременно он написал послания епископам соседних с Нитрийской пустыней областей, где было много монахов-оригенистов, и повелел выслать из Нитрии и Келлий их лидеров (*Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 6*). Вслед за этим Феофил созвал Собор в Александрии, на к-ром были осуждены сочинения Оригена (*Theoph. Alex. Ep. synod. Palest. et Supr. 3 = Hieron. Ep. 92. 3; Sulp. Sev. Dial. I 6-7*). Вскоре по указанию Феофила в Нитрии состоялся др.

Собор, на к-ром присутствовали местные епископы и лидеры егип. монашества, осудившие монахов-оригенистов и запретившие чтение сочинений Оригена (*Theoph. Alex. Ep. synod. Palest. et Supr.*; *Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 7*). Решения этого Собора вызвали сильные волнения среди монахов по всему Египту. Чтобы привести в исполнение постановления Собора и искоренить оригенизм в монашеской среде, Феофил прибег к помощи гос. власти. Под его влиянием императоры Аркадий и **Гонорий** издали декрет об осуждении сочинений Оригена и их читателей (*Hieron. Adv. Rufin. I 12; III 18; Sulp. Sev. Dial. I 7*). Получив поддержку гос. власти, Феофил вместе с отрядом солдат прибыл в Нитрийскую пустыню, где сжег кельи оригенистов и заставил их покинуть пределы Египта (*Sulp. Sev. Dial. I 7; Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 7, 17; Socr. Schol. Hist. eccl. VI 7; VII 14*). Ок. 300 монахов были вынуждены искать прибежище в др. странах (*Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 7; Sulp. Sev. Dial. I 7*). В 400 г. ок. 50 егип. монахов, среди к-рых были пресв. Исидор и Длинные братья, прибыли в К-поль, где монахи подали жалобу на Феофила императору и К-польскому патриарху, к-рым в то время был свт. Иоанн Златоуст (*Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 7; Sozom. Hist. eccl. VIII 13; Socr. Schol. Hist. eccl. VI 9*). По-видимому, в числе этих монахов были И. К. Р. и его друг Герман (*Pichery. 1955. P. 17; Chadwick. 1968. P. 30; Stewart. 1998. P. 12*).

## Поездка в Константинополь и Рим

В столице свт. Иоанн Златоуст радушно принял егип. изгнанников, предоставив им убежище и взяв их под свое покровительство. Вскоре он проникся к ним доверием, пожелав включить некоторых из них в состав своего клира. Вероятно исходя из личных качеств, которыми И. К. Р. и Герман выделялись среди остальных, свт. Иоанн рукоположил Германа во пресвитера, а И. К. Р. - во диакона (*Ioan. Cassian. De incarn. Chr. VII 31; Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 3; Gennad. Massil. De script. eccl. 61*). Хотя И. К. Р. принял это назначение неохотно, поскольку видел в нем препятствие к уединению и созерцанию (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. XI 18*), впосл. он стал большим почитателем свт. Иоанна и восхвалял его добродетели и таланты в своих сочинениях (см., напр.: *De incarn. Chr. VII 31*). Свт. Иоанн передал в ведение И. К. Р. сокровищницу кафедрального собора, назначив его «комитом сокровищницы» (Ἰωάννου κόμητος θησαυρῶν - *Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 3; Chadwick. 1968. P. 31-32*). После того как в июне 404 г. свт. Иоанн вторично был сослан, И. К. Р. и Герман в составе посольства отправились к Римскому еп. **Иннокентию I** с посланием от константинопольского клира, чтобы просить его выступить в защиту несправедливо сосланного святителя (*Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 3; Sozom. Hist. eccl. VIII 26; Innocent. I, Papa. Ep. 7. 1*). Осенью 404 г. (*Stewart. 1998. P. 14*) или весной 405 г. (*Pichery. 1955. P. 18; Chadwick. 1968. P. 32*) они прибыли в Рим, где

вместе с письмом вручили Римскому епископу опись патриаршей сокровищницы, составленную в присутствии свидетелей при передаче предметов властям, надеясь, что это снимет со свт. Иоанна несправедливые обвинения в финансовых злоупотреблениях (*Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 3*). В кон. 405 или в нач. 406 г. еп. Иннокентий отправил в К-поль посольство, к-рое должно было доставить его ответное письмо к-польскому клиру и мирянам, верным свт. Иоанну, а также письмо зап. имп. Гонория вост. имп. Аркадию (*Ibid. 4; Innocent. I, Papa. Ep. 7, 8*). Существует предположение (*Marrou. 1945. P. 18; Griffe. 1954. P. 241; Rousseau. 1978. P. 173*), что И. К. Р. и Герман могли вернуться в К-поль в составе этого посольства, хотя Палладий в сообщении об этих событиях их имен не упоминает. Также выдвигалась гипотеза (см.: *Marrou. 1945. P. 18-19*), что, после того как посольство было выслано из столицы, И. К. Р. возвратился в Вифлеем, поскольку Иоанн, еп. Иерусалимский, покровительствовал оригенистам и многие изгнанные из Египта монахи нашли приют в Палестине. Однако более верным представляется традиц. предположение, что И. К. Р. и Герман оставались в Риме, где И. К. Р. пробыл ок. 12 лет (*Pichery. 1955. P. 18; Stewart. 1998. P. 14*). Предполагается, что в Риме И. К. Р. был рукоположен во пресвитера и стал советником Римского епископа (*Carpius. 1949. Col. 1326; Pichery. 1955. P. 19; Frank. 1997. P. 419-420*). В письмах Александру, еп. Антиохийскому, написанных в 414-415 гг.

(см.: *Innocent. I, Papa.* Ep. 19. 1; 20. 1), еп. Иннокентий упоминает пресвитера по имени Кассиан, который был его советником по связям с Антиохийской Церковью (*Carriuns.* 1949. Col. 1326). Вместе с тем неясность выражений еп. Иннокентия вызвала гипотезу о том, что И. К. Р. ок. 413 г. уехал в Антиохию и был рукоположен во пресвитера там, а не в Риме (*Griffe.* 1954. P. 242-244; *Idem.* 1966. T. 3. P. 342-343). Согласно еще одной гипотезе, И. К. Р. был рукоположен уже в Галлии Прокулом, еп. Массилийским (см.: *Chadwick.* 1968. P. 33). В Риме И. К. Р. также сблизился с буд. папой св. Львом I Великим, дружеские отношения с к-рым он поддерживал и в посл. (см.: *Ioan. Cassian.* De incarn. Chr. Praef.; *Stewart.* 1998. P. 14).

### Галльский период

Вероятно спасаясь от нашествия готов или стремясь к монашескому уединению (*Chadwick.* 1968. P. 32-33), И. К. Р. в 415 г. (*Pichery.* 1955. P. 19; *Rousseau.* 1978. P. 169) или 416 г. (*Marrou.* 1945. P. 21-26; *Idem.* 1966. P. 298-299) прибыл в Юж. Галлию, в г. Массилию. Здесь он пользовался доверием местного еп. Прокула, способствовавшего распространению монашества в своем еп-стве (*Cristiani.* 1946. Vol. 1. P. 237; *Rousseau.* 1978. P. 175). Спустя нек-рое время по прибытии И. К. Р. основал 2 мон-ря: мужской и женский (*Gennad. Massil.* De script. eccl. 61). Существует предположение, что жен. мон-рь, местоположение к-рого точно неизвестно, но к-рый в посл.

отождествляли с мон-рем Христа Спасителя, был основан И. К. Р. для родной сестры (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. XI 18; Stewart. 1998. P. 16*). И. К. Р. стал настоятелем основанного им муж. мон-ря, располагавшегося на вершине возвышавшейся над городом горы, рядом с гробницей мч. *Виктора* (III в.), отчего в посл. обитель стала известна как мон-рь св. Виктора (см. ст. *Сен-Виктор* в Марселе, аббатство). Там И. К. Р., основываясь на приобретенном на Востоке опыте, создал хорошо организованную монашескую общину, перенявшую в адаптированной к местным условиям форме образцы вост. аскетического опыта. И. К. Р. как подвижник и духовный наставник, прошедший длительную школу егип. аскетизма, стал пользоваться большим уважением и авторитетом не только в Массилии, но и у мн. южногалльских епископов и монахов. Среди них были Кастор, еп. г. Апта Юлия (ныне Апт, Франция); его брат Леонтий, еп. г. Форум Юлия (ныне Фрежюс, Франция); Елладий, еп. Арелатский; свт. *Гонорат*, настоятель Леринского мон-ря (в посл. еп. Арелатский); свт. *Евхерий*, мон. того же мон-ря (в посл. еп. Лугдунский); Феодор, мон. одного из мон-рей, расположенных на Стихадских (ныне Йерских) о-вах, недалеко от Массилии (в посл. еп. г. Форум Юлия), и нек-рые др. В связи с тем что зародившееся в Галлии монашеское движение было крайне неорганизованным и испытывало острую нужду в руководящих правилах и уставах, местные епископы и настоятели мон-рей обратились к И. К. Р. с

просьбой составить для них особое письменное руководство. В результате в 20-х гг. V в. И. К. Р. написал 2 труда - «De institutis coenobiorum» (О правилах общежительных монастырей) и «Collationes» (Собеседования), сыгравшие важную роль в становлении и развитии монашества не только в Юж. Галлии, но и на всем христ. Западе. В них он предложил особый свод аскетических правил, к-рый называл «Instituta Aegyptiorum», т. е. установлениями (правилами) егип. отцов, или «Instituta coenobiorum», т. е. установлениями общежительных монастырей (см.: *Ioan. Cassian. De inst. coenob. Praef. 2-3; Collat. 1. Praef.*). Эти правила, по словам И. К. Р., восходили к глубокой древности, к временам ветхозаветных пророков, Иисуса Христа и апостолов; они непрерывно соблюдались христ. подвижниками на протяжении 4 столетий (*De inst. coenob. I 1, 2, 7; II 3-6; Collat. 18. 5-6*). Себя И. К. Р. представлял «проводником» этого аскетического учения; аскетические практики, к-рые он предлагал положить в основу галльского монашества, не были его изобретением, но учением отцов-пустынников, подтвержденным их опытом (*Collat. 1. Praef.*). Некоторыми совр. исследователями была выдвинута гипотеза, что аскетические сочинения И. К. Р. были написаны им не в Массилии, а в Сев. Галлии; при этом утверждается, что в Массилию И. К. Р. приехал не ранее 429 г., уже после написания «De institutis» и «Collationes» (*Goodrich. 2007. P. 234*), однако весомых подтверждений гипотезы нет.

Согласно распространенной т. зр., ок. 426 г., во время написания 2-й ч. «Collationes», И. К. Р. принял участие в т. н. полупелагианских спорах, связанных со сложностями рецепции в среде галльских монахов учения блж. *Августина*, еп. Гиппонского, о божественной *благодати* и *предопределении*. Как полагают исследователи, в 13-м «Собеседовании» И. К. Р., рассматривая вопрос, какую роль в спасении играет свободная *воля* человека, а какую - божественная благодать, не только опровергал пелагианские взгляды, но и вел скрытую полемику с учением блж. Августина о предопределении и самовластном характере благодати (см.: *Chadwick*. 1945. P. 202; *Idem*. 1968. P. 39; *Stewart*. 1998. P. 20; *Уивер*. 2006. С. 138-139; критику этой т. зр. см.: *Casiday*. 2007. P. 116-118). Когда в 426 или в 427 г. последователь блж. Августина богослов-мирянин *Проспер Аквитанский*, живший тогда в Массилии, написал письмо некоему Руфину, в к-ром говорил о распространившемся среди южногалльского монашества негативном отношении к взглядам блж. Августина на предопределение и упоминал тех, кто подрывают учение авторитетного гиппонского учителя «многочисленными собеседованиями» (*Prosper*. Epistola ad Rufinum 4. 5 // PL. 51. Col. 80), он мог иметь в виду «Собеседования» И. К. Р. (*Stewart*. 1998. P. 20; *Уивер*. 2006. С. 122). В написанном в кон. 428 - нач. 429 г. письме блж. Августину Проспер указывал на негативную реакцию монахов на августиновский трактат «Об

упреке и благодати». Он не упоминал при этом имени или сочинений И. К. Р., но говорил о «рабах Христовых, живущих в городе Массилии» (*Prosper. Epistola ad Augustinum. 1-2, 9 // PL. 51. Col. 67-68, 74*), вероятно имея в виду И. К. Р. и монахов его монастыря (*Stewart. 1998. P. 20*). Только в 432 г. Проспер выступил с критикой взглядов И. К. Р., содержащихся в 13-м «Собеседовании», написав язвительный трактат «*De gratia et libero arbitrio contra Collatorem*» (О благодати и свободном решении против Собеседника). Неизвестно, как отреагировал на эту критику И. К. Р., однако его учение, определившее позицию большинства галльских богословов, вскоре привело к смягчению крайней августинианской позиции Проспера, что в свою очередь повлияло на ход полупелагианских споров и способствовало появлению к сер. V - нач. VI в. на Западе умеренной версии августинианства.

Одновременно с полупелагианскими спорами И. К. Р. был вовлечен в несторианский спор: он написал трактат против *Нестория* под названием «*De incarnatione Domini*» (О воплощении Господа). Вероятно, И. К. Р. был выбран Римом для решения этой не только догматической, но и политической задачи по причине прекрасного владения греч. языком и хорошей осведомленности в делах К-польской Церкви (*Chadwick. 1968. P. 142; Stewart. 1998. P. 22*). Это сочинение И. К. Р. содержит многочисленные лит. недостатки и догматические неточности, в значительной мере обусловленные его преклонным возрастом и слабым

здоровьем (*Stewart*. 1998. P. 24). Согласно распространённому мнению, И. К. Р. скончался в Массилии в правление императоров *Феодосия II* и *Валентиниана III* (*Gennad. Massil. De script. eccl.* 61), ок. 435 г. (*Cappuyns*. 1949. Col. 1327; *Olphe-Galliard*. 1953. Col. 218; *Weber*. 1961. S. 5; *Pichery*. 1955. P. 22; *Frank*. 1997. P. 4; *Stewart*. 1998. P. 24). Более ранняя датировка - 433 г., принимавшаяся некоторыми исследователями (*Chadwick*. 1968. P. 148), основана на свидетельстве «Хроники» Проспера Аквитанского, к-рое ныне считается позднейшей интерполяцией (*Prosper. Chron. // PL*. 51. Col. 596; *Cappuyns*. 1949. Col. 1327-1328). И. К. Р. был погребен в мон-ре св. Виктора, в крипте монастырской церкви (*Marrou*. 1945. P. 6; *Stewart*. 1998. P. 16). Хотя он не был официально канонизирован католич. Церковью, его почитают как местночтимого святого в Марселе (пам. 23 июля).

## Сочинения

На христ. Западе и Востоке И. К. Р. стал широко известен как аскетический писатель благодаря 2 сочинениям, в к-рых он обобщил опыт восточнохрист. подвижничества и представил свод авторитетных аскетических правил, касающихся организации внешней и внутренней жизни монахов.

## De institutis coenobiorum

«О правилах общежительных монастырей», в 12 книгах (CPL, N 513; PL. 49. Col. 53-476; CSEL. Vol.

17. Р. 3-231; рус. пер.: Писания. 1877. С. 7-164). Это сочинение было написано И. К. Р. в Массилии ок. 420-424 гг. (*Guu*. 1965. Р. 11; ср.: *Уивер*. 2006. С. 112) по просьбе Кастора, еп. г. Апта Юлия, находившегося к северо-западу от Массилии. Кастор собирался устроить у себя в еп-стве, где ранее монастырей не было, общежительный мон-рь, поэтому он пожелал ознакомиться с вост. аскетической традицией, адаптированной И. К. Р. к зап. условиям в мон-ре св. Виктора (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. Praef.; Collat. 1. Praef.*). Сохранилось содержащее соответствующую просьбу послание Кастора к И. К. Р. (PL. 49. Col. 53; однако его подлинность исследователями подвергается сомнению - *Chadwick*. 1968. Р. 37). После нек-рых колебаний И. К. Р. согласился, определив своей задачей составление послания к новоначальным монахам о том, как они могут достичь совершенства. Его сочинение должно было стать практическим руководством к организации монастырской жизни. В тех случаях, когда егип. аскетические правила оказывались слишком трудными по причине различия климата или нравов, он по возможности старался предложить более умеренные правила, заимствованные из уставов мон-рей Палестины и Месопотамии (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. Praef.*). В книгах I-IV трактата говорится о внешней жизни монахов (*exterioris hominis observantia, exterior ac visibilis monachorum cultus*) и описываются устройство и существенные элементы киновиальной жизни (*institutio coenobiorum*; *Ibid.* II 9; ср.: *Collat. 1.*

Praef.): правила поступления в мон-рь, внешний вид и одежда монахов (кн. I), суточный круг богослужения, включавший молитвословия, пение и чтение псалмов (книги II-III), обеты, даваемые при поступлении в мон-рь, послушания, епитимии, трапеза, посты, умерщвление своей воли, послушание старцу, откровение ему своих помыслов и др. (кн. IV). В конце кратко начертывается путь к деятельному совершенству души (De inst. coenob. IV 39, 43). Часто описание иллюстрируется примерами из жизни егип., палестинских и сир. монахов. Помимо личного опыта, приобретенного И. К. Р. во время подвижнической жизни на Востоке, источниками для этой части сочинения послужили аскетические труды свт. *Василия Великого* и блж. *Иеронима Стридонского*, а также «Правила» прп. *Пахомия Великого*, переведенные на лат. язык блж. Иеронимом (Ibid. Praef.). По мнению исследователей, проведших текстуальный анализ трактата с помощью статистическо-стилометрического метода, создававшие большую проблему для исторической *литургики* четыре главы кн. III (главы 4-6, 8) на самом деле написаны не И. К. Р., а являются позднейшей вставкой, узаконивавшей литургическую практику 6 суточных богослужений, которая сложилась на Западе спустя столетие после смерти И. К. Р. (Goodrich. 2007. P. 273; возможно, интерполяции есть и в 5-й кн.- см.: Chadwick. 1968. P. 43). В V-XII книгах И. К. Р. подробно рассуждает о борьбе с 8 главными пороками, или страстями. В рукописной традиции эта часть трактата очень

скоро была обособлена и имела хождение под названием «De octo principalium vitiorum remediis» (О средствах против восьми главных пороков; см.: *Hamman*. 1986. P. 514). Хотя соч. «О правилах общежительных монастырей» было написано И. К. Р. отчасти в качестве критики местной галльской монашеской традиции, восходящей к свт. *Мартину Милостивому*, еп. Турскому (см.: *Stewart*. 1998. P. 17; *Goodrich*. 2007. P. 49-64), его главной целью было предложить практическое руководство к деятельной жизни для аскетов, стремящихся достичь более высокого уровня духовного совершенства - созерцательной жизни. Последней преимущественно посвящено 2-е аскетическое сочинение И. К. Р., написанное сразу вслед за первым (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. II 1, 9, 18; V 4; Collat. 1. Praef.*).

