

Иеромонахъ Анатолий, Историческій очеркъ Сирійскаго монашества до половины VI в. Кіевъ 1911. I—V, 1—299 стр.

Книга состоитъ изъ введенія (I—V), четырехъ главъ и заключенія. Введеніе даетъ бѣглый обзоръ источниковъ, пособій и указаніе предмета, цѣли и характера работы.

Глава I (1—39) говоритъ о началѣ и происхожденіи Сирійскаго монашества. Послѣ разбора сказаній объ Авгенѣ-Аонѣ анализируются извѣстія Афраата о „Сынахъ Завѣта“.

Глава II (40—113) ведетъ рѣчь о монашествѣ во второй половинѣ IV в., о монастыряхъ и подвижникахъ этого періода, объ уставѣ жизни монашеской, о религіозномъ идеалѣ монашества, о видахъ подвижничества, объ отношеніи иноковъ къ мѣстному населенію, объ ихъ миссіонерской дѣятельности, объ отношеніи къ клиру и объ участіи въ догматическихъ движеніяхъ эпохи.

Глава III (114—188) излагаетъ исторію монашества въ первой половинѣ V в., говоритъ о происхожденіи столпничества и о другихъ новыхъ видахъ подвижничества, о киновіи „не усыпающихъ“ на Евфратѣ, о правилахъ для монаховъ Рабулы и постановленіяхъ Халкидонскаго собора касательно монашества, о любви монаховъ къ ближнимъ, ихъ миссіонерской дѣятельности, объ участіи ихъ въ церковныхъ дѣлахъ, объ отношеніи къ несторіанству, о ревности не по разуму нѣкоторыхъ изъ нихъ и объ отношеніи къ клиру.

Глава IV-я (188—224) изображаетъ Сирійское монашество до половины VI в. и говоритъ о слѣдующихъ разнообразныхъ предметахъ — о появленіи юродства, о сирійскихъ православныхъ монастыряхъ 450—550 г., объ отшельникахъ-монофиситахъ и монофиситскихъ монастыряхъ конца V и начала VI в., о бытѣ монаховъ этой эпохи — монофиситскихъ, православныхъ и несторіанскихъ, о новеллахъ Юстиніана касательно монашества и монофиситскихъ каноническихъ правилахъ для монаховъ, о миссіонерской дѣятельности, объ отношеніи къ клиру, объ участіи въ монофиситскихъ волненіяхъ. Этотъ послѣдній вопросъ трактуется очень подробно на стр. 231—271.

Въ заключеніи (212—284) дается бѣглый очеркъ исторіи сирійскаго монашества-православнаго, монофиситскаго и несторіанскаго съ 550 до 630-хъ годовъ.

Книга Иер. Анатолія принадлежитъ къ магистерскимъ монашескимъ диссертациямъ, столь многочисленнымъ въ послѣднее время. Но она безспорно выгодно отличается отъ нихъ во многихъ отношеніяхъ. Большинство такихъ диссертаций имѣетъ убогій видъ. Читать эти магистерскія упражненія большею частію значитъ терять время и трудъ. Считаться съ ними научно также невозможно. Работа Иер. Анатолія не принадлежитъ къ этой компаніи. Однако она испытываетъ давленіе положенія автора. Однимъ изъ главныхъ источниковъ для автора служатъ

