



Это цифровая копия книги, хранящейся для потомков на библиотечных полках, прежде чем ее отсканировали сотрудники компании Google в рамках проекта, цель которого - сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских прав на эту книгу истек, и она перешла в свободный доступ. Книга переходит в свободный доступ, если на нее не были поданы авторские права или срок действия авторских прав истек. Переход книги в свободный доступ в разных странах осуществляется по-разному. Книги, перешедшие в свободный доступ, это наш ключ к прошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохраняются все пометки, примечания и другие записи, существующие в оригинальном издании, как наименование о том долгом пути, который книга прошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использования

Компания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы перевести книги, перешедшие в свободный доступ, в цифровой формат и сделать их широкодоступными. Книги, перешедшие в свободный доступ, принадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые действия, предотвращающие коммерческое использование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические запросы.

Мы также просим Вас о следующем.

- Не используйте файлы в коммерческих целях.
Мы разработали программу Поиск книг Google для всех пользователей, поэтому используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- Не отключайте автоматические запросы.
Не отключайте в систему Google автоматические запросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного перевода, оптического распознавания символов или других областей, где доступ к большому количеству текста может оказаться полезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем использовать материалы, перешедшие в свободный доступ.
- Не удаляйте атрибуты Google.
В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он позволяет пользователям узнать об этом проекте и помогает им найти дополнительные материалы при помощи программы Поиск книг Google. Не удаляйте его.
- Делайте это законно.
Независимо от того, что Вы используете, не забудьте проверить законность своих действий, за которые Вы несете полную ответственность. Не думайте, что если книга перешла в свободный доступ в США, то ее на этом основании могут использовать читатели из других стран. Условия для перехода книги в свободный доступ в разных странах различны, поэтому нет единых правил, позволяющих определить, можно ли в определенном случае использовать определенную книгу. Не думайте, что если книга появилась в Поиске книг Google, то ее можно использовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских прав может быть очень серьезным.

О программе Поиск книг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне доступной и полезной. Программа Поиск книг Google помогает пользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый поиск по этой книге можно выполнить на странице <http://books.google.com/>



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

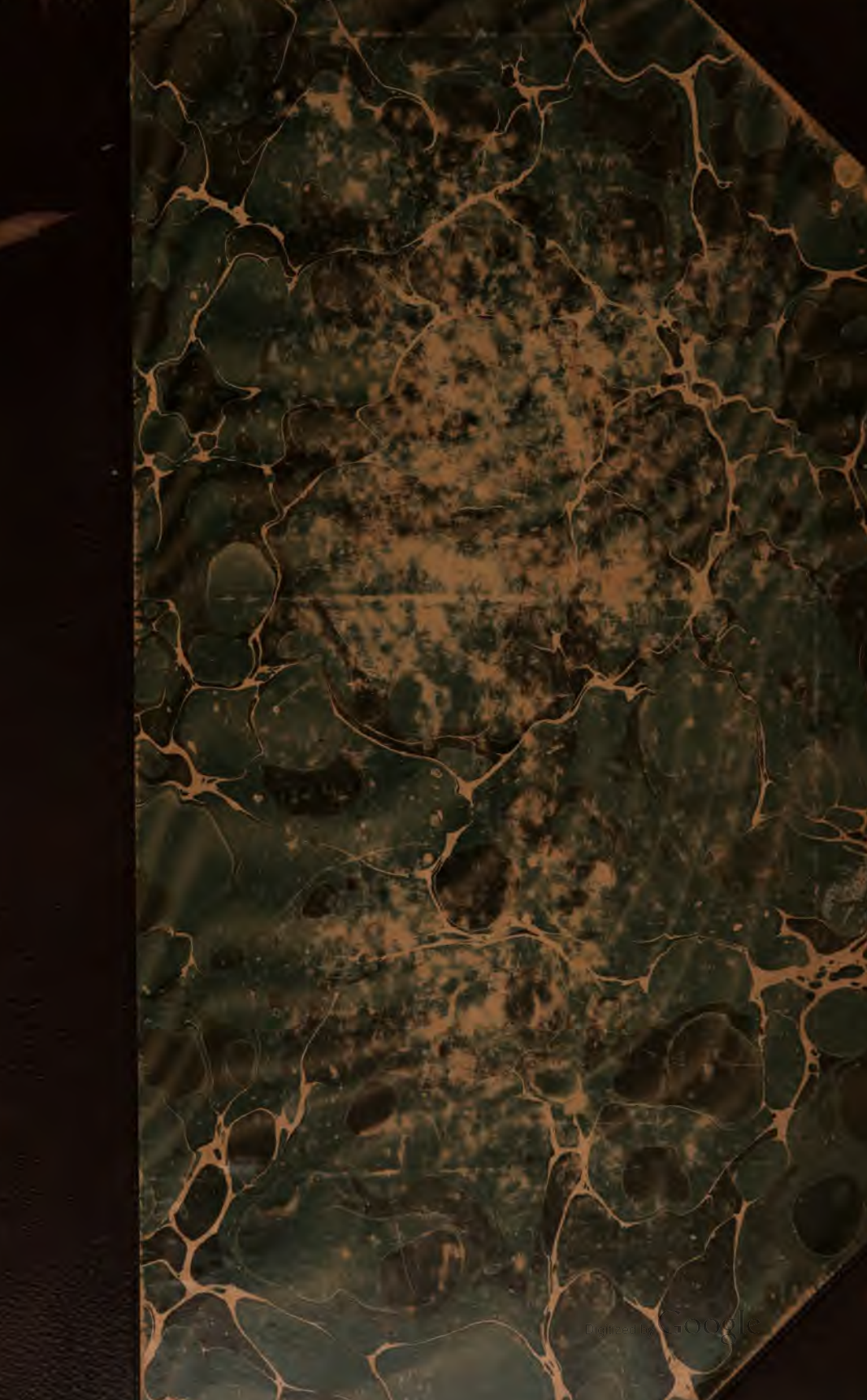
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



27285, 18.8



Harvard College Library

FROM

THE FUND OF

MRS. HARRIET J. G. DENNY,
OF BOSTON.

Gift of \$5000 from the children of Mrs. Denny,
at her request, "for the purchase of books for the
public library of the College."

Rec'd Apr. 1, 1901

17606

ВАРЛААМ І ЙОАСАФ

СТАРОХРИСТИЯНСЬКИЙ ДУХОВНИЙ РОМАН.



РОВІДКА

Д-РА ІВАНА ФРАНКА.

Ivan Franko



У ЛЬВОВІ, 1897.

З друкарні наукового Товариства ім. Шевченка
під зарядом К. Беднарського.

27285.18.8



Denny fund

44

ВАРЛААМ і ЙОАСАФ

старохристиянський духовний роман і его літературна історія.

Написав др ІВАН ФРАНКО.

I.

(Роман — пануючий рід літератури в нашій часі. Важність его історії. Головні історики роману. Грецькі початки роману. Новітній західно-європейський роман і его походження. Прогалина між старогрецьким а новітнім європейським романом заповнена духовними повістями греко-візантійськими. Романічний характер многих життій і апокрифів. Орієнтальні впливи на християнство і на его літературу. Документ тих впливів: повість про Варлаама і Йоасафа.)

Роман, повість, новелла — се такі роди літературної творчости, що, незвісні в початках національної літератури, з часом забірають усе більше місця, а в кінці, як отсе в наших часах, запановують майже неподільно в літературі, захоплюють найширший інтерес читаючої громади, витискають майже всі інші роди поезії, особливо епічної, і стаючись духовою стравою мільонів здобувають собі величезний вплив і перворядне значінє в історії людської цивілізації. От тим то й не диво, що історія, а особливо почин і перші ступні розвою сего рода літературної творчости набирають великої ваги, зацікавлюють найвиднійших учених і істориків літератури в наших часах.

Досліди над історією роману і новелли розпочали ся доволі давно, з половини XVII віку. Лишаючи на боці Італіянців Джіралді і Пінья (Giraldi, De'Romanzi), у яких роман (прозове оповіданє про пригоди, особливо любовні, звичайних людей) змішано ще з романтичним епосом Боярда і Аріоста, першим істориком роману треба назвати Француза Гює (Huët, De l'origine des Romans, Paris

1670), що, вельми характерно, бачить початок романа на Сході, в Азії, якої мешканці з давен давна визначали ся замилюванем до оповідань. Та тільки у Греків, в остатніх віках до Христа роман одержав артистичну обробку, став ся від разу улюбленим родом літератури. Як найкращого писателя в тім роді Гюе хвалить Геліодора, згадує далі коротко про візантійський християнський роман Дамаскина, Евстатія і Теодора Продрома, і зараз опісля переходить до західної Європи, де схарактеризувавши римського ученика грецьких романістів Апулея, вскакує від разу в середні віки і поповнює ту саму помилку, що й згадані висше Італіянци, себ то мішає роман з поемами романтичними та національними епосеями французькими¹⁾.

В XVIII віці чимало писали і спорили про початок і розвій романа, особливо в Англії і Франції. Витворились тоді дві теорії, з яких одна виводила тзв. лицарські романи з півночі, від старих Скальдів та Готів, а друга з полудня, від Арабів та Сараценів, що довгі віки панували в Іспанії і Сіцилії, плекали поезию, письменство і науку і мали чималий вплив на середньовікову Европу²⁾. Здобутки всіх тих спорів зібрав до купи Англічанин Денлоп (John Dunlop, History of fiction, London 1814), якого книжка, перекладена на німецьку мову з многими цінними доповненнями Ф. Лібрехтом (Geschichte der Prosadichtungen, 1847), стала ся вихідною точкою для всіх новітших дослідів на тім полї. Денлоп зачинає від грецьких новелл, підчеркуючи той факт, що вони у-перве виривають на побережжях Малої Азії (Мілетські історії), а далі розбирає детально заховані до нашого часу зостанки пізногрецького і візантійського романа.

Варто зазначити, що головними представниками пізногрецького романа були християне: найталановитіший між ними, Геліодор, був єпископом трієським в V в. по Хр. Та про те вго роман (Αἰθιοπική) не має ані крихти християнської закраски, але йде сьльдами поганських грецьких романістів Клеарха, Антонія Діотена, Ямблїха та Лукіяна. І далі в візантійській літературі ідуть побіч себе дві течії. Помимо пануючого християнства, що продукує свою осібну літературу, озиває ся від часу до часу і поганська течія в романах Ахілля Тація, в пастирьскім романі Лонга, в повістях Харитона,

¹⁾ А. Н. Веселовскій, Пазъ исторія романа и повѣсти. Петербургъ 1886, стр. 19—21.

²⁾ W. A. Clouston, Popular tales and fictions, their migrations and transformations, London 1887, t. I, 40; гл. також руський переклад А. Кримського (стор. 58), що незабаром вийде з друку; Dunlop, Geschichte der Prosadichtungen 51—56.

Евстатія, Теодора Продрома, автори майже нічим не зраджують, що вони християне або живуть у християнській суспільності.

Далі Денлоп переходить на захід, розбирає римські проби романістики, головно-ж повісті Петронія і Апулея, по чім відразу перескакує в глибину середніх віків, до романтичної поезії європейської, до поем з циклу Артура і лицарів Круглого стола, далі до епопей національних з циклом Карла Великого, а в кінці до лицарських романів іспанських (цикл Амадіса), посвятивши їм розбори найбільшу частку своєї книги. Дальшу обширну частку її займає огляд новелл і легенд, по чім автор переходить до огляду французького і іспанського романа XVI і XVII віку і кінчить коротким переглядом романістики XVIII віку. Цікаво, що автор сего цінного діла сам по своїм уподобанням далеко не романтик і не поет; противно, він раціоналіст і скептик, дитя філософії кінця XVIII віку і глядить на роман тільки як на розривку. Розбираючи ті плоди „вимислу“ він майже ніколи не позбуває ся саркастичної усмішки. І з погляду на свої естетичні принципи він доктринер і формаліст, от тим то й оцінки його роблять вражіння тупої схоластики; він або зовсім лишає на боці звязок даного автора і його твору з сучасним життям і світоглядом, або обмежує ся на скутих і недостаточних вказівках.

Від часу Денлопа до тепер праця над вивченням літературної історії романа зробила величезний поступ. Багато першорядних учених різних країв віддавали свої сили тій праці; доквано важних відкриттів, опубліковано купу незвісних Денлопови пам'яток, розширено і поглиблено поле дослідів, до чого в значній мірі причинило ся і розломане тісних рямок схоластичної естетики та вироблена звичка — розбирати твори літературні не як плоди пустого вимислу, а як вплив і волющенє певних ідеальних змагань людських, навіяних обставинами суспільного і духового життя даної епохи.

Заслугою всіх отих новітших праць є вивчення того вельми сложного процесу, який причинив ся до розвою і зросту новітнього європейського романа. Між національними епопеями і романтичними поемами середньовікової лицарської Європи а появленєм романа і новелли яко улюбленої літературної форми пройшла могутча історична струя, що дала початок до основної переміни всеї суспільності. Війни релігійні, ересі з їх пропагандою і літературою, впливи Арабів і магометанства, хрестові походи і могутчий прилив орієнтальних впливів на Європу, далі винаходи і відкриття кінця

XIV і XV віку, рівночасний упадок Візантії і початок ренесансу і гуманізму в Італії, — отсе важніші з тих жерел, із яких вийшло нове життя Європи, і які своїм порядком мали також величезний вплив на обновлене літературної творчості, на повстання і розширення нових форм літературних, із котрих насамперед новелла здобула собі величезну популярність (Боккаччіо, Страпароля, *Cento novelle antiche*, Банделло, у Франції Маргарета Новарська, *Cent nouvelles nouvelles*, в Іспанії *Conde Lucanor*), а за нею пішов роман.

Дивлячись з боку на первопочини французького роману, що з одного боку випливав просто з прозових переробок старих *Chansons des gestes* і поем про Артура та лицарів Круглого стола, а з другого боку силкував ся навязати до старої грецької традиції і брав старі грецькі романи як взірці мови, стилю і композиції, можна б подумати, що власне звязок з греко-орієнтальною традицією доси не існував. І тодішні романописателі певно й самі так думали. А прецінь така думка була зовсім хибною. Ближший дослід, що бере на увагу самі теми романістичні, показує нам, що грецький вплив на творчість західноєвропейську майже зовсім не переривав ся, що й орієнтальний вплив був далеко давніший ніж хрестові походи і навіть ніж розширення богомільської секти по південно-західній Європі, — тільки що впливи ті часто міняли форму, неначе той Протей являли ся людям в такій формі, яка в данім часі була в певній стороні найбільше улюблена.

Найважнішим посередником між старогрецьким романом і такоюж новеллою, а західноєвропейським романом і новеллою часів гуманізму був т. зв. духовний роман. Були се оповідання писані в тоні і стилю житій святих, діяній апостольських або откровеній та видівій, пронятї нераз високим духом релігійним, горячою вірою, а то й переплутані обширними викладами християнської догматики; та про те в їх епічнім скелеті дуже легко розпізнати ті самі основні схеми і ситуації, якими так характерно визначає ся старий грецький, поганський роман. Пригоди залюбленої пари, розділеної противностями долї, киданої з одного прикрого положення в друге, по морі і по суші, картини ріжних країв, дивовижних народів, звичаїв і обрядів, розбійники і пірати, жерці, віщуни і самітні добродії, і в кінци всего того несподівана стріча в рішучій хвилі, пізнанє і поєднанє щасливої пари. Або таж тема перенесена на поле більше психологічних конфліктів: залюблена пара розлучена зависними інтригантами, ріжнородні покусн роскоші, богацтва, намов і брехли-

вих обіцянок, щоби дівчину позбавити дівочтва або парубка зробити невірним его улюбленій, — і знову після довгого ряду протистий стріча і сполученє обоїх. Отжеж та сама схема є основою найдавніших християнських духовних повістей, звісних під назвою Клементин, далі апокріфічного житія св. Павла і Теклі, такогуж житія святих Ксантіппи, Поліксени і Ревекки,¹⁾ тільки що ідеал тілесної любови перемінений тут в любов до Христа і его науки; вінцем романа являєть ся не подружє, а дівоча чистота або мучеництво за віру. Можна сміло сказати, що й инші парості обширної старохристиянської апокріфічної літератури, особливо такі, як житіє ап. Томи і его діла в Індаї, житіє ап. Пилипа, дїяня св. Івана на острові Патмі — не що, як пероробки романічних сюжетів дохристиянської Греції, хоча безпосередві взірці тих творів і не дійшли до нас.²⁾ Таку думку висловив учений Француз Шассанг (Chassang, *Histoire du roman dans d' antiquite*, стор. 234, 263), а Німець Вейнгартен також зближував грецькі пастирські оповідання та „робінзонади“ (схема: герой подорожує по морях, закинений на пустий остров устроює собі там житє непохоже на ту суспільність, в якій він виріс) з житіями єгипетських монахів і аскетів.³⁾

Як бачимо, християнство і тут, на полі літературної творчости, було вірне своїй реформаторській ролі. Як в обсягу звичаїв і обрядів воно переймало старі, усвячені форми а вливало в них нового духа, так само і в обсягу повісти і романа: на взір поганських повістей і новелл повставали під пером християнських писателів нові твори в тім же роді, з таким же змістом, з такими пригодами,

¹⁾ Гл. про них Dr. J. Langen, *Die Klemensromane, ihre Entstehung und ihre Tendenz, auf neue untersucht*. Gotha 1890; Baring Gould, *Early christian greek romances* в журналі *Contemporary Review* 1877, October і Веселовскій, *Изъ исторіи романа и повѣсти*, т. I, стор. 29—64. Варто зазначити, що сей остатній уважає звісне у нас оповіданє про святаго Василя і Евладія, відлене в Ачфідохівєво житіє св. Василя, як характерний примір переміни ідеалів під впливом християнства: подружє залюбленої пари, що було найвищою метою єї змагань і вінцем усіх проб та покує, тут показане яко дар злого духа, удлений в замін за душу любовника; тільки покута і церковне освяченє перемінують сей пагубний дар на добро (Веселовскій, *op. cit.* 38). Нема сумніву, що й друге знамените житіє, так популярне у нас, а власне житіє св. Марії Єгипетської, є не що, як старогрецька новелла в християнській переробці і з християнсько-аскетичним закінченєм.

²⁾ Про ті апокріфи гл. Lipsius, *Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, 3 томи; грецькі тексти видав Тішендорф, *Acta apostolorum apocrypha*.

