



VI Международная Богословская конференция
Русской Православной Церкви

Жизнь во Христе: христианская нравственность,
аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи

А. Р. Фокин

(Институт философии РАН, ПСТГУ)

УЧЕНИЕ ПРЕПОДОБНОГО ИОАННА КАССИАНА О ДЕЛАНИИ И СОЗЕРЦАНИИ

1. Введение. Как хорошо известно, преп. Иоанн Кассиан (ок. 360–435 гг.), в византийской и русской традиции известный с титулом «Римлянин»¹, занимает важное место среди аскетических писателей и богословов эпохи патристики. Подобно Евагрию Понтийскому на Востоке, Кассиан стал систематизатором и популяризатором восточного аскетизма на Западе. Его аскетические сочинения оказали значительное влияние на становление западной монашеской традиции. В своих сочинениях Кассиану удалось объединить опыт восточно-христианского и западно-христианского подвижничества в эпоху его возникновения и формирования (вторая половина IV – первая половина V века). Его учение об устройстве монашеской жизни, об аскетическом делании и мистическом созерцании стяжало ему непреходящую славу в последующих веках².

Кассиан является автором двух фундаментальных сочинений, давно ставших классикой христианской аскетической литературы и переведенных на многие языки: «О правилах общежительных монастырей» (*De institutis coenobiorum*, в XII книгах)³ и «Собеседования» (*Collationes*)⁴. Они были написаны ок. 420–427 гг.⁵ в Южной Галлии, предположительно, в Марселе (где преп. Иоанн был настоятелем монастыря, впоследствии известного как монастырь св. Виктора), по просьбе представителей галльского клира и монашества. Его сочинения стали практическим и теоретическим руководством к организации монастырской жизни в Южной Галлии. В них Кассиан изложил известные ему лично в бытность в Египте аскетические правила, заимствованные из монастырей Египта, Палестины и Месопотамии⁶. Его целью было дать практическое руководство к деятельной жизни аскетам, стремящимся достичь более высокого уровня духовного совершенства — жизни

¹ Этот титул засвидетельствован уже у патриарха Фотия, полагавшего, что родиной Иоанна Кассиана был Рим (Ρώμην λαχόντος πατρίδα, Phot. Bibl. Cod. 197). Выдвигалась также гипотеза, что этот титул связан с происхождением Кассиана из Малой Скифии, которая была частью церковного диоцеза Фракии и находилась в юрисдикции патриарха К-поля — Нового Рима (см.: Cuper C. De sancto Joanne Cassiano abbate Massiliae in Gallia // Acta Sanctorum Iulii. Paris, 1868. Vol. 5. P. 463–464). Однако наиболее вероятным представляется предположение, что титул «Римлянин» означает только то, что Кассиан был не грекоязычным, а латиноязычным автором (см.: Stewart C. Cassian the Monk. Oxford, 1998. P. 5).

² См.: Hamman A. John Cassian // Patrology. Vol. IV: The Golden Age of Latin Patristic Literature / Ed. A. di Berardino. Westminster, MD, 1986. P. 518.

³ CPL, N 513; PL. 49. Col. 53–476; CSEL. 17. P. 3–231; рус. пер.: Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина / Пер. с лат. еп. Петра. М., 1877; 1892² (репринт: СТСЛ, 1993). С. 7–164.

⁴ CPL, N 512; PL. 49. Col. 477–1328; CSEL. 13. P. 3–711; рус. пер.: С. 165–633.

⁵ См.: Guy J.-C. Institutions // Sources chrétiennes. Vol. 109 / Texte latin revue, introd., trad. et notes par J.-C. Guy. Paris, 1965. P. 11; Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. М., 2006. С. 112.

⁶ Ioan. Cassian. De inst. coenob. Praef.

созерцательной. Этой последней преимущественно посвящено второе вышеупомянутое аскетическое сочинение преп. Иоанна — «Собеседования»⁷.

Поскольку между пребыванием Кассиана в Египте и написанием им своих аскетических сочинения прошло около четверти века, современными исследователями был поставлен вопрос о релевантности предложенной Кассианом версии «аскетических правил египетских подвижников» (или *Instituta Aegyptiorum*). Одни предполагали, что «Правила общежительных монастырей» и «Собеседования» являются изобретением самого Кассиана, поскольку единообразие аскетических и богослужебных практик, которое, по его мнению, является характерной особенностью *Instituta Aegyptiorum*, не подтверждается другими историческими источниками; кроме того, изложенное Кассианом учение не является монолитным корпусом, но представляет собой синтез различных аскетических практик, среди которых первое место занимает учение Евагрия Понтийского. Другие исследователи полагали, что и в «Правилах», и в «Собеседованиях» содержатся подлинные слова египетских подвижников, имеющие параллели в других исторических источниках. Однако наиболее вероятным представляется мнение о том, что хотя Кассиан и не стремился буквально передать слово в слово все, что он слышал во время своего пребывания в Египте, он «может со всей серьезностью рассматриваться как источник сведений о египетском монашестве»⁸. В его сочинениях верно передаются аскетические традиции и практики, распространенные в Египте во второй половине IV в., которые преп. Иоанн литературно обработал и оформил в виде целостной системы⁹. Вместе с тем, как было установлено, учение Кассиана об аскетическом делании и созерцании испытало сильное влияние аскетического богословия Евагрия Понтийского, а через него — Оригена¹⁰.

2. Два вида духовной жизни. Влияние аскетического богословия Евагрия на учение Кассиана хорошо видно уже при сравнении их взглядов на цели и этапы аскетического пути. Так, разделяя эти цели на ближайшие и конечные, преп. Иоанн указывает, что ближайшая, или непосредственная цель аскетического делания (*σκοπός*, или *destinatio*) — это стяжание «чистоты сердца», благодаря которой, в свою очередь, можно достичь конечной цели христианского совершенства (*τέλος*, *finis*) — Царства Божия¹¹.

Исследователи неоднократно отмечали¹², что кассиановское понятие «чистоты сердца» (*puritas cordis*)¹³ по своему содержанию фактически тождественно евагриевскому понятию «бесстрастия» (*ἀπάθεια*)¹⁴, которое, в свою очередь,

⁷ Ioan. Cassian. *De inst. coenob.* II 1, 9, 18; V 4; *Collat.* 1. Praef.