### **Collationes**

«Собеседования» (CPL, N 512; PL. 49. Col. 477-1328; CSEL. Vol. 13. P. 3-711; рус. пер.: Писания. 1877. С. 165-633); сочинение было написано в 3 этапа и состоит из 3 частей. Вскоре после написания трактата «О правилах общежительных монастырей», т. е. ок. 425 г. (*Chadwick*. 1968. P. 19; *Увер*. 2006. С. 118), И. К. Р. написал 1-ю часть, включавшую 10 собеседований, которые он посвятил брату еп. Кастора еп. Леонтию (см.: *Chadwick*. 1968. P. 38) и мон. Елладию, впосл. ставшему еп. Арелатским (*Ioan. Cassian. Collat. 1. Praef., 11. Praef.*). Ок. 426 г. И. К. Р. написал 2-ю часть, включавшую 7 собеседований и посвященную Гонорату, настоятелю Леринского мон-

ря (с кон. 426 еп. Арелатский), и монаху того же монастыря Евхерию (впосл. еп. Лугдунский) (Ibid. 18. Praef.). Ок. 427 г. была написана 3-я часть, включавшая еще 7 собеседований и посвященная 4 монахам одного из монастырей, расположенных на Стихадских о-вах, недалеко от Массилии, - Иовиниану, Минервию, Леонтию и Феодору (впосл. еп. г. Форум Юлия) (Ibidem; *Увер.* 2006. С. 119). Т. о., общее число собеседований составляет 24, что для И. К. Р. имеет символическое значение и соотносится с числом старцев из Апокалипсиса (Откр 4. 4; *Ioan. Cassian. Collat.* 24. 1). Сочинение написано в форме бесед, к-рые И. К. Р. и его друг Герман вели со знаменитыми егип. отшельниками Моисеем, Пафнутием, Даниилом, Серапионом, Феодором, Сереном, Исааком, Херемоном, Нестером, Иосифом, Пиаммоном, Иоанном, Пинуфием, Феоной и Авраамом, проживавшими в основном в пустыне Скит (см.: *Collat.* 1. Praef.). Обычай вести такие беседы основывался на убеждении, что отцы-пустынники обладают особой мудростью, к к-рой др. подвижники могут обращаться в поисках руководства. Хотя «Собеседования» И. К. Р. тесно связаны с его первым сочинением, в отличие от него они обращены преимущественно к отшельникам и посвящены внутренней жизни монахов (*De inst. coenob.* II 9; *Collat.* 1. Praef.). По содержанию «Собеседования» распределяются следующим образом: 1-е посвящено целям и задачам монашеской жизни; во 2-м говорится о рассудительности, т. е. о различении (*discretio*)

помыслов и поступков; в 3-м - о 3 видах призывания Божия (vocatio), т. е. о 3 причинах обращения к Богу, и о 3 видах отречения (abrenuntiatio) от мира и всего земного; в 4-м - о борьбе плоти и духа; в 5-м - о 8 главных страстях, об их происхождении, характерных особенностях и о борьбе с ними; в 6-м - о природе добра и зла и о причинах того, что Бог попускает святым испытывать страдания; в 7-м - о непостоянстве души и о нападении на нее злых духов; в 8-м - о различиях в чинах ангельских, о падении диавола и его ангелов; в 9-м и 10-м - о молитве, ее видах и свойствах, а также о Молитве Господней; в 11-м - о совершенстве любви; в 12-м - о сохранении целомудрия и о борьбе с блудной страстью; в 13-м - о покровительстве Божиим (protectio Dei), т. е. о том, что для спасения требуется не только свободная воля и усилия самого человека, но и благодать Божия; в 14-м - о различии между жизнью деятельной и созерцательной и о совершенстве последней; в 15-м - о дарах Божиих святым; в 16-м - о дружбе; в 17-м - о соблюдении обетов; в 18-м - о 3 родах монахов: киновитянах (общежительных монахах), анахоретах (отшельниках) и сарабайтах (живущих по своей воле), здесь же говорится о добродетели терпения; в 19-м - о целях и преимуществах монашеского общежития и пустынножительства; в 20-м - о покаянии и об очищении от грехов; в 21-м - о посте и о различии между законом и благодатью; в 22-м - о ночных искушениях, а также о том, что никто не может быть без греха; в 23-м - о 2 законах: законе греха и законе

ума и о противоборстве между ними; наконец, в 24-м говорится о необходимости умерщвления всех мирских склонностей и желаний, в т. ч. родственных привязанностей.



Сцены из жития прп. Иоанна Кассиана Римлянина. Миниатюра из рукописи «De institutis coenobiorum». 1490-1491 гг. (Paris. lat. 2129. Fol. 1r)

Поскольку между пребыванием И. К. Р. в Египте и написанием им аскетических сочинений прошло ок. четверти века, исследователями был поставлен вопрос о степени аутентичности предложенной им версии установлений егип. отцов-пустынников. Одни предполагали, что установления являются изобретением самого И. К. Р., поскольку единообразие аскетических и богослужебных практик, которое, согласно И. К. Р., является особенностью установлений египетских пустынников, не подтверждается др. историческими источниками; кроме того, изложенное И. К. Р. учение представляет собой синтез различных аскетических практик, среди к-рых наиболее важное место занимает учение Евагрия Понтийского. Др. исследователи считали, что и в «Правилах», и в

«Собеседованиях» содержатся подлинные высказывания егип. подвижников, имеющие параллели в других исторических источниках. Наиболее вероятным представляется предположение, что, хотя И. К. Р. и не стремился буквально передать все, что он слышал во время пребывания в Египте, он «может со всей серьезностью рассматриваться как источник сведений о египетском монашестве» (*Casiday*. 2007. P. 159). В его сочинениях верно передаются аскетические традиции и практики, распространенные в Египте во 2-й пол. IV в., к-рые И. К. Р. литературно обработал и оформил в виде целостной системы (см.: *Chadwick*. 1968. P. 18-22; *Goodrich*. 2007. P. 121-126).

Аскетические сочинения И. К. Р. удостоились самой высокой оценки его современников и позднейших зап. и вост. церковных писателей. Сокращенный вариант этих сочинений был составлен другом И. К. Р. Евхерием, еп. Лугдунским (*Gennad. Massil. De script. eccl.* 83; текст, напечатанный в PL под названием «Извлечения из трудов Кассиана» (*Epitomes operum Cassiani // PL. 50. Col. 867-894*), считается переводом с греч. оригинала, сделанным в XVII в.; см.: *Chadwick*. 1968. P. 148), цитировавшим их и в собственных трудах (см.: *Eucherius Lugdunensis. Formulae spiritalis intelligentiae // PL. 50. Col. 727-728*). Сочинения И. К. Р. написаны безупречным лат. языком, они изобилуют характерными для IV в. риторическими приемами: гиперболами, эпитетами и повторами (*Gennad. Massil. De script. eccl.* 61; *Chadwick*. 1968. P. 10);

впосл. их язык и стиль были предметом восхищения такого строгого критика, как Кассиодор, к-рый называл И. К. Р. «красноречивейшим» (eloquentissimus) писателем (*Cassiod. Exp. Ps. 69. 2; Idem. De inst. div. lit. Praef.*). Аскетические сочинения И. К. Р. оказали значительное влияние на становление зап. монашеской традиции. До того как «Правила» прп. Бенедикта Нурсийского вошли во всеобщее употребление на Западе, 4 первые книги «Правил общежительных монастырей» И. К. Р. часто использовались в зап. мон-рях. Широкое распространение получила их обработка под названием «Regula Cassiani» (Правила Кассиана), сделанная неизвестным автором (*Chadwick. 1968. P. 152*). Прп. Бенедикт Нурсийский использовал труды И. К. Р. при составлении своего «Правила» и рекомендовал ежедневно читать «Собеседования» в своем мон-ре (*Reg. Ven. 42. 3-5; 73. 5*). Их использовал анонимный автор VI в. при составлении соч. «Правила учителя» (*Ad monachos magistri Regula // PL. 88. Col. 943-1052*), а также *Кесарий*, еп. Арелатский, при составлении «Правил для монахинь» (подробнее см.: *Vogüé. 1978; Idem. 1981; Idem. La «Regula Cassiani». 1985*). Учение И. К. Р. о 8 главных пороках было известно папе св. Григорию I Великому и переработано им в учение о 7 смертных грехах (*Greg. Magn. Moral. XXXI 45. 87-91 // PL. 76. Col. 620*); свт. Григорий также развил учение И. К. Р. о деятельной и созерцательной жизни, о сердечном сокрушении и молитве. Кассиодор советовал монахам своего монастыря читать «Правила» и

«Собеседования», но предупреждал, что следует с осторожностью относиться к изложенным там взглядам по вопросу о свободе воли (*Cassiod. De inst. div. lit. I 29*). «Собеседования» были подвергнуты жесткой богословской критике в V в. защитником учения блж. Августина Проспером Аквитанским; вместе с тем ими были вдохновлены труды противников крайнего августицианства Викентия Леринского, Евхерия Лугдунского, Фавста Регийского, Геннадия Марсельского и др. Последний писал, что Церковь Божия признала творения И. К. Р. «спасительными» (*Gennad. Massil. De script. eccl. 84*). Вероятно, в связи с присутствующей в «Собеседованиях» критикой учения блж. Августина в кон. V - нач. VI в. в декрете «*De recipiendis et non recipiendis libris*» (О принимаемых и непринимаемых книгах), приписывавшемся папе *Геласию I*, «Собеседования» были отнесены к «апокрифам» (*opuscula apocrypha*), т. е. к книгам, содержащим ошибочные мнения и не принимаемым Церковью (*Decretum Gelasianum. 5. 7 // PL. 59. Col. 163*). Несмотря на это, аскетические сочинения И. К. Р. получили широкое распространение и приобрели большой авторитет на Западе, где их продолжали читать на протяжении средних веков и в Новое время (ссылки на «Собеседования» присутствуют в сочинениях таких зап. церковных писателей и аскетов, как *Алкуин*, *Рабан Мавр*, *Петр Дамиани*, *Смарагд*, *Доминик*, *Фома Аквинский*, *Игнатий Лойола*, *Тереза Авильская*, *Франциск Сальский* и др.).

Не меньшим авторитетом и влиянием труды И. К. Р. пользовались на Востоке. Уже в V в. отдельные изречения из «Правил общежительных монастырей» были переведены на греч. язык и включены в корпус «Изречения египетских Отцов» (Aporhthegmata Patrum // PG. 65. Col. 244A-245D). Влияние И. К. Р. заметно в VI в. у прп. *Варсонофия Великого*, аввы *Дорофея* и прп. *Иоанна Лествичника*. Последний называл И. К. Р. «великим Кассианом» и цитировал его «Собеседования» в «Лествице» (*Ioan. Climacus. Scala. 4 // PG. 88. Col. 717*). В VIII-IX вв. был создан сокращенный греч. вариант всех 12 книг «Правил общежительных монастырей» (PG. 28. Col. 649-905) и отдельных книг «Собеседований» (книги 1-2, 7-8); цитаты из этого сокращенного варианта встречаются у прп. *Иоанна Дамаскина* (PG. 95. Col. 1212-1213; PG. 96. Col. 25-28) и свт. Фотия, патриарха К-польского (*Phot. Bibl. Cod. 197*). 224 фрагмента аскетических сочинений И. К. Р. были включены в греческое и славянское «*Добротолубие*» (см.: *Chadwick. 1968. P. 157-158; Stewart. 1998. P. 24-25*). Отдельные фрагменты сочинений И. К. Р. встречаются также на др. вост. языках - коптском, сирийском, армянском, арабском и эфиопском (*Casiday. 2007. P. 2*).

### **De incarnatione Domini contra Nestorium**

«О воплощении Господа, против Нестория», в 7 книгах (CPL, N 514; PL. 50. Col. 9-272; CSEL. Vol. 17. P. 235-391), догматико-полемический трактат; был написан И. К. Р. ок. 429-430 гг. (*Chadwick. 1968. P.*

157, 140-141; Stewart. 1998. P. 22) по просьбе рим. архидиака Льва (впосл. папа Лев Великий), который в личном письме к И. К. Р. просил его опровергнуть еретическое учение Нестория, патриарха К-польского (*Ioann. Cassian. De incarn. Chr. Praef. 1*). Хотя для работы над этим трактатом И. К. Р. получил из Римской курии материалы, касающиеся учения Нестория, фрагменты к-рых встречаются в тексте трактата (в частности, проповеди Нестория в К-поле и его послания к св. Келестину I, еп. Римскому; см.: Grillmeier. 1965. P. 393), ему не удалось написать систематическое и последовательное опровержение ереси Нестория, учение к-рого он плохо понимал и сближал с пелагианством. Вместо веских и логичных аргументов И. К. Р. представил собрание библейских свидетельств и цитаты из трудов знаменитых богословов, подтверждающие божественную природу Христа, не избежав при этом неточных христологических формулировок (см.: Vannier. 1992. P. 125-130; Casiday. 2007. P. 255-256). Трактат И. К. Р. не имеет четкой логической структуры, отличается многословием и изобилует повторами (Brand. 1954. P. 62; Hamman. 1986. P. 517). В 1-й книге на примере обращения галльского монаха-пелагианина Лепория проводится параллель между несторианством и пелагианством. По утверждению И. К. Р., в пелагианстве можно обнаружить зачатки несторианского учения о Христе как о простом человеке, к-рый соединен с Богом. Книги 2-4 содержат свидетельства Свящ. Писания в защиту Божества Христа и термина Θεοτόκος

(Богородица). В 5-й книге И. К. Р. возвращается к вопросу о связи несторианства и пелагианства; он проводит различие между пребыванием Бога во Христе и в святых; говорит о таинстве единства двух природ Христа. В 6-й книге в качестве образца правосл. веры приводится и анализируется вероисповедание Антиохийской Церкви, из к-рой происходил Несторий. Последнего И. К. Р. объявляет нарушителем веры своей Церкви. В 7-й книге, где приводится большинство цитат из сочинений Нестория, И. К. Р. повторяет основные доводы против его учения, подкрепляя их свидетельствами из сочинений отцов Церкви, как западных (свт. *Илария*, еп. Пиктавийского, свт. *Амвросия*, еп. Медиоланского, блж. Иеронима, *Руфина*, блж. Августина), так и восточных (свт. *Афанасия I Великого*, свт. *Григория Богослова*, свт. Иоанна Златоуста). В конце книги И. К. Р. обращается к К-польской Церкви с призывом отказаться от ереси Нестория и сохранять верность учению свт. Иоанна Златоуста. Несмотря на все недостатки, этот трактат был одним из самых ранних зап. сочинений против несторианства и сыграл определенную роль в истории развития христологического догмата в Зап. Церкви. В частности, он оказал влияние на христологию свт. Льва Великого; нек-рые его формулировки предвосхищают «Томос» свт. Льва к Флавиану (см.: *Grillmeier*. 1965. P. 395). Сам И. К. Р. полагал, что главным достоинством его трактата является подборка цитат из Свящ. Писания для доказательства Божества Христа (*Ioan. Cassian. De*

incarn. Chr. VI 2). Некоторые совр. исследователи полагают, что трактат «О воплощении» имеет немалую ценность независимо от цели опровержения несторианства, поскольку этот трактат является кульминацией богословско-лит. творчества И. К. Р. и соответствует высшей ступени духовного совершенства в 3-частной схеме Евагрия Понтийского - «таинственному богословию» (θεολογία; см.: *Casiday*. 2007. P. 253, 257).

### **Учение**

И. К. Р. был прежде всего аскетическим богословом, систематизатором и популяризатором вост. аскетизма на Западе. Его учение об устройстве монашеской жизни, об аскетическом делании и о созерцании стяжало ему непреходящую славу (см.: *Hamman*. 1986. P. 518). Однако не меньшее значение имеют догматические взгляды И. К. Р., развивавшиеся в связи с такими актуальными проблемами современного ему богословия, как вопросы о состоянии человека после грехопадения, о последствиях греха для человеческой природы и о соработничестве человеческой свободной воли и Божественной благодати в спасении; учение о двух природах во Христе и об образе их соединения; учение о смысле совершенного Христом **искупления**. Большинство догматических вопросов рассматривалось И. К. Р. в контексте полемики с тем или иным еретическим учением, искажавшим вероучение Церкви.

## Учение о грехе и его последствиях (полемика с Пелагием)

В учении о грехопадении человека И. К. Р. следует предшествующей зап. церковной традиции, к-рую отвергали Пелагий и его последователи (подробнее о расхождении учений И. К. Р. и Пелагия см.: *Casiday*. 2007. P. 72-112). При исследовании этого вопроса И. К. Р. обращается к теме обольщения человека диаволом, к-рый, будучи сотворен добрым, еще прежде соблазнения человека по своей воле отпал от ангельской святости, возгордившись из-за той великой чести, к-рой почтил его Бог, и захотев стать равным Всевышнему, что и было причиной падения его и части ангелов (*Ioan. Cassian. Collat. 8. 8, 10, 25; De inst. coenob. XII 4*). После этого произошло 2-е падение диавола: мечтавший о божественном достоинстве, он позавидовал человеку, наделенному образом Божиим, и обольстил его обещанием божественности (*Collat. 8. 10, 25*). Человек поверил диаволу, что может достичь славы Божества своим свободным произволением и своими усилиями, однако в результате этого утратил и ту славу, которую получил при творении по благодати Творца (*De inst. coenob. XII 5*). Кроме того, преступление (*praevaricatio*) Адама сопровождалось «делкой» (*negotiatio, commercium*) между ним и диаволом, к-рая имела губительные последствия для всех людей. По словам И. К. Р., «обольщенный уверением змея, Адам все свое потомство, отторгнутое вкушением запретной пищи, обрек игу постоянного рабства. Ибо такой обычай соблюдается

между продающим и покупающим, чтобы тот, кто желает подчинить себя чужому господству, от своего покупателя получил бы некоторую плату за потерю собственной свободы и за обречение себя на постоянное рабство. Именно это произошло между Адамом и змеем... Получив от змея плату за свою свободу вкушением от запрещенного дерева, Адам уклонился от природной свободы и захотел подчинить себя постоянному рабству тому, от кого получил смертоносную плату [в виде] запрещенного плода. Затем, связанный этим условием, он заслуженно все свое потомство подверг постоянному рабству тому, кому сам стал рабом. Ибо что другое может рождать рабское супружество, как не рабов?» (Collat. 23. 12). Т. о., все потомство Адама было продано диаволу в результате «гибельной сделки и обманного торга» и «продажи за грех» (Ibid. 23. 12-13; ср.: Рим 7. 14). Однако власть, которую диавол получил над человеком, не упразднила совершенно человеческую свободу воли: Бог попустил злым духам лишь побуждать людей ко злу, а не принуждать; в противном случае никто из людей никогда не мог бы избежать греха (Ioan. Cassian. Collat. 7. 8). Вместе с тем И. К. Р. замечает, что в результате грехопадения в человеческую природу вошел «закон греха» (lex peccati). Этот закон укоренился «в членах всех смертных», т. е. в человеческой природе (Ibid. 23. 11). Он стал противоборствовать «закону ума» (lex mentis; ср.: Рим 7. 23), или «духовному закону» (spiritualis lex; ср.: Рим 7. 14), порабощать чувства людей и склонять их оставить высшее Благо - Бога и

созерцание Его - и поработиться земным помыслам (*Ioan. Cassian. Collat. 23. 11-12; 4. 7*). Это противоборство плоти и духа было введено в человеческую природу Богом по Его домостроительству (*Ibid. 4. 7*). Целью этого домостроительства была польза человека, к-рый, видя, что не может делать то, что хочет (т. е. благо), побуждался бы этим к еще большему рвению о добродетели, за чем последовали бы внутренний мир и более высокое духовное состояние. Так в человеке возникла постоянная борьба между плотью и духом и между 2 желаниями - плотским и духовным (*Ibid. 4. 7, 11*). В результате из духовного человек стал плотским, т. е. таким, к-рый с трудом может исполнить закон Божий (*Ibid. 23. 13*). Кроме того, упомянутый «закон греха» получил силу от «Божия осуждения» (*sententia Dei*), к-рому подпал первый согрешивший человек, поэтому все люди связаны «необходимой неизбежностью этого греха» (*Ibidem*). И. К. Р. замечал также, что людей сделало плотскими «первое проклятие Божие» (*Ibidem*). Этому осуждению, или проклятию, подвергся весь человеческий род без исключения (*Ibid. 23. 12*). Все люди отягчены грехом - или только первородным, или также и личным (*Ibid. 13. 7*). Это есть «проклятая земля» (Быт 3. 17), присутствующая в делах людей и взращивающая им «терния и волчцы» помыслов, иглы к-рых заглушают в них семена добродетелей (*Ioan. Cassian. Collat. 23. 11*). Грехопадение ввело в человеческую природу смерть и лишило людей «славы Божией» (*Ibid. 8. 25; 13. 7; ср.: Рим 5. 12; 3.*

23). Поскольку И. К. Р. разделял т. зр. креационизма в вопросе о происхождении индивидуальной души, полагая, что от родителей передается только тело человека, душа же творится из ничего непосредственно Богом (*Ioan. Cassian. Collat. 8. 25*), он, так же как и блж. Августин, считал, что грех заражает душу каждого человека через тело, передаваемое от родителей (*De incarn. Chr. IV 3*).