³⁾ Weingarten, *Der Ursprung des Mönchlthums im nachconstantinischen Zeitalter* (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, herausg. von Th. Brieger, Bd. I, 1877) стор. 5—6, 26, 568—572.

періпетвиями, описами, — тільки що світ ідеальний тих нових творів, змаганя, уподобаня і погляди введених в них людей були зовсім иньші. Що з часом, при упадку просвіти і критики, ті побожні духовні твори, написані первісно для розривки або для пропаганди ідей, почали вважати ся дійсною правдою або були заборонювані церквою як виплоди єретицьких доктрін, се не уймає їм зовсім характеру творів літературних.

Ті впливи грецької традиції літературної на ґрунті християнським вчасно вже скомбінували ся з впливами орієнтальними. Сказавши правду, й само християнство супроти Греції було по троха твором орієнтальним; ще більше орієнтального мало в собі жидівство, що власне в перших віках християнства кінчило своє перетворенє з біблійного жидівства в рабінсько-талмудичне, і кінчило знову таки під могучим впливом сходу: адже перший корпус Талмуда складав ся в Вавилонї! А жидівство в перших віках нашої ери мало величезний вплив на християнство, далеко більший, ніж описєля, коли доконав ся рішучий розрив між обома сими релїґіями. А коли розрив сей доконав ся, в другім віці по Хр., почали ся з пньшого бoku орієнтальні впливи на християнство. Нинї не підлягає вже сумнівови, що гностицизм повстав в великій часті під впливом буддїзму, а манїхейство було не чим иньшим, як перським дуалїзмом, слабо склиєним з християнськими доктринами. А вплив тих двох могучих сект на християнство був дуже великий: він дав товчок до виробленя найважнїйших точок християнської догматики. Секти ті сплодили також богату літературу, що без сумніву черпала з тих самих індійських та перських літературних жерел, звідки ішли й доктрини сект; зостанки тої літератури, чи то в сектантських первообразах, чи в переробках приладжених відповідно до православних догм, заховали ся і доси; найбільша часть апокріфічних дїяній апостольських походить власне відси (гл. Lipsius, op. cit. I, 373). Від тоді впливи орієнтальні на християнську літературу не переривали ся. Одним із найзамїтнїйших документів того впливу є духовний роман про Варлаама і Йоасафа, найкращий і найпопулярнїйший твір духовної літератури троха пізнїйшої доби, VI або VII віку, і одна з найбільше розповсюднених книг усєсвітної літератури. Істория сеї книги, хоч доси ще не вияснена у всїх подробицях, все ж таки незвичайно займаюча. Вона не позбавлена інтересу й для нас, бож „Душеполезная история о. Варлаамі і Йоасафі“ належала і в нашій старій літературі до найбільш улюблених книжок і подишила деякі живі слїди і в народній памяти.

II.

(Зміст роману: титул, передмова, опис Індії, цар Авенір і переслідуване християн. Царський достойник стає монахом, его розмова з царем. Вроджене Йоасафа; астролог пророчить, що він буде царем, але не з сего світа, і християнином. Притча про боярина і хорого жebraка. Цар велить виховувати Йоасафа здалека від прикростей життя. Стрічі Йоасафа з прокаженим, сліпим, старим і мерцем. Пустинник Варлаам їде до Індії по божому наказу; его розмова з слугою царевича; стає перед царевичем як купець, що має дорогий чудесний камінь. Розмова его з царевичем, притча про смертну трубу, виклад догматики і етики християнської і правил аскетизму; притчи о инорозі, о трьох друзьях, о однолітних володарях, о сонці, о царі і двоїх бідарях, о старечій дочці і вірнім нарубці, о молодій серні. Хрещене царевича, прощальна промова Варлаама. Слуга Зардан остерігає царевича, підслушує его розмову з Варлаамом; той відходить лишивши царевичеві свою волосяницю, а замість неї бере царську одежу. По его відході Зардан чинить ся хорим, та цар довідує ся від него про Варлаама, кличе свого міністра Арахію; той радить слати погоню за Варлаамом а зловивши його заставити, щоб сам перед царевичем признав свою науку брехнею. Коли ж Варлаама не зловлено, він радить винайти пустинника Нахора, подібного до Варлаама, видати його за зловленого Варлаама і заставити його в диспуті боронити ніби християнства і дати себе переконати противникам. Дві розмови Авеніра з сином, диспута Нахора з поганами; перед диспутою Йоасаф пізнає, що се не Варлаам і грозить Нахорови смертю, коли дасть себе побідити. В диспуті Нахор побіджає противників, по чім Йоасаф навертає його на християнство і висилає в пустиню. Авенір злий на своїх жерціє, хитає ся в своїй вірі в богів, жерці вишукують в пустині волхва Февду, сей їде до царя і заохочений блискучими обіцянками радить окружити Йоасафа гарними дівчатами (тут притча о царевичу вихованім в темній пещері). Авенір слушає сей ради, окружає сина самими гарними дівчатами, а Февда крім того посилає на него злого демона, та Йоасаф побороує ті покуси молитвою і постом, найкрасиу з поміж дівчат навертає на християнство і посилає в пустиню, а сам знов молить ся всю ніч, бачить дивні сны і западає в слабість. Бачучи, що демони післані на царевича вернули знову до него з соромом, Февда зважує ся сам розмовити ся з Йоасафом, та той і його навертає на християнство і посилає до Варлаама. Тоді Авенір за радою Арахії віддає синові половину свого царства, а той зараз навертає сю країну на Христову віру. Бачучи се цар Авенір

і сам нарешті навертає ся на християнство, здає на сина все царство а сам відходить у пустиню, де швидко вмирає. Тоді Йоасаф передає своє царство Арахїї, а сам іде в пустиню, де по довгім блуканю находить Варлаама. Проживши з ним якийсь час і похоронивши його живе на его місци аж до смерти. Тіло его Арахія переносить з царськими почеснями до рідного міста. Закінчене, уваги).

Аналіза змісту роману про Варлаама і Йоасафа являє ся конечною не тільки для того, що в наших часах роман сей став далеко менше звисний широкій публиці, ніж був давнійше, але також з огляду на дальші уваги що до походження і зложеня сего діла.

Роман про Варлаама і Йоасафа написаний мовою грецькою, доволі чистою і гарною. Найстарші звісні рукописи сягають XI віку по Христї. Найбільша часть має ось який титул: *Ἱστορία ψυχωφελῆς ἐκ τῆς ἐνδοτέρας τῶν Αἰθίοπων χώρας, τῆς Ἰνδῶν λεγομένης, πρὸς τὴν ἁγίαν πόλιν μετενεχθεῖσα καὶ συγγραφεῖσα διὰ Ἰωάννου μοναχοῦ, ἀνδρὸς τιμίου καὶ ἐναρέτου μονῆς τοῦ ἁγίου Σάββα, ἐν ἧ ὁ βίος Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ τῶν αἰοδιμῶν καὶ μακαρίων* — се значить: Пожиточна для душі історія із крайнього краю Етіопського, званого Індією, принесена до сьвятого міста і списана Іваном монахом, мужем шановним і чесним монастиря сьвятого Сави, а в ній живе Варлаама і Йоасафа незабутніх і блаженних. Деякі рукописи (Vaticanus, Palatinus 59 і 201) по слові *λεγομένης* пишуть: *ἀπελθόντων τιμίων ἀνδρῶν πρὸς τὴν ἁγίαν πόλιν ἐν τῇ μονῇ τοῦ ἁγίου Σάββα καὶ ἀπαγγελιάντων, συγγραφεῖσα παρὰ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ*, т. зн. списана Іваном Дамаскином від мужів чесних, що прийшли до сьвятого міста і оповістили її в монастирі сьв. Сави. Треба сказати, що рукописи, в яких автором названий виразно Іван Дамаскин, належать до пізнішого часу, до XIII—XIV віку. Годить ся згадати, що в числі многих грецьких рукописів сего роману¹⁾ два, зладжені на Афонї в Іверськім монастирі, мають заголовки значно відмінні, а іменно Cod. Nanianus у Венеції N. 137 має: [*Ἱστορία ψυχωφελῆς ἐκ τῆς ἐνδοτέρας τῶν αἰθίοπων χώρας πρὸς [τὴν] ἱερὰν πόλιν μετενεχθεῖσα] διὰ ἰωάννου μοναχοῦ μονῆς τοῦ ἁγίου σάββα [ἐρμηνευθεῖσα] ἀπὸ τῆς ἰβήρων πρὸς τὴν ἐλλάδα γλῶσσαν ὑπὲρ εὐθυμί[ου] ἀνδρὸς τιμίου καὶ εὐσεβοῦς τοῦ λεγομένου ἰβήρος*, т. зн. Пожиточна для душі історія із крайнього

¹⁾ Вони вказані в працях: Zotenberg, Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph, accompagnée du texte grec et des versions arabe et éthiopienne. Paris 1886, стор. 5—7, а також Ernst Kuhn, Barlaam und Joasaph, eine bibliographisch literargeschichtliche Studie (Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wiss. I. Cl. XX Bd. I. Abth.), München 1893, стор. 48—49.

краю Етіопів принесена до святаго міста Іваном монахом із манастиря св. Сави, а витолкувана з іверської (т. є. грузинської) на грецьку мову Евфимієм мужем шановним і богобоязним, прозваним Іверцем (Грузином). А пізнійший від сего кодекс бібліотеки національної в Парижі н-р 1771 має такий титул: *Λόγοι ψυχοφελῆς μετενεχθεῖσαι ἀπὸ τῆς τῶν ἐθνικῶν διαλέκτου ἐπὶ τὴν ἑλληνίδα γλῶσσαν παρὰ εὐθυμίου τοῦ ἀγιοτάτου μοναχοῦ τοῦ ἡβυρος τοῦ καὶ γεγωνότος καθηγητοῦ τῆς μεγάλης λάβρας τοῦ ἀγίου ἀθανασίου τοῦ ἀγίου ὄρους*, т. зн.: Пожиточні для душі слова перекладені з етіопського нарічя на мову грецьку Евфимієм найсвятійшим монахом Грузином, що був духовником великої Лаври святаго Атанасія на Святій горі. Полишаючи на далі докладне обговорене справи авторства сеї книги зазначимо тут лише, що рукописна традиція в тім зглядї далеко не однозгідна: коли більша часть і то старших рукописів признає написанє книги неозначеному близше Іванови монахови з манастиря св. Сави в Єрусалимі, то деякі рукописи ідентифікують того Івана з Іваном Дамаскином. Не однако означують рукописи і авторську роль того Івана: по одним можна б догадувати ся, що він списав свою „історію“ з наслуху, з оповіданя якихсь Індійців (*ἀπαγγειλάντων*), по иньшим виходило би, що ті Індійці принесли до Єрусалима якийсь рукопис на своїй мові і переложили єго для вжитку того Івана монаха. А в кінци по іверським рукописам виходить, що Іван монах тільки приніс до манастиря св. Сави етіопський (чи індійський?) рукопис, а переклав єго на грецьке якийсь Евфимій Грузин, або так, що Іван монах написав сю історію по грузинськи, а Евфимій Грузин переклав її на грецьку мову. В старословянських перекладах, що, як звісно, держать ся звичайно досить вірно грецької традиції, находимо також ріжні заголовки. І так один із найдавніших рукописів (XV в.), що належав колись до бібліотеки Толстого а тепер є в Імп. Публ. бібліотеці в Петербурзі (сіпнатура I. Q. 315) має напис: *Єіє писаніє дієполезно ѿ внострєна ієфїѿньскыа страны глємыя индіа къ град чтѣный прєнесєно ібанном мнїхом мѣжем чтѣным и добродѣтелным монастыря стго савы в нем же житіє варлаама іасафа прїноплатною и вѣствєною, гї бл҃гви*. Такий же напис має і рукопис, що находив ся в бібліотеці Царського під ч. 679 і походить з XVI в. Инший рукопис із збірки Царського, з XVII в. (ч. 90) має напис: *Повѣсть полезна житію сватыхъ и преподобныхъ отицъ, пѣстынножитель и постникъ Индѣйскихъ, Варлаама пѣстынника и ученика єго Іоасафа царевича, сына Івєнкѣра царя Индѣйскаго, списано Іоанномъ мнїхомъ оцитєли св. Саввы иже*

въ Іерусалимѣ.¹⁾ Сербський рукопис XVI в, що находить ся в віденьській надв. бібліотеці, а колись був власністю Хиландарського монастиря на Афоні, має напис: *Писаніє сіє дшпенлезно ѿ вкштрънненіє єдієнскіє стръны гліємыє индія въ сѣмы градъ пркнесено Іуанномъ мннхомъ мѡжемъ чѣномъ и добродѣтелномъ, монастыря сѣго Савы въ нїемъже житіє варлаама и йоасафа прїопаментною и вѣтвию²⁾*. Подібнай напис має Крехівський рукопис, яким ми користуємось і про який гл. додаток до сеї статі; рукопис сей, украшений 10 рисунками, походить з XVI в. і має такий напис: *Изьукраженіє дшпенлезное изъ оутрѣнних єднѡпъскихъ стръны, гліємы индїйскихъ стръны, въ сѣмы градъ пркнесено іуанномъ мннхомъ мѡжемъ чѣнымъ и добродѣтелнымъ, свѣаг[о] ѿ монастыря сѣго Савы. Гї вѣки.* Як бачимо, три рукописи мають написи в головному схожі, а сходять ся в тїм власне, що Іван монах приніс історію про Варлаама і Йоасафа з Індії, а не згадують про мужів Індійців, від яких він чув її. Важне й те, що ні один старословянський рукопис не приписує авторства сеї повісти св. Іванови Дамаскинови, хоча перші руські друки, Кутєїнський 1638 і Московський 1680 чинять се зовсім рішучо.

Починаеть ся оповіданє коротким представлєнєм високої вартости аскетизму. Найвисше бажанє чоловіка — бути сином божим. Та се в наслідок премудрости, сего з давна доступали святі за свої чесні дїла, головно ж мученики і аскети, що з постом, молитвами, безсонницею і многими трудами проходили „тѣснимъ и прискоркнимъ поугемъ.“ Житєписи таких людей служать взірцями для других і заохотою, „ібо на добродѣтелїє кѣкдаї поут їсть ѿстръ и жестокъ“. „От тим то і я — говорить автор — тямуючи притчу божу про недбалого слугу, що одержавши від свого пана талант закопав єго в землю і дане єму на приплодок заховав без зиску, нїяк не можу промовчати огєю позиточну для душі дійшовшу до мене повість (ісповѣданїє), котру розповіли мнї мужї богобоязливї із глубокого єтіопського краю Індії і виложили без брехнї, власне ось як.“ Сей вступ дуже важний. Поперед усього він троха докладїйше зазначує відносини грецького писателя до єго жерела, що не все чинять титули книги. Бачимо тут, що справді автор не сам

¹⁾ А. Н. Пыпинъ, Очеркъ литературной исторіи старинныхъ повѣстей и сказокъ русскихъ, стор. 128—129; Строевъ, Описаніє рукописей Царскаго.

²⁾ На сей рукопис звернув увагу Міклошіч, гл. Fr. Miklosich, Lexicon linguae palaeoslovenicae. Wien 1862—1865, стор VI.

приніс сю повість із Етіопії, а принесли її якісь мужі гідні віри; бачимо далі, що автор списав її пісьля їх оповідань, а може тільки пісьля устної передачі ему якогось писаного індійського тексту, котрий ті мужі ему перекладали. Варто зазначити й те, що ся передмова стилізована троха подібно до передмови иньшої, в Сирії і Палестині в ту пору вельми популярної духовної повісти, а то легенди про Марію Єгипетську.¹⁾

Далі сьлїдує коротесенький опис Індії, котра по думці автора „далече прилежитъ Єгипта, велика сѣща ѿ многочлїна, прилежит же морем ѿ поучинами и лодїйным шествованїемъ къ єгипетскїй странкѣ.“ Очевидно, що ся географічна нотатка — духовна власність грецького автора, що сам не мав ясного виображення о Індії, думав що вона граничить з Єгиптом, а з самого дальшого звязку повісти виміркував, що се край многолюдний і що до него плыве ся кораблями (се чинить далі Варлаам).

Сей край, — повідає далі автор, — пропадає у тьмі поганства і кровавих жорстокостів, поки не вродив ся Христос і не приніс на сьвіт правдивої релїгії. Єго апостоли і ученики рознесли її на всі сторони сьвіта. До Індії посланий був сьв. Тома, котрий при помочи Бога і ріжних чудес (автор натякає мабуть на апокріфічні Дїяня сьв. Томи) прогнав бісовський морок і заснував там християнство (ст. 3). І коли в Єгипті почали будувати монастирі і збирати в них черців, то сей звичай зайшов і до Індії: багато людей почало покидати свої достатки і оселювати ся по пустинях, щоб умирати тілом „жизнь прїѣти бесплътных, ѿ тако златаа крила прїѣлше ѿ на ѿбса многомъ възлетѣвшема“ (стор. 4).

¹⁾ Ось паралельні місця обох текстів у церковнословянським перекладі:

Варлаам.

Єго ради ѿ аз неорѣкающе раба прїчѣ божєа, ѿже прїчѣ ѿ Гї талантъ ѿ в земах погрѣкѣ, ѿ данное на припад сѣкры кєс прїчѣртѣмѣа, ѿспокѣданїє дшѣ полезное до мене же прїшедше никакоже оумлѣчѣ.

(Крехівський рукопис стор. 2).

Марія Єгипетська.

Тѣмже и азъ страхѣмъ єєже молчати ежѣственнаа содержимѣ и прїчѣмѣю раба бѣдѣ оуболевѣа ѿко прїчѣтѣ ѿ блѣди талантъ и въ земах той погрѣкѣ и данное дѣланїа ради сокры бездѣлано, повѣсть сѣщннѣю до мене дошедшѣю никакоже оумлѣчѣ.

(Триодъ постная, Львів 1756).

Тоді повстав могутий, багатий і славний цар Авенір, великий прихильник поганьства; одна у него була гризота, що не мав дітей, „си бо вѣщъ сладка многым“. Християне не шанували его віри, ширили свою проповідь по краю і стягали щораз більше народу до чернецтва, „ѡ грѣкѣхъ и прѣклѣстнѣхъ тѣмъ къ сладкому же свѣтлоу истинному“ (ст. 5). Навіть царські совітники ішли в черці. Почувши се цар розгнівав ся дуже і наказав силувати кожного християнина, щоби покинув свою віру, далі розіслав „грамоти“ по всім краю, велючи мучити і вбивати правовірних, а особливо монахів. І справді, дехто з вірних захитав ся і відступив, иньші тікали геть з краю, але монахи йшли на муки і на смерть або заходили в далекі пустині не зі страху перед муками, але за показом божим (ст. 6).