⁸ Casiday A. M. C. *Tradition and theology in St. John Cassian.* Oxford, 2006. P. 159.

⁹ Chadwick O. *John Cassian: A study in primitive monasticism.* Cambridge, 1968². P. 18–22; Goodrich R. J. *Contextualizing Cassian. Aristocrats, Asceticism and Reformation in fifth-century Gaul.* Oxford, 2007. P. 121–126.

¹⁰ См.: Marsili D. S. *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carita e contemplazione.* Roma. 1936. P. 87–149; Guillaumont A. *Les «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez les Grecs et chez les Syriens // Patristica Sorbonensia 5.* Paris, 1962. P. 77–80; Chadwick. 1968. P. 92–95; Stewart. 1998. P. 36; Уивер. 2006. С. 94–96; 106–112; Ферберн Д. *Учение о Христе и благодати в ранней Церкви.* М., 2008. С. 154 и др.

¹¹ *Collat.* 1. 4; 2. 26; *De inst. coenob.* IV 43; X 14.

¹² См., напр., Stewart. 1998. P. 42–43; Уивер. 2006. С. 108 и др.

¹³ Также *puritas mentis* «чистота духа/ума», см.: *De inst. coenob.* II 12; VIII 21–22; *Collat.* 14. 9, *puritas animae* «чистота души», см.: *Collat.* 10. 14; 12. 5; 21. 22.

¹⁴ См.: *Evagr. Pract. Prol.* 49–51; *Pract.* 56–57, 78, 81, 84; *Gnost.* 49; *Keph. Gnost.* I 81; IV 12; V 82; *Skemm.* 3; *De octo spirit.* 2; *Sent. ad monach.* 67–68, 118; *Scol. in Ps 30:22*; *Schol. Prov.* 12, 343 и др.

восходит к этике стоиков¹⁵ и является центральным понятием аскетического богословия Евагрия, впервые введшего его в монашескую письменность¹⁶. То, что Кассиан использует вместо термина «бесстрастие» (лат. *impassibilitas*) термин «чистота сердца», может объясняться тем обстоятельством, что он писал уже после осуждения оригенизма в 400–401 гг. и старался не использовать связанную с ним терминологию¹⁷, тем более, что его современник — блаж. Иероним, с трудами кот. преп. Иоанн был знаком, прочно связал термин ἀπάθεια с пелагианским учением о безгрешности человека¹⁸. Вероятно, в связи с этим Кассиан просто заменил пререкаемый термин «бесстрастие» на понятие «чистоты сердца», которое он мог заимствовать у блаж. Августина¹⁹, с трудами которого также был знаком.

Кроме того, Кассиан использует то же различие между деятельной и созерцательной жизнью, которое ясно проводили Ориген и Евагрий²⁰. Подобно последнему, он понимает их как две последовательные стадии аскетического пути²¹. Действительно, согласно Кассиану, чистота сердца достигается двумя путями — деятельным и созерцательным, которые он также называет двумя видами христианского знания (*duplex scientia*):

«Первое — деятельное знание (*practice, id est actualis scientia*), которое достигается исправлением нравов и очищением от пороков; второе — созерцательное (*theorice*), которое состоит в созерцании Божественных предметов (*in contemplatione divinarum rerum*) и в познании сокровеннейших смыслов-логосов» (*sacratissimorum sensuum cognitione*)²².

При этом Кассиан подчеркивает, что оба вида познания тесно взаимосвязаны, так что без приобретения деятельного познания невозможно достичь созерцания, и наоборот, аскетическое делание необходимо имеет своим завершением духовное созерцание²³. Рассмотрим оба этих этапа.

3. Аскетическое делание. Подобно Евагрию²⁴, преп. Иоанн отмечает, что деятельное познание (*actualis scientia*), т.е. деятельная жизнь (*actualis vita*)²⁵ разделяется на две части: отрицательную и положительную. Первая заключается в познании природы всех своих пороков и способов их врачевания, вторая же — в различении порядка добродетелей (*ordo virtutum*) и совершенствовании в них нашего духа²⁶. От Евагрия Кассиан заимствует и учение о восьми главных пороках или страстях (*principalia vitia, principales passiones*): чревоугодии, блудной страсти, сребролюбии, гневе, печали, унынии, тщеславии и гордыне²⁷. Единственным несущественным отличием схемы Кассиана от схемы Евагрия является

¹⁵ Ср.: Clem. Alex. Strom. IV 22. 138.

¹⁶ Guillaumont A. et C. Évagre le Pontique. Traité pratique, ou, le moine. Introduction // SC. N. 170. Paris, 1971. P. 98, 103.

¹⁷ Stewart. 1998. P. 12.

¹⁸ См.: Hieron. Ep. 133. 3; Dial. contr. Pelag. Prol.

¹⁹ См.: Aug. De doct. christ. II 7. 9–11.

²⁰ См.: Origen. Fragm. in Luc. 171; Com. Jn. I 16. 91; II 36. 219; Evagr. Pract. Prol.; Pract. 32, 66, 84; Gnost. 1-3; Keph. Gnost. I.13; II.6; V.35; V.65; VI.15; Skemm. 32–33; De orat. Prooem.; Sent. ad monach. 118–121; Ad Eulog. 15, 24; Schol. Prov. 224; Schol. Eccl. 71 и др.

²¹ См.: Stewart. 1998. P. 48–50; Уивер. 2006. С. 106–107.

²² Collat. 14. 1.

²³ Collat. 14. 2.

²⁴ См.: Evagr. Pract. 86, 89; Gnost. 47; Keph. Gnost. III.35; III.59; De malign. cogit. 3; 17 и др.

²⁵ De inst. coenob., V 33; также: *actualis perfectio* «деятельное совершенство», см.: Collat. 14. 3; *actualis disciplina* «деятельная подготовка», Collat. 21. 34.

²⁶ Collat. 14. 3.

²⁷ См.: De inst. coenob. V 1–XII 33; Collat. 5. 2–27. Отдельные элементы этого учения восходят к Оригену, см. Origen. Hom. in Ezech. 6. 11; Hom. in Exod. 8. 5; Hom. in Num. 15. 5.

местоположение страстей гнева и печали: у Кассиана гнев предшествует печали, а у Евагрия — следует за ней²⁸.