„Боголюбцы“ Θεодорита. Онъ приводитъ отзывъ объ этой работѣ проф. Глубоковского, по которому „Боголюбцы не могутъ претендовать на значеніе исторіи монашества“. Авторъ присоединяется къ этому отзыву и прибавляетъ отъ себя: „это трудъ преимущественно назидательный“ (стр. IV). Тутъ же онъ заявляетъ, что „каковы бы ни были источники для исторіи сирійскаго монашества, это не освобождаетъ отъ обязанности заниматься ихъ научной разработкой“. Очевидно, авторъ научность и назидательность противопоставляетъ — и справедливо. Но уже на стр. XVI онъ отказывается отъ того, чтобы его сочиненіе было „строго историческим“, считаетъ своимъ „главнымъ руководителем“ бл. Θεодорита и заявляетъ, что его изслѣдованію „въ значительной мѣрѣ присущъ назидательный элементъ“. Совершенно очевидно, что авторъ, взявшись за орало, начинаетъ озираться вспять. Да и назиданіе, причиняемое книгой, обратно тому, какого ожидалъ авторъ. Кто будетъ читать его книгу? Простецъ монахъ или мірянинъ уснетъ отъ скуки на второй ея страницѣ. А сознательный читатель, способный оцѣнить ученый аппаратъ ея, пойметъ, что передъ нимъ не высшія достиженія религіозной жизни, а христіанство второго сорта. Про себя скажу, что послѣ чтенія книги я почувствовалъ неотразимую потребность взяться за Новый Завѣтъ и прочесть 5—6-ю главы евангелія Маттея. Ощущеніе получилось такое, какое испытываешь при выходѣ изъ мрачнаго сырого подземелья на свѣжій воздухъ, свѣтъ и солнце. Когда мы читаемъ, что „пасущіеся“ избрали способъ пропитанія, свойственный жвачнымъ животнымъ, что „у Ваттея отъ неяденія изъ зубовъ выползали черви“ (стр. 42—43), что Симеонъ „просидѣлъ долго неподвижно на одномъ мѣстѣ, такъ что бедра приросли къ голенямъ и въ нѣжномъ дѣтскомъ тѣлѣ произошло гніеніе, запахъ котораго достигъ его сподвижниковъ и заставилъ ихъ пригласить врача“ (стр. 212), когда мы читаемъ, что „подвижники спасаются въ конюшнѣ, зарывшись въ конскій навозъ, переодѣваются скоморохами и блудницами ради юродства о Христѣ, выпиваютъ воду, оставшуюся послѣ омыванія ногъ странниковъ, питаются отбросами монастырской кухни, наполненными червями“ (217), — мы чувствуемъ, что это подвижничество ушло безмѣрно далеко отъ начальнаго христіанства и что оно гораздо ближе къ дуалистическимъ движеніямъ гностицизма и манихейства, чѣмъ къ религіи, подъ знаменемъ которой оно выступаетъ. Мы видимъ здѣсь „по образу Божію созданную нашу красоту безобразною и безславною“. Этого добивались гностики. Великіе антигностическіе писатели понимали это ясно. *Primus iste in nos aries temperatur, quo carnis conditio quassatur*, говоритъ Тертуліанъ (*De resurrectione carnis*). Домостроительство спасенія Христова, по Иринею (IV, Предисловіе), совершено ради цѣлаго человѣка, состоящаго изъ души и тѣла. А гностическій неистовый аскетизмъ ругался надъ тѣломъ. Нѣтъ возрѣнія болѣе враждебнаго Христіанству. На эту сторону дѣла обращаетъ большое вниманіе и Климентъ Александрійскій

въ спорѣ съ гностиками. „Что касается тѣхъ, говорить онъ, которые по злобѣ на плоть насильственно разрываютъ супружескіе союзы и отказываются отъ обычной пищи, то это люди невѣжественные и нечестивые“ (Строматы III, 7). Глубоко оптимистическое, какъ и его подпочва, — іудейство, христіанство золотой поры въ толкованіи сирійскихъ аскетовъ становится мрачною проповѣдью уничтоженія. *Τὸ ἔργον τοῦ Χριστιανοῦ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ μελετᾶν ἀποθνήσκειν*. Смерть . . . А гдѣ же жизнь? Въ результатѣ получается назиданіе отличное отъ того, на какое была рассчитана книга. И естественно. Въ ученой работѣ нельзя преслѣдовать другихъ цѣлей кромѣ разысканія истины. Истина сама по себѣ религіозна и назидательна въ высшемъ смыслѣ.

