

виде поддерживаться данными арабских источников. Но для того чтобы окончательно взвесить и оценить, с чем мы в смысле достоверности имеем дело в этом рассказе, любопытно проследить, как причудливо искажается вся физиономия легенды в послеофеофановской переработке, которую мы встречаем у Георгия Монаха,<sup>1</sup> в Послании к императору Феофилу и, наконец, у Кедрина, причем последний весьма нелепо пристегивает новую версию к выписке из Феофана. Здесь в полном пренебрежении к какой бы то ни было хронологии уже целых два еврея обманывают Язйда, умирающего менее чем через год после своего соращения, и затем, убегая от гнева следующего халифа, попадают в пределы Исаврии и здесь чудовищным образом встречают юношу, будущего императора Льва III, с которым и заключают самостоятельный договор. Правда, происхождения евреев у Язйда отнесены в этой версии ко времени царствования Феодосия Абрамитипа, но это не только не спасает дела, а еще более запутывает его. Смерть Язйда, царствование Феодосия, отрочество Льва III — все это никак не втискивается в утлый мешок легенды, которая, по мере своего развития, делается все нелепее и неприемлемее. Происхождение и назначение ее вполне понятны, но следует признать, что она все-таки очень плохо придумана, и включением ее Феофан только компрометирует свое повествование.

В самом деле, уже в первой версии „объяснения“, принятой на Соборе 787 г., не может не шокировать произвольность связывания двух соблазнительно одновременных выступлений: халифа Язйда II и малоазиатского епископата во главе с Константином Наколийским. Приходится считаться с довольно сочувственным отношением к этой конструкции в новой исторической литературе.<sup>2</sup> Указывают на то, что „местная почва Фригии (где находилась Наколия) благоприятствовала тому, что из этой провинции вышел первый иконоборческий богослов“. Фригия, говорят, страна, взлелеявшая монтизм и новацианство, а в средние века — один из главных притоков павликианской общины, враждебной иконам. Религиозно-обрядовая жизнь сектантов, по своему простому строю напоминавшая времена первых веков христианства, представляла много благоприятного для идей иконоборчества. В таких и им подобных соображениях весьма мало убедительности. Что сектанство стремилось к опрощению и очищению „христианства“, что те же тенденции можно установить и в исламе, этого никто отрицать не станет, но почему нельзя допустить в недрах самого „православия“ самостоятельного движения в ту же сторону; почему непременно нужно подставлять здесь мало уже убеждающую формулу „влияния“, зачем в научно-исторической работе надо еще пользоваться истрепанным и дешевым приемом миссионеров и полемистов — уличать противников в старых, уже заклеянных ересях и нечестиях? Тем более что самый осведомленный и надежный свидетель этих первых шагов „епископского иконоборчества“ — патр. Герман — в своем письме к самому *Ἐπαρχὸς τε καὶ ἡγῆτωρ* движения Константину Наколийскому совершенно чужд мысли о сектантском, иудейском или арабском влиянии на „изначальника“ иконоборчества: он считает источником заблуждения неправильное, но самостоятельное толкование некоторых мест св. Писания. То же высказывает он и в Послании к митрополиту

<sup>1</sup> Georgius Mon., ed. de Boor II 735, 14. Epistola ad Theopilum imp. — у Migne. Patr. Gr., 95, 356 C. Georgii Cedreni. Compend. I 788 (ed. Bonnae).

<sup>2</sup> См., например, Schwarzklose. Der Bilderstreit, 44—45; И. Андреев Герман и Тарасий, 19 и сл.; Brehier. La querelle des images. Par., 1904, 8 ff.