Согласно Кассиану, для того, чтобы победить эти восемь главных страстей, необходимо, во-первых, исследовать их свойства и особенности, во-вторых, изучить причины их появления, и, в-третьих, овладеть средствами их врачевания или борьбы с ними²⁹. Ведь, как это заметили еще стоики, все человеческие пороки взаимосвязаны между собой и рождаются друг от друга; поэтому невозможно избавиться от одного из них, не истребив в то же время побуждения и прилоги, исходящие от остальных³⁰. Подобно Евагрию, преп. Иоанн полагает, что происхождение восьми главных пороков напрямую связано с деятельностью трех частей или членов человеческой души (*animae nostrae partes, membra*): разумной (*λογικόν, id est rationabile*), страстной (*θυμικόν, id est irascibile*) и вожделеющей (*ἐπιθυμητικόν, id est concupiscibile*):

«Когда какой-нибудь из этих способностей [души] овладевает вредная страсть, то от ее причин дается и имя пороку. В самом деле, если разумную часть души поразит язва пороков, то она произведет пороки тщеславия, возношения, зависти, гордыни, самонадеянности, спорливости, ереси. Если [эта язва] поранит страстную способность, то она породит ярость, нетерпимость, печаль, уныние, малодушие, жестокость. Если же [эта язва] повредит вожделеющую часть, то она произведет чревоугодие, блудную страсть, сребролюбие, жадность и другие вредные земные вожделения»³¹.

Кроме того, по мнению Кассиана, — и в этом отличие его как настоятеля общежительного монастыря от келлиота Евагрия, — важнейшую роль в очищении души от пороков и страстей должна играть монастырская киновиальная дисциплина, в которой главный акцент ставится на труде и полном отречении от личного имущества (*abrenuntiatio*), умерщвлении своей воли и своего «я» (*mortificatio*), строгом следовании монастырским правилам, послушании и смирении, что достигается постоянным открытием своих дел и помыслов духовным наставникам — «старцам» (*seniores*) и полным послушанием их воле, которую следует беспрекословно исполнять как Божественное повеление³². Такую аскетическую практику Кассиан заимствовал из жизни египетских киновиальных монастырей, где, по его словам,

«никому не позволяется начальствовать не только над собранием братии, но и над самим собою, пока он не отречется не только от всего своего имущества, но и не осознает, что не имеет господства или власти над самим собою. Ведь при отречении от мира от обладающего каким-либо имуществом и богатством для поступления в киновию требуется, чтобы он не имел пристрастия ни к одной из тех вещей, что оставил в миру или принес с собой в монастырь, а также чтобы он был так послушен всем, что, по выражению Господа (Мф 18:3), осознал необходимость вновь вернуться в детство, не превозносясь от осознания своего возраста и многочисленности лет, которые он напрасно погубил, проведя в мирской суете, но, признав свою неопытность как новичка и новобранца в служении в воинстве Христовом, не медлил бы покоряться даже младшим»³³.

²⁸ См.: Evagr. Pract. 6–14, 54; Antirr. I–VIII; De vitiis 2–4; De octo spirit. 1–18; De malign. cogit. 1, 12–16, 24–25, 35; Skemm. 40–60 и др.

²⁹ De inst. coenob. V 1; Collat. 5. 10, 27.

³⁰ De inst. coenob. V 11; Collat. 5. 10–11, 13–14, 27.

³¹ Collat. 24. 15; ср.: Evagr. Pract. 22, 54, 63, 86, 89; Gnost. 47; Keph. Gnost. I 53; III 59; De malign. cogit. 3, 16–17; De orat. 27, 52–53 и др.

³² См.: De inst. coenob. II 3; IV 8–10, 41; Collat. 2. 10; 3. 6 и др.

³³ De inst. coenob. II 3.

В связи с этим Кассиан различает три вида «отречения» (*abrenuntiationes*), необходимые для монаха. Два из них относятся к жизни деятельной, а третье – к жизни созерцательной:

«Первое из них есть то, в котором мы телесно оставляем все богатства и имущества мира; второе — то, в котором оставляем прежние нравы и порочные страсти как душевные, так и телесные; а третье — то, в котором, отвлекая свой ум от всего настоящего и видимого, созерцаем только будущее и желаем невидимого»³⁴.

Согласно преп. Иоанну, источником и корнем всех добродетелей является «различение помыслов» или «рассудительность» (*discretio*)³⁵. При этом

«истинная рассудительность (*vera discretio*) приобретается только истинным смирением (*vera humilitate*), первым признаком которого является — оставлять на суд старцев не только то, что следует делать, но и то, о чем мы думаем; так что, не полагаясь на свой собственный суд, во всем следует доверяться их решениям и считать добрым или худым только то, что они признают таковым»³⁶.

Хотя невозможно, чтобы в ум человека не вторгались различные помыслы и желания, принять или отвергнуть их находится в силах каждого стремящегося к этому³⁷. По мнению Кассиана, существуют три источника наших помыслов (*tria cogitationum nostrarum principia*): это Бог, диавол и мы сами (*ex Deo, ex diabolo et ex nobis*)³⁸; однако человек сам несет ответственность за свои мысли; если бы он не был способен их контролировать, то у него не осталось бы свободного произволения, и усилия, направленные к нашему совершенству, не были бы в нашей власти³⁹. При этом Кассиан, следуя западной традиции, ставит особый акцент на важнейшей роли Божественной благодати в деле нашего нравственного совершенствования и духовного возрастания. Действительно, согласно Кассиану,

«благодать и милосердие Божие (*gratiam Dei ac misericordiam*) производит в нас все добро[детели]. И когда она оставляет [нас], то никакой силы уже не имеет усердие трудящегося, и без ее помощи невозможно возвратиться себе прежнее состояние, как бы ни было велико старание духа, прилагающего собственные усилия, так что над нами постоянно исполняется сказанное [апостолом]: не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего (Рим 9:16)»⁴⁰.

При этом, как замечает Кассиан, благодать Божия «всегда содействует нашему произволению, [направляя] его в сторону добра» (*nostro in bonam partem cooperatur arbitrio*), во всем помогает ему, поддерживает и защищает его, так что требует и ожидает с нашей стороны «некоторых усилий доброй воли» (*quosdam conatus bonae voluntatis*)⁴¹. Бог не делает добро за нас, но содействует нам и направляет наше сердце к полезному (*Domino cooperante et dirigente*)⁴².