Стремленіе выкрасить свою работу въ назидательный цвѣтъ заставляетъ автора не разъ впадать въ тонъ, вызывающій недоумѣніе. Въ главѣ III выдвигается такой тезисъ: „начало, одушевлявшее иноковъ даннаго времени (пол. V в.) — любовь къ Богу и его святымъ“. Читатель съ удивленіемъ спрашиваетъ: а что же сказать о другихъ подраздѣленіяхъ изучаемаго авторомъ періода? Развѣ для нихъ любовь къ Богу была пустымъ звукомъ? Дѣло однако объясняется просто: у Теодорита есть особая глава *Λόγος περὶ τῆς θείας καὶ ἀγίας ἀγάπης* (стр. 167—68), наполненная риторическими экзерциціями. Авторъ пользуется ею и говоритъ съ восторгомъ о хожденіи монаховъ по святымъ мѣстамъ. Когда я вспоминаю извѣстные мнѣ случаи странствованія по монастырямъ нѣкоторыхъ крестьянъ средней полосы Россіи, то начинаю недоумѣвать, отчего же объ ихъ подвигахъ нѣтъ назидательныхъ магистерскихъ диссертаций. Или еще случай. Авторъ, очевидно, не сторонникъ „святого эгоизма“, который выставилъ на знамени монашества одинъ современный архіепископъ и, вѣроятно, видитъ въ немъ такое же *contradictio in adjecto*, какъ „святой дьяволъ“ (опредѣленіе „святого эгоизма“ у другого современнаго архіепископа). Поэтому онъ во всѣхъ главахъ ставитъ отдѣлъ о любви монаховъ къ ближнимъ. Для иллюстраціи авторъ (стр. 169) цитируетъ примѣры благотворительности въ нашемъ смыслѣ и между прочимъ такой. „Іаковъ каера-рехимскій случайнаго прохожаго просилъ быть участникомъ его скуднѣйшей трапезы (смоченая чечевица)“. Но вѣдь выдвигать такіе факты въ доказательство любви монаховъ къ ближнимъ въ сущности значить слѣдовать извѣстной поговоркѣ: „нечего сказать, и да хорошо“. „Міряне приходили монахамъ на помощь въ дѣлахъ тѣлесныхъ“ (стр. 164) безмѣрно больше, чѣмъ монахи мірянамъ.

По видимому, все то же попеченіе о назидательности заставляетъ автора во всѣхъ главахъ отстаивать тезисъ о трогательныхъ отношеніяхъ монашества и клира. Монахи слушались, іерархи пеклись, и все шло прекрасно. Но въ это плохо вѣрится. Монашество по самой природѣ своей есть протестъ и прежде всего противъ іерархіи. Въ сущности уходъ изъ міра былъ всегда молчаливой демонстраціей противъ