### **Сотериология и христология (полемика с Несторием и Пелагием)**

Согласно И. К. Р., спасение людей совершилось в результате искупительной жертвы Сына Божия, которая стала возможной благодаря Его воплощению. Это таинство соединения во Христе божества и человечества И. К. Р. называет «таинством рожденного во плоти Бога» (*sacramentum nati in carne Dei - Ioan. Cassian. De incarn. Chr. III 3*) или просто **Воплощением** (*incarnatio - Ibid. III 5; IV 4*). Для описания этого соединения И. К. Р. использует различные выражения: «восприятие плоти/тела» (*susceptio carnis/corporis - Ibid. IV 1, 3, 7*); «телесное рождение» (*corporea nativitas - Ibid. III 1; IV 1; V 7*); «единство», или «соединение», Бога и человека (*unitas - Ibid. II 3; IV 5; V 7*); «сопряжение» (*coniungi - Ibid. V 12*); «прилипание» (*adhaereo - Ibid. V 12*); «сопричастие» человека Богу (*consortium - Ibid. IV 5*) и даже «смешение» божества и человечества (*inserere, miscere - Ibid. I 5; II 2*). Иногда И. К. Р. использует противоположные по смыслу выражения, формально напоминающие несторианство, и говорит

о Христе как о «человеке, соединенном с Богом» (homo unitus Deo), «воспринятом человеке» (homo susceptus - Ibid. II 3), «Господнем человеке» (Dominicus homo - Ibid. VI 22; ср.: Grillmeier. 1965. P. 395).

В полемике с Несторием И. К. Р. делал особенный акцент на единстве лица Иисуса Христа, что обычно подчеркивается у него выражением «один и тот же» (unus atque idem - Ioan. Cassian. De incarn. Chr. III 1; IV 1, 5, 6; V 7; VI 13). И. К. Р. сравнивал учение Нестория с учением древних эбионитов, или с «бедностью Эбиона», т. е. с усечением божественной составляющей в едином Христе (Ibid. III 5). В противовес этому И. К. Р. признает Лицо Слова и Лицо Христа тождественными: один и тот же Сын Божий есть и Единородное Слово Божие, и Иисус Христос (Ibid. IV 1-2, 5-7, 13; V 6, 9, 15; VI 18).

Истинная вера и истинное спасение заключаются в том, «чтобы веровать, что Бог и Господь Иисус Христос один и тот же и прежде всего, и после всего, как написано: «Иисус Христос вчера и сегодня и вовеки тот же» (Евр 13. 8). Ведь «вчера» указывает на все предшествующее время, когда Он был рожден от Отца прежде начала; «сегодня» - на времена того века, в котором Он родился от Девы, пострадал и воскрес; а слова о том, что Он «вовсеки тот же», означают всю бесконечность будущей вечности» (Ioan. Cassian. De incarn. Chr. VI 19). Вслед.

«невыразимого единства таинства», благодаря к-рому человек соединился с Богом, «нет совершенно никакого различия между Христом и Словом» (Ibid.

IV 5). Бог так соединился с человеком, т. е. со Своим телом, что нельзя думать, подобно Несторию или Пелагию, будто во Христе один был Сын человеческий, а другой - Сын Божий (Ibid. VI 22). «Господний человек», т. е. воспринятая Словом человеческая природа, так соединился и сочетался (concorporat) с Богом, что никто не может отделить ни человека от Бога во времени, ни Бога от человека в страдании (Ibid. VI 22; III 1). Христос, Сын человеческий и Сын Божий, един и неделим в Себе (unitum et individuum sibi - Ibid. VI 22); в Нем нет никакого разделения (divisio - Ibid. V 7; VI 22). Единство Бога и человека во Христе И. К. Р. характеризует как их «неразрывную связь» (inseparabilis connexio - Ibid. IV 4; V 7) и говорит даже о сущностном единстве, понимая его в смысле личного единства: «Там, где ты видишь совершенно нераздельную сущность Христа и Бога (inseparabilem penitus Christi ac Dei esse substantiam), познай также нераздельность Лица» (inseparabilem quoque esse personam - Ibid. III 7). Вероятно, здесь И. К. Р. употребляет термин «substantia» в значении «подлежащее», т. е. «ипостась»; это же выражение может указывать и на обожение человеческой природы Христа. По мнению совр. исследователей, признание того, что Слово есть Лицо Христа или Его «личный Субъект», является краеугольным камнем христологии И. К. Р. (Casiday. 2007. P. 235; Ферберн. 2008. С. 210-211). Вслед этого единства Лица Иисуса Христа можно сказать, что Сын человеческий сошел с неба, а Господь Славы

был распят, поскольку, «согласно таинству воспринятого тела» (*secundum suscepti corporis sacramentum*), и Сын Божий стал Сыном человеческим, и в Сыне человеческом был распят Сын Божий (*Ioan. Cassian. De incarn. Chr. IV 7; VI 22; ср.: Ibid. VI 9*). В едином Господе Иисусе Христе «возвещается и человек предвечный, и Бог умерший» (*et homo ante perpetuus, et Deus mortuus*), однако не потому, что до рождения от Девы Марии в прошлом человек был так же вечен, как и Бог, но потому, что применительно ко Христу невозможно говорить об одном без другого (*Ibid. VI 22*). Эти и подобные выражения напоминают известное учение о «взаимообщении свойств» (*communicatio idiomatum* - см.: *Grillmeier. 1965. P. 396*).

По мнению И. К. Р., соединение божества и человечества произошло в момент зачатия Христа Пресв. Богородицей, о котором возвестил арх. Гавриил при Благовещении: «Тогда происходит начало нашего Господа и Спасителя, когда и зачатие» (*Ioan. Cassian. De incarn. Chr. II 6*); Бог соединился с человеком в утробе Св. Девы (*Ibid. VI 22*). И. К. Р., по-видимому смешивая действие Второго и Третьего Лица Св. Троицы в воплощении или имея в виду духовную природу Сына Божия, утверждал, что Св. Дух, «освятив внутренности Св. Девы и вдохнув в них силу Своего Божества, соединился и смешался с человеческой природой и то, что было Ему чуждо, сделал Своим» (*Ibid. II 2; ср.: Greg. Nazianz. Or. 38. 13*). Одновременно «сила Всевышнего», т. е. Бога Отца, укрепила Пресв. Деву

«Божественным осенением», для того чтобы слабая человеческая природа смогла вынести вхождение в нее божества и стала способной «к совершению неизреченного таинства святого зачатия» (*Ioan. Cassian. De incarn. Chr. II 2*). После выполнения этих предварительных условий произошло воплощение Бога Слова: «Бог снизошел в зачатии (*in conceptione*), и Бог произошел в рождении» (*in partu*); «Бог снисходит, и Сын Божий рождается» (*Ibidem*). Т. о., воплощение было общим действием всей Св. Троицы, хотя каждое Лицо действовало в нем особым образом: «Нисходит Сын Слово, присутствует (*adest*) величие Св. Духа, осеняет сила Отца, так что в таинстве святого зачатия было совместное действие всей Троицы» (*cooperatio Trinitatis - Ibid. II 2, 6*).

Поэтому справедливо утверждение, что после Благовещения на Пресв. Деву «снизошла вся полнота Божества» (*Divinitatis plenitudo - Ibid. II 6*). В отличие от Нестория, называвшего Пресв. Деву Марию Χριστοτόκος (Христородица), И. К. Р. учил, что «Та, Которая произвела Бога (*quae Deum edidit*), может называться только Θεοτόκος (Богородица), то есть Матерь Бога» (*Matrem Dei - Ibid. II 2; III 12; V 1*). Он также резко выступал против еще одного выражения Нестория - Θεοδόχος, «воспринявшая Бога» (*susceptor Dei - Ibid. III 15; V 2*).



Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Икона. XIX в.  
(частное собрание)

Согласно И. К. Р., имя Христос указывает на две природы (*significatio utriusque naturae*), поскольку родился одновременно и человек, и Бог (*De incarn. Chr. VI 22*). Один и тот же Христос обозначается тем и др. именем - т. е. Бог и человек (*Ibid. IV 7*). В Рождестве Христовом произошло таинство соединения двух природ (*unito utriusque substantiae sacramento - Ibid. V 7*). Благодаря таинству Воплощения Слово Божие соединилось со Христом, став «единым из обеих природ Сыном Божиим» (*unus ex re utraque Filius Dei - Ibid. IV 4*). Вслед. этого во Христе наличествует «двойное единосущие»: Он единосущен Отцу по Божеству и Матери - по плоти (*Ibid. VI 13*). Нераздельность двух природ И. К. Р. вслед за блж. Августином подчеркивал с помощью образа брачного сочетания супругов: Бог прилепился к человеческой плоти так же нераздельно, как муж к своей жене (*Ibid. V 12*).

Обе природы Христа являются совершенными и истинными; по словам И. К. Р., «Господь Иисус

Христос есть как истинный Бог, так и истинный человек» (De incarn. Chr. III 5). В полемике с Несторием И. К. Р. особенно подчеркивал полноту и истинность божественной природы Христа, Который остался Богом и после Воплощения и в Котором была «совершенная Божественность» (divinitas perfecta - Ibid. III 5, 12, 15-16; IV 1): «В Нем и с Ним всегда была вся благодать, вся сила, все могущество, вся Божественность, наконец, вся полнота Божества и величества (omnis divinitatis ac majestatis plenitudo) - на небе ли, на земле ли, в утробе ли или в рождении» (Ibid. II 7). Божество (deitas) всегда пребывает с Богом и никогда не отделяется от Него ни местом, ни временем, ведь Бог повсюду целостен, повсюду совершенен, неразделен, не подвержен изменению и умалению (Ibidem).

Полемизируя с «призраком Маркиона» (phantasma Marcionis), т. е. с представителями ереси докетизма, И. К. Р. доказывал истинность воплощения Господа (De incarn. Chr. III 5). Как человек, Христос истинно родился по плоти от человека (Ibid. IV 5). Воскресшее из мертвых тело воплотившегося Бога было истинным телом (Ibid. III 5). При этом в истинном восприятии плоти была истинность только плоти, а не греха. Речь идет об истинности только в отношении тела, в то время как в отношении греха - лишь о подобии его (similitudo peccati), поскольку, хотя всякая человеческая плоть грешная (peccatrix), Христос, имея плоть без греха, обладал лишь подобием грешной плоти (similitudinem peccatricis

carnis), т. е. был свободен от истинного греха (Ibid. IV 3). Воспринятая Словом человеческая природа была не только истинная, но и совершенная, т. е. целостная, поскольку состояла из плоти и души, так что в едином Христе были три составляющие - «Бог, плоть и душа» (Deum, carnem, animam - Ibid. V 12; И. К. Р. отчасти предвосхищает здесь учение о «трех субстанциях» во Христе (Бог-душа-плоть), распространившееся на Западе к VII в. и обсуждавшееся на XI (675) и XV (688) *Толедских Соборах*). У И. К. Р. присутствуют следы учения о посредничестве человеческой души между Божеством и грубой плотью: по его словам, «как плоть [Христа] имела в себе обитающим Бога, так она имела в себе и душу, сообитающую с Богом» (Ibid. V 12; ср.: *Grillmeier*. 1965. P. 398). Подобно св. Иларию, еп. Пиктавийскому, и греческим богословам, И. К. Р. делал сильный акцент на божественной природе Христа и на обожении Его человеческой природы (см.: *Grillmeier*. 1965. P. 394). Согласно И. К. Р., обожение человеческой природы Христа произошло в самом Его Рождестве: «Благодаря величию Таинства святого Рождества две сущности соединились всецело, и все, что было, то есть человек и Бог, стало всецело Богом» (totum Deus - *Ioan. Cassian. De incarn. Chr. V 7; ср.: III 3; IV 5*). Кроме того, это «изначальное» обожение еще более полно проявилось после воскресения и вознесения Христа, поскольку плоть Христа совершенно оставила природную немощь и обрела Божественную силу (Ibid. III 5, 3). Природа плоти перешла в

духовную сущность, и то, что когда-то принадлежало человеку, стало всецело Божиим (Ibid. III 3, 4). То, что ранее было сугубым по сущности, стало единым по силе (virtutis unius - Ibid. III 3). Теперь все, что есть Христос, пребывает в Боге (Ibid. III 6). Невозможно отделить человеческую природу Христа от Божественного света, к-рым она теперь пронизана (Ibidem). Соединение природ во Христе было столь тесным, что, согласно И. К. Р., «Бог и Иисус существуют в одной и той же сущности» (in una eademque substantia Deum et Iesum esse - Ibidem; ср.: Ibid. III 7: inseparabilis penitus Christi ac Dei esse substantia). Хотя подобные выражения и напоминают последующие монофизитские формулы, они все же не означают у И. К. Р. превращения двух природ Христа в одну, но указывают на их теснейшее единство и нераздельность; не исключено также, что в каких-то случаях термин substantia у И. К. Р. может использоваться как синоним греч. термина «ипостась». Такие выражения, как, напр., «смешиваться» (Ibid. II 2), встречавшееся ранее у [Тертуллиана](#) и мн. др. зап. и вост. богословов, также не предполагают у И. К. Р. слияния двух природ в нечто третье или монофизитского поглощения человеческой природы Божественной, но скорее говорят об их теснейшем единстве и о нераздельности. По мнению совр. исследователей, хотя христологии И. К. Р. не хватает последовательности в терминологии и точности в догматических формулировках (Grillmeier. 1965. P. 394, 396; Stewart. 1998. P. 23), его христологическое

учение в целом следует признать догматически вполне православным (*Casiday*. 2007. P. 254), а его псевдонесторианские и псевдомонофизитские выражения могут иметь правосл. толкование (см.: *Ферберн*. 2008. С. 222, 225). Д. Ферберн предложил даже рассматривать И. К. Р. как «западного представителя» мысли св. Кирилла, еп. Александрийского, поскольку в учении И. К. Р. «представлено наличие очень похожих... доктрин о Христе, благодати и спасении» (Там же. С. 227). Важное место в сотериологии И. К. Р. занимает концепция «заместительного выкупа», находящаяся в тесной связи с учением о первоначальной «сделке» между человеком и дьяволом. Согласно этой концепции, дьявол приобрел власть над человеком в результате обмана, но человек поддался ему по доброй воле. Поэтому Бог для спасения человека не стал нарушать человеческую свободу и насильственным путем лишать дьявола его законных прав на человека. Ведь Господь, будучи Причиной справедливости и милосердия, отвращается от всего, что противно справедливости и благодати (*Ioan. Cassian. Collat. 23. 12*). Он, будучи первым Господином человека, Сам стал человеком и спас людей от древнего рабства «ценою собственной крови», к-рую принес дьяволу в качестве выкупа за все человечество (*Ibidem*). Тем самым Христос самого «покупщика-дьявола» подчинил игу рабства, а людям, находившимся в «оковах», возвратил прежнюю свободу (*Ibidem*). Кроме того, Господь был непорочной Жертвой (*inmaculata hostia*),

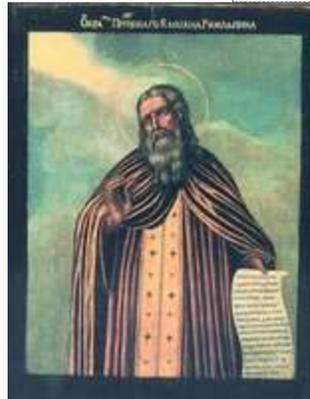
принесенной Богу Отцу; взойдя на Крест ради спасения мира, Он уничтожил грехи всего рода человеческого. «Отняв силы у начальств и властей», т. е. у демонов, Он выставил их на позор и освободил от их власти всех людей, повинных и связанных долгом нерасторжимого «рукописания», которое Он пригвоздил к победному знамени Своего Креста (*Idem. De inst. coenob. III 3; ср.: Кол 2. 14-15*).