Таким образом, согласно Кассиану, для духовного совершенствования 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

³⁴ Collat. 3. 6.

³⁵ *discretionem fontem quodammodo atque radicem cunctarum esse virtutum*, Collat. 2. 9.

³⁶ Collat. 2. 10.

³⁷ Collat. 1. 17.

³⁸ Collat. 1. 19.

³⁹ Collat. 1. 17; 7. 4.

⁴⁰ Collat. 4. 5; ср.: *De inst. coenob.* XII 4–18; Collat. 3. 10–19; 5. 14–15; 7. 8; 13. 3; *De incarn.* II 5.

⁴¹ Collat. 13. 13.

⁴² Collat. 3. 12; 13. 8–9.

(*utraque concordant*)⁴³. Ведь даже если мы сами собой (*suis motibus*) будем желать добродетелей, мы всегда нуждаемся в Божественной помощи для их достижения, подобно тому, как для больного недостаточно одного желания быть здоровым, но нужно, чтобы Бог дал силы для здоровья⁴⁴. Никто не может только своим желанием и стремлением достичь совершенства, если Божие милосердие не окажет ему своего покровительства⁴⁵. Хотя благодаря врожденному природному благу у нас могут возникать начала благих желаний (*bonarum voluntatum principia*), они могут стать совершенными добродетелями только в том случае, если их будет направлять Господь⁴⁶. Семена добродетелей, посеянные Богом в душе человека, не смогут возрасти до совершенного состояния (*ad incrementum perfectionis*), если они не получат помощи и побуждения со стороны Бога⁴⁷.

Проводниками благодати и воли Божией часто бывают опытные духовные наставники, под руководством которых в строгом подчинении монастырской дисциплине подвижник должен постепенно преодолевать свои пороки и восходить к высшему совершенству в добродетелях (*ad perfectionem summam*), путь к которому Кассиан кратко начертывает в следующих словах:

«Начало нашего спасения и премудрости — страх Господень (*timor Domini*, ср.: Притч 1:7); от страха Господня рождается спасительное [сердечное] сокрушение (*compunctio salutaris*); от сердечного сокрушения происходит отречение (*abrenuntiatio*), т. е. нищета (*nuditas*) и презрение ко всякому имуществу; от нищеты происходит смирение (*humilitas*); от смирения рождается умерщвление желаний (*mortificatio voluntatum*); после умерщвления желаний искореняются и увядают все пороки (*universa vitia*); после искоренения пороков плодоносят и возрастают добродетели (*virtutes*); при возрастании добродетелей приобретается чистота сердца (*puritas cordis*); наконец, чистотой сердца стяжается совершенство апостольской любви» (*apostolicae caritatis perfectio*)⁴⁸.

Таким образом, тот, кто с помощью благодати Божией под руководством опытных старцев успешно прошел путь деятельной аскезы в общежительном монастыре, по мере очищения от страстей может достичь желанной конечной цели аскетического делания — состояния «чистоты сердца», когда оно свободно от всех страстей и помыслов, — что для Кассиана, так же как и для Евагрия⁴⁹, одновременно означает достижение подвижником совершенной любви (*caritas*)⁵⁰ при полной невозмутимости и спокойствии духа (*mentis nostrae puritas tranquillitasque*)⁵¹.

4. Духовное созерцание. Подобно Евагрию, преп. Иоанн Кассиан полагает, что от аскетического делания (или «деятельного познания») следует восходить к духовному познанию Бога — к Его «чистому созерцанию» (*theoretica puritas*)⁵², или «истинному познанию» (*vera scientia*)⁵³. Здесь главная задача подвижника состоит в постоянном соединении своего духа «с вещами Божественными и с Богом» (*divinis*

⁴³ Ibid. 13. 11; ср.: 13. 9.

⁴⁴ Ibid. 13. 9; 10. 11.

⁴⁵ De inst. coenob. XII 10, 14.

⁴⁶ Collat. 13. 9; 3. 10; 3. 12.

⁴⁷ Ibid. 13. 12.

⁴⁸ De inst. coenob. IV 43; см. также Collat. 4. 2–5; 9. 26–27; ср.: Aug. De doct. christ. II 7. 9–11; Stewart. 1998. P. 122–129.

⁴⁹ См.: Evagr. Pract. 81, 84; Sent. ad monach. 3, 67, 118; Schol. Prov. 3 и др.

⁵⁰ Collat. 1. 7; De inst. coenob. IV 43.

⁵¹ Collat. 1. 7.

⁵² Collat. 14. 9.

⁵³ См.: De inst. coenob. V 2; V 34; Collat. 6. 3; 11. 13; 14. 9, 13, 16 и др.

rebus ac Deo mens semper inhaereat), все же прочие добродетели, которые полезны и необходимы (*necessarias et utiles*), следует теперь считать чем-то второстепенным, как это ясно видно на примере рассказа о двух евангельских сестрах — Марфе и Марии, которые уже у Оригена и Евагрия⁵⁴ считались образами деятельной и созерцательной жизни. Действительно, на этом евангельском примере видно, что Господь «заключил главное благо (*principale bonum*) в одном лишь Божественном созерцании»⁵⁵. Ведь деятельная жизнь человека бывает многообразна, а созерцание Бога всегда едино и просто (*simplex et una*)⁵⁶. Кроме того, если физическая деятельность человека в будущей жизни прекратится, то созерцание Бога, так же как и любовь, никогда не окончится⁵⁷.

Согласно Кассиану, духовное созерцание (*contemplatio, intuitus, spiritualis theoria*) имеет много разновидностей. Подобно Евагрию⁵⁸, он перечисляет их в нисходящей последовательности.

Во-первых, это созерцание Самого Бога (*contemplatio Dei, Dei solius intuitus*), состоящее в удивлении Его непостижимой сущности (*incomprehensibilis illius substantiae suae admiratione*); этот вид созерцания еще «сокрыт в надежде обетования» и принадлежит жизни будущего века⁵⁹. Как предполагают некоторые исследователи⁶⁰, соответствие этому виду созерцания у Кассиана можно найти в евагриевском понятии θεολογία / θεολογική («богословское умозрение»), т.е. γινώσις τῆς ἁγίας Τριάδος («познание Св. Троицы»)⁶¹. Следует заметить, что преп. Иоанн, подобно греческим богословам, не допускает возможности познания Бога по сущности; в приведенной выше цитате⁶² он подчеркивает ее непостижимость (*incomprehensibilis*) и говорит лишь об удивлении (*admiratio*) человека перед ее непостижимостью. И в других местах своих сочинений, касаясь вопроса о природе Бога, или Божестве (*deitas*), Кассиан характеризует его большей частью отрицательными определениями как единственно само по себе постоянное, неизменное и благое (*per semetipsum stabile, immutabile, bonum*)⁶³, невидимое, невыразимое, непостижимое, неоценимое, простое и несложное (*invisibilis, ineffabilis, incomprehensibilis, inaestimabilis, simplex et incomplexus*)⁶⁴.