оппортюнизма высшаго дѣховенства. Солдаты не вѣрили своимъ недавнимъ генераламъ и шли въ пустыни искать то, чего не надѣялись получить подѣ командой своихъ вождей. Это былъ непорядокъ: подчиненные хотѣли опередить свое начальство. Отсюда распря вездѣ, гдѣ монашество выступало въ началѣ. Достаточно припомнить поведеніе Пахомія, который на соборѣ въ Эзиѣ едва не былъ убитъ за свои видѣнія, т. е. попытки непосредственнаго сношенія съ Небомъ, минуя іерархію. То же было при обоснованіи монашества въ Малой Азіи, гдѣ Евстаѳій (потомъ Севастійскій) произвелъ настоящій скандалъ. Тоже было и въ другихъ мѣстахъ. Дѣло всюду кончалось компромиссомъ: иначе монашеству пришлось бы остаться на положеніи общинъ монтанистическаго типа. Но пріятельства никогда не было. И автору при одномъ случаѣ приходится заявить: „къ клиру сирійскіе подвижники даннаго времени, если не было раздѣляющихъ причинъ догматическаго свойства, относились очень почитательно“ (стр. 228). Это если характерно. Монашество V в. не вѣрило іерархіи и на разбойничій соборъ 449 г. Сирія посылаетъ толпу въ 1000 человекъ съ Варсумой во главѣ, которая производитъ дебошъ и избіеніе іерарховъ. Но даже изъ тѣхъ примѣровъ почитательности, которые приводитъ авторъ, можно дѣлать „назидательныя“ заключенія. „Трогательный рассказъ передается въ „Лучѣ Духовномъ“ о діакопѣ Минѣ, вышедшемъ изъ монастыря и сдѣлавшемся міряниномъ. Проходя Селевкию, онъ увидѣлъ издали монастырь Симеона Столпника (Дивногорца). Онъ захотѣлъ увидѣть великаго Симеона. Когда онъ подходилъ къ столбу, то Св. Симеонъ, узнавъ по откровенію, что онъ былъ монахомъ и діакономъ, призвалъ служителя и сказалъ принести ему ножницы. Когда онъ принесъ, то Симеонъ сказалъ: благословенъ Богъ! Постриги его. Мина принялъ постриженіе и авва Симеонъ велѣлъ ему сотворить молитву діакопскую, затѣмъ снова вернуться въ Раиескую обитель, причемъ на смущеніе Мины отвѣтилъ, что отцы примутъ его съ радостію и что Богъ проститъ ему грѣхъ, подтвердивши это знаменіемъ. Такъ и случилось въ дѣйствительности. Мину отцы приняли съ распростертыми объятіями и допустили его до священнослуженія“ (стр. 229). Въ русскомъ переводѣ „Лука Духовнаго“ (Сергіевъ Посадъ 1896, стр. 144) обязательно разъясняется въ примѣчаніи: „Св. Симеонъ совершилъ второе постриженіе, такъ какъ своимъ паденіемъ діакопъ лишился благодати перваго“. Для меня совершенно ясно, что Симеонъ и монахи Раиескаго монастыря не ставили іерархію ни во что: иначе они не сдѣлали бы того, что сдѣлали. Діакопъ монахъ сталъ міряниномъ, т. е. пересталъ быть діакономъ и монахомъ. Симеонъ вернулъ Минѣ и діакопство и монашество, т. е. совершилъ таинство, которое совершаетъ только епископъ, будучи только пресвитеромъ. Монахи Раиескаго монастыря смотрятъ на это дѣло такъ же, какъ и Симеонъ, т. е. считаютъ возможнымъ обойтись безъ епископа тамъ, гдѣ это недопустимо. Симеонъ

былъ большой подвижникъ. Но войдемъ въ положеніе епископа, съ которымъ имѣлъ дѣло Раиескій монастырь. Могъ-ли онъ видѣть въ данномъ случаѣ „почтительное отношеніе“ къ себѣ? Но можетъ быть тогда и порядки и нравы были другіе? Нѣтъ и этого. Когда Епифаній Кипрскій, уѣзжая изъ Іерусалима, поставилъ въ Виолемѣ пресвитеромъ брата своего пріятели бл. Іеронима, то Іоаннъ Іерусалимскій поднялъ бурю и увидѣлъ въ этомъ хозяйничанье въ чужой области. Да и авторитетъ Симеона въ глазахъ епископа могъ быть необязательнымъ. Извѣстно отношеніе къ ученику Симеона Даніилу со стороны патріарха Константинопольскаго Св. Геннадія. Патріархъ при одномъ случаѣ приказалъ выселить Даніила съ мѣста, занятаго имъ самовольно, и уже въ пору славы Даніила согласился посвятить его въ санъ пресвитера только потому, что не желалъ огорчать царя. Очевидно, тогда столпничество далеко не всеми считалось верхомъ аскетическаго дѣланія. Такъ вѣдь могъ смотрѣть и епископъ, отъ котораго зависѣлъ Раиескій монастырь. Если это допустимо, то случай съ Миною былъ *σκάνδαλον*. Можетъ быть, нужно было бы больше осторожности и въ рѣчи о „миссіонерскихъ подвигахъ“ сирійскаго монашества. Рѣчь идетъ объ „обузданіи дерзости іудеевъ“ (стр. 176). Авторъ „допускаетъ фактъ обращенія препод. Симеона Столпника къ императору (Ѳеодосію II) по поводу эдиктовъ объ іудейскихъ синагогахъ“ (стр. 179). Имѣется въ виду законъ Ѳеодосія II отъ 15 февраля 423 г., который запрещаетъ отнимать и жечь іудейскія синагоги, требуетъ, чтобы въ такихъ случаяхъ іудеямъ давались мѣста для построенія новыхъ синагогъ, чтобы разныя отнятыя *donacia* при невозможности ихъ вернуть оплачивались деньгами. Указъ запрещаетъ погромы и разбой. Авторъ считаетъ возможнымъ говорить объ „обузданіи іудейской дерзости“. Сирійцамъ-христіанамъ указъ не понравился и они просили Симеона писать къ императору объ отмѣнѣ его. И это причисляется къ „миссіонерскимъ подвигамъ“.