В ту пору один із чільніших царських воевод, почувши про такий царський розказ, покинув свѣтське житє і сам поступив у черці. Почувши про се цар ще дужше розлютив ся на монахів і розіслав післанців, щоби его шукали. Післанці „всѣкъ камѣнь раздвигоша“ шукаючи его і аж по довгім часі найшли его в пустині і привели перед царя. Побачивши его в лихій одежі, зсушеного постом цар ледво пізнав его і ще дужше розлютив ся на монахів і промовив до него як до божевільного, питаючи, по що перемінив свою честь на ганьбу, славу на огиду, по що забув про своїх дітей і все покинув для Христа? Достойник почувши се мовив цареві:

— Коли хочеш зо мною говорити, царю, то віджени від себе своїх ворогів, а тоді я буду тобі відповідати. Доки вони з тобою, я не відповім тобі ані слова і можеш мене мучити, зарізати, робити що хочеш.

— Що се за вороги? — питає цар.

— Гнів і пристрасть, бо тільки позбувши ся їх ти зможеш розсудити справу спокійно і справедливо.

Цар обіцяє вислухати его спокійно і достойник-аскет оповідає, що ще бувши молодим почув якийсь чудесний голос, що мовив ему: „ізволи рѣши неразѣмнымъ сѣщихъ небрѣши їко несѣщихъ, несѣщихъ же їко сѣщихъ пріймати“. Сі слова так вбили ся ему в тямку, що весь вік переселїдували его, аж отсе на старість він порозумів, що він справді доси саме найважнїйше, т. в. житє вічне занедбував, а саме неважне, т. в. земне, минуше житє вважав за найважнїйше. Се довело его до віри в Христа і до постанови йти „оузкъ прискрѣпѣннѣхъ шествовати“. Він докоряє цареві за его нерозум і лютість, викладає ему про гріх Адама, від якого Бог виратував людей посилаючи їм свого сина, що своєю смертю

„низложи крамоульника и нас Ѡ грѣкаго ѡного пакниѣа иъзбави“ (стр. 11). От тим то він не відступить від Христа, хоча б цар ему й смерть зробив чи то мечем, чи огнем, чи дав его звірям на страву. „Не люблю я сего житя, — говорить аскет. — Багато в нїм слабости і пустоти, багато огиди і турботи і суму. А я шукаю волї божої, покинув усе добро і тільки дбаю про его любов“ (стор. 12).

Чуючи сї слова цар ледви міг усидїти зі злости, але не посьмів дотеркнути ся до него і тільки загрозивши ему огневою смертю велїв іти геть з его очей, щоб его більше не бачив. „ишед же бжїи члкъ ѡиде къ пжстѣна пчлаоуаса, ако не мочень бысть“ (стр. 13).

Сей епізод з безіменним „божим чоловіком“ пошлений в нашій повісти без ніякого звязку з дальшим оповіданєм, як якась случайна і зайва вставка, хїба для характеристики царя і его відносин до християнства, що впрочім і без того схарактеризовані досить ясно. З дальшого викладу ми побачимо, що епізод сей, як інтересний зоставок иншої композиції нашої повісти, має чимале значїне для єї літературної історії. Варто зазначити також досвьт незвичайне найменованє аскета „божим чоловіком“, котре християнська леґенда прикладає специяльно до деяких сьвятих, нпр. до св. Алексея, а котре в мові сирійській дає gabrā d' alāhā або скорочене bār-lāhā ¹⁾, що Греки передають словом *Βαρλαάμ*. Побачимо далї, що власне в одній з віднайдених рецензій нашої повісти сей самий безіменний вельможа - аскет, прогнаний царем Авенїром, являє ся опієсьля яко пустинник Варлаам і навертає Авенїрового сина на Христову віру і на аскетизм.

По відходї „божого чоловіка“ Авенїр ще гірше лютує на монахів. Тодї ему родить ся син дуже гарний; цар дає ему імя Йоасаф, приносить жертви богам (ст. 13) і розслав всюди спрешувати людей на гостину. Цар гостить усїх, обдаровує богатих і бідних. Тодї прийшло до царя 50 мудрих Халдейцїв звїздочотїв; роздививши ся в звїздах вони напрозорчили, що малий царевич буде великим і богатим, сильним, висшим над усї царі. Та один астролог, найстарший і наймудрійший ²⁾, промовив: „Так, царю, він буде великим царем, але не на твоїм царствї, а в красшїм, висшїм. Думаю, що він пристає до тих християн, котрих ти пересьлїдуєш“ (ст. 14—15).

¹⁾ Гл. E. Kuhn, op. cit. 19; Fr. Hommel, Zum Barlaam und Josephat, Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XLIV, 548.

²⁾ Деякі західно-європейські тексти звуть его Даниїлом, гл. Dunlop, op. cit. 28.

Почувши се цар засумував ся „ї въ градѣ Дѣмосѣ такоу полатоу сѣзда красною ѣ веселѣж“, там помістив свого сина по скінченю перших лѣт і казав не випускати его відтам, приставив пістунів і слуг молодих і гарних і наказав їм, щоб не виявляли царевичеві ніякої турботи ані прикрости життя, не згадували ему о смерті, ані о старості, ані о хоробі, ані о бідності, не давали ему задумувати ся над будущим, а особливо щоб ніхто з них і не натякав ему про Христа і его науку. Рівночасно він вислав по всім краю своїх післанців, щоб оголосили, що до трьох днів не сьміє в краю бути ані один монах християнин, а який би по трьох днях найшов ся, буде без пощади спалений (ст 15—16).

В ту пору один „болярин“ царський їдучи містом зустрів хорого чоловіка з поломаними кістями і змилосердивши ся над ним, узяв его з собою і велів его лічити. По якімсь часі на сего міністра набрехали перед царем, що хоче захопити царську власть у свої руки. То цар прикликав его до себе і хитро предложив ему обняти правління, бо він немічний і бажав би віддати ся самотному житю. Переляканий сим боярин, бачучи інтригу, прикликав до себе того каліку і попросив его поради. Той порадив ему обстригти собі голову, надіти волосяницю і так іти до царя і заявити, що коли цар хоче йти в пустиню, то й він готов іти з ним. Сей доказ вірності вельми сподобав ся цареві і він опять прийняв боярина до своєї ласки (стор. 16—20). І сей епізод, нічим не звязаний з дальшим оповіданєм, являє ся в грецькім тексті як случайна вставка; его значіне побачимо далі.

Свого гніву на монахів цар не покидав через те, що їх наука іде до того, щоб „бстати са чѣком сладких житїа сего ѣ невинных надеждѣ іако сны прїїмати“. Та от раз їдучи на полюване він здивав двох монахів; велів їх схопити і привести перед себе. Вони сказали ему, що відходять з его краю.

— Значить, все таки ви боїте ся смерті, — каже цар.

— Так, боїмось, але смерті душевної, не тілесної, — відповіли монахи.

— А отже тікаєте по моему наказу.

— Не по твоєму наказу, — відповіли монахи, — але для того, щоб убиваючи нас ти не обтяжав своєї душі гріхами.

Цар велів зараз спалити їх (стр. 20—21) і разом дав наказ усякого монаха, який би ще найшов ся в его краю, вбивати без розпитуваня.

Тимчасом царевич ріс у своїй палаті, пройшов „всьє бѣншійское і прѣское оученіє“, відзначував ся красою, розумом і талантом, так що батько аж дивував ся і раз у раз наказував учителям, щоби не говорили єму нічого о гризотах і смерті „Сим бо словом, — замічає автор — на нѣко стрѣляет, како оуѣо оуѣтайти сѧ члѣчскому родоу сѧмрти?“ Царевич бажав знати, чому се отець держить єго в заперті і не допускає до него нікого, але не міг довідатись. Був у него один „пістун“ любійший від других; того царевич почав розпитувати і дізнав ся від нього про ворожбу і про християн. Почувши се царевич не питає дальше, „прикосноу бо сѧ срдци бѣго слово сїснее“ (ст. 22—23).

Цар часто відвідував свого сина, котрого дуже любив. Одного разу царевич почав жалувати ся батькови, що той держить єго в неволі і просив, щоби позволив єму виїжджати або до него приходити всяким людям. Авенур вволив єго волю і наказав усім у дворі, щоби супроводжали царевича в гарні місця і щоби не допускали до него ніяких неприємних видів. Та от раз царевич відбивши ся від слуг побачив двох людей: один був прокажений а другий сльпий. Царевичеви жаль стало і він запитав тих що були з ним:

— Що се за люде і як вони виглядають?

— Се людське терпіне — відповіли слуги, — „се єс[ть] стрѣсть члѣчская, аж[є] вєщїж тѣлеснєж і хракотиннами клячатсѧ члѣком“.

— Чи всім людям таке буває? — питає далі царевич.

— Ні, не всім, „нж іже Ѡ здравїа превратит, Ѡ хракотинными скверны“.

— А коли не всім таке буває, то чи можна знати, кому таке буде, а кому ні?

— Сего не можна знати наперед.

Царевич перестав далі питати; єго серце стисло ся жалем і вид змінив ся (ст. 23—26).

Другим разом Йоасаф здибав старця „престарѣшєсѧ днѣми мншгыми, сѧ мклым лицем і разьслабєніннами мышцама і слака і іспадшим зоуком ігѣ“. Здивований царевич запитав, що се за диво? Єму відповіли, що сей чоловік жив уже довго і ослаб.

— А який же сему кінець? — запитав царевич.

— Не що друге, ак лише смерть. Усіх людей вона чекає.

— Кілько ж літ живе кождий чоловік?

— Живий 80, але смерть може прийти кожної хвили.

— Гірше се жити, повне всякої болісти та турботи! — зітхнув царевич і важко задумав ся. І він почав часто думати о смерті і о тім, чи в по смерті яке друге житє. Він питав свого вірного слугу, чи не знає кого, хто б заспокоїв его сумніви, але той знав лише, що християн усіх розігнано або побито, а ніхто иньший сего не вчинить. Царевич гриз ся дуже, „вѣмѣни сѧ ѣмоу ѣко мѧ жоу сѧ кровницѧ по гоукиѧшоу и на кѧзысканиѧ ѣго вес оумѧ скон оуї праздниѧшѧ“; всі роскоші і пишноти остогидли ему. Та Бог зглянув ся на его сердечну муку (ст. 26—28).

Був в ту пору в Сенаридській (по грецьки Σενάρ) землі один пустинник вельми мудрий і набожний; „Фкоудоу км [тѧ] и ѡ котораго рода, че и мамѧ глѧти“, а імя ему було Варлаам. Сей мавши від Бога яву у сні про царевича, покинув пустиню, перебрав ся по сьвітськи і сівши на корабель поплив до Індії. Прийшовши до міста, де жив царевич, довгенько пробував там, розвідуючи ся про царевича і его приближених. Далі він виглядів того товариша, що був при царевичу при згаданих висше двох стрічах і зблизивши ся до нього сказав, що він купець і має дорогий камінь з такою чудною силою, що ему ніде в сьвітї нема пари. З тим каменем він хотїв би доступити до царевича. Слуга зразу не вірить, просить купця, щоби показав ему той камінь. Та Варлаам вимовив ся від сего кажучи, що камінь той без шкоди може бачити тільки той, у кого житє безгрішне і ціломудренне, як ось у царевича, а він, слуга, може на вид сего каменя осліпнути. Слуга згодив ся на такий аргумент, оповістив про все царевича, а сей радо казав привести купця до себе (ст. 28—31).

— Ну, покажиж міні той чудесний камінь, — мовив царевич до Варлаама.

— Добре, — відповів Варлаам, — але мушу вперед троха підготувити твій ум.

І за сим він розповів ему евангельську притчу про сівача і додав: „Коли найду в серці твоїм землю добру і плідну, то не занедбаю посіяти в него сїмя боже і відкрити тобі велику тайну; але коли камяна і терниста або коли там утоптана стежка для кожного, то лїпше буде — каже мій владика — не сїяти блаженного сїмя“ (ст. 32).

Йоасаф признає ся Варлаамови, що з давна палить его нутро бажанє „и зьсѧчити с[ѧ] и истиныхъ кѧпрес“ і коли тільки найде чоловіка, що б повчив його, то певно схоронить его слова в своїм

серці. „Коли я почув — додає він, — що ти прибув з далека, якась надія заворушила ся в моїй душі і для того я так поквапно прийняв тебе“. Варлаам похвалив його за се і розповів йому ось яку притчу :

„Бѣ нѣкїи црѣ велїи славень сѣло. выс[тъ] же шестворати ёмоу на колесници позлащенїи, и шкрѣтъ ёго шроужници іакоже пшдобенъ црѣмъ. и оушрѣте два мжжа растрѣзаёми рїзани и скврѣнами бѣлѣчна, оунылаже лицема и сѣло повелѣдѣвш. вѣже црѣ сеа знаа тѣлеснымъ столненїемъ и постѣнымъ троудомъ и по томъ тѣломъ изыйдаёмоу, и іакоже оузра іа, скѣчи съ колесници и падъ при землїи поклони сѣ и ма. вѣставъ шѣкатъ ѿ съ любѣвїж и шлобѣза ёа. велѣможа ж[е] ёго и кнаси негодовашжъ шъ семь, іако недо[ст]ойноу црѣскїа славы сѣтвори. ти[м] недооумѣжшемъ и (въ текстѣ хибно: къ) не дрѣзашшемъ предъ лицемъ обличити ег[о] ишкрѣнемоу братѣ ёго глѣша, да глѣтъ къ црѣи не досаждати высотѣ црѣскаго вѣнѣца. семоу же си къ братоу малѣвшжъ и негодоужшоу ёмоу, тѣшеславїжъ ёго хоудаго. дас[т] ёмоу шѣкѣтъ црѣ, ёгоже братъ ёго не разоумѣ. шѣчанъ же вѣ томоу црѣю ёгда же шѣкѣтъ сѣмрѣтнїи далѣше комоу, проповѣдники къ вратомъ ёго посылаше въ трѣвѣ мрѣтнїк, и оукидѣти глѣмое, и гласомъ троубнымъ; разоумѣжъ ж[е] вси іако виноватъ ёсть сѣмрѣги. вечержъ ж[е] насташжъ посла црѣ троубоу сѣмрѣтнїа вѣстроубити при дверехъ домоу брата своёго. іакож[е] оуслыша шн троубоу сѣмрѣтнїа, недооумѣвалаше шъ своёмъ животѣ и размышлѣлаше ѿ сѣбѣ въсѣхъ ношѣ. оутроу же насташжъ шѣкѣсѣа къ слаглыа и плачевныа шѣдежда, коупно съ женожъ и съ чады и де къ полатѣ црѣи, ста при дверехъ плачас[а] и рыдалъ. къвѣд[е] же ёго къ сѣбѣ црѣ и тако видѣвъ ёго плачашас[а] глѣа къ нему: шъ неразоумне и несѣмысльне и безоумне! іако ты тако оустраши сѣа проповѣдника под[о]бно роженна ти и пшд[о]бна чѣтна своёго брата, къ немуж[е] никакож[е] весьма себе сѣвѣдѣи сѣгрѣшнїша. къдала, како на ма зашрѣнїе наведе къ сѣмрѣнїи цѣловавшжъ ми проповѣдника Бѣ моёго, гласнїи троубы нарѣковавшоу ми сѣмрѣтъ и страшнаго оушрѣтенїа вѣдкы моёго, іако мншга и велїа грѣхы въ сѣбѣ сѣвѣдала. [с]е оубо нинѣ своег[о] обличенїа не разоумѣета, каковымъ замыслихъ шѣбразомъ, також[е] сѣвѣщавшисѣа с токожъ ёже шъ мнѣ зазора скоро на лѣвѣ облича. и тако оутолнївъ врата своёго и наказавъ пѣсты ни въ домъ свой. повелѣж[е] црѣ сѣтвори[ти] ковчегы двѣ дрѣва, два же шѣложи златомъ, и кости мрѣвѣча сѣмрѣдаща къложи въ на, златыми ж[е] гвозды за-

гвозды ѿ. дроугоюже двоѣ помаза смолож и бкѣм, и напѣни их камыкъ чѣтнѣх, и ѿ вѣсѣх вон' бѣлагожухннѣх испѣны ѿ. власными ж[е] вѣжи ѿбвѣза ѿ. и призва велможа своѣ зазрѣшла ѣмѣ ѿ стрѣтенѣх ѡнѣх и дивнѣх мжжѣх смѣренѣхъ, и постави пред ними ковчегы чѣтыри и повелѣ ѿмѣ, да смират, коликоу вѣста дос[т]ѣйнаа златаа, [ко]ликоу ли ѡсмоленнаа. ѿни [же] златоѣ смѣриша, ѿко мнѣжествоу цѣкы дос[т]ѣйна вѣста, мнѣхъ бо, ѿко црѣстн вѣкнцн и поѣси кѣложнн вѣ нѣ; смолож же помазанаа и вѣкѣмь мѣлы и хоуды цѣкы достойна вѣста глѣдѣхъ. црѣ же глѣ кѣ ним: видѣхъ ѡзъ ѿко таковы ѿмѣте глѣти. нѣ не тако пшдобаеи творити, нѣ [мб. не] вѣнѣшннма шчнма, нѣ вѣноутрннма подобаеи лежаще вѣноутрѣ смотрити ѿли чѣтъ ѿли безчѣстѣе. повелѣ црѣ ѿврѣсти златаа ковчѣга. ѿврѣзенома ж[е] ковчѣгома злц[н] смрад повѣа ѿз нем и не краснаа видѣна выс[т]ь вид[ѣ]. реч[е] же црѣ: се свѣт всѣ[т]ь! вѣ свѣтлыа и славныа ризы ѿбѣлченным и славоѣ грѣдѣщемѣа, и вѣнѣтрѣ сѣт мрѣцаа смрѣдаа кости и злѣх дѣл испѣны. тачѣ повелѣ ѿсмѣленнаа и бкѣм помазанаа, снмаж[е] ѿврѣзема сѣцаа всѣа тоу кѣзвесаиства [сѣ] ѿ лежащнх вѣ нѣж свѣтлостѣх, и бѣгооуханѣ ѿзынде ѿ нем. глѣ кѣ ним црѣ: вѣсте ли, комоу пшдобнаа ковчѣга сѣа? пшдобнаа ѿнѣма и вѣ хоудыа ризы ѿбѣлченныма, ѿхъ же вы вѣнѣшннн ѿвразь видѣще досажденнѣ вѣмѣнннннѣ лица ѣа мое покланнѣе до землаа. ѡз же разоумныма ѡчнма добротоу нѣх и чѣтъ дшѣвнѣа разоумѣвѣ чюднѣса ѣа прикасаннѣ пач[е] вѣнѣць и црѣскаго сана чѣтнѣншѣа вѣмѣнннх. и тако ѿсрамиа велможа своѣ и наоучн ѿ ѿ виднмых не влазнитс[ѣ], нѣ ѿ разоумныхъ вѣннмѣти (стор. 33—38).