Второй вид созерцания — это созерцание Божественных действий и свойств, проявленных в творении, промысле и суде, в чем можно найти определенное соответствие евагриевским понятиям «логосов промысла и суда» (*οἱ περὶ προνοίας καὶ κρίσεως λόγοι*), открывающих Бога как Промыслителя о разумных существах, ведущего их разными способами от порока к добродетели и от неведения к духовному ведению, и как Судью, справедливо наделяющего каждое разумное существо соответствующим воздаянием и судьбой⁶⁵. Этот вид созерцания, подобно

⁵⁴ Ср.: Origen. In Lucam, fr. 171; In Joan., fr. 80; Evagr. De orat. Prooem.; Pract. 32, 79; Keph. Gnost. V 35; Sent. ad monach. 3; Schol. Prov. 49 и др.

⁵⁵ Collat. 1. 8; о «созерцании», *theoria*, как «главном благе» см. также Collat. 23. 11, 15; как «высшем благе», *summum bonum*, см. Collat. 1. 7–8, 13; 9. 6; 23. 5, 10, 15, 19; о Марфе и Марии как образах делания и созерцания см. также Collat. 23. 3.

⁵⁶ Collat. 1. 8.

⁵⁷ Collat. 1. 8–10.

⁵⁸ См.: Evagr. Schol. in Prov. 2.

⁵⁹ Collat. 1. 15; ср.: Una ergo et sola est theoria, id est, contemplatio Dei, Collat. 23. 3; 1. 8

⁶⁰ См.: Stewart. 1998. P. 53.

⁶¹ См.: Evagr. Pract. Prol.; Pract. 1, 3, 84; Gnost. 12–13, 18, 20, 49; De orat. Prooem.; Keph. Gnost. I 52; II 4; II 16; III 6; III 33; V 57; VI 29; Sent. ad monach. 110; Schol. Eccl. 2 и др.

⁶² Collat. 1. 15.

⁶³ Collat. 23. 3.

⁶⁴ De inst. coenob. VIII 4.

⁶⁵ См.: Evagr. Gnost. 48; Keph. Gnost. I 27; V 4; V 7; V 16; V 23–24; Sent. ad monach. 132–136; Schol. Prov. 2–3, 88, 104, 153, 190; Schol. Eccl. 1; см. также: Stewart. 1998. P. 53.

евагриевскому φυσική θεωρία («естественному созерцанию»), или γυνώσις σωμαίων («познанию телесного»)⁶⁶, весьма разнообразно:

это и созерцание величия (magnitudo) Божиих творений; удивление Его силе (potentia), управляющей миром, Его беспредельной мудрости (immensitas scientiae) и всеведению; и размышление о справедливости (aequitas) и неизреченном милосердии (ineffabilis clementia) Божиим, о Его ежедневном попечении и помощи людям (quotidianae dispensationis auxilium); и помышление о Домостроительстве Его Воплощения ради нашего спасения (dispensatio suae incarnationis), об удивительных тайнах (mirabilia mysteriorum), об обещанном нам вечном блаженстве и нескончаемых наградах (aeterna beatitudo ac perpetua praemia) и др.⁶⁷

В полном согласии с понятием «естественного созерцания», как оно представлено уже у ап. Павла (ср.: Рим 1:20), Кассиан отмечает, что в мире существует множество различных благ, которые не только служат для пользы нашей телесной жизни, лечения болезней или еще чего-то подобного, но и для того, чтобы побуждать нас познавать «невидимое Божие» чрез «рассматривание творений» и созерцать Его «присносущную силу и Божество» из столь великого и стройного устройства мироздания и всех вещей, которые в нем содержатся⁶⁸.

Следующий вид созерцания у Кассиана означает «размышление о делах и чудотворных служениях» «немногих святых» (paucorum consideratio sanctorum, sanctorum actus ac ministeria mirifica)⁶⁹. В этих «святых» некоторые исследователи⁷⁰ предлагали видеть ангелов и таинства их небесного богослужения, что предположительно соответствует евагриевскому понятию о «первом естественном созерцании», или «созерцании бестелесного» мира (γυνώσις ἀσωμάτων)⁷¹.

Наконец, к особому виду созерцания преп. Иоанн относит и размышление над различными смыслами Свящ. Писания (notitia Scripturarum), для чего требуется овладеть определенными навыками его соответствующего толкования. Последнее Кассиан, следуя уже сложившейся на Западе традиции, разделяет на два вида: историческое толкование (historica interpretatio) и духовное разумение (intelligentia spiritalis), которое, в свою очередь, может состоять из нравственного (tropologia), прообразовательного (allegoria) и таинственно-возвышенного толкования (anagoge)⁷².

Важно отметить, что все эти разнообразные виды созерцания Бога и Его откровений в мире доступны человеку только соразмерно качеству его жизни и очищению его сердца (pro qualitate vitae ac puritate cordis)⁷³, что достигается благодаря деятельной жизни, которую, по мнению Кассиана, невозможно совершенно отделить от жизни созерцательной⁷⁴.

Согласно Кассиану, созерцание осуществляется с помощью человеческого сердца (cor), или духа (mens, animus, anima) — тех способностей человеческой души, которые у Кассиана, так же как у Климента, Оригена и Евагрия, в целом,

⁶⁶ См.: Evagr. Pract. 89; Keph. Gnost. I 27; I 74; II 80; II 88; V 52; VI 49; Schol. in Prov. 2-3, 88, 373; Schol. in Ps. 138:16 // PG. 12. Col. 1661CD; см. также: Stewart. 1998. P. 53.

⁶⁷ Collat. 1. 15; 23. 3.

⁶⁸ Collat. 23. 3.