Въ погонѣ за ненужною и неудачною назидательностію авторъ естественно забываетъ иногда о вещахъ нужныхъ. Во „введеніи“ онъ даетъ обзоръ источниковъ. Изъ множества ихъ онъ называетъ только нѣкоторыя и не всегда опредѣляетъ свое отношеніе къ нимъ. Назвавъ „Сыновъ Завѣта“ Афраата (стр. V) авторъ оцѣнку гомиліи переноситъ на стр. 15-ю, гдѣ ею пользуется. Получается безпорядокъ въ изложеніи и впечатлѣніе, что авторъ ведетъ критику *ad hoc* и не прочь произвести нажимъ на документъ, особенно въ виду высказанной въ предисловіи угрозы назидательностію.

Съ другой стороны, назвавъ *Commentarii de beatis orientalibus* Іоанна Ефесскаго (стр. X), авторъ отводитъ ему „изъ неправославныхъ безспорно первое мѣсто“ и этимъ ограничивается. Было бы желательно слышать хотя бы простое повтореніе того, что сказано объ этомъ памятникѣ у Дьяконова, и видѣть въ 4-ой главѣ его болѣе полное исполь-

зованіе. По этому случаю вообще необходимо отмѣтить, что нельзя считать методологически правильнымъ разбивать изложеніе на отдѣлы соответственно образованію трехъ группъ монашества — монофиситскаго, несторіанскаго и православнаго. Сочиненіе излагаетъ исторію монашества, а не догматическихъ споровъ. Монастырскій укладъ и другія стороны быта, конечно, могли быть изображаемы одинаково для всей массы на основаніи общихъ источниковъ.

Общихъ вопросовъ, выдвигаемыхъ темой, авторъ почти не касается, а если къ нѣкоторымъ изъ нихъ подходитъ, то оказывается не всегда достаточно сильнымъ для ихъ рѣшенія. Приступая къ характеристикѣ настроенія и воззрѣній сирійскаго монашества, авторъ говорить: „Богоуподобленіе и вселеніе божественной благодати въ душу подвижника — вотъ какова была послѣдняя цѣль чрезвычайныхъ подвиговъ сирійскихъ иноковъ“ (стр. 68). Но вѣдь Ириней и Аѳанасій этотъ идеалъ считаютъ общехристіанскимъ. Что же тутъ специфически монашескаго во-первыхъ и сирійскаго во-вторыхъ? Затѣмъ „покаяніе и умиленіе — вотъ въ чемъ ближайшимъ образомъ преломлялся религиозный идеалъ сирійскаго монашества“ (стр. 69). Покаяніе, смиреніе, слезы, умиленіе. . . И опять я спрашиваю: да что же тутъ сирійскаго? Все это самые обыкновенные *termini technici* общемонашескаго аскетическаго дѣланія. Нужно взять въ руки пять томовъ „Добротолюбія“, чтобы найти тысячи цитатъ на эти темы у Іоанна Лѣствичника, Аввы Исаіи, Антонія, Максима Исповѣдника, Симеона Нового Богослова и др. Мнѣ просто неловко напоминать объ этомъ автору — иноку. Разумѣется, можно подчеркнуть, что сирійцы выдавались особенно „смирненно-покаяннымъ настроеніемъ“ (стр. 70). Но и это не будетъ правдой. Въ V—VI в. сирійцы проявили столько религиознаго озорства, что объ особомъ смиреніи ихъ распространяться не приходится. Не установивъ надлежащимъ образомъ факта, авторъ пускается въ объясненіе его: тутъ и семитическая раса (смиреніе?) и географія. . . Логика знаетъ такія упущенія подъ именемъ *Fallacia plurimum interrogationum*.