Ми подали по крехівському рукопису дословно текст сеї притчі і подамо також дальші крім тих, що виняті із євангелій, раз для проби тексту і мови нашого рукопису, в яким троха змінюємо хіба інтерпункцію та пропускаємо наголоски і зносимо в рядок надстрочні букви, а також задля важности тих притчів для нашого дальшого дослїду. Сеї притчі Варлаам не вияснює ширше, а тїлько напomiнає царевича, щоб і він не дивив ся поверхово, а вникав у глуб того, що вму буде сказано далї.

— Се ти добре і ключно сказав — відмовляє Йоасаф — та я рад би знати, хто се той твій владика, про якого ти згадав у першій притчі?

Се питанє дає Варлаамови притоку до викладу о Христї яко о Бозї і о св. Тройцї. Интересно, що говорючи про сотворенє свїта

Варлаам висловлює, що Бог „прѣвѣ невидимыа силы ѿбснныа бес числа мнѡж[є].ткѡ бесплѣтныа дхѣвѣжѣ волеа стѣвори, послѣднж[є] вѣдимыи съ мирѡ, ѿко ѿ земля ѿ море“ — погляд, як звісно, не умотітований в сьвятім писемі; отці церкви, особливож св. Василій Великий в своїм Шестодневі висловлювали зовсім иньшу думку твердячи, що ангели і загалом духи сотворені були аж четвертого дня, пісьля сотвореня неба і землі. Далі йде оповіданє про сотворенє землі, перших людей, раю, про упадок діавола і злих духів. Діавол по страті своєї слави, завидуючи чоловікови, що той займає вго місце, „зміж оубо стѣсѣд своєа прѣклѣсти прѣємь тож бесѣдова къ жєнкѣ“ і привів її до грѣха. Вкусивши заканаго плода чоловік „къ шканноє се ѿ страдѣщеє житїє вѣпадє и стѣмрѣтїю маїпрѣ[в]оє шсѣдєнєкъ вьс[тѣ]“. Діавол дуже сѣм тішив ся, заставив усїх людей грѣшити, що довело землю до потопа. По потопі знов люде почали блудити. Одні думали, що все на сьвітї повстало само з себе і ніякого Бога нема, а иньші повидумували собі багато богів злих і добрих, понадавали їм усї можливі людські чесноти і вади та хиби, поваробляли їх образів і ідолів, ще иньші почали кланяти ся сонцю, місяцеві і звїздам, огнєви, водї, а то навіть звїрям та гадам, пѣщєи скотинѣ себе покладоуѣще“, в кінці деякі прийняли за богів людей, „и хѣже шни сами ѿзкѣстокаша прєлюбоудѣанїи, оубѣїца, гнѣвливкыа ѿ шрыа, шцооубѣїца и братооубѣїца, тати ѿ хыщннкы, хрємы и рѣжохрємыа, штрапннкы ѿ вѣсоуѣщєа сѣ“. Тільки один Авраам пізнав правдивого Бога; Бог явив ся йому, зробив його своїм слугою, вивів вго потомків із Єгипту, а Фараона потопив, водив їх 40 літ по пустинї, дав їм свій закон на двох камяних таблицях „образоу сѣщєу ѿ стѣнїж на писано“. Так запровадив їх до обїцяної землі, де і на далі не выпускав їх зі своєї опіки. Та все се мало той один наслідок, що діавол знов запанував над людьми „и къ брѣжїє адово кѣа посылла“. Тодї сам Син Божий зійшов на землю, 30 літ пробув з людьми, хрестив ся, творив чуда, навчав, вибрав 12 апостолів, був осуджений на смерть і розпятий „и кѣє прѣтрѣкѣ ес[тѣ]ствєм плѣтскым, єже ш нас прїят, вѣєствєннє ж[є] ес[тѣ]ство вєз стрѣсти прєвєс[тѣ]“. По смерті він зійшов у ад, розломав його і увільнив з него душі заперті там від віку; пролежавши три дні в гробі воскрес, являв ся ученикам, а по 40 днѣх пішов до неба. Він прийде ще на землю судити живих і мертвих. По вознесеню зіслав Св. Духа на учеників, що після сєго розійшли ся у всї сторони землі, несучи сьвітло і нївечачи поганство. Та діавол лютуючи на се піднімає ворогованє проти христїян, але вже знемагає вго сила (ст. 38—47).

Коли Йоасаф почув єї слова, „свѣтъ къ дѣши єго късїа ѿ многыа радости“, він обняв Варлаама і запитав його, чи то се той дорогий камінь, який він обіцявав йому показати? Бо слухаючи тих слів „свѣтъ сладкій късїа къ срдце мое і тяжкій ѡнь покровъ печали моеа за много лѣтъ ѡблежачи неразоумїю моемоу вънезлаж къзатса“. Варлаам потверджує, що се власне є его тайна і що слід йому хрестити ся. Йоасаф питає його, що має чинити, щоб доступити хресту? Варлаам викладає єму значіне хрещеня, до якого треба поперед усего душею прийняти віру, а потім приступати до него „любовїж топлѡж і никакож[є] ѿ сємь замѣдлати, кѣднеє бо їсть замѣдлїнїє, занє неарьствїнѡ чїанїє сѣмртнѡє“. Йоасаф питає его, чогож нам ждати? Що він називає царством небесним? „и ѡумаркѣми же чїци ни къ чгсж[є] раздроушаєши, или єс[ть] нїно житїє ѿ сждоу ѡходлцим?“ Варлаам описує єму царство небесе словами св. письма, говорить про безсмертїє душі, смерть і про відплату за добрі і злі дїла по смерти, о поветаванє чоловіка і страшний суд, по котрім всі дїла і слова і помисли наші відкрїють ся, „її вса-та їнаа ѡкрѣкїна вждоут“: тоді праведники підуть до неба, а грїшники на вічну муку (ст. 47—53).

Почувши єю науку Йоасаф розплакав ся, „покланїємь мнѡгым дїшїж исплѣн, слѣзамн всє кык“ запитав Варлаама, щож його робити, щоб уйти вічної муки а доступити небесної радости? Варлаам радить йому як найшвидше хрестити ся; „лїце ли по званїю не хоцєши нж мѣдлїши, праведным бжїїм сждѡм ѡврѣжєнь коудєши; не хотацоу ти не въсхоцєшь вждїши“; в разї упору в невірї грозить йому страшними муками пекельними, а в разї наверненя обіцює безконечні радости на землі і в небї (ст. 53—56).

Йоасаф заявляє, що вірить словам Варлаама і готов хрестити ся, та питає, чи сего вже досить для спасеня, чи треба ще чого иньшого? На се Варлаам заявляє, що віра без дїл мертва так само, як дїла мертві без віри; вичислює цілий ряд грїхів і аналогічний ряд чеснот „аж[є] їко нкїцїи стєпєнїє і лѣствици држга дрѡуєтк дрѣжїма і ѡ држга сѣплєскаємь на їко дїшїж къзносат“. Та горе тому, хто по хрещеню верне назад до давніх злих дїл. Бо коли через хрещенє нечистий дух вийде з чоловіка, „шєсткоует по безднїм мѣстѡмь їща покоа и нєшкращєт; не трѣпа же мнѡсѣк без жилища і без домоу“, вертає назад до давнього житла і найшовши там злі дїла „въшєдше въсєла[є]тсѡ къ нь“; тоді буде тому чоловікови ще гірше, нїж перед хрещенєм, „їко [по] крїцїєнїю прѣжнїх всѣху грѣхѡв ржкописанѡє водоу погроуєнїємь всєма тїи прѣдас[ѡ].

й проч[е] стѣна нам ес[ть] и град и шржжіе дрѣжавное на кражіе шпалченіе. ни по крщеніи грѣхы творцим имат проценіа, ни вторым кжпели погржженіа“. Сей погляд, доволі чудний в очах пізнійшого християнства, тайна сповіді стала ся одною із підвалин етики, був, здасть ся, вихідною точкою покутницького, аскетичного життя. Тут Варлаам викладає головні правила християнської етики, мішаючи нагірню проповідь та євангельські вказівки з Мойсеевими десятьма заповідями. В загалі сей уступ (ст. 59—62) виглядає як збірка євангельських і иньших цитат зложена до купи без пояснень, без внутрішнього звязку і без систематичного порядку.

Переляканий строгістю етичних вимогів царевич замічає, що коли се так, то „аще по крщеніи каючит ми сѧ єдинож или двој сих заповѣди не оуполоучити, оубо еждоу ли и всѣх не поуполоучаа наследствоужних и кѣсоу еждет кѣсѣ моя надежда?“ На те Варлаам викладає йому тайну покути; се „врачебное быліе покааніе“ не є наша сповідь, бодай Варлаам ні словом не натякає на неї, „нж покааніемь болезным и слѣзами топылыми выкает бчищеніе и простына грѣхом сѣгрѣшившим, мѣстїж и мѣсрдїемь и чѣколюбіем Бѣ єдинаго“ (ст. 62). Як ілюстрацію важности покути Варлаам оповідає притчу про блудного сина (ст. 63—64) і притчу євангельську про доброго пастуха (ст. 64) і згадує про гріх ап. Петра, що відрик ся Ісуса, та опієсля „ишед конь плакаса горко и тѣпылыми слѣзами повѣдоу кѣздвиже. і акіе оупзрѣкв крамоульникъ слѣзы, іко ш пламене велика лице шпалкѣмо шсочи далече и залк оуплютаа“ (ст. 64).

Та Йоасаф рад би не потребувати сеї тайни і по хрещеню не попадати в гріх: се Варлаамови дуже любо почути, бо дав єму можливість звести розмову на аскетизм. „Прилежаніем — каже він — неєвѣзможно“ встеретти ся гріха, бо „сѣ шгнем живоуцроу кѣмоу любѣ не кѣритис[я]“. „а живши серед клопотів і покус життя хібаж можна не грішити? От тим то апостол Іван і сьвяті отці радять цурати ся сего сьвіта. Деякі християне задля сего зараз по хрещеню віддавали ся на муки, „приложиша второе крщеніе приймати крѣкїж, рѣкїше мѣніемь“, а иньші лишали родичів, дітей, богатства і йшли в пустинні, „іко нѣцин кѣгоуны шствовахж“, ставали ся „мѣнници колеж“. Одні з них „всє покровѧ трѣпѣше жеженіа зноного и стоуденство крѣико и дѣжда [и] мѣтеж вѣтрныхъ стражоуце, дѣвиж[е] коуца вѣдржжїше или кѣ пещерах и пропастьх скривїшса пожиша, кѣсакїа пѣтскїа оутѣхы и покол до конца

Ўвѣрѣшеса, з[є]лѣѣ ѿ лѣторасли младых ѿ хлѣба жестокаго оуставише въ мироу прїемлюхутъ ады, ѣлико да живи боудохутъ тьчѣа, ѡвн бо ихъ чрескъ днѣ въкоушающе, ѿнѣи же ѿ сѣ (зам. ѿхѣ) чрескъ три днѣ, ѿнѣи же въ нѣлю тьчѣа прїемлающе“. Тѣкають вони в пустиню, щобъ люде не бачили їхъ покути і не хвалили їхъ; „тѣмъ такоуѣи сжгоуѣь правѣдхтса: тѣло стамлающе а мѣзды не прїемлающе“. Їнші живуть по манастиряхъ „ѡвѣще жикоуше мноужество много събраѡшеса по[а] ѣдинѣмъ настаѣнникомъ, себе заклаѡше ѿ себе ѡрѣзаша своа кола ѿ рабы коупани колежъ сътворше[са], ани златомъ ни сребромъ себе не жыкы твораще, нжъ Хрѣа ради любѣе себе кинуваты твораще. пач[є] рещи живоутъ сѡже не себе, живетъ же въ нихъ Хсѣ ѡгвж[є] послѣдоваша“ (ст. 64—69). Основу до такого житя поклавъ одинъ, „ѣже ѿ (зам. ѡ) насъ лѣкинскы мнѡхомъ глѣтса, ѿнтонѣи ѿ ма ѣмоу“ (ст. 69). Такихъ мужѡвъ — каже Варлаамъ — і ми наслѣдуемо, тѣкаючи вѣдъ покусъ сего сѡвѣта. Тутъ вѣн оповѣдає Йоасафовѣи знамениту притчу про однорога: ѿ бо такоуаго благоу ѿ чѣколюбиваго бѣа вѣрѣдосѡмнѡ себе сѡдалиша, весма никакож[є] ѡ коудохуѣи прїемлающе разоума, ѿ бо на пѣтское насыренѣе безпрестани шесткоуѣще, дѣикноуѣж[є] пицоу ѡставише, гладомъ томитис[а] ѿ тѣмами злаа страд[а]ти кесъ числа, подосѣни сжт мжжѡ вѣглашоу ѡ лица вѣсжжшас[а] ѿнорогоу. ѿко не трѣпацоу глас[а] ржтѣжъ ѣго страшнаго, нжъ крѣпко ѣго ѡвѣкѣ не вѣдетъ ѣмѡ ѿды. текжшоуѣж[є] ѣмоу ржцѣ прострѣ за дрѣво тврѣдо ѡтса¹⁾. дрѣжшоу же са ѣмоу крѣпко, ѿко на степенѣи носѣ сѡтврѣдѣи мнѡшеж[є] сѡже мирѣ вс[тѣ] ѿ тврѣдыни ѿ оуѣрѣеже оубо видѣтъ двѣ мышѣи ѣдиноу вѣлоу а дроуѣжѡ чрѣноу гризоуѣи кеспрестани коренѣ дрѣка, ѿдеже вѣ дрѣжсасѡ ѿ ѣлмаж[є] прикани-

¹⁾ В сѡму мѣцѣи нашъ текстъ має невеличкий пропускъ, що усе дальше оповѣданє робить незрозумѣлимъ. В грецькѣмъ текстѣ сѣй притчѣи читаємо: *ὅς μὴ φέρων τὸν ἄγρον τῆς αὐτοῦ βοῆς καὶ τῶν φροβερῶν αὐτοῦ μηχανισμῶν, ἀλλ' ἰσχυρῶς φερούων τοῦ μὴ γενέσθαι τόντου κατάβρωμα, ἐν τῇ τρέχειν αὐτὸν ὀξέως μεγάλῃ τινὶ περιπέπτωκε βόθρῳ. ἐν δὲ τῇ ἐπίπτειν αὐτῷ, τὰς χεῖρας ἐκτείνας καὶ φρυτοῦ τινὸς δραξάμενος χορταίως τούτο κατέσχε, καὶ ἐπὶ βάσεως τινὸς τοὺς πόδας στήριξας, ἔδοξεν ἐν εἰρήρῃ λοιπὸν εἶναι καὶ ἀσφαλεία.* Се значить: Сей не можучи знести гуку его гелосу і страшноу его реву, але крѣпко тѣкаючи, щобъ не стати ся его стравоу, середъ швидкоу бѣгу передъ намъ упавъ у якусь велику яму. Та падучи, вѣн, простягнувши рука і вхопивши ся за якусь деревце, цѣпко задержавъ ся за него, а вперши ся ногами о якусь підставу думавъ, що вже є спокѣйний і безпечний. (Гл. Fr. Wilh. Val. Schmidt, рецензия на Денлопову *The history of Fiction*, помѣщена в *Jahrbücher der Literatur*, XXVI Bd. Wien 1824, стор. 30—31; грецькѣй текстъ наведений зъ рукопису вѣдѣньської надвѣблїотеки Cod. graec. N. 22, стор. 54.)

жажнися да погрызета дрѣво. кѣзрѣвъ къ глаукиноу рова и смѣа видѣ страшна бразомъ и огнемь дышаша, и горко кѣзирати, оустыж[є] стрѣно сѣважшоу и пожрѣти єго хоташе. кѣзрѣвѣ же бнѣ двѣ на степенѣ, и дѣже носѣ єго оутврѣжденнѣ вѣста, видѣ дѣ. главы аспидовы и стѣны и сходаша, и дѣж[є] вѣ оутврѣдилса. и кѣзрѣвѣ шчима видѣ и з вѣти дрѣва мало меоу, бѣстанивъ оубо расматрати о шдрѣжаших єго напастин, іако вѣкоудоу во ипорогъ залѣ вѣсоудса и скааше єго на ады, долѣ ж[є] злыи змѣи сѣай да пожрет єго, дрѣвож[є] ш немѣже патса, оубе пастн са хоташе, носѣж[є] на степенѣ на скокозениі (sic!) и не тврѣдо стоаши, — толкы оубо и таковых злыхъ забывѣ тоша себе на сладос[ть] горкаго бного меоу. се подобни соут вѣ прельсти живоушей сего живота сѣтворившим. сѣж истиннѣж нѣк и зглѣати. и бо ипорогъ шбразѣ бѣст[ть] сѣмрти. гона вѣиноу пѣсѣд-сткоует ити вѣдмла рода. рѣвъ ж[є] вес мирь ес[ть] и спѣни всѣхъ сѣмртконосныхъ сѣмртин. дрѣвож[є] вѣспрѣстани ш двоѣж мшшѣж грыземо и хѣже сѣтворихомъ пѣт ес[ть]. іако жикшоу къ ємоуждо адымы[и] и гыблай час ради днѣкныхъ и оустѣкновеніе коринное приближѣтса. чѣтыри ж[є] аспиды єже прѣгрѣшѣныхъ стоути сѣстакное члѣское тѣло, и мнѣж[є] вѣсчиньсткоужшим и матоу-щемса тѣлесныи раздроушѣтса сѣстакъ. къ симь бгннныи бнѣ и немѣстивныи змѣи страшноє и зышѣобразует адоко чрѣво зивѣжше прѣати и ж[є] сѣжнихъ красотѣ пач[є] боудоушихъ блѣгъ и зволиша. ме-доинаж[є] капла сладос[ть] прѣкѣблѣет сего мира сладкыхъ, и мѣже шн прѣльщѣет залѣ своѣм дроугы и не бѣстаклѣет іѣ прѣлѣж-нѣа творити ш сѣсеніи своємъ“ (стр. 70—72).