⁶⁹ Collat. 1. 8; ср.: 1. 15.

⁷⁰ См.: Bousset W. Apophthegmata. Studies zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tübingen, 1923. S. 310; Marsili. 1936. P. 123–125.

⁷¹ См.: Evagr. Pract. 89; Keph. Gnost. II 2–4; III 61; IV 6; IV 10–11; Schol. in Prov. 2–3 и др.

⁷² Collat. 14. 8.

⁷³ Collat. 1. 15.

⁷⁴ Collat. 14. 4–5; 19. 1–2; ср.: Evagr. Pract. 36, 50, 83; см.: Stewart. 1998. P. 54–55.

рассматриваются как синонимы⁷⁵. Как уж было упомянуто, преп. Иоанн, следуя древней философской традиции, заимствованной христианским богословием, различает три части души: разумную, страстную и вожделеющую⁷⁶. Из них первую высшую часть души (λογικόν) он отождествляет с духом, или умом (mens = νοῦς)⁷⁷, точнее, с той его способностью, которая традиционно называлась «очами сердца» (oculi cordis)⁷⁸, а также «очами души» (oculi animae)⁷⁹, «очами ума» (oculi mentis)⁸⁰, «духовными глазами» (oculi spirituales)⁸¹, «очами внутреннего человека» (oculi interioris hominis)⁸², «духовным взором» (spiritualis intuitus)⁸³, «внутренним взором души» (internus obtutus animae)⁸⁴, «взором ума» (mentis intuitus / conspectus) и т.п.⁸⁵ При этом свое учение о духовных чувствах, хотя и не в полном объеме, Кассиан также заимствует у Оригена и Евагрия⁸⁶.

Как же, по Кассиану, осуществляется процесс духовного созерцания? По мере очищения своих «сердечных очей» и освобождения их от образов земных и материальных вещей⁸⁷, подвижник переходит к созерцанию смыслов-логосов творения и «деяний святых», а от них к видению одного лишь Бога (Dei solius intuitum) и наслаждению Его красотой и мудростью⁸⁸. Он постепенно научается презирать все вещи этого мира как преходящие и временные и нераздельно устремлять взор своего ума к вещам неизменным и вечным; так еще находясь в этой плоти, он уже созерцает сердцем будущее блаженное состояние мира⁸⁹.

Кассиан много говорит о признаках наступления духовного созерцания. В этот момент человек, прежде всего, испытывает неизреченную радость (ineffabile gaudium)⁹⁰. Однако внешним проявлением такого состояния могут быть слезы (lacrimae), появляющиеся как плод сердечного сокрушения (conruptio)⁹¹, которое в данном случае есть не просто сокрушение о своих грехах или раскаяние, сопровождаемое скорбью о содеянном, но означает внезапно охватывающее человека сердечное волнение или восторг, ведущий к безмолвной молитве⁹². С такого сердечного сокрушения всегда начинается и им же заканчивается молитвенное «исступление», в момент которого ум человека приобретает живость и остроту (alacritas)⁹³, преисполняется сокровеннейших логосов-смыслов (exuberantia secretissimorum sensuum)⁹⁴; молитва его становится чистой и легкой (oratio pura ac

⁷⁵ См. Olphe-Galliard M. Cassien (Jean). // Dictionnaire de spiritualité, 2/1 (1953). Col. 247; Stewart. 1998. P. 46; 166, n. 13; 168, n. 45.

⁷⁶ Collat. 24. 15; это учение разделял и Евагрий, см.: Evagr. Pract. 22, 54, 63, 86, 89; Gnost. 47; Keph. Gnost. I.53; III.59; De malign. cogit. 3, 16–17; De orat. 27, 52–53; Schol. Prov. 29, 60, 127; Schol. Eccl. 72 и др.

⁷⁷ Также principale cordis = ἡγεμονικόν, «ведущее начало сердца», De inst. coenob. VIII 22; Collat. 20. 9; см.: Olphe-Galliard. 1953. Col. 238, 247

⁷⁸ См.: De inst. coenob. V 34; VIII 6; Collat. 1. 13; 3. 7; 14. 9; 23. 6 и др.

⁷⁹ De inst. coenob. IV 35; V 2; Collat. 5. 15.

⁸⁰ De inst. coenob. VIII 1.

⁸¹ Collat. 5. 16.

⁸² Collat. 7. 21.

⁸³ Collat. 9. 3; 10. 8.

⁸⁴ Collat. 10.6.

⁸⁵ Collat. 23. 8; 23. 13.

⁸⁶ См.: Stewart. 1998. P. 48; 170, n. 61–62.

⁸⁷ Collat. 3. 6; 10. 6.

⁸⁸ Collat. 1. 8.

⁸⁹ De inst. coenob. V 14.

⁹⁰ См.: Collat. 4. 2; 9. 14–15; 9. 27–29; 10. 10; 12. 12.

⁹¹ Collat. 9. 28–30; см. также: Olphe-Galliard. 1953. Col. 264; Stewart. 1998. P. 128–129.

⁹² См.: Collat. 9. 26–27; Stewart. 1998. P. 123.

⁹³ См.: De inst. coenob. IX 1; Collat. 4. 2, 4; 6. 10; 9. 15, 27; 10. 10–11; 11. 12; 12. 12; 19. 6.

⁹⁴ См.: Collat. 4. 2; 10. 10.

prompta); он молится даже во сне (*per soporem supplicans*) и чувствует, что его мольбы стали действенные и легко возносятся к Богу⁹⁵.

Это возвышеннейшее состояние духовного созерцания (*praecelsior status*) Кассиан, так же как и Евагрий⁹⁶, отождествляет с «чистой молитвой» (*pura oratio*), или «пламенной и безмолвной молитвой» (*igneae ac ineffabilis oratio*), опытно познанной лишь немногими, которая превосходит всякое человеческое чувство (*omnem transcendens humanum sensum*) и невыразима никакими словами, но ум, озаренный наполняющим его небесным Светом (*mens infusione caelestis illius luminis illustrata*), обильно изливает ее как бы из преисполненного источника и неизреченно воссылает ко Господу⁹⁷. Кроме того, в качестве подготовки к совершенной молитве Кассиан настаивает на необходимости для подвижника стяжать «непрестанную молитву» (*oratio perpetua, oratio jugis*) через повторение в сердце одних и тех же кратких слов, подобных позднейшей молитве Иисусовой, ведь «для приобретения непрестанной памяти о Боге (*ad perpetuam Dei memoriam*) предлагается... некоторыми древнейшими отцами (*a paucis antiquissimorum patrum*)... такое правило благочестия (*formula pietatis*): Боже, в помощь мою вонми; Господи, помощи ми потщися» (Пс 69:2)⁹⁸.