Указывая причины, загонявшія иноковъ въ монастыри, авторъ между прочимъ говоритъ: „о соціальноэкономическихъ условіяхъ тогдашней эпохи, дополнявшихъ рядъ побужденій, по которымъ жители Сиріи и Месопотаміи выходили изъ своихъ обществъ и вступали въ общины монашескія, много распространяться не слѣдуетъ. О тяжести государственныхъ общественныхъ повинностей краснорѣчиво говорятъ письма бл. Феодорита Киррскаго къ властямъ. Такую бѣдственную и суетную жизнь представлялось болѣе разумнымъ перемѣнить на жизнь высокихъ созерцаній и служеніе единому Господу Царю небесному“ (стр. 72). А между тѣмъ именно нужно было „распространяться“, чтобы взять правильный тонъ при оцѣнкѣ эпохи. Половина V в. — рѣшительный часъ въ существованіи восточной имперіи. Судьба, постиг-

шая Римъ около половины V в., грозила и Византіи въ меньшей степени. Византію убивали не столько толпы варваровъ, сколько связанное съ суматохой переселенія обѣднѣніе. Византія жила торговлей, которая именно теперь терпѣла кризисъ. Повинности приходилось оплачивать рѣдкими и дорогими деньгами. Отсюда тяготы. Но вѣдь онѣ ложились на всѣхъ. Мы знаемъ, что во время войны никому не легко. И вотъ здоровые люди имперіи, которую затопили варвары, у которой не было своихъ войскъ (см. рѣчь епископа Синезія къ Аркадію отъ 399 г. *Περὶ βασιλείας* въ 66 томѣ Migne, Patrol. ser. gr.), укрываются въ монастыряхъ, пользующихся защитой государства. Послѣднее обрушиваетъ свои усиленные требованія на оставшихся въ міру. Сказать о поведеніи такихъ людей, что „такую бѣдственную жизнь представлялось разумнымъ перемѣнить на жизнь высокихъ созерцаній“, значитъ сказать нѣчто совершенно недопустимое. „Какъ можетъ любить Бога, котораго не видитъ, тотъ, кто не любитъ брата своего, котораго видитъ“ (Іо. IV, 20). Большіе люди VI—VII в. видѣли и понимали это зло, о чемъ свидѣтельствуетъ извѣстное столкновение императора Маврикія съ папой Григоріемъ В. И нашъ великій императоръ рассуждалъ также: „... на одномъ каналѣ отъ Чернаго моря до Цареграда не меньше 300 монастырей было, а отсега, когда турки подошли къ Цареграду, ниже 6000 воиновъ взыскать могли“. Спасаться нужно на свой счетъ, а не на чужой. А Сирійскіе монахи „болѣе благоразумнымъ“ считали обратное.

Главная причина процвѣтанія Сирійскаго монашества авторомъ обойдена. Какъ это ни странно на первый взглядъ, но монашество всегда и вездѣ селилось въ „пустыняхъ“ по близости къ богатымъ мірянамъ, по торговымъ артеріямъ и центрамъ. Это отнюдь не случайно, что оно родилось и разрослось въ Египтѣ, который тянулъ къ „величайшему торжищу вселенной“ — Александріи, въ центрѣ М. Азии, а потомъ въ Константинополѣ и на всемъ Сирійскомъ плоскогорьѣ съ между-рѣчьемъ Тигра и Евфрата. Послѣдняя территория въ исторіи христіанства первыхъ пяти вѣковъ играла совершенно исключительную роль. Здѣсь пересѣкались торговые пути, шедшіе на Востокъ, — водный по Тигру и Евфрату на Цейлонъ и караванный черезъ Персію и Среднюю Азію. Вмѣстѣ съ товарами на Сирійское плоскогорье привозились и идеи. Здѣсь скрещивались религіи всѣхъ народностей Азіи. Въ этомъ пеклѣ свилъ свое гнѣздо гностицизмъ, по этому пути прошло манихейство. Дуализмъ и мрачный пессимизмъ здѣсь дѣлали свое мрачное дѣло. И что результаты этой работы пошли на удобреніе почвы для сирійскаго монашества, въ этомъ сомнѣваться едва-ли приходится. Много и другихъ вопросовъ, близкихъ къ темѣ, не затронуто авторомъ.