### **Учение о соотношении божественной благодати и человеческой свободы (полемика с Пелагием и блж. Августином)**

Будучи аскетическим богословом, И. К. Р. особое внимание уделял вопросу о том, как происходит спасение отдельного человека, как соотносятся человеческая воля и божественная благодать в деле спасения каждого. В этом вопросе И. К. Р. пытался пройти средним путем между 2 крайностями - учением Пелагия и учением блж. Августина (см.: *Наттан. 1986. Р. 522; Уивер. 2006. С. 145-146*). В отличие от Пелагия И. К. Р. признавал всеобщий характер первородного греха и его необратимые последствия для всего человечества; кроме того, он считал благодать Божию реальной силой, воздействующей на человека изнутри и совершенно необходимой для спасения (*Ioan. Cassian. Collat. 13. 3, 10; De inst. coenob. XII 9-10*). В отличие от блж. Августина он полагал, что у человека после грехопадения, а тем более после его освобождения Христом, вполне сохраняется свобода произволения (*libertas arbitrii, также: liberum arbitrium, arbitrium*

liberae voluntatis; potestas arbitrii), к-рая может как принимать, так и отвергать благодать Божию (Collat. 13. 10, 12). Воля человека находится посередине между 2 желаниями - плотским и духовным - и как бы балансирует между ними (Ibid. 4. 12). Человеческое произволение может свободно выбрать, за чем ему последовать - за внушением доброго ангела или злого (Ibid. 13. 12). И. К. Р. признавал, что после грехопадения воля человека стала слабой и немощной (Ibid. 13. 10), что она из-за неведения блага или из-за услаждения страстями легко склоняется к порокам (Ibid. 3. 12) и поэтому всегда нуждается в направляющей благодати Божией (Ibidem; см. также: Ibid. 13. 3, 10; De inst. coenob. XII 9-10). Но хотя в ум человека с неизбежностью вторгаются различные помыслы и желания, принять их или отвергнуть в силах каждого стремящегося к этому (Collat. 1. 17). И. К. Р. указывал, что существует 3 источника наших помыслов - Бог, диавол и мы сами (Ibid. 1. 19); при этом человек несет ответственность за свои мысли; если бы он не был способен их контролировать, то у него не осталось бы свободного произволения, а в таком случае усилия, направленные к совершенству, не были бы в его власти (Ibid. 1. 17; 7. 4). Когда Бог побуждает людей к благу, от них самих зависит - последовать помощи Божией в большей или меньшей степени (Ibid. 3. 19). В отличие от блж. Августина И. К. Р. полагал, что у человека сохранились стремление к благу и даже знание блага (*scientia boni*), ведь после грехопадения Адам получил знание зла, которого

ранее не имел, но при этом не утратил и знание добра, полученное ранее от Бога,- в противном случае он ничем не отличался бы от неразумных животных (Ibid. 13. 12; ср.: *Ioan. Chrysost. In Rom. 13. 2 // PG. 60. Col. 510*). Бог посеял в душе человека естественные семена добродетелей (*Ioan. Cassian. Collat. 13. 12; ср.: Evagr. Keph. Gnost. I 39*), и это природное благо, вложенное в нее при творении, сохранилось в ней и после грехопадения (*Ioan. Cassian. Collat. 13. 9*). Поэтому не следует полагать, будто человеческая природа способна только к злу (Ibid. 13. 12). Т. о., если в соответствии с учением блж. Августина волю к добру у человека можно назвать мертвой, то согласно учению И. К. Р.- только больной (см.: *Chadwick. 1968. P. 123-126*).



Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Фрагмент иконы. 2-я пол. XVIII в. (ц. во имя св. Отцов семи Вселенских Соборов в Даниловском мон-ре, Москва)

Согласно И. К. Р., начало спасения человека происходит от призывания Божия (*Domini vocatione, inspiratione Domini*), на к-рое он откликается (*Ioan. Cassian. Collat. 3. 10*). При этом начало благой воли (*initium bonae voluntatis - Ibid. 13. 11; ср.: 13. 8, 11*)

может принадлежать как Богу (в этом случае т. зр. И. К. Р. совпадает с учением блж. Августина), так и самому человеку. По словам И. К. Р., «не только дела, но и благие помыслы берут начало от Бога, Который внушает нам начала св. воли и дает силу и возможность исполнения того, что мы правильно желаем» (Ibid. 13. 3; см. также: De inst. coenob. XII 4-18; Collat. 3. 10-19; 4. 5; 5. 14-15; 7. 8; De incarn. Chr. II 5). При этом Бог может внушать благую волю или непосредственно Сам, или через какого-то человека, или через жизненные обстоятельства (Collat. 13. 3). Однако начало благой воли может принадлежать и самим людям. Это положение И. К. Р. резко расходится с мнением блж. Августина, но соответствует традиц. учению вост. богословов (Ibid. 13. 8-9, 11; ср.: Ioan. Chrysost. Ad Demetr. 1. 9 // PG. 47. Col. 408). По словам И. К. Р., «когда Бог замечает в людях начало благого желания, Он тотчас усиливает его и побуждает [человека] к спасению, возвращая то, что или Он Сам насадил или что вошло благодаря усилиям» человека (Ioan. Cassian. Collat. 13. 8, 11). Заметив в человеке хоть «малую искру благой воли» (bonae voluntatis quantulamcumque scintillam), Бог не дает ей угаснуть и всячески способствует, чтобы она обратилась в пламя (Ibid. 13. 7). Когда Он видит, что люди хотят склониться к добру, то идет навстречу, направляет и укрепляет их; если же Он замечает, что люди не хотят добра или охладели к нему, то дает их сердцам спасительные советы, благодаря к-рым добрая воля в них или восстанавливается или образуется (Ibid. 13.

11). Согласно И. К. Р., действие божественной благодати выбирает различные пути в зависимости от конкретной ситуации и человеческой способности восприятия, что служит гарантией сохранения самодеятельного характера человеческой воли (Ibid. 3. 12; 13. 15). При этом благодать Божия «всегда содействует нашему произволению, [направляя] его в сторону добра» (Ibid. 13. 13). Бог не делает добро за человека, но содействует ему и направляет его сердце к полезному (Ibid. 3. 12; 13. 8-9). По мысли И. К. Р., не следует так приписывать Господу все заслуги святых, чтобы на долю человеческой природы не оставалось ничего, кроме злого и превратного (Ibid. 13. 12). Человек не подлежал бы никаким похвалам и не имел бы никаких заслуг, если бы Бог одобрял в нем только то, что Сам даровал (Ibid. 13. 14). Чтобы щедрое раздаяние даров благодати не казалось «беспричинным» (irrationabilis), Бог уделает их как следствие человеческих желания и труда (Ibid. 13. 13).

Т. о., согласно И. К. Р., для спасения человеку в равной степени необходимы как свободная воля, так и благодать Божия; ни одну из них нельзя устранять, и обе они находятся в согласии друг с другом (Collat. 13. 11, 9). Даже если люди сами будут желать добродетелей, они всегда будут нуждаться в Божественной помощи для их достижения, подобно тому как для больного недостаточно одного желания быть здоровым, но нужно, чтобы Бог дал силы для здоровья (Ibid. 13. 9; 10. 11). Никто не может только своим желанием и стремлением достичь

совершенства, если Божие милосердие не окажет ему покровительства (De inst. coenob. XII 10, 14). Хотя благодаря врожденному природному благу у людей могут возникать начала благих желаний, последние могут стать совершенными добродетелями только в том случае, если их будет направлять Господь (Collat. 13. 9; 3. 10, 12). Многообразная Премудрость Божия устраивает спасение людей многими способами и неисследимыми путями, уделяя свою щедрую благодать по мере способности каждого воспринять ее или по мере веры каждого (Ibid. 13. 11) - веры, к-рая или может быть даром Божиим, превосходящим человеческое неверие, или может иметь начало от самого человека (Ibid. 13. 15-16). Поэтому Бог одновременно «все производит во всех», в том смысле что побуждает и укрепляет всех, но при этом не устраняет свободы произволения, к-рую Он Сам даровал (Ibid. 13. 18). Благодать Божия всегда остается «подаваемой даром» (*gratia gratuita*), но лишь в том смысле, что за малые и незначительные усилия она с неоценимой щедростью воздает бессмертием и даром вечного блаженства (Ibid. 13. 13). И. К. Р. согласен с блж. Августином в том, что к дару Божию относится также сохранение приобретенной добродетели, однако при этом не подавляется свобода человека (Ibid. 13. 18), и он должен прилагать усилия, чтобы пребывать в добре (Ibid. 1. 13). Поскольку пути, к-рыми Бог ведет род человеческий к спасению, бесконечно разнообразны и неисследимы (Ibid. 13. 15, 18; ср.: *Orig. De princip. III 1. 14*), по мнению И. К. Р., человеческий ум не

может до конца постигнуть то, как Бог «производит в нас все» и как одновременно все приписывается нашему свободному произволению (*Ioan. Cassian. Collat. 13. 18*); как милосердие Божие предваряет нашу волю и как одновременно наша воля предваряет действие Господа, Который медлит и ждет, чтобы испытать наше произволение (*Ibid. 13. 12*).

Как полагают совр. исследователи, вызов И. К. Р. августиновскому богословию благодати «содержался именно в твердом стремлении Иоанна Кассиана Римлянина удержать вместе оба этих очевидно противоречащих друг другу утверждения.

Предельная зависимость падшего человечества от благодати и всецелая ответственность свободной воли являются, в его понимании, равно необходимыми для стремления к совершенству» (*Уивер. 2006. С. 95*). И. К. Р. также было чуждо августиновское представление о предвечном Божественном предопределении, из к-рого следовало, что Бог дарует спасение не всем, а лишь нек-рым людям. Согласно И. К. Р., Бог создал человека для вечной жизни, а не для гибели (*Ioan. Cassian. Collat. 13. 7*), поэтому если Бог не хочет, чтобы «погиб один из малых сих», то крайне нечестиво полагать, что Он хочет спасения не всех, но лишь нек-рых людей; следов., те, кто погибают, погибают вопреки Его воле (*Ibidem*; подробнее о различии между учением И. К. Р. и учением блж. Августина о благодати и свободе

см.: *Chadwick*. 1968. P. 126-127; *Уивер*. 2006. С. 134-145).

Учение И. К. Р. о соотношении благодати и свободы в деле спасения можно назвать учением о свободной синергии между божественной и человеческой волей, в чем сказывается его зависимость от греч.

богословов, прежде всего от *Оригена*, Евагрия

Понтийского и свт. Иоанна Златоуста (см.: *Ioan.*

*Cassian*. De incarn. Chr. VII 31; *Уивер*. 2006. С. 94-

96). Человек выступает здесь как активный участник

совершаемого Богом спасения, к-рое доступно для

всех людей без исключения. При этом сам И. К. Р.

рассматривает свое учение по указанному вопросу

как «правило церковной веры» (*Ioan. Cassian*. Collat.

13. 11) и общепринятое мнение «всех православных

отцов» (*Ibid*. 13. 18), прежде всего егип. отцов-

пустынников, к-рые в отличие от богословов-

теоретиков «достигли совершенства сердца не

суетным словопрением, а самим делом» (*Ibidem*; ср.:

*De inst. coenob*. XII 13). По замечанию О. Чедвика,

кассиановская система в отличие от августиновской

- «это этическая, а не метафизическая система»

(*Chadwick*. 1968. P. 116). Однако вслед.

содержащегося в нем расхождения со взглядами

блж. Августина учение И. К. Р. было встречено

резким неприятием со стороны нек-рых зап.

богословов (прежде всего Проспера Аквитанского) и

даже было осуждено на *Аравсионском Соборе* в 529

г. как пелагианское (без упоминания имени И. К. Р.).

С XVII в. зап. ученые стали называть его

«полупелагианством». В наст. время такая оценка

признается не вполне адекватной, поскольку И. К. Р. исповедовал скорее «умеренный августинизм» (см.: *Hamman*. 1986. P. 522; *Уивер*. 2006. С. 58; *Casiday*. 2007. P. 6-8).

### **Учение об аскетическом делании и о созерцании**

Аскетические взгляды И. К. Р. испытали сильное влияние богословия Евагрия Понтийского, а через него - Оригена (см.: *Marsili*. 1936. P. 87-149; *Chadwick*. 1968. P. 92-95; *Stewart*. 1998. P. 36; *Уивер*. 2006. С. 94-96, 106-112; *Ферберн*. 2008. С. 154). Это видно уже при сравнении их взглядов на цели и этапы аскетического пути. Разделяя эти цели на ближайшие и конечные, И. К. Р. указывает, что ближайшая, или непосредственная, цель (οκοπόρ, *destinatio*) аскетического делания - стяжание чистоты сердца, благодаря к-рой в свою очередь можно достичь конечной цели христ. совершенства (τέλορ, *finis*) - Царства Божия (*Ioan. Cassian. Collat.* 1. 4; 2. 26; *De inst. coenob.* IV 43; X 14). Исследователи неоднократно отмечали (см., напр.: *Stewart*. 1998. P. 42-43; *Уивер*. 2006. С. 108), что кассиановское понятие «чистота сердца» (*puritas cordis* и его аналоги: *puritas mentis*, «чистота духа/ума» - *Ioan. Cassian. De inst. coenob.* II 12; VIII 21-22; *Collat.* 14. 9; *puritas animae*, «чистота души» - *Collat.* 10. 14; 12. 5; 21. 22) по содержанию тождественно евагриевскому понятию «бесстрастие» (ἀπάθεια - *Evagr. Pract. Prol.* 49-51; *Idem. Pract.* 56-57, 78, 81, 84; *Idem. Gnost.* 49; *Idem. Keph. Gnost.* I 81; IV 12; V 82; *Idem. Skemm.* 3; *Idem. De octo spirit.*

2; *Idem.* Sent. ad monach. 67-68, 118; *Idem.* Schol. in Ps. 30. 22; *Idem.* Schol. in Proverb. 12, 343), которое восходит к этике стоиков (ср.: *Clem. Alex. Strom.* IV 22. 138) и является центральным понятием аскетического богословия Евагрия, впервые введшего его в монашескую письменность (*Guillaumont A. Étude historique et doctrinale // Évagre le Pontique. Traité pratique ou Le moine. P., 1971. Vol. 1. P. 98, 103. (SC; 170)*). То, что И. К. Р. использует вместо термина «бесстрастие» (*impassibilitas*) термин «чистота сердца», может объясняться тем обстоятельством, что он писал сочинения уже после осуждения оригенизма в Египте в 400-401 гг. и старался не использовать связанную с ним терминологию (*Stewart. 1998. P. 12*), тем более что его современник блж. Иероним, с трудами которого И. К. Р. был знаком, связал термин ἀπάθεια с пелагианским учением о безгрешности человека (*Hieron. Ep. 133. 3; Idem. Dial. contr. Pelag. Prol.*). И. К. Р. проводил различие между деятельной жизнью и созерцательной жизнью, которое разрабатывали Ориген и Евагрий (см.: *Orig. Fragm. in Luc. 171; Idem. In Ioan. comm. I 16. 91; II 36. 219; Evagr. Pract. Prol. 32, 66, 84; Idem. Gnost. 1-3; Idem. Keph. Gnost. I 13; II 6; V 35, 65; VI 15; Idem. Skemm. 32-33; Idem. De orat. Proem.; Idem. Sent. ad monach. 118-121; Idem. Ad Eulog. 15, 24; Idem. Schol. in Proverb. 224; Idem. Schol. in Eccl. 71*); подобно последнему, И. К. Р. понимал их как 2 последовательные стадии аскетического пути (*Stewart. 1998. P. 48-*

50; *Уивер*. 2006. С. 106-107). Согласно И. К. Р., чистота сердца достигается 2 путями - деятельным и созерцательным, которые он также называет 2 видами знания (*duplex scientia*): «Первое - деятельное, которое достигается исправлением нравов и очищением от пороков; второе - созерцательное, которое состоит в созерцании божественных вещей и в познании сокровеннейших смыслов-логосов» (*Ioan. Cassian. Collat. 14. 1*). И. К. Р. подчеркивал, что оба вида познания тесно взаимосвязаны и без приобретения деятельного познания невозможно достичь созерцания (*Ibid. 14. 2*). Подобно Евагрию (см.: *Evagr. Pract. 86, 89; Idem. Gnost. 47; Idem. Keph. Gnost. III 35, 59; Idem. De malign. cogit. 3, 17*), И. К. Р. отмечал, что деятельное познание, т. е. деятельная жизнь, разделяется на 2 части: отрицательную и положительную; 1-я заключается в познании природы своих пороков и способов их врачевания, 2-я - в различении порядка добродетелей (*ordo virtutum*) и в совершенствовании в них духа (*Ioan. Cassian. Collat. 14. 3*). У Евагрия И. К. Р. заимствовал и учение о 8 главных пороках, или страстях: чревоугодии, блудной страсти, сребролюбии, гневе, печали, унынии, тщеславии и гордости (*De inst. coenob. V 1 - XII 33; Collat. 5. 2-27*; единственным отличием схемы И. К. Р. от схемы Евагрия является местоположение гнева и печали: у И. К. Р. гнев предшествует печали, а у Евагрия следует за ней; см.: *Evagr. Pract. 6-14, 54; Idem. Antirr. 1-8; Idem. De octo vit. 2-4; Idem. De octo spirit. 1-18; Idem. De*

malign. cogit. 1, 12-16, 24-25, 35; *Idem.* Skemm. 40-60). Для того чтобы победить эти 8 главных пороков, необходимо, во-первых, исследовать их свойства и особенности, во-вторых, изучить причины их появления и, в-третьих, овладеть средствами их врачевания и борьбы с ними (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. V 1; Collat. 5. 10, 27*). Все пороки взаимосвязаны между собой и рождаются друг от друга; поэтому невозможно избавиться от одного из них, не истребив побуждения, исходящие от остальных (*De inst. coenob. V 11; Collat. 5. 10-11, 13-14, 27*). Подобно Евагрию, И. К. Р. полагал, что 8 главных пороков связаны с 3 частями души: разумной, гневной и вожделеющей (*Collat. 24. 15; ср.: Evagr. Pract. 22, 54, 63, 86, 89; Idem. Gnost. 47; Idem. Keph. Gnost. I 53; III 59; Idem. De malign. cogit. 3, 16-17; Idem. De orat. 27, 52-53*). Согласно И. К. Р., важнейшую роль в очищении души от пороков и страстей должна играть монастырская киновиальная дисциплина, в к-рой особое внимание уделяется отречению (*abrenuntiatio*) от имущества и от своей воли, умерщвлению (*mortificatio*) своего «я», строгому следованию монастырским правилам, послушанию и смирению. Все это достигается постоянным открытием своих дел и помыслов духовным наставникам - «старцам» (*seniores*) и полным послушанием их воле, к-рую следует беспрекословно исполнять как Божественное повеление (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. II 3; IV 8-10, 41; Collat. 2. 10*). И. К. Р. указывает следующий порядок достижения высшего духовного

совершенства: «Начало нашего спасения и премудрости - страх Господень (Притч 1. 7); от страха Господня рождается спасительное [сердечное] сокрушение; от сердечного сокрушения происходит отречение, то есть нищета и презрение ко всякому имуществу; от нищеты происходит смирение; от смирения рождается умерщвление желаний; после умерщвления желаний искореняются и увядают все пороки; после искоренения пороков плодоносят и возрастают добродетели; при возрастании добродетелей приобретается чистота сердца; наконец, чистотою сердца стяжается совершенство апостольской любви» (De inst. coenob. IV 43; см. также: Collat. 4. 2-5; 9. 26-27; ср.: Aug. De doctr. christ. II 7. 9-11; см.: Stewart. 1998. P. 122-129). Тот, кто успешно пройдет путь деятельной аскезы, по мере очищения от страстей достигает конечной цели аскетического делания - состояния чистоты сердца, которое у И. К. Р. отождествляется с состоянием совершенной любви (*caritas* - Ioan. Cassian. Collat. 1. 7; De inst. coenob. IV 43) при полной невозмутимости и спокойствии духа (Collat. 1. 7).