Ся притча дуже сподобала ся Йоасафови і він просив Варлаама, щоби подобными образами вяснив йому ще лѣпше, „какоже же ш нас житіє и къ дрѣгом єго дрѣжѣа?“ На се Варлаам оповѣдав отѣю притчу про трѣохъ приятелѣв:

Пшдобни сж[т] кѣзлюбѣши сего мира красотоу и сладости єго насыщѣсѣа, пач[є] боудоушихъ благъ мимѣтѣжѣла и немоирна и зволиша, члѣкоу три дрѣгы и мацоу. вѣ нихъ же бо двоѣж сѣ лю-ковѣж чѣташе и сѣло любовѣж даж[є] и до сѣмрти іѣа ради подвиза са и іѣа же рады вѣдѣмь трѣпа глѣаше, на тр[єт]їемъ же много неврѣженіє и маше, ни чѣсти сподоби єго ни любѣе. іакож[є] до-стоаше, мало нѣкое и[ли] ничтож[є] рѣши нанѣ твораше дроуга бѣоу. вѣ єдинѣ ш дѣи прѣидоша къ немоу старѣйшии и вѣци и гроз-ници вшнни, тѣщащѣса скоростѣж великож сего вѣсти къ црѣю, слово да да[сть] и мѣже ес[ть] дѣжѣи тѣмож талантѣ. оубиноу

ж[е] ёмоу выѣшж ѿсклаше помощника, да застоупит его къ страшному црѣвѣ ѿвѣтѣ. тѣже оубо къ прѣкѣмому всѣх ѿскрѣнному дроугѣ глѣ: съвѣдаѣши ли, ѿ дроуже, ѣко всѣноу полгах дшѣ тебе ради. ѿнѣж[е] трѣбоуж помощи днѣ ѿдрѣжащаа ма ради вѣды ѿ ноужа. како оубо ѿповѣх, застоупиши ли ма и каа ми боудет надежда, ѿ дрѣже възлюбленне? ѿвѣщав оубо ѿн глѣ: нѣсмь тебе дрѣг, члѣч, ни съвѣдаж, ктѣ ты ёси. ѿны бо ѿмам три дрѣгы съ ними веселити с[а] ѿ дрѣга на (?) ѿ прочее сътворити. се дам ти соуклаици дѣкѣ, да ѿмаши ѣ на пѣти; не бѣдет никѣа ж[е] пѣзы ѿноаж[е] ни какоа же почли ѿ мене надежда. сѣа оуслышавъ ѿн ѿ недооумѣа сѣа ѿ ѿвѣтѣ сем ѿ ѣтаж[е] помощи надѣаше с[а] ѿ него. ѿ тече къ дроугѣмому ѿ глѣ къ нему: помниши ли, ѿ дроуже, колико прѣат ѿ мене чѣсти добрых ѿ оучиненѣи. днѣ въ печалѣ въпадши ѿ въ напас[ть] великоуж трѣбоуж поспѣшитѣла. како оубо, можеши ли съ множ потроудити сѣа ѿ снх разоумѣж? дрѣг же ѿвѣща: не праздижѣ днѣ съ тобож потроудитис[а], въ печали бо ѿ азъ ѿ въ напаси вѣпад въ скрѣби ёсмь. ѿбач[е] мало с тобож пойдѣ, аще ѿ на пѣзоу ти не бѣдоу ѿ скоро ѿвѣрашж[е] ѿ тебе своѣми пѣкѣсиа. тѣщамаж[е] рѣкама възвративѣа ѿтоудѣ члѣкѣ тѣ ѿ всѣх недооумѣваа, рыдаа себе сѣтѣнѣки надежди неразоумных скоух дрѣгѣ ѿ непомыслных страды своѣа, ѿрѣже ѿчѣх ради прѣтрѣпѣ. таче ѿде къ третѣемѣ своѣмому дрѣгѣ, ёмоуж[е] никѣаже оубо ни ѿвѣщѣника своѣмому вес[е]лѣж никѣа же сътвори ни зва, ѿ глѣ къ нему ѿбраменным лицем ѿ долоу зра: не ѿмам оустѣ развѣр[е]сти к тебе съвѣдѣ ѿ истино, ѣк[о] помниши мене никѣаже добро сътворишжѣ тѣ. аще ѿ дрѣжеоу приложих к тебе. нѣ зане напас[ть] жѣ ма лютаа, никакѣж[е] весма ѿвѣрѣтох ѿ дрѣг моух надежда сѣсенѣю моѣмому, придоух к тебе помолѣса, аще ти възможно ес[ть] малоу нѣкѣа помощь да подаси ми. не ѿрѣщай сѣа не помна моѣго неразоумѣа. ѿны же рѣч[е] тнѣом лицем ѿ съ радостѣж: подова ес[ть] дрѣга своѣго ѿскрѣнаго, глѣ та сѣща, ѿ малоѣ помна добродѣанѣе твое съ прилажанѣемь днѣ въздаважѣ ти, ѿ азъ оумола тебе ради црѣ. не койса оубо ни оустрашан сѣа! азъ преж[е] тебе дойдѣ къ црѣ ѿ не прѣдам тебе въ рѣцѣ враг твоух. дрѣзан възлюбленне дрѣже ѿ не бѣди къ скрѣби ѿ печали. тогда оумоливѣскѣ (мѣ оумилнѣвѣса) ѿн глѣаше съ слѣзми: оубы мнѣ, како преж[е] попалжж[е] ѿ лювѣни же на непамѣтикож¹⁾ дроужеоу ѿнож ѿ лѣживѣ или врѣдѣмиа

¹⁾ В текстѣ хибно: не на памѣтикож.

своєго поплачж і недооум'кванїа їже кь іскрънємоу скоємоу і йстин'номоу показах дроугж (стор. 72—75).

Царевич просить Варлаама, щоб вияснив йому сю притчу. Сей мовить: першій приятель — се багатство і бажанє золота. Задля него чоловік багато терпить і побиває ся, та коли приходить йому кінець, не візьме вго з собою. Другий приятель — се жінка, діти, и проча оужники і своїти“, котрих любимо, та котрі по смерти що найбільше проводять нас до гробу, та відси вертають ся назад до своїх земних клопотів. Тільки третій приятель, на котрого ми в житю найменше звертали уваги — се віра, надїя, любов, милостивня, чоловіколюбство і иньші чесноти — ідуть з нами на той свїт до Бога і боронять душу „Ѡ врагь наших... и злыхъ в'ксев на аѣр'к подвижашим'са ати и горко ищжцим“ (стор. 75—76). Йоасаф подякував Варлаамови за сю премудру притчу і попросив його, щоб йому ще подібним способом пояснив свїтове житє, „како оубо кто съ миром и съ твр'дынеж сего проїдет“? Варлаам в відповіди на се оповідає йому таку притчу: „Град великин н'кїи слышах, єгож[є] гражданє Ѡбычан так[о] и м'кахоу Ѡ др'внихъ в'спрїимати чюжа н'ккоєго м'жа ни разоум'к'жца о закон'к град[а] того ни Ѡбычанї ихъ весьма св'ѣд'жца, и сего цр'а поставлахъ оу' себє, и вса влас[ть] прїємшоу ємоу и своа вола нев'з'бранимо др'жа, дондеж[є] скон'чася єдино л'кт[о], тачє в'незаапж в' тымъ днїи и с'жшоу ємоу обило вєз'престани, мншшоуж[є] ємоу в' цр'ств'к в к'кы прєкывати, и в'сташа нань и цр'ск'жа о'деждаоу с'нем'ше с' него, нага поржгаша по всемоу градоу, и на Ѡн'км шєствованїє послаша єго далєч[є] в' великин н'кїи Ѡстровь поустын, в' нем'же ни пища и м'ка ни о'дежа¹⁾ илн вєз'вращєнїа к'томоу. посл'дствоужшоу ж[є] Ѡбычаа града того поставленъ быс[ть] н'ккы[и] м'ж в' цр'ствїє тоєже разоума мншго и мы [и] промышленїа в' себ'к. да також[є] не в'сх'щєнє в'ждєт, єже в'незаапшоу быв'ш'ж ємоу Ѡвнїл'ж, и иж[є] пр'к'же єго цр'ствовав'шїим и згнанншм, в' печ[а]ли имашє дш'ж, подвижє н'ккако оубо Ѡ себ'к довр'к и справит. оубнд'к н'ккым прєм'дрым ск'ктл'ннкшм²⁾ и дрогым³⁾ довр'ым Ѡбычан града тог[о] и іак'лан любо в' том же Ѡстрок'к быти ємоу. Ѡвр'з сокровнца скоа, и х'же и єще в' Ѡвласти имашє и нев'з'бран'но требованїє,

¹⁾ в рукописі хибно: надежа.

²⁾ хибно зам. св'єтннкшм.

³⁾ хибно зам. др'гом.

і в'їзем золото і сребро і камык ч'їтрых і велїих множ[є]ство, і в'їрным своим рабшм посланж кыти. скончавш[є]ж са, реч[є], іномоу л'єт[оу] в'їставше гражд[ан]е іако і пр'єваго цр'я нага на ш'їемьствованїе послаша. прочїи оубо неразозумнїи цр'и въ зл'к і въ глад'к пр'єбываах[ж], съ же богатства шного пр'єже пославын въ ш'їнлїи в'їнїж живаше і пишоу нейз'їдомоу імаше, із'ємые оубо нев'їрных гражд[ан] он'кх злых, хвалаше добраго св'їта др'жга сво'єго" (стор. 77—78). Сей город — то свїт, горожане — то „в'їсы миродр'жца т'мы в'їка сего“, що в житю эпокушують нас усякими солодощами, а по смерти „нагы нас пос'ємше і гр'їцїи гражд[ан]е т'мы с'єкод'ят въ земл'а т'мы в'їчныя.“ А той мудрий дорадник, що напутив одного царя — се я, що наводжу людей на спасенну дорогу. Бо я — мовить Варлаам — пізнав порожнечу сего житя; „іакож[є] голоубк в'їга'єть нїк же бо на се др'кво, пакыж[є] на іно, іли авїе въ пропастих каманых, і все кок'ти ...ное¹⁾ в'їпадает, і никдеж[є] обр'їтаетъ приг'єжища твр'їда, і въ в'їр'к і въ страд'к стражет в'їнноу“ — так і чоловік в сьому житю. Одинока „прем'їдрос[ть] с'єкр'їшенаа жизнь єс[ть] вє[з]ь скр'єбы и безъ напасти, и п'їть істинын ни пропа[с]ть[ь] єсть, ни кысота, ни к'тиннє же ни вл'чци, н'ї все рав'но“ (стор. 79) — як бачимо, ідеал далеко бїльше квієтистично-орїєнтальний, буддїйський, нїж хрїстиянський

На приманливий малюнок того щастя, яке дав аскетичне житє в пустини, Йоасаф відповїдає питанєм: чому ж так мало людей хапає ся до сего щастя? На се відповїдає Варлаам, що противно, багато хапають ся, та не багато доходять задля слабости тїла і духа. Та се зрештою не є нїяка уйма для ідеалу аскетичного; він подібний до сонця: „іакож[є] бо с'їнце на св'їт в'їсїла'єть, в'їс'км без закнсти лочла ісп'їша'єть, єтерн ж[є] помыжарнїше шчи вид'їти св'їтлости не хот'ят, не виновато сего ради с'їнце, іли прочїим невидимо, [н]ї іще ж[є] і слава св'їтлости єго шн'кх ради безозумїа оуничижит са. н'ї они сами св'їтла єго лишнїшеса іако сл'єпїи ішоут ст'їны, въ многїа бо ровы в'їпадоут і каменїем і тр'їнїемь із'євод'ят і лица своа, с'їнце же въ св'їтлости своїи стоа просв'їщаєт непокровен'ным лицемъ і св'їтлости єго зрацїа“ (стор. 81—82).

— Значить — питав далї царевич, — є ще й нншї, що голосять таке як ти, чи тїлько ти один?

¹⁾ м. б. щось пропущено; має бути тут таке: і все въ кок'ти орлнныа в'їпадаетъ.

— В вашім краю, — відмовив Варлаам — не знаю ані одного такого, бо твій батько їх повигонював і позамучував. Та в усіх інших краях ся наука явно голосить ся.

Значить, мій батько не знав сеї науки?

— Певно, що не знав, хоча й навмисно „зат'ка колеж чюк'ствіа б-гѣх не прїимати“.

— Рад би я вияснити се все батькови! — мовив Йоасаф.

— Га, — каже Варлаам, — що не можливе людям, те можливе Богу. Хто знав, може власне ти навернеш свого батька „і ѡбразо[м] дивым родител[ь] вѣдеш своєму родителю? Слышах бо нѣкоѡго црѣ бвѣшъ доврѣ сѣло смотрѣща своѡго црѣства, кротек же і мѣстивѣк под ним сѣшим людем, нѣ сим ѡдинѣм влазнѣ имѣа: идолѣскож лѣстїж ѡдрѣжимѣ влаше. имѣаше ж[е] нѣкоѡго свѣтил'ника блга и вѣсѣккым къ Кѡу оуѣрашена блгоѣстиемь и прочеж прѣмѣдростїж. печалоуѣса ѡ прѣлѣщанїи црѣвѣ і хота ѡго ѡ нем ѡбличити, оуѣдрѣжашет'са боа са, да не злѣ исходатан себе же и дрѣжинѣ своѡи вѣдет и бвѣаемоуѣ ѡ него мншгым плѣзоу погоуѣит. ѡблч[е] же іскаше време доврѡоугодна, да привлечет ѡго на блгоѣстїе. і въ ѡдинѣ ѡ днї црѣ реч[е] къ нему: прїиди, да пондевѣк по градуу, ѡда что на плѣзоу оуѣзрѣвѣк. хѡдашема ж[е] іма по градуу видѣста свѣтлѣ зарю ѡ ѡкон'ца вѣсѣав'шоу і томоу ѡкон'цѣ ѡчи приложнѣши оуѣзрѣста пѣд землею мѣсто іако вѣрт[е]нь, жилище, въ немже сѣдаше мѣж въ послѣднїи ницетѣ живы[и] і хѣдыми ризами ѡблеченѣ. прѣд ним же стоаше жена ѡго вино подашуи ѡмоу. мѣж же ѡа чашѣ прѣем, ѡнаж[е] сладкѣа пѣс[нь] поаше вес[е]лїе ѡмоу творѣщи і плашѣще і мѣжа похвѣлами хвалѣаше. ѡкрѣст же црѣ соуѣїи на велїи час сїю видѣв'ше слоужашоу чюдншас[я], іако въ таковон тажкен ницетѣ соуѣшема, іако і домоу не імащема ни ризы, въ таковом вес[е]лїи пребывати. і глѣ црѣ къ прѣвосвѣт'никуу своємѣ: ѡле чюдо, дроуѣе, іако мнѣ і тебѣ никогдаж[е] наше житїе тако ізволи къ таковон славѣ і пици сїлюшема, іако хѡдсе се і ѡкад'ное житїе таковых неразоум'ных насладит і вес[е]лїи, тихїмь і весель, ѡстрѣмь сѣ і ненакнїдмыа жизни іавлѣет са. ѡдобныи ж[е] час прїѣмь прѣвосвѣт'никѣ глѣ: тебѣ црю како таковых іавлѣет са житїе? рече ж[е] црѣ: вѣсѣху къгда видѣху і слѣпы і тажкы, насмнсан'же і безнав'нь. глѣ оубо къ немуу прѣвосвѣт'никѣ: тако оубо доврѣ разоум'нїи црю, і бол'ма ес[ть] злѣїше мнїмо наше житїе, оуѣчителѣ видѣшїим вѣчнѣа ѡного житїа славоу вѣсѣху оубо

привосходащиъхъ вѣгъ. ѿ нѣже домовѣ вѣщации сѧ златомъ и свѣтла ѡдежда и прочаа пища житїа сего паздѣра же и ѡмраченїа соут ѡчи на оукрашенїе видѣвшимъ неизвѣщаннѣхъ добротъ соущїихъ на нѣсѣхъ, нероукотвореннѣхъ храмовѣ, вѣготканнѣхъ ѡдежда и нетлѣннѣхъ вѣнцѣ, и хужѣ оуготова вѣсѣхъ съдѣтель Гѣ любациимъ его. и мже ѡбразомъ неразоумно сїи вѣмѣнишас[а], паче же мы боума въ мирѣ семъ прѣвѣщаеми есмы, и сими насыщающе сѧ лѣжнїкѣ сѧи слава и неразоумнїкѣ пици, рыданїю есмы дос[то]ини и слъзамъ предъ ѡчима вѣкоуснешимъ сладости ѡнїхъ вѣгъхъ (стор. 83—84). Почувши се царъ розпитуе про се вѣчне и щасливе житє і навртае ся на правдиву віру. Безпосередно по тїй притчі йде друга. Дївчина, дочка вбогого чоловіка, сидїла перед своєю хатою працюючи і співала та хвалила Бога. Надїшов парубок і питає її, за що вона, така бїдна, дякує Богови? Дївчина вїдповїдає: не разоумѣши ли, їако булає малое ѡ великаго недоуга избавлаєть члѣка? тако пшдсбаєт и ѡ малыхъ вѣгодарствити Бѣ, великихъ бо ходатаи вькаєт. Парубок вдав ся з нею в розмову, здивував ся її розумови і покликавши її батька попросив його, щоб дав йому свою дочку за жїнку.

— Не подоба тобі, богацькому синові, брати дочку бїдаря, — мовить батько.

— Ні, — вїдповїдає парубок, — власне у мене була суджена богацька дочка, та пїзнавши її я отсе вдав ся на втїки. А твою дочку я полюбив за її розум і побожнїсть.

— Не можу дати її тобі в дїм твого батька, — мовить старець, — и ѡ монѣхъ їдрѣ разоучити, єдиночада ми єс[ть].

— То я лишу ся у вас, буду жити вашимъ житємъ, — мовить парубок.