Интенсивность совершенной молитвы преп. Иоанн Кассиан иллюстрирует с помощью образов огня и света, таких как «жар» (*ardor*)⁹⁹, «пыл» (*fervor*)¹⁰⁰, «пламя» / «воспламененный» (*flamma/inflamatus*)¹⁰¹, «огонь»/«огненный» (*ignis/igneus*)¹⁰², «зажженный» (*succensus*)¹⁰³ и т.п. Для описания высшего молитвенного состояния наряду с образами огня Кассиан иногда использует и световые образы, такие как «просвещение» (*illuminatio*)¹⁰⁴, «освещение»/«освещенный» (*illustratio/illustratus*)¹⁰⁵, «свет» (*lumen*)¹⁰⁶ и др. Кроме того, понятие «чистая молитва» (*pura, purissima oratio/supplicatio*) у Кассиана, так же как и у Евагрия¹⁰⁷, 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 (*nullam divinitatis effigiem, nec ullam quidem in se memoriam dicti cujusdam vel facti speciem seu formam cujuslibet characteris*)¹⁰⁸. Эта же молитва характеризуется Кассианом как «безмолвная», «невыразимая в словах» и «неизъяснимая» (*ineffabilis, inenarrabilis, inexplicabilis oratio*)¹⁰⁹. Вслед за ап. Павлом (см.: Рим 8:26), преп. Иоанн говорит, что такая молитва выразима лишь в «неизреченных воздыханиях» (*per ineffabilem quemdam gemitum*)¹¹⁰. Достижение такой совершенной молитвы зависит не столько от человеческих усилий, сколько является Божественным даром, когда подвижника внезапно посещает благодать Божия (*gratiae visitatio*)¹¹¹.

⁹⁵ Collat. 4. 2.

⁹⁶ См.: Evagr. De orat. 4, 60, 66–67; 114–120; De malign. cogit. 24; Skemm. 20, 22–23 и др.

⁹⁷ Collat. 9. 25; подобное описание чистой 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 и др.

⁹⁸ Collat. 10. 10; см. также: Stewart. 1998. P. 100–113.

⁹⁹ Collat. 6. 10; 19. 5.

¹⁰⁰ De inst. coenob. II 10; Collat. 9. 15; 9. 27; 9. 29; 12. 12.

¹⁰¹ Collat. 9. 15; 9. 26.

¹⁰² De inst. coenob. II 10; Collat. 9. 15; 9. 25; 10. 11; 12. 12.

¹⁰³ De inst. coenob. II 10; Collat. 6. 10; 9. 26.

¹⁰⁴ Collat. 9. 27.

¹⁰⁵ Collat. 9. 25; 10. 10.

¹⁰⁶ Collat. 9. 25.

¹⁰⁷ См.: Evagr. De orat. 4, 60, 66–67; 114–120; De malign. cogit. 24; Skemm. 20, 22–23 и др.

¹⁰⁸ Collat. 10. 5; ср.: Collat. 3. 7; 10. 11; см. также: Stewart. 1998. P. 110–113, 115, 118.

¹⁰⁹ Collat. 4. 2; 9.14–15; 9. 25, 27–28, 35; 10. 11; 12. 12; 19. 6.

¹¹⁰ De inst. coenob. II 10; Collat. 9. 15, 27; 10. 11; 16. 13.

¹¹¹ См.: De inst. coenob. II 10; Collat. 4. 5; 9. 26.

Высшее молитвенное состояние Кассиан часто называет также «исступлением» (*excessus*)¹¹², «умоисступлением» (*excessus mentis*)¹¹³, «исступлением сердца» (*cordis excessus*)¹¹⁴ и «исступлением духа» (*excessus spiritus*)¹¹⁵, когда дух человека бывает «восхищен» (*rapiatur*) в горня¹¹⁶ и «ослеплен» (*attonitus*) блистанием Божества¹¹⁷. Это есть третий, самый совершенный вид «отрешения»:

«Когда ум наш, не притупленный воздействием плотской дебелости, но освобожденный искуснейшими очищениями от всякой страсти и земного качества, в непрестанном размышлении о Божественных Писаниях и духовном созерцании так далеко переходит в [область] невидимого, что, устремившись к высшим и бестелесным предметам, не чувствует того, что он соединен с брэнной плотью и связан положением тела; он восхищается до такого исступления (*in hujusmodi rapiatur excessus*), что не только не ощущает телесным слухом никаких звуков и не обращает внимания на проходящих мимо людей, но не замечает даже больших деревьев и других огромных предметов, находящихся пред его глазами»¹¹⁸.

Человек «внезапно исполняется [духовным] благоуханием, превышающим всякую приятность благовоений, изготовляемых людьми, так что ум, растворенный этим услаждением, восхищается в некое исступление духа (*in quemdam spiritus rapiatur excessum*) и забывает даже, что он пребывает во плоти»¹¹⁹.

«Иногда ум погружается в такое молчание при глубокой тишине в уединении, что оцепенение от внезапного озарения (*stupor subitae illuminationis*) подавляет всякий звук голоса, и ослепленный дух удерживает внутри или проявляет все чувства, и неизреченными воздыханиями изливает свои желанья к Богу»¹²⁰.

В кратчайшее мгновение исступления (*in illo brevissimo temporis puncto*) ум человека выражает столь многое, что, вернувшись в себя (*in semetipsam reversa*), не может ни высказать, ни обозреть этого¹²¹. Кассиан разделяет мнение преп. Антония Великого о том, что «не совершенна та молитва, в которой монах осознает самого себя и то, что он молится» (*Non est perfecta oratio in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat intelligit*)¹²². В этом отношении мистическое учение преп. Иоанна Кассиана несколько отличается от учения Оригена и Евагрия, мистика которых представляется интеллектуальной по своему характеру, поскольку не выходит за пределы умственного познания (*γυνῶσις*)¹²³. Для Кассиана «умоисступление» означает, прежде всего, то, что ум (или дух, *mens = spiritus*) человека, которого посетила благодать, мысленно покидает тело и выходит за пределы обычного опыта для соприкосновения с духовной реальностью с помощью своих высших способностей, или духовных чувств (*intellectuales virtutes*), которые в этот момент не только не притупляются, но, наоборот, очищаются и утончаются¹²⁴. Кроме того, это означает, что ум забывает и выходит из самого себя, когда он, воспламеняясь (*ignita*

¹¹² Collat. 3. 7; 19. 4–5.