Подобно Евагрию, И. К. Р. полагал, что от аскетического делания (или от «деятельного познания») следует восходить к духовному познанию Бога - к «чистому созерцанию» (*theoretica puritas* - Collat. 14. 9), или к «истинному познанию» Его (*vera scientia* - De inst. coenob. V 2, 34; Collat. 6. 3; 11. 13; 14. 9, 13, 16). При этом восхождении главная задача подвижника состоит в постоянном соединении своего духа «с вещами божественными и с Богом».

Все проч. добродетели, к-рые полезны и необходимы, следует считать чем-то второстепенным по сравнению с этим, как ясно видно из евангельского рассказа о 2 сестрах - Марфе и Марии, когда Господь «положил главное благо (*principale bonum*) в одном лишь Божественном созерцании» (*Collat. 1. 8*; о созерцании как о главном (высшем) благе см. также: *Ibid. 1. 7-8, 13; 9. 6; 23. 11, 15*; о Марфе и Марии как об образах делания и созерцания см.: *Ibid. 23. 3*; ср.: *Orig. Fragm. in Luc. 171; Idem. Fragm. in Ioan. 80; Evagr. De orat. Prooem.; Idem. Pract. 32, 79; Idem. Keph. Gnost. V 35; Idem. Sent. ad monach. 3; Idem. Schol. in Proverb. 49*). Деятельная жизнь человека многообразна, а созерцание Бога просто и едино (*Ioan. Cassian. Collat. 1. 8*). Если деятельность человека в буд. жизни прекратится, то созерцание, так же как и любовь, никогда не окончится (*Ibid. 1. 8-10*). Согласно И. К. Р., созерцание имеет много разновидностей. Подобно Евагрию (*Evagr. Schol. in Proverb. 2*), он перечисляет их в нисходящей последовательности. Первый вид созерцания - это созерцание Бога (*contemplatio Dei*), состоящее в удивлении перед Его непостижимой сущностью; этот вид созерцания в настоящее время «сокрыт в надежде обетования» и принадлежит жизни будущего века (*Ioan. Cassian. Collat. 1. 15*; ср.: *Ibid. 23. 3; 1. 8*). Как предполагают исследователи (*Stewart. 1998. P. 53*), этот вид созерцания соответствует евагриевским понятиям *θεολογία/θεολογική* (богословское умозрение) или *γνώσις τῆς ἁγίας Τριάδος* (познание Св. Троицы)

(см.: *Evagr. Pract. Prol.* 1, 3, 84; *Idem. Gnost.* 12-13, 18, 20, 49; *Idem. De orat. Prooem.*; *Idem. Keph. Gnost.* I 52; II 4, 16; III 6, 33; V 57; VI 29; *Idem. Sent. ad monach.* 110; *Idem. Schol. in Eccl.* 2). И. К. Р., подобно греч. богословам, не допускает возможности познания Бога по сущности; он подчеркивает ее непостижимость (*incomprehensibilis*) и говорит лишь об удивлении человека перед ее непостижимостью. Второй вид созерцания - созерцание Божественных действий и свойств, проявленных в творении, Промысле и суде, что соответствует евагриевским понятиям логосов Промысла и суда (*οἱ περ̄ προνοίας κα κρίσεως λόγοι*), открывающих Бога как Промыслителя о разумных существах, ведущего их разными способами от порока к добродетели и от неведения к духовному ведению, а также как Судию, справедливо наделяющего каждое разумное существо соответствующим воздаянием и судьбой (см.: *Idem. Gnost.* 48; *Idem. Keph. Gnost.* I 27; V 4, 7, 16, 23-24; *Idem. Sent. ad monach.* 132-136; *Idem. Schol. in Proverb.* 2-3, 88, 104, 153, 190; *Idem. Schol. in Eccl.* 1; *Stewart.* 1998. P. 53). Такое созерцание, соответствующее евагриевскому понятию *φυσική θεωρία* (естественное созерцание) или *γνώσις σωματών* (познание телесного) (см.: *Evagr. Pract.* 89; *Idem. Keph. Gnost.* I 27, 74; II 80, 88; V 52; VI 49; *Idem. Schol. in Proverb.* 2-3, 88, 373; *Idem. Schol. in Ps.* 138. 16; *Stewart.* 1998. P. 53), весьма разнообразно: это созерцание величия Божиих творений; удивление перед Его силой, управляющей миром, Его беспредельной мудростью и всеведением;

размышление о справедливости и неизреченном милосердии Божиим, о Его ежедневном попечении и помощи людям; помышление о домостроительстве Его воплощения ради спасения людей, об обещанном праведникам вечном блаженстве и о нескончаемых наградах и др. (*Ioan. Cassian. Collat. 1. 15; 23. 3*). Как отмечает И. К. Р., в мире существует множество различных благ, к-рые не только служат пользе телесной жизни, лечению болезней или еще чему-то подобному, но пригодны и для того, чтобы побуждать человека познавать невидимое Божие через рассматривание творений и созерцать Его присносущую силу и Божество из устройства мироздания и всех вещей, к-рые в нем содержатся (*Ibid. 23. 3*). Кроме того, созерцание включает и размышление о делах и чудотворных служениях святых (*Ibid. 1. 8, 15*). Под последними некоторые исследователи (*Bousset W. Apophthegmata: Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tüb., 1923. S. 310; Marsili. 1936. P. 123-125*) предлагали понимать ангелов и таинства их небесного богослужения, поскольку это входит в евагриевское понятие о «первом естественном созерцании», или «созерцании бестелесного» (γνώσις ἀσωμάτων - см.: *Evagr. Pract. 89; Idem. Keph. Gnost. II 2-4; III 61; IV 6, 10-11; Idem. Schol. in Proverb. 2-3*). Наконец, к созерцанию И. К. Р. относит размышление над смыслом Свящ. Писания, для к-рого требуется овладеть навыками толкования Писания. Толкование разделяется И. К. Р. на 2 вида: историческое толкование (*historica interpretatio*) и духовное

разумение (*intelligentia spiritalis*), к-рое в свою очередь состоит из нравственного (*tropologia*), прообразовательного (*allegoria*) и таинственно-возвышенного толкования (*anagoge*) (*Ioan. Cassian. Collat. 14. 8*). Эти разнообразные виды созерцания Бога и Его откровений в мире возникают в человеке только соразмерно его улучшению и очищению (*Ibid. 1. 15*), что достигается благодаря деятельной жизни, к-рую, по мнению И. К. Р., невозможно отделить от жизни созерцательной (*Ibid. 14. 4-5; 19. 1-2; ср.: Evagr. Pract. 36, 50, 83; см.: Stewart. 1998. P. 54-55*).



Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Икона. Ок. 1800 г. (частное собрание)

Согласно И. К. Р., созерцание осуществляется с помощью человеческого сердца (*cor*) или духа (*mens, animus, anima*) - способностей человеческой души, к-рые у И. К. Р., так же как у Климента Александрийского, Оригена и Евагрия, в целом рассматриваются как тождественные друг другу (*Olphe-Galliard. 1953. Col. 247; Stewart. 1998. P. 46, 166, 168*). И. К. Р., следуя древней традиции, различал 3 части души: разумную (*λογικόν*,

rationabile), гневную (θυμικόν, irascibile) и вожделеющую (ἐπιθυμητικόν, concupiscibile; *Ioan. Cassian. Collat. 24. 15*). Высшую часть души (λογικόν) И. К. Р. отождествлял с духом, или умом (*De inst. coenob. VIII 22; Collat. 20. 9*; см.: *Olphe-Galliard. 1953. Col. 238, 247*), точнее, с той его способностью, к-рая традиционно называлась «очами сердца» (*oculi cordis*; см.: *Ioan. Cassian. De inst. coenob. V 34; VIII 6; Collat. 1. 13; 3. 7; 14. 9; 23. 6*), а также «очами души» (*oculi animae* - *De inst. coenob. IV 35; V 2; Collat. 5. 15*), «очами ума» (*oculi mentis* - *De inst. coenob. VIII 1*), «духовными очами» (*oculi spiritales* - *Collat. 5. 16*), «очами внутреннего человека» (*oculi interioris hominis* - *Ibid. 7. 21*), «духовным взором» (*spiritalis intuitus* - *Ibid. 9. 3; 10. 8*), «внутренним взором души» (*internus obtutus animae* - *Ibid. 10. 6*). Учение о духовных чувствах, хотя и не в полном объеме, И. К. Р. также заимствовал у Оригена и Евагрия (см.: *Stewart. 1998. P. 48, 170*). По мере очищения своих «сердечных очей» и освобождения их от образов земных и материальных вещей (*Ioan. Cassian. Collat. 10. 6*) подвижник переходит к созерцанию деяний святых, а от них - к видению одного лишь Бога и к наслаждению Его красотой и мудростью (*Ibid. 1. 8*). Он презирает все вещи этого мира как преходящие и временные и нераздельно устремляет взор своего ума к вещам неизменным и вечным; еще находясь в этой плоти, он уже созерцает сердцем буд. блаженное состояние (*De inst. coenob. V 14*). В момент созерцания человек испытывает неизреченную радость (*Collat. 4. 2; 9. 14-15, 27-29; 10. 10; 12. 12*).

Внешним признаком такого состояния являются слезы, появляющиеся как плод сердечного сокрушения (Ibid. 9. 28-30; см. также: *Olphé-Galliard*. 1953. Col. 264; *Stewart*. 1998. P. 128-129), к-рое в данном случае есть не просто сокрушение о своих грехах или раскаяние, сопровождаемое скорбью о содеянном, но внезапно охватывающее человека сердечное волнение или восторг, ведущий к безмолвной молитве (*Ioan. Cassian. Collat.* 9. 26-27; *Stewart*. 1998. P. 123). С такого сердечного сокрушения всегда начинается и им заканчивается молитвенное «исступление», в момент к-рого ум человека приобретает живость и остроту (*Ioan. Cassian. De inst. coenob.* IX 1; *Collat.* 4. 2, 4; 6. 10; 9. 15, 27; 10. 10-11; 11. 12; 12. 12; 19. 6), преисполняется сокровеннейших логосов-смыслов (*Collat.* 4. 2; 10. 10); молитва его становится чистой и легкой; он молится даже во сне и чувствует, что его молитвы легко возносятся к Богу (Ibid. 4. 2). Это возвышеннейшее состояние И. К. Р. называл «чистой молитвой» или «пламенной и безмолвной молитвой», опытно познанной лишь немногими, она превосходит всякое человеческое чувство и невыразима никакими словами. Ум, озаренный наполняющим его небесным Светом, обильно изливает ее как бы из преисполненного источника и неизреченно воссылает ко Господу (Ibid. 9. 25; описание такой молитвы см. также: *De inst. coenob.* II 10; *Collat.* 3. 7; 4. 2, 5, 19; 6. 10; 9. 14-15, 26-29; 10. 10-11; 12. 12; 19. 4-6). Кроме того, И. К. Р. настаивал на необходимости для подвижника в

качестве подготовки к совершенной молитве стяжать «непрестанную молитву» путем повторения в сердце одних и тех же слов, что напоминает позднейшее аскетическое учение о *Молитве Иисусовой*: «Для приобретения непрестанной памяти о Боге предлагается... некоторыми древними отцами... такое правило благочестия: Боже, в помощь мою вонми; Господи, помощи ми потщися» (Пс 69. 2; *Ioan. Cassian. Collat.* 10. 10; *Stewart.* 1998. P. 100-113). Интенсивность совершенной молитвы И. К. Р. иллюстрировал с помощью образов огня, таких как «жар» (*ardor* - *Ioan. Cassian. Collat.* 6. 10; 19. 5), «пыл» (*fervor* - *De inst. coenob.* II 10; *Collat.* 9. 15, 27, 29; 12. 12), «пламя» (*flamma* - *Collat.* 9. 15, 26), «огонь» (*ignis* - *De inst. coenob.* II 10; *Collat.* 9. 15, 25; 10. 11; 12. 12). Для описания высшего молитвенного состояния вместе с образами огня И. К. Р. иногда использовал и образы света, такие как «просвещение» (*illuminatio* - *Collat.* 9. 27), «освещение» (*illustratio* - *Ibid.* 9. 25; 10. 10), «свет» (*lumen* - *Ibid.* 9. 25). Кроме того, понятие «чистая молитва» у И. К. Р., так же как и у Евагрия (см.: *Evagr. De orat.* 4, 60, 66-67, 114-120; *Idem. De malign. cogit.* 24; *Idem. Skemm.* 20, 22-23), означает «безобразную» молитву, т. е. такую молитву, во время которой ум отрешается от всех образов и не представляет Бога не только в телесном виде, но и вообще в каком бы то ни было облике, образе или форме (*Ioan. Cassian. Collat.* 10. 5; ср.: *Ibid.* 3. 7; 10. 11; см. также: *Stewart.* 1998. P. 110-113, 115, 118). Эта же молитва характеризуется И. К. Р. как

«безмолвная», «невыразимая в словах» и «неизъяснимая» (*Ioan. Cassian. Collat. 4. 2; 9. 14-15, 25, 27-28, 35; 10. 11; 12. 12; 19. 6*). Следуя ап. Павлу (Рим 8. 26), И. К. Р. утверждал, что эта молитва выразима только в «неизреченных воздыханиях» (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. II 10; Collat. 9. 15, 27; 10. 11; 16. 13*). Достижение такой совершенной молитвы не столько зависит от человеческих усилий, сколько является Божественным даром (*De inst. coenob. II 10; Collat. 9. 26*). Молитвенное состояние И. К. Р. называет также «исступлением» (*excessus - Collat. 3. 7; 19. 4-5*), «умоисступлением» (*excessus mentis - De inst. coenob. II 10; Collat. 6. 10; 9. 31; 10. 10; 19. 4*), «исступлением сердца» (*cordis excessus - Collat. 10. 11; 12. 12*) и «исступлением духа» (*excessus spiritus - Ibid. 4. 5*), когда дух человека бывает «восхищен» в горня (Ibid. 3. 7; 4. 5; 9. 15; 19. 4-5) и «ослеплен» блистанием Божества (Ibid. 9. 27; 19. 6). В этом пункте мистическое учение И. К. Р. существенно отличается от учения Оригена и Евагрия, мистика к-рых является интеллектуальной по своему характеру, поскольку не выходит за пределы умственного познания - «гнозиса» (см.: *Olphe-Galliard. 1953. Col. 259-266*). Для И. К. Р. это «умоисступление» означает, во-первых, то, что ум (дух) человека мысленно покидает тело и выходит за пределы обычного опыта для соприкосновения с духовной реальностью с помощью своих высших способностей, или духовных чувств (*intellectuales virtutes*), к-рые в этот момент не только не притупляются, но, наоборот, очищаются и

уточняются (*Ioan. Cassian. Collat.* 1. 14; 3. 7; 4. 5; 6. 10; 9. 14-15, 25; 10. 10; 19. 4-5). Во-вторых, это означает, что ум выходит из самого себя, когда он, воспламеняясь (*ignita mens*), не может удержать внутри себя ту молитву, к-рую возбудила в нем божественная благодать и которая прорывается за узкие границы человеческого разума и выражения (*De inst. coenob.* II 10; *Collat.* 9. 15, 26-28; 10. 11; 12. 12; см. также: *Stewart.* 1998. P. 117). В кратчайшее мгновение исступления ум человека выражает столь многое, что, вернувшись в себя, не может ни высказать, ни обозреть этого (*Ioan. Cassian. Collat.* 9. 25). И. К. Р. утверждал, что во время совершенной молитвы человек так предается созерцанию, что перестает осознавать самого себя и того, что он молится (*Ibid.* 9. 31). Это высшее, совершеннейшее состояние И. К. Р., подобно свт. Григорию Нисскому (см.: *Greg. Nyss. In Cant. Cantic.* 1, 6, 13 // GNO. T. 6. P. 15, 180, 383), характеризует как теснейшее единение с Богом в любви (*caritas, dilectio, amor* - см.: *Ioan. Cassian. Collat.* 9. 18; 10. 7; 11. 7-12; 16. 13-14), по подобию мистического союза, описанного в Книге *Песни Песней Соломона*. Согласно И. К. Р., созерцая одного только Бога и пламеня любовью к Нему, человеческий дух, расплавленный и проникнутый этой любовью, задумчиво беседует с Богом, как со своим Отцом (*Ibid.* 9. 18). В конце концов совершенная любовь Божия должна перейти в сердечное чувство человека, так что всякая его любовь, желание, старание, усилие, помышление (*cogitatio*) - все, что он

видит, говорит и на что надеется, - будет Сам Бог; и то единство (unitas), к-рое есть у Отца с Сыном и у Сына с Отцом, «перельется» в чувства и ум человека. И так же как Бог любит человека искренней, чистой и неразрушимой любовью, так и человек будет сочетаться с Ним вечной и нераздельной любовью (Ibid. 10. 7). При этом И. К. Р. замечал, что в наст. жизни даже святые, будучи связаны узами тела, не могут постоянно обладать этим высшим благом и никогда не отступать от божественного созерцания; так или иначе, человек отвлекается от него земными помыслами и заботами о самом себе или о своих ближних (Ibid. 1. 12-13; 23. 5; 25. 13). Моменты молитвенного исступления бывают в жизни подвижника чрезвычайно редко (Ibid. 9. 25; 10. 10) и, за небольшими исключениями (Ibid. 19. 4), длятся недолго (Ibid. 9. 25). Более того, И. К. Р. обращал внимание на то, что после достижения возвышенного созерцательного состояния подвижники, по домостроительству и попущению Господа, могут впадать в противоположные настроения печали, уныния, беспокойства, подавленности. Это означает, что они ненадолго оставляются Богом для того, чтобы осознать слабость своего духа и смириться или чтобы были испытаны твердость и постоянство их духа (Ibid. 4. 4). Кроме того, И. К. Р. полагал, что достижимое в этой жизни созерцание есть лишь «подобие» того совершенного созерцания и совершенного блаженства (Ibid. 10. 6, 7), которое будет доступно человеку в жизни будущей (Ibid. 1. 15; 11. 12, 15), когда созерцание

Бога будет составлять для человека совершенное блаженство (Ibid. 1. 8).

И. К. Р. удалось в мистико-аскетическом богословии объединить лучшие элементы восточнохрист. аскетической традиции в целостную систему, подобную системе Евагрия Понтийского, но не ограниченную рамками оригеновского интеллектуализма и обогащенную введением в нее элементов и зап. аскетического богословия с его вниманием к руководящему воздействию на человека божественной благодати, и вост. «мистики любви». Аскетические мысли И. К. Р. в посл. нашли продолжение у таких зап. мистических писателей, как свт. Григорий Великий, *Бернард Клервоский*, *Гуго Сен-Викторский*, *Рихард Сен-Викторский* и др.