І зараз скинув із себе богату одїж і перебрав ся в жебрацьку. Випробувавши його всякимъ способом і бабучи, що він твердо стоїть при своїмъ, старець узяв його за руку, вѣведе его въ свою скотнїца и показа ємоу богатство много лежаще и стажанїа бесчисльна, єликож[є] никогда же видѣ юношѣ, и гїла къ нему: чадо, сїа ти вѣса азъ дождѣсь, зане мсєго богатства и звели быти. Єгож[є] наслѣдїє вѣземъ шн юноша вѣсѣхъ прѣвѣзынде славннѣхъ и богатнѣхъ сѣщнѣхъ на земаи (стор. 86—88).

Йоасаф вїд разу розумїє значїне сеї притчі, а Варлаам просить Бога, щоби дав і йому таку твердїсть і постїйнїсть, як тому парубкови.

Треба йому тільки твердо вірити в Бога. „Ібо корабель не кормичієм ніли оуправит сѧ добрым, а злым не оуправит'сѧ, нѣ погразнет оудобѣ? ні дом малъ не възводим бждет развѣт прилежащаго. Оттак і весь свѣтъ збудований і держить сѧ силою „нѣкоѣго ні великаго кормьчества ні мѣдраго прилежанія. бо ібо колико імѧт врѣмень ні не шчрѣни сѧ, земнаа сила како не тржди сѧ колико врѣмень раждащи, источ'ници како не присташа ист'ккожще шнелѣж[е] выша, море колико пріемла рѣкѣ не превъзвиде мѣръ сконх, теченіе слнчное не измѣнишжс[ѧ] ні чини днѣв'ни ні ноціи не приложени выша. ш снх вѣс'кх нешзречен'наа бжїа сила ні велел'кпїе нам швлает'сѧ“ (стор. 90).

Йоасаф дивує сѧ, як багато треба праці, щобні дійти до мудрости і питає Варлаама, кїлько йому лїт?

— Від роду мнї звиш 70 лїт — відмовляє Варлаам, — але житя мойого тільки 45 лїт; прочї лїта проведенї кѣ пжстоши мира сего я не вважаю житем.

— Справді дивні вашї дїла і прѣкѣсходима сжт землен'номуу родоу, — мовить Йоасаф. — Та скажи менї, чим же ви живете в пустинї і в що зодягаєтесь?

Варлаам відповїдає, що аскети живуть пустинним зїлм; аще ли ні когда бкрсть сжцих вѣр'ных брат хлѣба принесет блскенїа ради, іко прѣлежанїем послан'но прїймем сѧ, шдежда же ш рж[ен]щїк власан'ных ні милотех бв'чих шбетшаг'ших ні часто сѣшканых; носимо її зимою і лїтом не перемїнюючи, поки сама не обпаде. Тако бо стжденством ні зноннож вѣдож страждемь ні боудуцих нештал'них шдеж чажше.

— А відкиж ти взяв сю одежу, що на тобі? — питає Йоасаф.

— Для сеї подорожї я позичив її від одного вірного брата, бо не випадало менї йти до тебе в своїй звичайній одежі. Іїксж[е] нѣкто імѧа вѣзлюбленнаго своѣго жжика плѣнина во иноу страну, ні сего хотѧ ізвѣсти, сѣвргѣ свож бдеждаж ні том страны шбразь вѣзем бдеждаж, вѣ страны тѧ доїде ні мншгыми шбразы своѣго оужжика ш мжч[н]тел'ства свободит, тац'км же бразом і азъ тебе поманоуѣт бблѣкох сѧ вѣ сїн ббразы ні прїйдох сѧмѧ бжствнаг[о] проповѣданїа кѣ твоѣмоу вѣсѣати [срдцоу] ні ш работы ізбавити тѧ злаго миродржжителя. Сѧ притча основана мабуть на оповїданю про св. Івана євангелиста, переда-

ному старшим отцями церкви, як він виратував одного молодця з поміж розбійників.¹⁾

Тоді Варлаам скинув купецьку одіж, і чюдо їмн са страш'но Іwасааф у црю: вк во вкск плът ёго пощнїёмь стомлена и почрнїкв'ши кожи ёго снчным жеженїёмь и пламенем, и о-патам костем ёго їако нккто кожоу какоу любо распнет и з'обстреными тръсми, власаныи ж[е] ржбь раздрань и влѣми шстрь, прѣпоасан'же Ѡ чрѣсль даж[е] и до колѣноу. пшдобенж[е] ман'тицж носл на рлмоу (стор. 92—93). Така поява і в такім костюмі порушує царевича до сліз. Він просить Варлаама, щоб узяв його з собою. Та Варлаам знов відповідає йому притчюю: „Млад[е]нець срѣнїи питааше нккто Ѡ богатых. вкзрастшж же ёмоу пжстнню желаше видѣти, родным шбываем влѣком. ишедши ёдинож шверѣте стадо срѣно пасомо ш севѣ и дрѣжащисл нх прѣбываше вк пажитех слѣных, вчѣрже швращашесл в дом идѣж[е] вк вкспитана. коупно ж[е] пакы на оутрїа исходаши непризиранїем слоужащїх ш нїи, нь сѣ дивими вк стадѣ прѣбыващїи. стадоуж[е] далече пришедша (sic!) послѣдовааше и та сѣ ними. богатагож[е] слоугы сѣ очютишѣ вкскдашѣ на конѣ погнаша вк слѣд нх, свож оубо оуловнїше вкзвратишжс[л], Ѡтолѣ не ишшстрокати вн прочеє сѣтвориша. прочеє же стадо швк извнша, држгїаж[е] разгнаша зал оуавнїша (стор. 93—94). Бою ся — мовить далі Варлаам, — щоб таке саме не було і з нами. Лїпше буде тобі тепер хрестити ся і лишити ся дома, а коли прийде час, ти прибудеш до мене і проживемо разом до кінця життя.“

Йоасаф, хоч з плачем, пристає на те і хоче дати Варлаамови дещо дарунків на дорогу і підмогу для иньших аскетів, та Варлаам відкидає сю готовість запитуючи його: „како вк[т]ь тебе оубогоу богатоу млстннл дати? Найменьшїй з моїх другів несказано богатшїй від тебе. Та при божїй помочи — каже він — і ти здобудеш се богатство“. Такими науками Варлаам підготував царевича до хрещеня і пробуваючи у него чимало днів викладав йому євангелїє і всю Біблію і всї науки церковнї (94—96). Дуже інтересний є символ віри, який Варлаам передає Йоасафови (стр. 96—99), в догматичнїй основї згїдний з тим, який уживаємо нинї, та зовсїм

¹⁾ Сю легенду оповїдає історик церкви Евзебїй подаючи, що бере її з книжки Климентя Александрїєського *Τίς ὁ σωζόμενος πλοῦσιος*, гл. Eusebii Pamphili Ecclesiastica historia libri decem, ed. Parisiis MDCLXXVII. Lib. II, cap. XXIII, pag. 73—75.

відмінний що до стилізації; ми не вдаємося в его розбір, а тільки зазначаємо его істнованє на тїм місці як осїбного старохристиянського документу, вплетеного в наше оповіданє.

Після сего Варлаам охрестив царевича в купели водїти в ѡградѣ его, потїм запричащав його і виголосив до него довгу промову, напоминаючи: „боуди войникъ, гони правдѣ, влѣгочїтїе, вѣроу і любовѣ.“ Викладаючи важність молитви просить його: „прѣпошїи чрѣсла своѣго разоума, стережи ся грѣха, божѣ всака плѣт — трава и вѣсака слава члѣвскаа ѡко цвѣт страшнїи: оусоше трава и цвѣт ѣм ѡпаде, а слово божє — вїчне“ (стр. 100—102).

Слуги царевича бачучи тї частї гостини Варлаама у свого пана дивували ся дуже, а найстарший мїж ними, на імя Зардан, прямо висказав царевичевї своє підозрїне, чи той старець не є християнин, „бо в такїм разї я — мовить Зардан — підпав би карї смерти за те, що допустив його до тебе.“ Царевич радить йому, щоби сховав ся за завїсою і сам послухав наук Варлаамових. Зардан згожуєть ся на се і за заслоною вислухув довгу Варлаамову проповідь.

— Ну, що, чув? — мовить царевич до Зардана по відходї Варлаама. — Такї новїтнї науки хоче той чоловік вщепити в мое серце!

Та Зардан зрозумїв відразу, що царевич усїм серцем прихилив ся до нової науки і заявляє йому, що коли може прийняти се „жестокое і болезное“ навчанє — его воля. „ѡз же что сътвори на таковѣа жесте[ко]сть ни ѡчїма мѡгж вѣзрѣти ми?“ (Ст. 106—107). Особливо лякає його гнїв царя, котрий власне під его опїку здав свого сина. Царевич радить йому не повідати до часу про се царевї, та се не помогло: мнаше ѡко на водж стѣвѣ, — додає автор, — вѣ дшїж бо неразоумнаго не вѣнїдет прѣмждрость (ст. 107).

Та ось Варлаамовї прийшов час вертати на пустиню. Царевич не зупиняв його боячи ся, щоби Зардан не донїс про него царевї а той щоби не звелїв узяти його на муки. Та перед відходом впросив собі у Варлаама его пустинну волосяницю і не втїшив ся „нач[е] всѣм влѣгнїица црѣскїа“. Попрошавши ся чутливими промовами, серед слїз та молитов вони розстали ся і Варлаам пішов радуючи ся та дякуючи Богу, а Йоасаф почав молити ся з псалтири (стр. 107—114).

Тимчасом Зардан не знаючи щѡ йому робити, прикинув ся недужим. Цар зараз вислав иньшого слугу замїсць него до царевича, а до Зардана вислав свого лїпшого лїкаря. Та сей оглянувши його

заявив цареві, що ніякої хвороби у него нема, а тільки якийсь смуток присів его душу. Тоді цар каже заповісти Зарданові, що завтра прийде сам до него, щоби побачити его недугу. Почувши се Зардан не дожидає ся царського приходу, але сам іде до царя і признає ся, що не припилював царевича, „зми ко чїкъ ѿ ѿтракнїкъ пришед кєсѣдова къ нємоу ѿ вѣрк хрїстіансткї“ (ст. 117). І він оповів усе що знав про Варлаама, а про него — додає автор — цар чував уже перед тим як про знаменитого аскета.

Цар остовпів, далі спалахнув гнївом і велїв покликати свого першого міністра Арахію та розповів йому пригоду. Арахія додає йому відваги. Поперед усього треба зловити Варлаама і чи то намовою, чи муками спонукати його, щоби заявив Йоасафові, що все те, чому він його вчив, була брехня. А коли Варлаама не зловлять, то він, Арахія, знає вільшого пустинника, Нахора, так подібного до Варлаама, що й не розпізнати; сего можна буде видати за зловленого Варлаама; Арахія вперед умовить ся з ним, його поставлять ніби від імени християн на прилюдну диспуту, його побідять, а тоді й царевич певно, бачучи, як його учителя присоромили, верне ся до віри батьків (117—119).

Цар пристав на сю раду і розіслав по всіх шляхах шукати Варлаама і навіть сам поїхав; шість день шукали, та дармо, тільки в пустинях і вертепах віднайшли ще 17 християн і привели їх перед царя.

— Де є Варлаам? — запитав їх цар, та вони не тільки не видали Варлаама, але почали ганьбити царя. Сей казав повтинати їм язика, повідобувати очи, поврубувати руки і ноги і так замучити їх до смерті. Тоді Арахія вічно подав ся на пустиню шукати Нахора, що там жив „вльшєвнїкї хїтрости прилежа“ (стор. 120). Арахія виложив йому свій плян, Нахор пристав і другого дня Арахія з погонєю найшов його в лісі ніби то Варлаама. Коли його запитано, хто він і якої віри, відповів, що він християнин і зоветь ся Варлаам. Врадуваний буцїм то Арахія привів його до царя. Цар запитав його, чи він Варлаам, а Нахор відповів: „Так, царю, і ти повинен мене дякувати, бо я навчив твого сина правдивій вірі.“ — „За се слід би тебе відразу вбити, — люто відмовив цар, — та я покажу ся милостивим і завдам тобі пробу: коли зробиш те, що тобі скажу, то я тебе помилую, а коли ні, то згинеш у лютих муках.“ І за сим словом цар віддав його Арахії і казав добре пильнувати, а сам другого дня поїхав до свого сина. Та вже перед його приїздом до Йоасафа дійшла відомість, що Варлаама зловлено,

і він почав плакати та просити Бога на поміч. І отсе в сні Бог відкрив йому всю правду і додав сили та сьміливости, так що Йоасаф пробудивши ся був у великій радості і таким застав його батько. Він увійшов у синові покої понурий, мов би гнівний і почав докоряти Йоасафови, як се він, забуваючи його любов, покидає віру свого батька і за намовою якогось пройдисьвіта хапаєть ся служити чужому Богу? „Та ні! Ти послухай свого батька, віддай жертву нашим „тихим“ богам, миль са ймь твора, а вони простять тобі твою провину“ (стор. 121—125).

Тоді Йоасаф бачучи, що годі вже йому таїти ся, признав ся сьміло, що він християнин і в високолетних словах виложив батькови свої погляди на головні основи сеї віри, кинув докір батькови, що він замість такої високої та чистої віри безразьміа йспань й безоуміа, йхуже рад[и] вес пркльсти са вксовскож лстїж й немшїж, і заявив, що сам він глибоко зненавидів ті брехні, всім серцем пристав до живого Бога і хоче йому служити до кінця життя. Одно тільки турбувало його досі, що його батько не йде тоуж дорогою що й він і готов піти в вічну пропасть як вггоунь Ѡ правыа вкры й зломъ злобію слоуга. „Я сам — мовить він — за Христову віру аце й многажды подобаєт ми оумрѣти, оумроу, а ти батьку замість надармо навертати мене на злу дорогу, пристань і сам до Христа і тоді оба разом будемо его дітьми; коли ж ні, то я твоего Ѡврѣгоуса Ѡчѣства й не нарекоу ти са снѣ“ (стор. 125—127).

Почувши се цар розлютив ся й гор'ко зовѣы скрежеташе по доба са вксоужцимоу і почав грозити йому тяжкими карами, як бунтівникови. Йоасаф відповів йому, що дивує ся, як се батько гніваєть ся за те, що син його найшов добро. Се очевидно не батько, а ворог, що завидує его щастю і силою бажав вперти його в пропасть. От тим то я Ѡстѣпла оуко Ѡ тебе, йко кто вкгаєт Ѡ змїа, а коли хочеш мене мучити, то знай, що не дібш ся нічого, як тільки того, ща замість батьком станеш ся мучителем і вбійцею. Красше ти сам покниь свое завзяте, покниь славу і достатки сего сьвіта, що вркмен'но наслаждайт чов'стеїа неразоумных, послѣдїж[є] грѣчає заччи твораѣт йз'дрыганїа“. Далі він малює пекольні страхіття, висіість життя в небі над тим, що тут на землі, і кінчить горячим покликом до батька, щоби пристав до Христа (стор. 128—130).

Довго ще розмовляв отак цар зі своїм сином, та далі поміркував, що говорячи не переконує сина, а тільки сам впадає що раз

то в більшу злість; він устав і крикнув: „Волів би ти був не родити ся, ніж ось так відступити від батьківської любови і науки“. І загрозивши йому, що коли не буде батькови послушний і богам покірний, „преж[є] многым ѿ различным предамь та мжкамь ѿ злож сьмртїж оумрїши“, — цар вийшов геть, а Йоасаф припав на молитву, що тут же й наведена дословно (стор. 132—133) як гарний образчик молитви тих старохристиянських вірних, що готовили ся на мучеництво (стор. 131—133).

Тимчасом цар радив ся з Арахією, що йому далі робити? Прирадили: коли не помагають погрози, поспробувати ласкавого слова. От цар і прийшов другого дня, ласкаво привитав сина і лагідними словами почав намовляти його, щоби приніс жертву богам і лишив ся при батьковій вірі. Промова його сердечна, переконує, сильно зворушує чуте і належить до найкрасших риторичних творів в тім роді (стор. 134—135). Та Йоасаф ѿца ѿзвѣточнословна ѿ неразозумнѣла мѣлѣж слышавъ ѿ разоумѣвъ вѣдѣнаго смѣла козни, ѿко ѿдеснѣла єго ногѣ оумготова сѣтъ приклонити єго ѿобразнѣла дшѣж єго хоудож[є]ствоула, згадав слова Ісусові: „не прїйдох мира вѣложити[ти] нѣ мѣч, прїйдох разсѣсти сѣла сѣ ѿцѣмь сконьмь ѿ дѣщерь сѣ мѣрїж“ і инші подібні накази з Письма Св., відповів батькови таким робом, що хоча любов до батька — діло добре і праведне, та любов до Бога ще висша ѿ сьвятїйша, а тому, хто нас розлучає з Богом, належить ся не любов, а ненависть. Цар може його мучити і вбити — від Христа він не відступить. І далі він словами отців церкви, головно Єфрема Сирина, малює картину страшного суду, муку грішників і радість праведних (стор. 134—139).

Тоді цар бачучи, що розмови з сином ні до чого не доводять, заявляє йому, що той Варлаам, що його так одурив, знаходить ся в його руках і отсе цар задумав зібрати мудрих своєї віри і проти них поставити Варлаама з Галилеянами, а котрі котрих переконують, тих віру всі повинні будуть приймати. І справді він скликав християн і поганських жерців, мудрих Халдейців, ѿ ѿтравники ѿ вѣлхвы вѣса сѣзка, щоби перемогли християн. Зійшло ся поганців дуже багато, а з християнського боку став тільки один Нахор, що його видавали за Варлаама, бо більше християн у краю не було. Цар засів на престолі і велів синові сісти коло себе, та сей сів на землі. Тоді привели з темниці Нахора і цар обернув ся до своїх мудрців і приказав їм побороти в диспуті Варлаама, бо коли сего не вчинять і дадуть себе побороти, то помруть ганебною смертю. По тім встав Йоасаф і обертаючи ся до Нахора сказав йому, що отсе прийшла йому пора дати доказ, що наука його була правдива.