Важнымъ изъяномъ книги является недостатокъ хорошаго знанія сирійскаго языка. Для такой темы это абсолютно необходимо.

Всѣ названныя и многія другія упущенія въ книгѣ являются тѣмъ

болѣе досадными, что іер. Анатолій въ общемъ хорошо снаряженный писатель. Онъ знаетъ хорошо языки и литературу предмета. Онъ понимаетъ и цѣнитъ научныя приличія и все время старается держаться вблизи построеній лицъ, ученая репутація которыхъ стоитъ очень высоко. Онъ постоянно цитируетъ работы В. В. Болотова, Н. Н. Глубоковского, А. П. Дьяконова, П. К. Коковцова и сторонится ученаго богословскаго хлама. По многимъ другимъ признакамъ отъ автора можно было ожидать больше, чѣмъ есть въ его книгѣ. И жаль, что онъ отказывается вдаваться въ самостоятельныя изысканія и построенія, не даетъ изслѣдованія, а только монографію, которая, „ставитъ цѣлью попытаться подвести итогъ сдѣланному доселѣ въ области разработки источниковъ для исторіи сирійскаго монашества“.

И. Андреевъ.

O. Tafrali. *Thessalonique au quatorzième siècle.* Paris, Paul Geuthner, 1913. 8-o. A—G + XXVI + 312 pp.

За послѣднія десять — пятнадцать лѣтъ литература по исторіи Византіи обогатилась цѣлымъ рядомъ книгъ, написанныхъ учениками парижскаго византиниста Шарля Диля. Какъ самъ Диль и его старшій товарищъ по специальности акад. Г. Шлюмберже, такъ и ихъ ученики, слѣдуя по пути, указанному еще возобновителемъ византійскихъ штудій во Франціи Альфредомъ Рамбо въ его классической монографіи о Константинѣ Порфирородномъ, ставили своей задачей знакомить съ исторіей Византіи посредствомъ, такъ сказать, горизонтальныхъ разрѣзовъ въ ея многовѣковомъ прошломъ. Избирая одну какую-либо эпоху, по большей части одно царствованіе, они старались дать полную картину политическаго и культурнаго состоянія Византіи въ намѣченныхъ хронологическихъ рамкахъ. Таковъ отмѣченный блескомъ литературнаго изложенія четырехтомный трудъ Шлюмберже объ императорахъ Македонской династіи, таковы написанная на основаніи глубокаго изученія источниковъ монографія Шарля Диля „Justinien et la civilisation byzantine“ и работы его учениковъ, какъ напр., двухтомный трудъ Chalandon'a „Essai sur le règne d'Alexis I-er Comnène“ и „Les Comnènes: Jean et Manuel“, Pappadopoulos'a „Théodore II Lascaris“ и Vogt'a „Basile I-er, empereur de Byzance et la civilisation byzantine à la fin du IX-e siècle“.

Указанныя сейчасъ работы французской школы, главнымъ образомъ учениковъ Ш. Диля, наряду съ крупными достоинствами, заключающимися въ болѣе правильномъ и подробномъ изложеніи и освѣщеніи событій изъ области политической и придворной исторіи, чѣмъ это дѣлалось ихъ предшественниками, въ болѣе или менѣе полныхъ образахъ различныхъ сторонъ византійской культуры, т. е. церковно-религіозной жизни, образованности, искусства и т. п., — не лишены одного существеннаго недостатка: вопросы внутренней исторіи, какъ напр. орга-