**А. Р. Фокин**

## **Почитание В Западной Церкви**

В VI в. имя И. К. Р. носил основанный им жен. мон-рь в Массилии (в посл. мон-рь св. Кирика или Спасителя; см.: *Verne S. Sainte Eusébie abbesse et ses 40 compagnes martyres à Marseille. Marseille, 1891. P. 1-9, 85-120*). В послании к аббатисе Респекте (596) Римский папа *Григорий I Великий* упоминал о том, что храм этой обители был освящен во имя И. К. Р. (*Greg. Magn. Reg. epist. VII 12*). Сведения о почитании И. К. Р. в V-VI вв. отсутствуют, он был известен прежде всего как автор аскетических сочинений. Именно в этом качестве «достопочтенный Кассиан»

(*venerabilis Cassianus*) упоминается в Житиях Юрских отцов (*Vita Patrum Jurensium*. 174 // *Vie des Pères du Jura* / Éd. F. Martine. P., 1968. P. 426. (SC; 142)). В кон. VI в. Григорий Турский сообщал о чудесах от гробницы св. Виктора (*Greg. Turon. Glor. martyr.* 76), однако умалчивал о почитании И. К. Р., упоминая лишь о его произведениях (см., напр.: *Idem. Hist. Franc.* X 29). Ок. 700 г. отрывки из сочинений И. К. Р. были включены в сб. «Звёздочки» Дефенсора из Локотигиака (ныне Лигюже, Франция) (*Defensor de Ligugé. Livre d'étincelles* / Éd. Н.-М. Rochais. P., 1962. Vol. 2. P. 333. (SC; 86)). Такое же отношение к И. К. Р. преобладало и в каролингскую эпоху - несмотря на широкую известность творений святого (см., напр.: *Candidus. Vita Eigilis abbatis Fuldensis.* 9 // *MGH. SS.* T. 15. Pars 1. P. 227), его почитание не получило распространения, память И. К. Р. не была включена в Мартирологи. В англосакс. Англии произведения И. К. Р. были распространены в форме эпитом и переработок, однако его почитание отсутствовало (*Lake S. Knowledge of the Writings of John Cassian in Early Anglo-Saxon England* // *Anglo-Saxon England*. 2003. Vol. 32. P. 27-41). В Ирландии сочинения И. К. Р. известны с кон. VI в. (*The Bodleian Amra Choluimb Chille* / Ed. W. Stokes // *Revue celtique.* P., 1899. T. 20. P. 254-255) и оказали значительное влияние на местную аскетическую теорию и практику (*Follett W. Céili Dé in Ireland: Monastic Writing and Identity in the Early Middle Ages.* Woodbridge, 2006). В трактате о суточном круге богослужений, вероятно,

составленном ирландским книжником на континенте в VIII-IX вв., «блаженнейший Кассиан» упоминается как сподвижник св. Гонората, основателя Леринского мон-ря (Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland / Ed. A. W. Haddan, W. Stubbs. Oxf., 1869. Vol. 1. P. 139).

Во 2-й пол. X в. началось восстановление основанного И. К. Р. монастыря св. Виктора в Массилии, сильно пострадавшего от междоусобиц знати и нападений арабов. Важным источником сведений по истории монастыря в период расцвета (X-XII вв.) является картулярый обители, в к-ром содержатся данные в т. ч. о почитании И. К. Р. В грамоте Римского папы *Бенедикта IX* (1040; документ считается подлинным, однако содержит многочисленные поздние интерполяции) изложено предание о том, что 1-я монастырская церковь была освящена по просьбе «блаженного аббата Кассиана» свт. Львом Великим, подчеркивается роль И. К. Р. как основателя первых мон-рей на Западе (Cartulaire de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille / Éd. B. Guérard. P., 1857. Vol. 1. P. 15). В грамоте 1060 г. о монастыре св. Виктора сказано: «Эта обитель в древности была столь прославленной, что при аббате блаженном Кассиане, ныне телом в ней почивающем, было пять тысяч монахов, как значится в книгах, им самим написанных» (Ibid. Vol. 2. P. 194-195; ср. в грамоте 1073 г.- Ibid. Vol. 1. P. 527). В грамоте 1044 г. об И. К. Р. говорится как о «святейшем отце и выдающемся наставнике,

устроителе сей обители святого Виктора» (Ibid. Vol. 1. P. 48). О почитании И. К. Р. в монастыре упоминается в ряде других актов 2-й пол. XI в.: напр., в грамоте 1065 г. обитель именуется монастырем Богоматери и святых Виктора и Кассиана (Ibid. P. 147), в грамоте 1070 г. говорится о «марсельском монастыре, построенном в честь Пресвятой Богородицы и Девы Марии, святых апостолов, мучеников Виктора и его товарищей, святого Кассиана и многих других святых» (Ibid. P. 280; ср. в др. грамоте, датированной тем же годом - Ibid. Vol. 2. P. 88). Пожалование марсельского вице-гр. Гальфрида (1079) адресовано «Всемогущему Богу, Пресвятой Марии и святому Виктору, славному мученику, преславному основателю марсельского монастыря Кассиану и господину аббату Бернарду» (Ibid. Vol. 1. P. 57; ср.: Ibid. Vol. 2. P. 51). Однако в описи монастырских виноградников XI в. И. К. Р. именуется просто «отцом Кассианом» (Ibid. Vol. 1. P. 60).

В картулярии сообщается о церквях в Провансе, посвященных И. К. Р. В грамоте 1043 г. упоминается ц. св. Кассиана под замком Амират, подаренная гр. Альдебертом монастырю св. Виктора (Ibid. Vol. 2. P. 129-130). В 40-х гг. XI в. Бертрамн, еп. Фрежюса, подарил мон-рю ц. св. Кассиана в совр. сел. Ле-Мюи (деп. Вар) (Ibid. Vol. 1. P. 561), в грамоте Авгерия, еп. Ръеза (1097), сообщается о дарении мон-рю ц. св. Кассиана в Таверне (деп. Вар) (Ibid. P. 615-616). В грамоте Альдеберта и Эрменсенны (ок. 1060) упоминается о ц. св. Кассиана близ замка Марсен,

при к-рой жили монахи (Ibid. P. 565-566). В акте 1139 г. среди храмов, принадлежавших мон-рю, названа ц. св. Кассиана в Сен-Канна (деп. Буш-дю-Рон) (Ibid. Vol. 2. P. 224). Известно и о др. церквах в Провансе, освященных во имя И. К. Р. Напр., в сел. Таннерон (деп. Вар) сохранилась средневеков. капелла св. Кассиана, принадлежавшая в средние века аббатству Лерен.

Распространение почитания И. К. Р. в XI-XII вв. исследователи объясняют политикой аббатов монастыря св. Виктора, отношения к-рых с местной знатью ухудшились из-за приверженности обители принципам *григорианской реформы*. В условиях конфликта со светскими и с духовными иерархами насельники мон-ря стремились подчеркнуть древность обители и ее преданность Папскому престолу (Mazel. 2005). Благодаря этому возникли предания об И. К. Р., в к-рых святой был представлен как основоположник монашества на Западе и небесный покровитель обители. В Житии св. Изарна (аббата мон-ря св. Виктора в 1020-1047), составленном во 2-й пол. XI в., сообщается, что основанный И. К. Р. мон-рь некогда был великим и прославленным, однако после разорения вандалами пришел в упадок. Автор Жития утверждал, что в мон-ре погребено множество святых мужей и дев, среди святынь обители были мощи Вифлеемских младенцев, «первых Христовых свидетелей», привезенные И. К. Р. из Св. земли (Vita S. Ysarni // ActaSS. Sept. T. 6. P. 738).

Почитание И. К. Р. в числе других Марсельских святых приобрело особое значение благодаря покровительству, к-рое оказывал мон-рю св. Виктора папа [Урбан V](#) (1362-1370), бывш. аббат этой обители. По указанию понтифика были изготовлены бюсты-реликварии святых Лазаря, Виктора, И. К. Р. и Людовика Тулузского, которые надлежало выносить из монастыря во время процессий (*Albanés J. H. Entrée solennelle du Pape Urbain V à Marseille en 1365. Marseille, 1865. P. 21, 28, 35-36; Krüger A. Südfranzösische Lokalheilige zwischen Kirche, Dynastie und Stadt vom 5. bis zum 16. Jh. Stuttg., 2002. S. 201*). Папа Урбан поместил голову И. К. Р. в серебряный ковчег, на крышке к-рого приказал выгравировать надпись: «Глава святого Кассиана» (*Weber. 1961. S. 5*). По свидетельству Ж. Б. Гене, посещавшего монастырь в XVII в., реликварий И. К. Р. был изготовлен из позолоченного серебра, украшен драгоценными камнями и увенчан митрой. В 1363 г. в особый реликварий была помещена также десница И. К. Р. (*ActaSS. Iul. T. 5. P. 459*). Часть мощей И. К. Р. вместе с др. реликвиями хранилась в раке св. Виктора, установленной за главным алтарем монастырской церкви (*Albanés J. H. Entrée solennelle du Pape Urbain V à Marseille en 1365. Marseille, 1865. P. 43-44; Chaillan M. Le Bienheureux Urbain V (1310-1370). P., 1911. P. 103-104*). В крипте храма находился мраморный саркофаг, в к-ром, по преданию, И. К. Р. был похоронен.



Саркофаг, в к-ром, по преданию, находились мощи прп. Иоанна Кассиана Римлянина (мон-рь св. Виктора в Марселе, Франция)

Житие И. К. Р., как отметил в сер. XVII в. Гене, не было составлено, однако в мон-ре св. Виктора были созданы богослужебные чтения в честь святого, к-рые содержатся в печатном монастырском breviarii 1508 г. (ActaSS. Iul. T. 5. P. 460). Согласно чтениям, И. К. Р. род. в Афинах и изучал там философию. Совершив паломничество в Св. землю, он основал в Вифлееме монастырь. Впосл. И. К. Р. вместе с аббатом Германом отправился в егип. Фиваиду, где они долго жили как в мон-рях, так и в пустыне (tam in cenobio quam in eremo). Изучив уставы общежительных обителей и жизнь отшельников, он вернулся в Афины, затем прибыл в К-поль, был посвящен свт. Иоанном Златоустом во диакона и затем принял рукоположение во пресвитера в Риме. Оттуда он направился в Массилию, где основал мон-рь и собрал более 5 тыс. монахов. Далее в чтениях кратко повествуется о сочинениях и о кончине И. К. Р. Другие чтения были включены в сборник оффициев святым Марсельского епископства, изданный в 1662 г. В них исправлен ряд фактических ошибок (например,

сообщается, что И. К. Р. был уроженцем Скифии), а также сделаны некоторые дополнения, в т. ч. об участии святого в посольстве сторонников Иоанна Златоуста к Римскому папе Иннокентию I (*Officia propria Sanctorum sanctae ecclesiae Massiliensis. Massiliae, 1824. P. 301-304*).

С XVI в. вопрос о почитании И. К. Р. приобрел актуальность в связи с проблемой «полупелагианства». Часть католич. авторов осуждала И. К. Р. за полемику с блж. Августином и его последователями, считая, что он исповедовал «смягченную» версию пелагианства и вслед. этого должен считаться еретиком (см.: *Augustine through the Ages: An Encyclopedia / Ed. A. Fitzgerald. Grand Rapids (Mich.), 1999. P. 761-762; Casiday. 2005*). Кард. Цезарь *Бароний* полагал, что И. К. Р. занимал неверную богословскую позицию, однако подчеркивал его ученость и строгий аскетизм (*Baronius C. Annales ecclesiastici / Ed. A. Theiner. Bar-le-Duc, 1866. T. 7. P. 189-190, 252, 257-259, 332-333, 442-443, 451*). На рубеже XVI и XVII вв. началась дискуссия в связи с изданием книги испанского иезуита Луиса де Молины «О согласовании свободной воли с дарами благодати» (*De liberi arbitrii cum gratiae donis... concordia. Antverpiae, 1588*). Оппоненты Молины из ордена доминиканцев обвинили его в возрождении «полупелагианской ереси» И. К. Р. и *Фавста*, еп. Рейского (см. ст. *Молинизм*). В 1652 г. Гене попытался снять с И. К. Р. обвинения в ереси и доказать древность

традиции его почитания, а также собрал сведения о чудесах святого. Сочинение Гене было подвергнуто критике кард. Генри Норисом (*Historia Pelagiana auctore F. Henrico de Noris. Pisa, 1764. P. 231-242.* (1-е изд.: Padova, 1673)). Отметив порочность богословской позиции И. К. Р., Норис тем не менее признал его святость (*Ibid. P. 395*). Книга Нориса также вызвала полемику, однако папа *Климент X* поддержал его мнение. В нач. XVIII в. К. Уден, католич. монах, перешедший в протестантизм, объявил И. К. Р. еретиком и попытался оспорить доказательства его почитания в эпоху раннего средневековья (*Oudin C. Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis. Lipsiae, 1722. T. 1. P. 1133-1163*). Болландисты, опираясь в основном на сведения, собранные Гене, опровергли утверждения Удена и высказались в пользу признания святости И. К. Р. (*ActaSS. Iul. T. 5. P. 458, 480-482*). Споры о святости И. К. Р. фактически прекратились после суждения кард. Просперо Ламбертини (впосл. папа *Бенедикт XIV*) о том, что почитание церковных деятелей, участвовавших в полемике с блж. Августином и его учениками, существует издавна и не может быть оспорено (*Benedictus XIV. Doctrina de servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Romae, 17492. P. 132*). Однако и впосл. отдельные католические богословы высказывали мнение о недопустимости почитания И. К. Р. (см., напр.: *Fessler J. Institutiones Patrologiae. Innsbruck, 1851. T. 2. P. 758-761*).

Память «св. Кассиана, пресвитера и исповедника» была включена в «Перечень святых» Петра Наталиса (нач. XV в. - *Petrus de Natalibus. Catalogus Sanctorum. Ingolstadt, 15432. VII 59*). Однако дискуссия о святости И. К. Р. и локальный характер его почитания способствовали тому, что память святого не была внесена кард. Цезарем Баронием в Римский Мартиролог (XVI в.). Ф. Феррари включил И. К. Р. в перечень местночтимых святых, отсутствующих в Римском Мартирологе (*Ferrarius F. Catalogus generalis Sanctorum, qui in Martyrologio Romano non sunt. Venetiis, 1625. P. 301*). А. дю Соссей в Галльском Мартирологе (1639) также воздержался от указания памяти И. К. Р., однако упомянул о его почитании в приложениях к основной части, избегая называть его святым (*venerabilis Joannis Cassiani - ActaSS. Iul. T. 5. P. 458*). Однако в Марселе память И. К. Р. 23 июля праздновалась особенно торжественно - были составлены особые оффиции, в аббатстве св. Виктора отмечалась октава праздника, в остальных церквях еп-ства праздник был отнесен к категории *duplex*. Память И. К. Р. была включена в литургические книги еп-ства Ръез и ряда др. диоцезов Прованса.

В годы Французской революции (1789-1799) мон-рь св. Виктора был закрыт, в 1794 г. мн. святыни обители были уничтожены. Богослужения в монастырском храме, к-рый стал приходской церковью, были возобновлены в 1804 г., после чего в него были возвращены уцелевшие реликвии, в т. ч. глава и частицы мощей И. К. Р. В XIX в. почитание

святого возродилось (*Collin de Plaincy J.-A.-S. Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses. P., 1821. T. 1. P. 114*). В 1966 г., после реставрации ц. св. Виктора, главный алтарь храма был освящен во имя святых Волузиана и Фортуната, И. К. Р. и Виктора. И. К. Р. особо почитается в г. Кан, где с сер. XVII в. существовало братство в честь святого и проводились процессии в день его памяти. В 2009 г. в капеллу св. Кассиана в Кане из ц. св. Виктора была передана частица мощей И. К. Р.

**А. К.**

### **В Восточной Церкви**

Убедительным свидетельством почитания И. К. Р. в монашеской среде в V-VII вв. является уважительное и внимательное отношение к его аскетическим писаниям, к-рые активно читались и перерабатывались на Востоке. Сочинения И. К. Р. получили широкое распространение среди палестинского монашества в форме различных сокращенных изложений. Наиболее подробное описание этих извлечений представлено в «Библиотеке» свт. Фотия, патриарха К-польского. Свт. Фотию были известны все 4 сохранившихся до наст. времени греч. трактата, к-рые представляют сокращенные извлечения из сочинений И. К. Р. (см.: *Phot. Bibl. Cod. 197*). Порядок, в к-ром свт. Фотий описывает их, соответствует их расположению в греч. рукописи из *метеорских монастырей* (*Meteor. 573, X в.*). Первым упоминается «Сочинение римского монаха Кассиана к епископу Касторы, об уставе и правилах восточных и

египетских монахов», представляющее собой переработку книг I-IV соч. «О правилах общежительных монастырей». По содержанию это извлечение соответствует лат. монашескому уставу «Правила Кассиана». Далее следует наиболее популярное в греч. традиции извлечение «О восьми порочных страстях», в котором излагается содержание книг V-XII соч. «О правилах общежительных монастырей» И. К. Р. За ним следует трактат «О рассудительности», в нек-рых рукописях имеющий заглавие «Об учении святых скитских отцов». Трактат основывается на 1-м и 2-м «Собеседовании» И. К. Р. Наконец, последним свт. Фотий упоминает трактат, созданный на основе 7-го и 8-го «Собеседования». Поскольку в «Библиотеке» свт. Фотия описание извлечений из сочинений И. К. Р. открывает серию описаний аскетических сочинений, можно предположить, что свт. Фотий нашел сочинения И. К. Р. в к.-л. сборнике аскетических произведений.

В среде нехалкидонитского монашества имя И. К. Р. было известно только благодаря *«Apophthegmata Patrum»* в копт., сир., арм. и эфиоп. и арабской версиях. Количество связанных с И. К. Р. рассказов в этих версиях меньше, чем в греческом оригинале (8 изречений): 7 в армянской версии, 5 в эфиопской, 1 в коптской (Casiday. 2007. P. 2).