„Коли ти тепер побідиш і переконаєш усіх отсих, що вони блудять і не знають правди, то я держати ся буду тої науки до кінця життя. Коли ж ти даси себе побідити чи то навмисно чи на правду, то я страшно помщу ся на тобі за свій сором: сїрде твоє й язык твоїй ізем псом на лїдє снє съ прочим тїлом твоїм дам, да оўстрашатся вїси також не прельцати снє цївє. Почувши се Нахор дуже злякав ся, бо побачив, що сам зловив ся у власну сїть і роздумавши добре зважив ся на те, щоби щиро стати по боцї царевича і його вірі добути побїду, ставши ся похожим на того старозавїтного Валаама, що висланий парем Валааком прокляти жидів, замїсць сього благословив їх (стор. 139—142).

Починає ся диспута, і в нїй Нахор, прирівняний тут до Валаамова осла, виголошує знамениту промову в оборонї християнства (стор. 143—149), на яку поганські жерці не могли відповісти ані слова. Ся промова знаменита не тїлько своїм змістом, але також і тим, що в нїй в остатнїх часах відкрито один із дуже давнїх пам'ятників християнської апологетики, про що у нас буде мова далї.

Дуже розлютив ся цар, та не менше втїшив ся Йоасаф бачучи такий вихід диспути. Поганські жерці бачучи гнїв царський почали було ще змагати ся з Нахором, та сей кожною своєю відповідю ще дужше побивав їх. Так тягло ся се до вечера. Цар велїв перервати сперечку до завтра. Тодї Йоасаф попросив батька, щоби дав йому його вчителя на сю ніч, щоб оба спільно могли порадити ся про те, що і як завтра говорити; він може те саме зробити зі своїми мудрцями. Інакше можна бояти ся, що оборонця вго віри будуть мучити в тюрмі, щоби завтра говорив инакше, а се прецїнь було би ділом негідним царської справедливости. Цар вволив волю свого сина і віддав йому на сю ніч Нахора (стор. 149—150).

Опинивши ся сам на сам з Нахором Йоасаф відкрив йому, що він знає, кого має перед собою: не Варлаама, а Нахора „звїдословесника“; зробив йому докір, що дав себе вжити на таку негідну штуку і видав себе за Варлаама, та про те похвалив його за те, що допоміг до побїди правди. В відплату за се Йоасаф бажає йому, щоб і сам навернув ся на ту правдиву дорогу, що її знає і так гарно боронив, та сам видно з упору і злої волї на неї не пішов. Зворушений Нахор признає, що дійсно знає про правдивого Бога, про будущий суд і про святе письмо, та диявол засліплював доси його очі; але від нинї він провидїв і готовий піти на дорогу покути. Дуже врадуваний тим Йоасаф зачав укрїпляти його в тїм намірі, приводячи євангельську притчу про робїтників, що то один

став на роботу о першій, другий о третій, вийший о шестій, а ще иньший о одинацятій годинї, а господар заплатив їм усїм однаково. Своєю промовою він так розворушив Нахора, що той постановив зараз же йти в пустиню каяти ся з своїх давніх гріхів. Царевич попрощав його і Нахор ї́ко ї́лень скочи къ далнѣм пѣстынѣм, де найшов якогось монаха, що по якімось часї охрестив його (стор. 151—154).

На другий день цар Авенїр не найшовши Нахора розгнівав ся на своїх мудрців і жерців, „оўкером злым њ досажєнієм похоули ѣ, дрѣгым же жилами раны многы къзложив њ сажами лица нх ѡчрѣннк њзгнѣ ѣ ѡ лица своѣго,“ а сам почав лютити ся на немїч своїх богів. Та ще не захотїв вірити в Христа, але жерців поганських уже не шанував і жертв богам не приносив колѣклемо њмѣаше срдце, тїлько одного не покидаючи — свїтової роскоши, яку син його мав зовсїм за нї за що (ст. 155—156).

В ту пору припадав якийсь празник, що давнїйше цар свѣткував його великими жертвами; тепер жерці бачучи його захитаного в вірі, подали ся на пустиню, де жив волхв Февда, ѣгож[є] црѣ чьсташе по многоу влѣшвєнїѣ ѣго ради. Його покликали і виявили йому все про Нахора і про царевї сумнїви та просили його на помїч. Февда зараз покинув пустиню, пішов до царя і став перед ним жєзль врѣковъ къ рѣцѣ њмын њ милотїж ж[є] припосан. Цар встав з престола, зустрїв і подїлував його і звелїв поставити йому крісло обїк себе. Февда почав хвалити царя за його побїду над Галилеянином, та цар сумно заявив, що власне побїда була з боку Галилеянина. Февда силкував ся потїшити його і звелїв робити приготованя для празника. Празник випав величний, ї́ко звнїктн в'ємоу градѣ ѡ гласѣ бєзсловєсных жикотин. Тодї цар почав просити Февду, щоби помїг йому повернути його сина на віру в богів і обїцав йому за се побудувати пашнї божницї, дати багато слуг і настановити золотих і срібних кумирїв. Февда заявив царевї, що має добрий спосїб, щоби зломати упїр його сина. Сему способови царевич не опре ся; „может ли воскъ протнкоу ѡгна велїѣ стоѣти?“ Сей спосїб — віддалити тих слуг, що в при царевнїчї, а окружити його гарними дївчатами, щоби йому услугували і їли з ним і пили, — „ѣзь ж[є] — додає Февда — ѡ доух, нж[є] ѡ таковоу оўчинєнь, посла нан[ѣ] њ нѣждеж ѡ сладости ѡгнь рѣждгоу“. І коли пісьля сього царевич не зробить усе, чого хоче батько, Февда готов на нечєсть і на всякі муки. „Ничтож[є] ко тако ї́ко жємско лице любит[н] приштєствованїє мѣжскомѣ полоу

ізвираніє бывает“. І на доказ сего Февда оповідає цареві ось яку притчу:

„Црѣ нѣкїи дѣтица мѣжска полоу непричастенъ вѣ ѿ сѣто-
ваіше дішеж печалоуѣ сѣ. По лѣтѣхъ же роди сѣ емѣ снѣ, ѿ ра-
дости испльнисѣ црѣ. рѣшаж[є] емѣ ѿ врачевъ нарочитїи, їко
въ юности за ї лѣт снѣнце ѿли бгнь оузрит дѣтище, лишн[о]
бѣдет свѣт[а]. сїа црїи слышав'шоу реч[є] храм'ницѣ їко пещероу
їскѣши въ камени, да тоу дѣтица сѣ нитажшми затворит. По
скончанїи же ї лѣт їзведет їс храмини тоѣ дѣтица, ничгѣж[є]
всѣма мир'скаго видѣ'ше, ѿ повелѣ сѣ по радоу стоїща пока-
зати емоу, мѣжа на єдином мѣстѣ, дроугоможе жены, ѿ їнамо
злато ѿ сребро, їнде висерѣ ѿ камык[ы] драгын ѿ различнн
ѿдежда [в рки. хибно „ѿдрѣжа“] свѣтлыи ѿ оузерочїа, ѿ конѣ
[в рки. хибно „їко нѣ“] въ оутворѣхъ въсѣхъ дѣлѣхъ єго златыхъ,
ѿ сѣ проста рѣши въсѣ показѣхъ свѣт[а] сего дѣтищѣ.
въпрашажшж[є] їмоу ксѣгождо їма дѣтищѣ слоугы ївѣлѣ-
ѣхъ. їкож[є] къ женамъ приведоша, въпрашав'шоу їмоу слоуг-
гы црѣвы рѣша емѣ, радѣжше сѣ емоу: вѣсѣ сїа нарицаѣт, їже
члѣкы прѣльщаѣт. срдцеж[є] дѣтица женскѣѣ любовѣ възлюбн
нач[є] прочїнхъ. їко оубо по всѣмъ тѣмъ поведн'ше слоугы црѣвы,
приведошжъ къ оцѣоу, въпроси єго црѣ: что оубоудное емоу ївисѣ
въ всѣхъ ѿж[є] видѣ? дѣтищѣж[є] реч[є]: ничгѣж[є] тѣкмо кѣси
ѿнн, нж[є] члѣкы прѣльщаѣт, ѿнѣхъ бо любовїжъ раждежес[ѣ] діша
моѣ. ѿ чудис[ѣ] црѣ ѿн ѿ глѣ дѣтица, їкож[є] вс[ѣ] любовнмоє
трѣбкованїє жен'ское желанїє“ (стор. 156 – 162).

Вислухавши сеї ради цар окружає свойого сина гарнїи дѣв-
чатами, що не тїлько мали йому услугувати, але повинїи були спо-
кушувати його на любов. Февда вернувши в свою пустыню „ѿ вѣ
книгы своѣ вѣсклоннв'сѣ“ наслав на царевича ворожого духа, що
„ѿ їнѣхъ доухъ злѣнше прїємъ сѣ совожъ въ ложницѣ добраго
юноша, напад[є] нанѣ пламннѣ ѿ раждеже плѣтскѣѣ пѣщѣ“. Та
Йоасаф поборює всї ті спокуси молитвою, постом, спрагою та без-
сонницею. Та отсе вїйшла до него найгарнїйша з усѣхъ дѣвчат, ца-
рївна-половянка, подарована Авенїрови. Демон натхнув Йоасафа
любовою до сеї дѣвични и силкував ся обпугати його думкою, що
добре би було сю гарну квітку вирвати з цїтїми поганьства и охре-
стити. І почав Йоасаф навчати її про Христа, та дѣвична сказала
йому: „Добре, царю! Я готова пристати на твою віру, коли обїцѣвш
заклучити зо мною супружїи звязок.“ Йоасаф відповідає, що сего
не може зробити, бо при хрестї обїцѣв ся Богу держати себе чистим
і безженним. Дѣвична готова вволити єго волю и без подружя, коли

тільки він згодить ся перебути з нею одну ніч. Йоасаф захитав ся при такім вї жаданю, а демони, що вкладали дівчинї хитрі слова в уста, ще сильнійше наперли на царевича. Та Йоасаф знов вдає ся на молитву, плачучи і благаючи Бога на поміч. Тут він заснув і бачив у сні небо і пекло, а проквнувши ся почув ся зовсім недужим, так що не міг устати з ліжка (стор. 162—171).

Донесли цареві про слабість сина, прийшов він і питає: „що тобі?“ Йоасаф оповів йому свій сон а потім почав докоряти батькови, по що заставляє сїти на вго душу? „Мало хибувало, а душа моя була б упала в пекло, та Бог допоміг менї показавши, які радощі ждуть чистих, а які муки грїшних. І коли ти отче конче хочеш попасти в місце мук, то не борони менї йти тим шляхом, який показав менї Варлаам; колиж схочеш силою спиняти мене, то швидко побачиш мене мертвим.“ Почувши се цар пакы Фрицааше сж своєго живота і стурбований вернув до своєї палати (стор. 171—172).

Тимчасом демони послані Февдою спокушати царевича вернули назад засоромлені. Февда остро ганьбить їх за те, що не змогли навіть одного хлопця спокусити на зло. Та духи відповіли, що знак хреста св. прогнав їх, „не трїмаєм бо ни протикоуэрїти Х҃мь силы й ѡбраза стїрїти ег[о]; отсим знаком і божою помічю царевич прогнав нас, й ѡгнь кыш'наго гнїкѡа йшєд попали ны“ (стор. 172—177).

Ще раз кличе цар Февду. „Все що ти звелїв, я зробив, та пожитку не здобув нїякого. Коли мавш ще яку раду — радь.“ Февда не знав иньшої ради, як тільки самому розмовити ся з царевичем. Другого дня цар бере його з собою і йде до сина. Февда почав обширно боронити поганської віри, та Йоасаф перервав его бесїду острими словами: „Послоушан, ѡ зєвлѡужденїю глѡучина й тмѡж ѡмрачє[нносє] вавилон'скоє с'їма, разорєн'наго стлѡ потверєнїа в'нжчє, й мѡж[є] вєс[ь] мнрє разм'їшєн вєс[ть], мѡдрє поустѡш'нє й ѡка-ан'нє чарѡд'кєвєн стар'чє, ѡгнєж[є] радє ѡгнєи й жоупєлѡж пожежєнь вєс[ть] пєн'гаполскїн град!“ І далї в патетичній промові, основанїй на тїм самїм жерелї, що й промова Нахора, він викладає Февдї безглуздість обожаня сонця і огню і божество Христове. Промова его поразила Февду так, що він з разу не міг ані слова промовити, а далї при царї і вєїх присутних крикнув: „Справдї, царю, дух божий наповнив твоего сина. Я побїдженый і нїчого не можу йому відповісти. Справдї великий Бог християнський і велика віра їх!“ І обернувши ся до царевича він запитує його, чи Бог прийме ще його, коли він зверне з дотеперїшнього злого шляху, а одержавши

запевнене, що Бог з радістю прийме его каяття, як стій покидає царський двір, біжить до свого вертепа, палить свої чародійські книги й тікає далі в пустиню аж до того пустинника, що до него схоронив ся був Нахор. Тут він поспрає свою голову попелом, плаче, сповідає ся своїх гріхів, навчає ся Христовій вірі і хрестить ся, щоб аж до смерти пробути в постах, молитві і покутних сльозах (стор. 173—180).

Здивований тим цар ще раз скликає своїх „бояр“ на нараду, що йому робити з сином? Перший промовляє згаданий уже Арахія (тут названий *Ирахиин*), головний начальник царського війська і перший в царській раді. „Коли ти царю — мовить він — схочеш мучити свого сина, то кралем'ник бждши родоу своєму і страшиш сина. Лучше дай йому часть свого царства, нехай володіє над нею, а може в турботах правління він переменить свій намір — іти в пустиню, хоч і лишить ся християнином.“ Цар згоджує ся на сю раду, прикликає свого сина і мовить йому: „Отсе мое остатне слово до тебе, сину! Коли сего не послухаєш, то знай, що вже не пощаджу тебе.“ Йоасаф питає, що значить се слово? Тоді цар виявляє йому, що хоче з ним розділити царство і що в его части вільно йому буде держати ся такої віри, яка йому любя. Йоасаф і в тім побачив нову спокусу світової власти, та пристав на батькову волю, щоби його не драгувати. Врадував ся цар дуже сею згодою, увінчав свого сина і вислав його до визначеної йому части царства (стор. 180—182).

Прийшовши до того міста, що мало бути його столицею, Йоасаф поперед усього влад[и]чн[и]м ст[р]іти знаменіє Х[в]а кр[і]ста по всемоу граду на коємждо ст[р]іпк[і] постаки, и[д]а[т]скаа ж[і] капнища и[и] жр[т]ов'нища прист[р]япниа потреби и[и] до основаніа раскопа, збудував посеред міста гарну церков, велів скликати до неї народ із усього міста і з доохресних сіл, а потім вийшовши сам до них помолв ся і почав навчати їх Христовій вірі. С[в]іа к[р]іст[і] законы баг[и]ми и[и] краткими прохощааше г[л]ы, не т[р]яма бо величествіем ц[р]ствіа и[и] велеліпіа хоташе славиць к[р]ити и[и] страшень, е[л]ма см[в]рнним о[р]умом и[и] кротостіж. Швидко таким робом він знівечив поганство в своїй провінціі. Тимчасом з лісів і пустинь і вертепів почали сходити ся до него християнські черці, попи і єпископи, що були поховали ся перед гоненєм его батька і він приймав їх радісно, при їх помочи хрестив увесь свій народ і устроїв церковну управу. Приваблені его святістю, розумом і чистою вірою прибували до него вояки и[и] дворяне его батька, і вийшло так, що дом Йоаса-

фовъ расташе њ крѣпашис[а], домъ же Авенировъ оумалкаше сѧ њ ѡзнемагааше (стор. 182—185)

Бачучи се цар Авенїр радить ся знов зі своїми боярами і пише синовї лист, де говорить йому про свою душевну муку, про свої сумнїви що до своєї старої віри, як і що до того, чи прийме Христос його, свого старого ворога і гонителя, і просить у сина поради і науки. Одержавши сей лист Йоасаф заляв ся слїзми, дякуючи Богу, що „обрати камень къ ѣзера воднаа, њ камене жесточе моємоу сжшоу оцюу тебе [зам. тебе] ѡзколившоу ѡко воскъ оумакчи сѧ.“ Помолввши ся він зараз подав ся съ црскож чстїж до свого батька. Той вийшов йому на зустрїч, прийняв його з радїстю і для всего народа справив великий празник. Та цар і син его не брали участи в тїм празнику. Вони заперли ся оба для тихої розмови, і Бог розкрив закрьтыа двери срца царя Авенїра. Йоасаф довго толкував йому про Бога, про обовязки чоловіка, про Христа, про смерть і цекло і його страховища, про незглубиме Боже милосердє і про каяттє. Довго говорив Йоасаф многими притчами [ѡ] писанїемь, і цар навернув ся. покинув своє поганство, поклонив ся хрестови, пред всѣми дрєвнїе свое ѡзвѣща вєсчєтїє њ сжровѣство њ оубїїства ѡблчив, т. в. вїдбув старохристиянєску прилюдну сповїдь. Пїсля сього він зараз велїв усї якї були в його палатї кумири золотї і срїбнї поскидати на землю, тачє на кроухты раздровнїє нищїемь раздѣли; далї він велїв нївечити поганєскї божницї і жертовницї, розкопувати їх до основ, а на їх мїсцї будувати церкви. Тїлько тодї прикликаний єпископ охрестив царя, а Йоасаф був його хресним батьком і таким робом родитель оцюу ѡвнїса (стор. 185—193).

За царевим примїром пішов увесь народ: усї похрестили ся, вѣсаж[є] волѣзнь њ вѣсе вѣсовское наїтїє далєчє вѣкроужцими генима вѣкаше, цѣли же вѣси дїшлми њ тѣлєсы выша њ многа ѡна чюдєса на оуткрѣждєнїє вѣкрѣ творїма вѣлаж. Де не взяли ся і черцї, єреї і єпископи, що в часї переслѣдуваня поховали ся були по лїсах та нетрах, і почали стада Хѣа пастырѣствовати. Цар Авенїр, доступивши хресту, передав синовї всю свою власть, а сам пробував у мовчанцї, раз у раз посипав голову попелом, важко стогнав і мив ся слїзми, все і всюди єдинь къ єдиномоу вѣсамо њ вєздєсжцємоу вєсѣдоваашє, просячи прощєня своїх грїхїв і остаточно вѣ телицоу вєздєж покѣанїа њ смѣрнїа сєбѣ ѡзлежи, ѡко не нарици єжїа ѡмене ѡли ѡменовати вѣ свои оубѣстнѣ, єдва же синовним наказанїем дрѣзноу нарици. Звїсно, в такїм

ставі йому не довго вже випало жити: він занедужав і перед смертю нач[а]ть бо́лати са́ і то́ужити, памат[ь] твора́ б̄ злых̄ своих̄ дѣ́ланіих̄. Йоасаф потішає його; йому удасть ся успокоїти хору батькову душу і Авенїр умирає цілюючи і дякуючи свого сина (стор. 193—196).