¹¹³ De inst. coenob. II 10; Collat. 6. 10; 9. 31; 10. 10; 19. 4.

¹¹⁴ Collat. 10. 11; 12. 12.

¹¹⁵ Collat. 4. 5.

¹¹⁶ Collat. 3. 7; 4. 5; 9. 15; 19. 4–5.

¹¹⁷ Collat. 9. 27; 19. 6

¹¹⁸ Collat. 3. 7.

¹¹⁹ Collat. 4. 5.

¹²⁰ Collat. 9. 27.

¹²¹ Collat. 9. 25.

¹²² Collat. 9. 31; ср.: Evagr. De orat. 120; Schol. in Ps 126:2 // PG. 12. Col. 1644A.

¹²³ См.: Olphe-Galliard. 1953. Col. 259–266.

¹²⁴ См.: Collat. 1. 14; 3. 7; 4. 5; 6. 10; 9. 14–15, 25; 10. 10; 19. 4–5.

mens), не может удержать внутри себя той молитвы, которую возбудила в нем Божественная благодать и которая прорывается за узкие границы человеческого разума и выражения¹²⁵.

Наконец, это высшее совершеннейшее состояние созерцания Кассиан, подобно свт. Григорию Нисскому¹²⁶, характеризует как теснейшее единение с Богом в любви (*caritas, dilectio, amor*)¹²⁷, по подобию мистического союза, описанного в Песне песней. Действительно, как утверждает преп. Иоанн, созерцая одного только Бога и пламеня любовью к Нему (*caritatis ardore*), человеческий дух, расплавленный и проникнутый этой любовью (*in illius dilectionem resoluta atque rejecta*), может душевно беседовать с Богом (*familiarissime Deo colloquitur*), как со своим Отцом¹²⁸. В конце концов совершенная любовь Божия (*Dei perfecta dilectio*) должна прочно перейти в наше сердечное чувство (*cordis affectum*), так что всякая наша любовь (*amor*), желание, старание, усилие, помышление (*cogitatio*), — все, что мы видим, говорим и на что надеемся, — будет Сам Бог; и то единство (*unitas*), которое есть у Отца с Сыном и у Сына с Отцом, перельется в наши чувства и умы. И так же как Бог любит нас искренней, чистой и неразрушимой любовью (*caritate*), так и мы будем сочетаться с Ним вечной и нераздельной любовью¹²⁹.

Однако Кассиан замечает, что в этой жизни даже святые, еще связанные узами земного тела (*hujus corporis vinculis colligatus*), не могут постоянно обладать этим высшим Благom (*summum hoc bonum possidere*) и никогда не отступать от Божественного созерцания; так или иначе, человек отвлекается от него земными помыслами и заботами о самом себе или о своих ближних¹³⁰. Моменты молитвенного исступления бывают в жизни подвижника чрезвычайно редко¹³¹ и, за небольшими исключениями¹³², длится лишь краткие мгновения¹³³. Более того, преп. Иоанн обращает внимание на то, что после достижения возвышенного созерцательного состояния, по домостроительству и попущению Господа (*dispensatione Domini ac probatione*), подвижники могут впасть в противоположные настроения печали, уныния, беспокойства, подавленности. Причин у этого может быть несколько. Прежде всего, это состояние может означать, что человек ненадолго оставляется Богом (*paulisper ab ipso derelicti*) для того, чтобы осознать слабость своего духа и смириться (*mentis nostrae humiliter intuentes infirmitatem*), или для того, чтобы были испытаны твердость и постоянство нашего духа (*perseverantia nostra, vel mentis constantia*, Collat. 4. 4). Кроме того, Кассиан замечает, что в этой земной жизни созерцание есть лишь «подобие» того совершенного созерцания и совершенного блаженства (*similitudo beatitudinis*)¹³⁴, которое будет доступно для человека в жизни будущей¹³⁵. Ведь в конечном итоге именно созерцание Бога будет составлять для человека совершенное блаженство (*perfecta beatitudo*)¹³⁶.

5. Заключение. Как мы постарались показать, преп. Иоанн Кассиан в своем учении об аскетическом делании и мистическом созерцании объединил лучшие элементы восточно-христианской аскетической традиции в целостную систему,

¹²⁵ См.: De inst. coenob. II 10; Collat. 9. 15, 26–28; 10. 11; 12. 12; см. также: Stewart. 1998. P. 117.

¹²⁶ См.: Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 1, 6, 13 // GNO. T. 6. P. 15, 180, 383 и др.

¹²⁷ См.: Collat. 9. 18; 10. 7; 11. 7–12; 16. 13–14.

¹²⁸ Collat. 9. 18.

¹²⁹ Collat. 10. 7.

¹³⁰ Collat. 1. 12–13; 23. 5; 25. 13.

¹³¹ Collat. 9. 25, 10. 10.

¹³² См.: Collat. 19. 4.

¹³³ Collat. 9. 25.

¹³⁴ Collat. 10. 6; *imago futurae beatitudinis*, Collat. 10. 7.

¹³⁵ Collat. 1. 15; 11. 12; 11. 15.

¹³⁶ Collat. 1. 8; ср.: Evagr. Schol. in Eccl. 55.

подобную системе Евагрия Понтийского, но не ограниченную рамками оригеновского интеллектуализма и обогащенную благодаря введению в нее элементов как западного аскетического богословия с его упором на руководящей роли Божественной благодати, так и восточной «мистики любви», которая впоследствии получила продолжение у таких западных мистических писателей, как папа св. Григорий Великий, св. Бернард Клервоский, Гуго и Ришар Сен-Викторские. В связи с этим преп. Иоанна Кассиана по праву можно считать одним из важнейших западных аскетических писателей IV–V вв., чье мистико-аскетическое богословие стало фундаментальным не только для католического Запада, но и для православного Востока.