Родоначальниками богослужебного почитания И. К. Р. в Византии были, по-видимому, палестинские монахи. Первые рукописи визант. Синаксаря (Синаксаря К-польской ц.), в к-рых появляется имя

И. К. Р., палестинского происхождения. Имя И. К. Р. не встречается в к-польских памятниках X - нач. XI в., таких как Типикон Великой ц. или Минологий имп. Василия II, а также *Императорский Минологий*. Память И. К. Р. без сведений о нем появляется впервые в Синаксаре, переписанном в 1050 г. мон. Саввой из монастыря Каламон в Палестине (SynCP. Col. XX); следующий аналогичный по содержанию кодекс (SynCP. Col. XXI) датируется 1063 г. и происходит из Иерусалимской Церкви, возможно из лавры прп. Саввы Освященного. В этих списках Синаксаря память И. К. Р. помещена под 28 февр., при этом 29 февр. в них нет. В XII в. память И. К. Р. под 29 февр. появляется в календарном разделе Иерусалимского устава, отражающем богослужебную практику, сформировавшуюся в лавре прп. Саввы в предшествующую эпоху. В других визант. Типиконах этого времени память И. К. Р. отсутствует. Упоминание И. К. Р. появляется только в сводных Синаксарях семейства S по классификации И. Делеэ, в частности в положенном им в основу своего издания Сирмундовом, или Кларомонтанском, Синаксаре XII-XIII вв. (SynCP. Col. V-VII). В Синаксарях этого типа собрано максимальное количество памятей святых и сведений о них, а также в них включены богослужебные указания, а иногда и иконописные подлинники. Однако в этих Синаксарях нет сказания об И. К. Р., указана лишь его память под 28 февр. Т. о., богослужебное почитание И. К. Р. зародилось в 1-й пол. XI в. в палестинских греч. мон-рях, и к кон. XII в.

появляется в К-поле. В XIV в. по мере распространения в Византии Иерусалимского устава была написана служба И. К. Р., к-рая встречается в богослужебных Минеях вместе с относительно подробным сказанием об И. К. Р., основывающимся на сведениях, приводимых свт. Фотием К-польским. Впервые подробное сказание об И. К. Р. появилось в списке Синаксаря К-польской ц., датированном 1431 г. (ВНГ, N 2064r). Память И. К. Р. и служба ему опущены в 1-м печатном издании Минеи на февр., вышедшем в Венеции в 1596 г., однако присутствуют во всех последующих изданиях. В печатных изданиях Минеи 29 февр. закрепляется как день памяти И. К. Р., причем в этот день он является единственным святым со службой. В невисокосный год эта служба переносится на 28 февр. В печатных изданиях Минеи И. К. Р. назван исповедником. В службе И. К. Р. заметны исихастские влияния, он представлен как учитель созерцательной молитвы, в гимнах в честь И. К. Р. много отсылок к его сочинениям. В к-польском издании Минеи, вышедшем в 1843 г., помещено пространное сказание об И. К. Р. из «Синаксариста» прп. Никодима Святогорца, где в основном повторяются сведения свт. Фотия. Свидетельством почитания И. К. Р. в слав. правосл. Церквах является его иконография. Изображения И. К. Р. встречаются в росписях монастыря в Старо-Нагоричино в Македонии (кон. XIII в.) среди святых, представленных по их чинам, И. К. Р.- в чине преподобных. В росписи монастыря Козия в Валахии

(XIV в.) все святые распределены по дням празднования, И. К. Р. помещен под 29 февр.

С XIII-XIV вв. память И. К. Р. появляется в слав. Прологах, а также в месяцесловах при богослужбных Минеях и в уставах. В месяцеслове, изданном в Москве в 1689 г., сведения Прологов существенно расширены данными из др. источников, напр. добавлено указание, что И. К. Р. был учеником свт. Иоанна Златоуста, хотя пребывание у свт. Иоанна ошибочно отнесено ко времени до посещения И. К. Р. Скита. Кроме того, из латинских источников добавлено упоминание о том, что И. К. Р. написал сочинение против Нестория, неизвестное в восточной визант. и слав. традиции, а также основал 2 мон-ря в Массилии.

Два извлечения из сочинений И. К. Р., «О восьми порочных страстях» и «Об учении святых скитских отцов» («О рассудительности»), были представлены в изданном в 1782 г. в Венеции греч. «Добротолубии». Последующие издания под редакцией прп. Никодима Святогорца включали также жизнеописание И. К. Р. Эти же 2 извлечения из сочинений И. К. Р. содержались в слав. «Добротолубии»; их знал современник и сподвижник прп. Паисия Величковского схим. Василий Поляномерульский. Встречающиеся у него возможные отсылки к «Собеседованиям» могут указывать и на знакомство схим. Василия с лат. оригиналом. В рус. «Добротолубии», составленном

свт. Феофаном Затворником, присутствует новая обширная подборка текстов И. К. Р., переведенных свт. Феофаном с лат. языка. Подборка свт. Феофана включала 224 фрагмента, к-рые распределены по 12 главам, при этом использовались как трактат «О правилах общежительных монастырей», так и «Собеседования». Первые 4 главы включали фрагменты 1-го, 3-5-го «Собеседования», 5-я гл. содержит извлечение из соч. «О восьми порочных страстях», 6-я гл.- фрагменты о бесах 1, 7-8, 24-го «Собеседования», 7-я гл.- фрагменты о борьбе со скорбями 6-го и 18-го «Собеседования». 8-я гл. посвящена учению о благодати и свободе воли и представляет собой сокращенную переработку 13-го «Собеседования». Последние 4 главы, посвященные учению о молитве, о руководстве в духовной жизни, о степенях совершенства и о конце покаянных трудов, содержат соответственно сокращенное изложение 9, 2, 11 и 20-го «Собеседования». Такое расположение материала следует строго продуманной схеме описания монашеского подвига от начальных шагов до высших степеней совершенства.

В кон. XX - нач. XXI в. почитание И. К. Р. возродилось в Румынии, в состав к-рой входит предполагаемая родина святого - рим. пров. М. Скифия (территория совр. Добруджи). В 1992 г. Румынская Православная Церковь канонизировала друга и сподвижника И. К. Р. мон. Германа. В 2001 г. был основан муж. мон-рь во имя И. К. Р. близ Тыргушора в жудеце Констанца. Рядом с обителью

находится пещера, в которой, согласно местному преданию, святой подвизался вместе с мон. Германом. Местом рождения И. К. Р. в Румынии считается г. Галац, где в 2000-2006 гг. был построен центр пастырской и культурной деятельности им. И. К. Р. Именем святого названа духовная семинария в г. Тулча. В окт. 2002 г. по приглашению митр. Молдавского и Буковинского (ныне Патриарха Румынии) *Даниила (Чоботи)* Марсельский архиеп. Бернар Панафье посетил Румынию и временно передал для поклонения главу И. К. Р. Святыня была выставлена в Бухаресте, Яссах, Галаце и нек-рых мон-рях. Тогда же Румынской Православной Церкви были подарены частицы мощей святого.

**Д. В. Зайцев**

### **Иконография**

Два наиболее ранних изображения И. К. Р. и единственные сохранившиеся до наст. времени с территории Византии, находятся в рукописи IX в. «Sacra parallela» (Paris. gr. 923; ср.: Weitzmann K. The Miniatures of the Sacra Parallela, Parisinus Graecus 923. Princeton (N. J.), 1979. P. 219): это медальоны с фронтальным погрудным образом святого, где он представлен с седой, почти треугольных очертаний бородой, в монашеских одеждах; на 1-й миниатюре - в куколе (Paris. gr. 923. Fol. 30r), на 2-й - с непокрытой головой (Ibid. Fol. 74v). На лат. Западе сохранилось гораздо больше изображений И. К. Р., самые древние из к-рых относятся к X в. Напр., в рукописи «Vitae et Collationes Patrum» (Жизнь и собеседования отцов - Einsiedeln. Abb. Biblioth. 255) И.

К. Р. представлен как автор за работой; изображен юным. В Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730-1733) святой упоминается в числе отшельников как «старец с остроконечною бородою» (Ерминия ДФ. С. 171).

**И. А. Ореукая**

Соч.: CPL, N 512-514; PL. 49-50; Collationes / Ed. M. Petschenig. W., 1886. (CSEL; 13); Idem [Conférences] / Introd., text. latin, trad. et not. E. Pichery. P., 1955, 1958, 1959. (SC; 42, 54, 64); Institutiones coenobiticae / Ed. M. Petschenig. W., 1888. (CSEL; 17); Idem [Institutions cénobitiques] / Texte latin revue, introd., trad. et not. J.-C. Guy. P., 1965. (SC; 109); De incarnatione Domini / Ed. M. Petschenig. W., 1888. (CSEL; 17); Regulae Cassiani / Hrsg. H. Plenkers // Quellen und untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters. Münch., 1906. Bd. 1. S. 70-84; [Fragmenta] // Philokalia. Athenai, 1893. T. 1. H. 3. P. 34-56.

Лит.: *Super C.* De sancto Joanne Cassiano abbate Massiliae in Gallia // ActaSS. 1868. T. 5. P. 458-482; *Ианнуарий (Вознесенский-Попов), ep.* Преподобный Иоанн Кассиан, его писание и учение о благодати // *Он же.* Собрание речей, слов и бесед. СПб.; Каменец-Подольск, 1878-1881; *Raucker C., von.* Die Latinität des Johannes Cassianus // Romanische Forschungen. 1886. Bd. 2. S. 391-448; *Hoch A.* Lehre des Joannes Cassianus von Natur und Gnade. Freiburg i. Br., 1895; *idem.* Zur Heimat des

Johannes Cassianus // ThQ. 1900. Bd. 82. S. 43-69; *Grützmacher G.* Cassianus Johannes // PRE. 1897. Bd. 3. S. 746-749; *Merkle S.* Cassien kein Syrer // ThQ. 1900. Bd. 82. S. 419-441; *Феодор (Поздеевский), архиеп.* Аскетические воззрения прп. Иоанна Кассиана Римлянина (пресвитера Массилийского). Каз., 1902; *он же.* Иоанн Кассиан // ПБЭ. Т. 7. С. 71-85; *Abel O.* Studien zum gallichen Presbyter Johannes Cassianus. Münch., 1904; *Laugier J.* St. Jean Cassien et sa doctrine sur la grâce. Lyon, 1908; *Schwartz E.* Cassian und Nestorius // *Idem.* Konzilstudien. Strassb., 1914. S. 1-17. (Schriften der Wiss. Ges. in Strassburg; 20); *idem.* Lebensdaten Cassians // ZNW. 1939. Bd. 38. S. 1-11; *Wrzol L.* Die Psychologie des Johannes Cassianus // Divus Thomas. Ser. 2. Freiburg, 1918. Bd. 5. S. 181-213, 425-456; 1920. Bd. 7. S. 70-96; 1922. Bd. 9. S. 269-294; *idem.* Die Hauptsündenlehre des Johannes Cassianus und ihre historischen Quellen // *Ibid.* Ser. 3. 1923. Bd. 1. S. 385-404; 1924. Bd. 2. S. 89-91; *Pichery E.* Les Conférences de Cassien et le doctrine spirituelle des Pères du désert // La vie spirituelle. P., 1920/1921. T. 3. P. 289-298, 366-380, 434-450; 1921. T. 4. P. 55-66; *idem.* Introduction // *Jean Cassien.* Conférences: I-VII. P., 1955. P. 7-72. (SC; 42); *idem.* Les idées morales de Jean Cassian // MSR. 1957. T. 14. P. 5-20; *Ménager A.* La patrie de Cassien // EO. 1921. T. 20. P. 330-358; *idem.* Cassien et Clément d'Alexandrie // La vie spirituelle. 1923. T. 9. P. 138-152; *idem.* A propos de Cassien // *Ibid.* 1936. T. 46. P. 73-109; *Franses D.* Prosper et Cassianus //

Studia Catholica. Nijmegen, 1927. Vol. 3. P. 145-185; *Thibaut J.-B.* L'ancienne liturgie gallicane: Son origine et sa formation en Provence aux V et VI siècles sous l'influence de Cassien et de St. Césaire d'Arles. P., 1929; *Hammer H.* Johannes Cassianus: Christliche und heidnische Bildung // *Pharus: Katholische Monatsschr. f. Orientierung in der gesamten Pädagogik.* Donauwörth, 1930. Bd. 21. S. 241-255; *Marsili S.* Résumé de Cassien sous le nom de St. Nil // *RAM.* 1934. T. 15. P. 241-245; *idem.* Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico: Dottrina sulla carità e contemplazione. R., 1936; *Olphe-Galliard M.* Vie contemplative et vie active d'après Cassien // *RAM.* 1935. T. 16. P. 252-288; *idem.* Les sources de la Conférence XI de Cassien // *Ibid.* P. 289-298; *idem.* La pureté de coeur d'après Cassien // *Ibid.* 1936. T. 17. P. 28-60; *idem.* La science spirituelle d'après Cassien // *Ibid.* 1937. T. 18. P. 141-160; *idem.* Cassien (Jean) // *DSAMDH.* 1953. T. 2. Pt. 1. Col. 214-276; *Golinski Z.* Doctrina Cassiani de Mendacio officioso // *Collectanea Theologica.* Warsz., 1936. Vol. 17. P. 491-503; *Kemmer A.* Charisma maximum: Untersuch. zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus. Löven, 1938; *idem, Hrsg.* Johannes Cassianus: Weisheit der Wüste. Einsiedeln, 1948; *idem.* Gregorius Nyssenus estne inter fontes Joannis Cassiani numerandus? // *OCP.* 1955. Vol. 21. P. 451-466; *Chadwick O.* Euladius of Arles // *JThSt.* 1945. Vol. 46. P. 200-205; *idem.* The Origins of Prime // *Ibid.* 1948. Vol. 49. P. 178-182; *idem.* John Cassian: A Study in Primitive Monasticism. Camb., 1950,

19682; *idem.* Cassianus Johannes // TRE. 1981. Bd. 7. S. 650-657; *idem.* John Cassian // The Study of Spirituality / Ed. Ch. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold. L., 1986. P. 145-148; *Marrou H.-I.* Jean Cassien à Marseille // Revue du Moyen Âge latin. Lyons, 1945. T. 1. P. 5-26; *idem.* La patrie de Jean Cassien // OCP. 1947. Vol. 13. P. 588-596; *idem.* Le fondateur de Saint-Victor à Marseille: Jean Cassien // Provence historique. Marseille, 1966. T. 16. Fasc. 65. P. 297-308; *Masai F.* Les noms des heures et les textes de cassien intéressant l'histoire de Prime // Archivum Latinitatis Medii Aevi. 1945/1946. Vol. 19. P. 23-37; *Cristiani L.* Jean Cassien: La spiritualité du Désert. P., 1946. 2 vol.; *Chéné J.* Que signifiaient «initium fidei» et «affectus credulitatis» pour les semipélagiens? // RechSR. 1948. Vol. 35. P. 566-588; *idem.* Les origines de la controverse semi-pélagienne // REAug. 1953. T. 13. P. 56-109; *idem.* Le semipélagianisme du midi de la Gaule // RechSR. 1955. Vol. 43. P. 321-341; *Cappuyns M.* Cassien // DHGE. 1949. T. 11. Col. 1319-1350; *Brand Ch.* Le De incarnatione Domini de Jean Cassien: Contribution à l'étude de la christologie en Occident à la veille du Concile d'Ephèse: Diss. Strasbourg, 1954; *Griffe É.* Cassien a-t-il été prêtre d'Anioche? // BLE. 1954. T. 55. P. 240-244; *idem.* La Gaule chrétienne à l'époque romaine. P., 1966. T. 3; *Plagnieux J.* Le grief de complicité entre erreurs nestorienne et pélagienne d'Augustin à Cassien par Prosper d'Aquitaine? // REAug. 1956. T. 2. N 3/4. P. 391-402; *Munz P.* John Cassian // JEclH. 1959. Vol. 10. P. 1-22; *Fiske A.* Cassian and Monastic Friendship

// The American Benedictine Review. 1961. Vol. 12. N 2. P. 190-205; *Guy J.-C.* Jean Cassien: Vie et doctrine spirituelle. P., 1961; *idem.* Introduction // *Jean Cassien.* Institutions cénobitiques. P., 1965. P. 7-19; *idem.* Jean Cassien, historien du monachisme égyptien? // *StPatr.* 1966. Vol. 8. P. 363-372; *Honselmann K.* Bruchstücke von Auszügen aus Werken Cassians: Reste einer verlorenen Schrift des Eucherius von Lyon? // *Theologie und Glaube.* 1961. Bd. 51. P. 300-304; *Vogüé A., de.* Monachisme et Église dans le pensée de Cassien // *Théologie de la vie monastique.* P., 1961. P. 213-240; *idem.* Cassien, le Maître et Benoît // *Commandements du Seigneur et libération évangélique: Études monastiques proposées et discutées a Saint-Anselme, 15-17 févr. 1976 / Ed. J. Gribomont. R., 1977. P. 223-239; idem.* Pour comprendre Cassien: Un survol des Conférences // *Collectanea Cisterciensia.* 1977. Vol. 39. P. 250-272; *idem.* Les mentions des oeuvres de Cassien chez Saint Benoît et ses contemporains // *StMon.* 1978. Vol. 20. P. 275-285; *idem.* De Cassien au Maître et a Eugippe: Le titre du chapitre de l'humilité // *Ibid.* 1981. Vol. 23. P. 247-261; *idem.* Understanding Cassian: A Survey of the Conferences // *Cistercian Studies.* 1984. Vol. 19. N 2. P. 101-121; *idem.* La «Regula Cassiani»: Sa destination et ses rapports avec le monachisme fructuosien // *RBen.* 1985. T. 95. P. 185-231; *idem.* Les sources des quatre premiers livres des Institutions de Jean Cassien: Introd. aux recherches sur les anciennes règles monastiques latines // *StMon.* 1985. T. 27. P. 241-311; *idem.* Un morceau célèbre de

Cassien parmi des extraits d'Évagre // Ibid. P. 7-12; *idem.* De St. Pachôme à Jean Cassien: Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts. R., 1996; *idem.* Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. P., 2002. Pt. 1: Le monachisme latin: [Vol. 6]: Des derniers écrits de Jérôme et d'oeuvre de Jean Cassien (414-428); *Weber H.-O.* Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition. Münster, 1961; *Sophrony (Sakharov), archim.* De la nécessité des trois renoncements chez St. Cassien le Romain et St. Jean Climatique // StPatr. 1962. Vol. 5. P. 393-400; *Zannoni G.* Cassiano Giovanni, santo // BiblSS. 1963. Vol. 3. Col. 917-920; *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition: L., 1965. Vol. 1: From the Apostolic Age to Chalcedon (451); *Codina V.* El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano. R., 1966. (OCA; 175); *Leroy J.* Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien // RAM. 1966. Vol. 42. P. 157-180; *idem.* Le cénobitisme chez Cassien // Ibid. 1967. Vol. 43. P. 121-158; *Beaudry J.* L'humilité selon Jean Cassien: Diss. [Montréal], 1967; *Haag M. A.* Precarious Balance: Flesh and Spirit in Cassian's Works // The American Benedictine Review. 1968. Vol. 19. N 2. P. 180-192; *Miquel P.* Un homme d'expérience: Cassien // Collectanea Cisterciensia. 1968. Vol. 30. P. 131-146; *Christophe P.* Cassien et Césaire: Prédicateurs de la morale monastique. P., 1969; *Coman J.* Le patrimoine de l'oecuménisme chrétien du IV au V siècles en Scythe-Mineure (Dobrudja) // Contacts. P., 1970. T. 22. N 69. P. 61-85; *idem.* Les «Scythes» Jean

Cassien et Denys le Petit // *Kleronomia. Thessal.*, 1975. T. 7. P. 27-46; *Betti U.* Le «Collationes» di Cassiano in un manoscritto della Verna // *Sacris Erudiri.* 1972/1973. Vol. 21. P. 81-107; *Fontaine J.* L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire á Cassien // *Atti del Colloquio sul tema: La Gallia Romana* (Roma, 10-11 maggio 1971). R., 1973. P. 87-115; *Neuhausen K. A.* Zu Cassians Traktat De amicitia (Coll. 16) // *Studien zur Literatur der Spätantike* / Hrsg. Ch. Gnllka, W. Schetter. Bonn, 1975. S. 181-218; *Pastorino A.* Il concetto di «tradizione» in Giovanni Cassiano e in Vincenzo di Lerino // *Sileno. R.*, 1975. Vol. 1. P. 37-46; *idem.* I temi spirituali della vita monastica in Giovanni Cassiano // *Civiltà classica e cristiana.* Genova, 1980. Vol. 1. N 1. P. 123-172; *Rousseau P.* Cassian, Contemplation and the Coenobitic Life // *JEcclH.* 1975. Vol. 26. P. 113-126; *idem.* Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian. Oxf.; N. Y., 1978; *idem.* Cassian: Monastery and World // *The Certainty of Doubt: Tributes to P. Munz* / Ed. M. Fairburn, W. H. Oliver. Wellington, 1996. P. 68-89; *idem.* Cassian's Apophthegmata // *JAC.* 2005/2006. Bd. 48/49. S. 19-34; *Schalk F.* Zur Vitenlehre und monastischen Literatur (Cassian und Julian Pomerius) // *Verbum et signum* / Ed. H. Fromm e. a. Münch., 1975. Bd. 2. S. 71-78; *Cazier P.* Cassien auteur présumé de l'épitomé des Règles de Tyconius // *REAug.* 1976. T. 22. N 3/4. P. 262-297; *Leonardi C.* Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia // *Studi Medievali.*

Ser. 3. 1977. Vol. 18. N 2. P. 491-608; *McQueen J.*  
D. John Cassian on Grace // RTAM. 1977. Vol. 44. P.  
5-28; *Main J.* Prayer in the Tradition of John Cassian:  
1-3 // Cistercian Studies. 1977. Vol. 12. N 3. P. 184-  
190; N 4. P. 272-290; 1978. Vol. 13. N 1. P. 75-  
83; *Navarra L.* Osservazioni su due manoscritti  
fiorentini del «De incarnatione Domini» di Cassiano //  
Studi storico-religiosi. Aquila, 1977. Vol. 1. N 2. P. 339-  
346; *Rippinger J.* The Concept of Obedience in the  
Monastic Writings of Basil and Cassian // StMon.  
1977. Vol. 19. P. 7-18; *Tibiletti C.* Giovanni Cassiano:  
Formazione e dottrina // Augustinianum. 1977. Vol.  
17. P. 355-380; *idem.* Rassegna di studi sui  
«Semipelagiani» // Ibid. 1985. Vol. 25. P. 507-  
522; *Dvorak C. e. a.* Report on the Pachomian-Cassian  
Seminar (Oct. 17-29, 1977) // Cistercian Studies.  
1978. Vol. 13. N 2. P. 101-113; *Kardong T.* John  
Cassian's Teaching on Perfect Chastity // The  
American Benedictine Review. 1979. Vol. 30. N 3. P.  
249-263; *idem.* Aiming for the Mark: Cassian's  
Metaphor for the Monastic Quest // Cistercian Studies.  
1987. Vol. 22. N 3. P. 213-220; *idem.* Benedict's Use of  
Cassianic Formulae for Spiritual Progress // StMon.  
1992. Vol. 34. N 2. P. 233-252; *idem.* John Cassian's  
Evaluation of Monastic Practices // The American  
Benedictine Review. 1992. Vol. 43. N 1. P. 82-  
105; *Jennett M. J.* A Descriptive Presentation on John  
Cassian and His Treatise on Prayer: The Relationship of  
Virtue and Prayer: Diss. R., 1981; *Folsom C.* Anger,  
Dejection and Acedia in the Writings of John Cassian  
// The American Benedictine Review. 1984. Vol. 35. N

3. P. 219-248; *Ledoyen H.* La Regula Cassiani du Clm. 28118 et la Règle anonyme de l'Escorial A. I. 13 // RBen. 1984. T. 94. N 1/2. P. 154-194; *Messana V.* Postulatio nel contesto eucologico delle Collationes di Giovanni Cassiano // Quaderni di Cultura e di Tradizione classica. Palermo, 1984/1985. Vol. 2/3. P. 89-110; *idem.* Povertà e lavoro nella paideia ascetica di Giovanni Cassiano. Caltanissetta, 1985; *Spinelli M.* Teologia e «teoria» nella «Conlatio de Protectione Dei» di Giovanni Cassiano // Benedictina. R., 1984. Vol. 31. P. 23-35; *Stewart C.* John Cassian on Unceasing Prayer // Monastic Studies. Montréal, 1984. Vol. 15. P. 159-177; *idem.* The Monastic Journey according to John Cassian // Word and Spirit. Still River (Mass.), 1993. Vol. 19. P. 29-40; *idem.* From λόγος to verbum: John Cassian's Use of Greek in the Development of a Latin Monastic Vocabulary // The Joy of Learning and the Love of God: Studies in Honor of J. Leclercq / Ed. E. R. Elder. Kalamazoo, 1995. P. 5-31; *idem.* Cassian the Monk. Oxf.; N. Y., 1998; *Devos P.* Saint Jean Cassien et Saint Moïse l'Éthiopien // AnBoll. 1985. T. 103. P. 61-74; *Isetta S.* Lo spirito della tristezza e dell'accidia in Giovanni Cassiano: Una sintesi filosofica, teologica e scientifica // Civiltà classica e cristiana. 1985. Vol. 6. P. 331-347; *Binazzi G.* Orso, Cassiano e Apollinare: Appunti sulla diffusione di culti al seguito delle milizie // Romanobarbarica. R., 1986. Vol. 9. P. 5-23; *Dattrino L.* Lavoro e asceti nelle «Institutiones» di Giovanni Cassiano // Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV sec. / Ed. S. Felici. R., 1986. P. 165-184; *Hamman A.* John Cassian // Patrology.

Westminster, 1986. Vol. 4: The Golden Age of Latin Patristic Literature / Ed. A. di Berardino. P. 512-523; *Bayer H.* «Vita in deserto»: Kassians Askese der Einöde und die mittelalterliche Frauenmystik // ZKG. 1987. Bd. 98. S. 1-27; *Byrne R.* Cassian and the Goals of Monastic Life // Cisterian Studies. 1987. Vol. 22. N 1. P. 3-16; *Помазанская Н. С.* Где была родина прп. Иоанна Кассиана Римлянина?: Ист. исслед. по последним данным // ПрПуть. 1988. С. 58-70; *Fleming J.* By Coincidence or Design?: Cassian's Disagreement with Augustine Concerning the Ethics of Falsehood // Augustinian Studies. 1988. Vol. 29. P. 19-34; *eadem.* The Helpful Lie: The Moral Reasoning of Augustine and John Cassian: Diss. Wash., 1993; *Sternberg T.* Der vermeintliche Ursprung der westlichen Diakonien in Ägypten und die Collationes des Johannes Cassian // JAC. 1988. Bd. 31. S. 173-209; *Zanarini M.* La controverse sur la prédestination au V siècle: Augustin, Cassien et la tradition // Saint Augustin / Dossier conçu et dir. par P. Ranson, P. Lausanne. [P.], 1988. P. 248-261; *Gianfrancesco A.* La contemplation selon Jean Cassien: Diss. / Univ. de Provence. [Aix-Marseille], 1989; *Giordano L.* «Morbus acediae»: Da Giovanni Cassiano e Gregorio Magno alla elaborazione medievale // VetChr. 1989. Vol. 26. N 2. P. 221-245; *Floyd R. R.* Grace and Free Will in John Cassian: Diss. / St. Louis Univ. [St. Louis (Missouri)], 1990; *Sheridan M.* Concordanza elettronica alle opere di Giovanni Cassiano. R., 1990; *idem.* Models and Images of Spiritual Progress in the Works of John Cassian // Spiritual Progress: Studies in the Spirituality of Late

Antiquity and Early Monasticism / Ed. J. Driscoll, M. Sheridan. R., 1994. P. 101-126. (StAnselm; 115); *idem.* Preghiera, contemplazione e progresso spirituale nelle opere di Giovanni Cassiano // Vedere Dio: Incontro tra Oriente e Occidente / Ed. Y. Spiteris, B. Gianesin. Bologna, 1994. P. 253-264; *idem.* The Controversy over Apatheia: Cassian's Sources and His Use of Them // StMon. 1997. Vol. 39. N 2. P. 287-310; *idem.* Job and Paul: Philosophy and Exegesis in Cassian's 6th Conference // Ibid. 2000. Vol. 42. N 2. P. 271-294; *Damian Th.* Some Critical Considerations and New Arguments Reviewing the Problem of St. John Cassian's Birthplace // OCP. 1991. Vol. 57. N 2. P. 257-280; *Lanne E.* Cassiano il Romano, discepolo di Evagrio Pontico: Un vincolo tra monachesimo d'Oriente e d'Occidente // AdB. 1991. P. 53-77; *Zelzer K.* Cassianus natione Scytha, ein Südgallier // WSt. 1991. Bd. 104. S. 161-168; *Holze H.* Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum: Untersuch. zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia. Gött., 1992. (Forschungen z. Kirchen- und Dogmengeschichte; 48); *Summa G.* Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian. Würzburg, 1992. (Studien z. systemat. u. spirituellen Theologie; 7); *Russell K. C.* John Cassian on a Delicate Subject // Cistercian Studies. 1992. Vol. 27. N 1. P. 1-12; *idem.* Cassian's Married Monks // The American Benedictine Review. 2001. Vol. 52. N 3. P. 286-299; *idem.* Murdered Monks, Troubling Questions: Cassian's 6th «Conference» // Ibid. 2004. Vol. 55. N 1.

P. 3-20; *Vannier M.-A.* Jean Cassien a-t-il fait oeuvre de théologien dans le «De incarnatione domini?» // RSR. 1992. Vol. 66. N 1/2. P. 119-131; *eadem.* L'influence de Jean Chrysostome sur l'argumentation scripturaire du «De incarnatione» de Jean Cassien // Ibid. 1995. Vol. 69. N 4. P. 453-462; Jean Cassien et le Symbole de foi (De incarnatione Domini VI) // *Ephemerides liturgicae.* 1996. Vol. 110. N 1. P. 85-93; *eadem.* Introduction // *Jean Cassien.* Traité de l'Incarnation / Trad. M.-A. Vannier. P., 1999; *eadem.* Jean Cassien, scythe ou provençal? // *Anthropos laïkos.* Fribourg, 2000. P. 323-334; *Burton-Christie D.* Scripture, Self-Knowledge and Contemplation in Cassian's Conferences // *StPatr.* 1993. Vol. 25. P. 341-345; *Pristas L.* The Theological Anthropology of John Cassian: Diss. / Boston College. [Chestnut Hill (Mass.)], 1993; *idem.* The Unity of Composition in Book V of Cassian's De institutis // *StPatr.* 1993. Vol. 25. P. 438-443; *Ramsey B.* John Cassian: Student of Augustine // *Cistercian Studies.* 1993. Vol. 28. N 1. P. 5-15; *idem.* Addendum to B. Ramsey «John Cassian: Student of Augustine» // *Ibid.* N 2. P. 199-200; *Driver S. D.* The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian: Diss. / Univ. of Toronto. Toronto, 1994; *idem.* From Palestinian Ignorance to Egyptian Wisdom: Jerome and Cassian on the Monastic Life // *The American Benedictine Review.* 1997. Vol. 48. N 3. P. 293-315; *idem.* John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture. N. Y., 2003; *Levko J. J.* Prayer in the Work of John Cassian: Diss. R., 1994; *idem.* The Relationship of Prayer to Discretion and Spiritual Direction for John Cassian //

SVTQ. 1996. Vol. 40. N 3. P. 155-171; *idem.* Temptation and its Relationship to Prayer for John Cassian // Diakonia. Bronx, 1996. Vol. 29. N 2. P. 85-94; *idem.* Self-Control in a Life of Prayer for John Cassian // Ibid. P. 142-154; *idem.* Inside Prayer with John Cassian // Ibid. 1997. Vol. 30. N 2/3. P. 156-173; *Leyser C.* Lectio Divina, Oratio Pura: Rhetoric and the Techniques of Asceticism in the «Conferences» of John Cassian // Modelli di santità e modelli di comporamento: Contrasti, intersezioni, complementarità / Ed. G. Barone, M. Caffiero, F. Barcellona. Torino, 1994. P. 79-105; *Rébillard E.* Quasi funambuli: Cassien et la controverse pélagienne sur la perfection // REAug. 1994. T. 40. N 1. P. 197-210; *Frank K. S.* Johannes Cassian über Johannes Cassian // RQS. 1995. Bd. 90. S. 183-197; *idem.* Asketischer Evangelismus: Schriftauslegung bei Johannes Cassian // Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum: FS für E. Dassmann / Hrsg. G. Schöllgen, C. Scholten. Münster, 1996. S. 435-443; *idem.* Johannes Cassian, De institutis coenobiorum: Normativen Erzähltext, präskriptiver Regeltext und appellative Du-Anrede // Dialogische Strukturen: FS für W. Erzgräber / Hrsg. T. Kühn, U. Schaefer. Tüb., 1996. S. 7-16; *idem.* John Cassian on John Cassian // StPatr. 1997. Vol. 33. P. 418-433; *Weaver R. H.* Divine Grace and Human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy. Macon, 1996 (рус. пер.: *Увер Р. Х.* Божественная благодать и человеческое действие: Исслед. полупелагианских споров. М., 2006); *Alexe S. Le*

discernement selon St. Jean Cassien // StPatr. 1997. Vol. 30. P. 129-135; *Djuth M.* Cassian's Use of the Figure Una Regia in Collatio II «On Discretion» // Ibid. P. 167-175; *McCann C.* Spiritual Mentoring in John Cassian's Conferences // The American Benedictine Review. 1997. Vol. 48. N 2. P. 212-223; *Фотий (Сиромахов), ep.* Взаимоотношение свободы и благодати в деле спасения человека в творениях св. Иоанна Кассиана // ПрПуть. 1998. С. 170-191; *Kinsella S.* Covetousness and Renunciation in Book VII of the Institutes of John Cassian // StMon. 1998. Vol. 40. N 2. P. 203-212; *Малков Ю. Г.* Сотериология прп. Кассиана Римлянина // АиО. 1999. № 4(22). С. 108-135; *Ogliari D.* The Conciliation of Grace and Free Will: Cassian's «Conlatio» 13 Revisited // Augustiniana. 2000. Vol. 50. P. 141-173; *Casiday A. M. C.* Cassian, Augustine, and De Incarnatione // StPatr. 2001. Vol. 38. P. 41-47; *idem.* «Apatheia» and Sexuality in the Thought of Augustine and John Cassian // SVTQ. 2001. Vol. 45. N 4. P. 359-394; *idem.* Deification in Origen, Evagrius and Cassian // Origeniana Octava / Ed. L. Perrone. Leuven, 2003. Vol. 2. P. 995-1001; *idem.* Cassian against Pelagianism // StMon. 2004. Vol. 46. N 1. P. 7-23; *idem.* Rehabilitating John Cassian: An Evaluation of Prosper of Aquitaine's Polemic against the «Semipelagians» // Scottish J. of Theology. Edinb., 2005. Vol. 58. N 3. P. 270-284; *idem.* Tradition and Theology in St. John Cassian. Oxf., 2007; *idem.* Tradition as a Governing Theme in the Writings of John Cassian // Early Medieval Europe.

Oxf., 2008. Vol. 16. N 2. P. 191-214; *Chin C. M.* Prayer and Otium in Cassian's Institutes // *StPatr.* 2001. Vol. 35. P. 24-29; *Crites G. J.* John Cassian and the Development of Early Irish Christianity: A Study of the State of the Literature // *The American Benedictine Review.* 2002. Vol. 53. N 4. P. 377-399; Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident: Actes du colloque intern. (Bucarest, 27-28 sept. 2001) / Ed. C. Bachilita, A. Jakab. P., 2003; *Fairbairn D.* Grace and Christology in the Early Church. Oxf., 2003. P. 133-199 (рус. пер.: *Ферберн Д.* Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. М., 2008. С. 151-227); *Guran P.* Le culte de Jean Cassien dans l'Eglise d'Orient // *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident.* Beauchesne, 2003. P. 255-239; *Sutto I.* Contemplative Experience in Cassian and in the Rule of Benedict // *The American Benedictine Review.* 2003. Vol. 54. N 2. P. 181-204; *Фокин А. Р.* Преподобный Иоанн Кассиан // *Арелатские проповедники V-VI вв.: Сб. исслед. и переводов.* М., 2004. С. 330-361; *Mazel F.* «L'invention d'une tradition»: Les monastères Saint-Victor de Marseille et Saint-Gilles à la recherche du patronage de Pierre (XIe-XIIe siècles) // *Écrire son histoire: Les communautés régulières face à leur passé / Éd. N. Bouter.* Saint-Étienne, 2005. P. 337-368; *Merton Th.* Cassian and the Fathers: Initiation into the Monastic Tradition. Kalamazoo, 2005; *Ranff V.* Die Traurigkeit dieser Welt und gottgefällige Traurigkeit bei Johannes Cassianus und Hildegard von Bingen // *Scientia et religio: Religionsphilosophische Orientierungen.* Dresden, 2005. S. 367-378; *Dyckhoff*

P. Gebet als Quelle des Lebens. Systematisch-theologische Untersuchungen des Ruhegebetes ausgehend von Johannes Cassianus. Münch., 2006; *Heisey D. J.* John Cassian and the Jews // Cistercian Studies. 2006. Vol. 41. N 1. P. 3-16; *Niederwimmer K.* Zur Lehre vom vierfachen Schriftsinn bei Johannes Cassianus (Coll. XIV 8) // Wiener Jb. für Theologie. 2006. Bd. 6. S. 61-83; *Goodrich R. J.* Contextualizing Cassian: Aristocrats, Asceticism, and Reformation in Fifth-Century Gaul. Oxf., 2007; *Mirri L. M.* La natura in S. Giovanni Cassiano // La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.). R., 2007. P. 419-437; *Bartelink G. J. M.* Die Invektiven gegen Nestorius und seine Häresie in Cassianus' «De incarnatione» // JEastCS. 2008. Vol. 60. P. 275-291; *Alciati R.* Il «De discretione» di Cassiano e la sua influenza nella letteratura ascetica posteriora (V-VII sec.) // Rivista di storia del Cristianesimo. Brescia, 2009. Vol. 6. P. 65-98; *Slater I.* «Exuberantissimus amor»: Cassian on Friendship // Cistercian Studies. 2009. Vol. 44. N 2. P. 129-144.

**А. Р. Фокин**