Оплакавши батька Йоасаф велить похоронити його не в царській одежі, н̄ж покла́н[ны]ми су́красивъ ѿдеждами, плаче і молить ся на його гробі, дякуючи Богу, що позволив його батькови навернути ся на дорогу правди і просячи, щоби простив йому провини: „бѣ́дѣсти ржкннсаніа прегрѣшеніи єго, и съ стѣмн примири єго, и х̄ же ѿгнемъ и мечем и́зъки, и повелн и́мь. да не негодоу́жт на нѣ“. Отак він молив ся сім день не відходячи від могили, не їдючи, не пючи і не сплячи, а тільки плачучи та зітхаючи ненастанно. Осьмого дня вернув до палати і всі скарби та достатки роздав убогим. В сороковий день справив поминки по батькови, а потім скликав всѣх старѣйшини і владоуціла і градських людїи немало, і засївши на престолі ось як промовив на слоусѣ всѣм:

„Як бачите, цар Авенїр умер і не взяв іс собою ані власти, ані скарбів ані нічого; навіть я, єго син, не міг піти з ним, ані ніхто з вас; тільки діла його пішли з ним. Так буде і всім нам. Знаєте самі, що я, від коли пізнав Христа, обіцяв ся служити йому в пустині. Доси вдержувала мене від сего воля батька і надія — допомогти йому і вам. І не марна була ся надія: Бог допоміг мені навернути його і всіх вас до єго віри. Тепер ви свободні від чортівської омани; виберіть собі кого хочете на царя, а я зрікаю ся всего і піду туди, куди Бог мене поведе“ (стр. 196—200).

Почувши єї слова народ загомонів, а далі й заплакав і почав благати Йоасафа, щоби не покидав свого царства. Цар велів їм замовчати і йти геть, а лишив при собі тільки одного Арахію, того самого дорадника батькового, про якого в оповіданю вже була згадка. Автор додає тут а posteriori ще одну звістку про Арахію, а власне таку: коли була диспута поганських жерців з Нахором, що видавав себе за Варлаама, то Арахія приготував ся було, на випадок як би Нахор погано боронив християнства, виступити прилюдно в обороні Христової віри, значить, уже тоді був тавмним єї прихильником. Йому Йоасаф предложив обняти царство по собі, та Арахія не хотів ні за що, і цар мусів нарешті покинути єю розмову. Та думки свої він не покіннув, бо зараз у ночі написав лист до всего народа, поручаючи йому Арахію на царя, а сам потайно вийшов з палати і пішов у дорогу. Рано всі кибули ся його шукати

і найшли його в однім потоці, як молвив ся піднявши руки до неба. Вони почали плакати і просити його, щоби не покидав краю, та Йоасаф рішучо заявив їм, що царем у них довше не буде, вернув з ними до палати і закликав ся, що не буде вже тут ані одного дня, по чім сам віддав корону і царські ознаки Арахії і помолвивши ся Богу, промовив до него упоминаючи його, щоби тямив про свої царські обовязки і велику одвічальність. *І́ко ко плаважним на водѣ, ёгда же лодійникъ съблазнитъ сѧ, малъ вѣдъ принеситъ плаважнимъ, ёгда же самъ вѣдъ съблазнитъ сѧ, тогда сътворитъ лодіи погыблѣнїѧ, тако и въ црѣхъ ¹⁾ не т[ол]ма вѣщанїѧ, ёл'ма сѣкѣ непразднуетъ, ёще же [зам. ёслиже] самъ црѣ, то вѣдъ вѣси жизни сътворитъ.* Особливо він напминає Арахію тямувати близьку смерть, бути лагідним з підданими, пригадує йому для того євангельську притчу про немилосердного довжника, остерігає перед єресями і попросивши ся ще раз з Арахією і з усіми присутними виходить із палати. З плачем і риданем проводить його народ по за місто, дехто іде за ним і далі аж до ночі, та тоді на его розказ і ті мусіли вертати. Тоді він пішов із свого царства *радѣ сѧ і́ко нѣкїи ѿ дал'нѣго вѣзиствїѧ къ своє вѣщство і́дши.* Одежа на ньому була зверху звичайна, та під сподом мав той класаний ржєв, що дав йому Варлаам (стор. 200- 207).

На ніч він зайшов до хати якогось бідного чоловіка і дав йому свою богату одежу як остатию в своїм житю милостивню. Відси він подав ся в тім напрямі, де надіяв ся найти Варлаама, увійшов у пустиню, де жив тільки зїллем, томив ся сирагою і соняшною спекою. До того ще диявол почав наводити на него всякі спокуси: спомини про царство, про свояків і товаришів, страх перед звірями і гадюками, — та всі ті спокуси він переборов молитвою і твердо вірою (стор. 207—208).

Два роки йшов він отак пустинями, поки дійшов до тої „пустинї Сенаридської“, де жив Варлаам. Довго він не міг його найти, хоч шукав його *і́ко нѣкто скрѣвища* і терпів великі недогоди і спокуси, та по двох роках натрапив на якогось монаха і той показав йому, де живе Варлаам. Радісно пішов Йоасаф показаною йому стежкою, *і́ко се нѣкто хитры[и] ловецъ слѣд оулоучити ловимаго и надеждѣж оукрѣплѣм, і́ко се дѣтишь много вѣдма вѣща и с поутѧ члѧ видѣти.* Підійшовши близько побачив вертеп і застукавши до дверей промовив: „Благослови, отче, благослови!“

¹⁾ Тут в тексті люка; грецький текст має: так само лучає ся і в царстві. Коли згрішити хто небудь із підданих, і т. д.

Варлаам почувши голос вийшов із вертепа, та не міг зразу пізнати Йоасафа: баше бо йзмѣненъ и прѣложенъ ѿ красоты прѣвѣльнѣвшаго ѿ сльзничнаго ж'єженїа, раздрастилъ же вѣдше власы, и йсходившема скранїема и ѳчима вѣноугрь глаубиноу нѣк'де вѣшешема, и брѣви и расны ѿпаленк' теченїемъ сльзнымъ и многымъ страд[а]нїемъ трѣвожанїа ради. Пізнавши його Варлаам поперед усього обернув ся до сходу і почав молити ся, а тільки скінчивши молитву привитав ся з царевичем. Розмовляли прудко, розпитували один у одного про все, що з ним діяло ся за ті літа. Перший Варлаам похваливши Йоасафа, що покинувши все прийшов до него йако разоумень кжп'цю и премждрь, в'са продавъ безц'к'наго йскоупи висера и не оунырикаго оуполоучивъ скрѣвища сѣкрѣвеннаго на селѣ, запитав його, що було по його відходї і чи батько его пізнав правдивого Бога, или еще ѿ вѣсок'скїа прѣлѣсти пѣнжет'са? Йоасаф розповів йому все, і Варлаам горячо дякував Богу за таку чудесну побїду его ученика (стор. 209—212).

Тимчасом настав вечір; оба помолити ся і засїли до вечерї. Варлаам поставив перед царевичем многоразичнѣа трапезоу дѣловнѣа сладости, а власне якесь неварене зїллѣ, що сам плекав, троха фїг і для відміннї ще дещо дивнѣхъ зелїи. Попоївши вони знов вдали ся на молитву, а потїм бесїдували всю ніч про духовнї речї, поки не прийшла пора на ранїшню молитву. Отак жив Йоасаф при Варлаамї много лїт, поборовши в собі всеї пристрасти і тїлеснї бажаня, забуваючи про страву і питє, сѣнѣ же жко (sic!) злоу рлвоу повелѣвалше, однимъ словом, дійшов у аскетизмї до такої висоти, що аж сам Варлаам дивував ся (стор. 212—213).

Та ось раз Варлаам покликав до себе Йоасафа і об'явив йому, що сьогодні пора йому вмерти: „Ѿшкствїа ми врѣмѣа при двєрехъ, и придржїе врѣст'ноє желанїе быти съ Хмїе койноу.“ Він просить Йоасафа, щоби по смертї поховав його а сам жив далї на тїм самїм мїсцї, не покидаючи аскетичного житя і терплячи ради Христа всякі недостатки і спокуси. Дуже зарпдав і заголосив Йоасаф почувши ті слова і висказуючи свїй страх, що без Варлаамового проводу не зумїє додержати високих вимогів пустельницького житя. Варлаам потїшає його, виявляючи йому, що має від Бога відкрито, що Йоасаф переборє всеї спокуси і трудности і здобудє вінець святости. „Менї — говорить він — отсе вже 100 лїт, а з того 75 лїт я пробув у пустинї; токѣ йже лїше и н. [sic! зам. не] толїко прострет'са врѣмѣа, нѣ близъ нѣк'де быти ти пѣдѣбаєт, йакож[е] велитъ Гѣ, да равень йвнїшнѣа носнїк'шїмъ тагстоу днїєвноу ж и варѣ“.

Потішивши Йоасафа такими і иньшими многими словами Варлаам іслав його до деяких далеко живущих аскетів, щоби приніс для него св. причастіє. Царевич побіг що духу боячи ся, щоби старець за той час не вмер. Він вернув в сам час; Варлаам запричастив себе сам, запричастив Йоасафа, а покріпивши ся троха бесідував з Йоасафом ще всю ніч, а при сході сонця помоливши ся Богу і попрощавши ся з ним умер. Йоасаф миючи слізки його тіло обвинив його тим самим рубищем, що одержав був від Варлаама, а відправивши над тілом усї приписані молитви, викопав могилу близько вертепу і там похоронив його, а сам припавши на могилі довго молив ся до Бога, благаючи собі помочи на дальший трудний, самітний подвиг (стор. 213—221).

Серед молитви він і заснув на могилі, і знов побачив у сні двох страшних мужів; вони взяли його з собою і повели до раю. Тут його зустріли блискучі постаті з прекрасними вінцями в руках, яких він ніколи й на очи не бачив. „Чиї се вінці?“ запитав Йоасаф своїх провожатих. „Твої“ — відповіли вони, — „а власне один за те, що через тебе багато душ спасло ся а надто коли ти сам твердо перейдеш до кінця стежку аскетичного життя, а другий ти повинен дати батькови, що через тебе покинув нечестиву дорогу, покаяв ся і приблизив ся до Бога.“ Тоді Йоасафови прикро стало, що й его батько одержує такий же вінець, як і він, і то за свою покуту, хоча він, Йоасаф, так багато приложив праці около его навернення. Тут йому явив ся Варлаам; Йоасафови здавало ся, що старець з доктором промовляє до него, закидаючи йому, що замість тішити ся звелчанєм батька, кривдує собі з того, що обом їм однакова надгорода. Йоасаф питає Варлаама, де він живе? Той відповідає, що в сьому городі має пресвітле помешканє, та помимо просьби Йоасафа не хоче впровадити його до свого дому, бо ще не прийшов на се час, ще Йоасаф звязаний тягаром тіла, та швидко і його жеде такеж житло (стор. 221—223).

Тут кінчить ся оповіданє. Про дальше життя Йоасафа автор додає лише кілька слів. Він жив аскетом до кінця свого віку; 25 літ мав покидаючи земний престол, а 35 літ прожив у пустини. По его смерті поблизький пустинник, той сам, що показав йому дорогу до Варлаама, дізнавши ся через божє виявленє про его конець, прийшов, оплакав його й похоронив поруч з могилою Варлаама. Тоді сей пустинник одержав другий „страшний“ наказ — іти до Індії і оповістити тамошньому цареві про смерть Йоасафа. Цар, не названий тут по імени, в оригіналї грецькім той самий Арахія чи Барахія, що його Йоасаф лишив був на царстві замість себе,

збирає велику силу народа і йде в пустиню, а найшовши могилу розкриває її і знаходить тіла Варлаама і Йоасафа зовсім не зіпсовані, неткнуті й запахуці. Забравши оба тіла в дорогі скрині він вертає; на зустріч тілам сходить ся незлічена сила народа; всі разом складають тіла в церкві побудованій Йоасафом, — тут же діють ся многі чуда і уздоровлення, що ще більше причиняє ся до навертання невірних. „Доде́ конець насто́ящемоу́ словоу́ — так кінчить автор свою книгу, — ё́же противоу́ силѣ писахъ вамъ, ꙗ́ко слышахъ ѿ неложныхъ предавшихъ ми чѣстныхъ мѣжей. боуди же вамъ прочитающимъ же ѿ слышащимъ дѣйственноу́жъ повѣсть сію части сподобити ся оу́гождьшихъ Гѣи“. Далі слідує звичайне словословіє Богу з покликом на молитви святих, про яких розказано в книзі (стор. 223—227).

III.

(Порівняне старословянського тексту по Крехівському рукопису з грецьким; uwagi в Крехівськім тексті; uwagi над грецьким текстом: теологічний апарат, цитати писателів церковних, цілі пам'ятники вклетені в текст: Апологія Арістїда. Жерела сну Йоасафа).

Заким перейти до огляду історії літературної сего діла, ми мусимо посвятити ще кілька слів грецькому його текстові і тому старословянському перекладові, що був основою нашого розбору. Чинимо се не тільки для того, щобі наші дальші uwagi мали тривку основу, але також із деяких побічних причин. Ми вже сказали, що старословянський текст повісти про Варлаама і Йоасафа досі не був опублікований. Правда, петербурське „Общество любителей древней письменности“ опублікувало у своїх виданнях текст сеї повісти, та на жаль, по досить пізному рукопису, що належить кн. Вяземському і походить із XVII віку. Його опубліковано головно для ілюстрацій, коли тимчасом у великих російських бібліотеках є рукописи з XIV і XV віку, яких опубліковане було би далеко більше пожадане. А пожадане воно з двох причин: раз тому, що в науці російській висказано думку про існуванє двох редакцій старословянського перекладу, а по друге тому, що й грецький текст повісти опублікований без відповідного критичного апарату і без визисканя власне найстарших рукописів, значить, старословянський переклад на рівні з латинським міг би може дати деякі причинки до критики грецького тексту. Думку про дві редакції старословянського перекладу висказав проф. Киричников у своїй книжці про

нашу повість ¹⁾, а власне на тій основі, що в рукописах, які він переглянув, у деяких находила ся остання глава, де розказано про смерть і похорон Йоасафа, а в иньших сеї глави нема. Розбираючи книжку Кирпичникова проф. Веселовський справедливо завважив, що такий суд занадто поспішний, бо недостаток остаточної глави міг бути зовсім випадковий, а для встановлення двох редакцій треба докладного порівняня тексту, треба показати якісь глибші різниці в текстї, чого на жаль проф. Кирпичников не зробив ²⁾. Можна цілковито згодити ся з сею думкою Веселовського, та про те признати, що питання про можливість двох редакцій, а бодай двох незалежно від себе зроблених старословянських перекладів вона не виключає. Для розвязки сего питання в словянській науці доси дуже мало зроблено, бо всі три вчені, що в останніх роках займали ся нашою повістю: Кирпичников, Веселовський і Серб Стоян Новакович, більше звертали уваги на історію вандрівки і жерела сеї повісти, ніж на вї старословянський текст і вго відносини до грецького. А тимчасом власне порівнянє нашого тексту з грецьким дав нам, як побачимо далї, деякі цікаві вказівки для розсуду питання, чи був один старословянський переклад повісти, чи було їх більше незалежних один від одного.

Друга причина, для якої критичне виданє старословянського перекладу повісти було би пожадане, се, як сказано, стан самого грецького тексту. До 20-их років нашого віку грецький текст повісти не був виданий, хоча латинський вї переклад друкував ся чимало разів. Тільки 1832 р. його видав Француз Буассонад у Парижі в четвертім томї своїх *Anecdota Graeca*, ³⁾ та на лихо видав поспішно, бажаючи випередити віденьських учених Копітара і Вал. Шмідта, що вмовили ся були зладити критичне виданє Варлаама і Йоасафа. Кваплячись оттак Буассонад видрукував нашу повість як будь, не користуючись найстаршими і найдіпшими рукописами, а навіть тими що були в Парижі, бо з 18 рукописів парижської Національної бібліотеки він користував ся тільки двома. Другого виданя по нїм і досї ніхто не постачив, а впорядчик великої Патрології грецької

¹⁾ А. Кирпичниковъ, Византійскія повѣсти и повѣсть о Варлаамѣ и Йоасафѣ. Харьковъ 1876, стор. 182.

²⁾ А. Н. Веселовскій, Византійскія повѣсти и Варлаамъ и Йоасафъ (Журналъ министерства народнаго просвѣщенія 1877, т. СХСІІ, стор. 138).

³⁾ *Anecdota Graeca, e codicibus Regiis descriptis, annotatione illustravit I. Fr. Boissonade, vol. IV. Parisiis MDCCCXXXII.*

Мінь ¹⁾ передрукував текст Буассонада, додавши до него старий латинський переклад Біллуса, не всюди вірний грецькому текстові, а може тільки роблений по ньшому рукопису. От тим то й друкований тепер грецький текст не може ще вважати ся усталеним і критично провіреним, так що й тут докладніші студії може вкажуть деякі відмінні або навіть особні рецензії.

Грецький і латинський текст у виданю Міня, що ним тут користуємось, поділений на вступ і 40 розділів. Порівнюючи зараз самий вступ, що його слов. текст надрукований у нас в додатку, з грецьким текстом, бачимо, що словянський перекладач або значно скорочував свій текст, або користувався грецьким оригіналом коротшим від того, що надруковано у Міня. Ось дословний переклад грецького вступу; слова надруковані курсивом — не передані в тексті старословянським; натоміць в скобках додаю слова, які є в старосл. а яких нема в тексті грецьким.

„Ті, що їх веде Дух божий, ті є сини божі, мовить божеський апостол (стсл. Павел); а удостоїти ся святого Духа і стати ся синами божими — се являєть ся вершком бажаня,²⁾ а для тих, що ними стали ся, устає всяка вразливість, як є написано. *Отож сего величнього і від усіх пожаданих річей найвисшого щастя* удостоїли ся доступити від віку святі задля добрих дїл: одні поборовши ся по мученицьки і аж до крови встоявши ся супроти гріха, другі піднявши аскетичний ³⁾ подвиг і пройшовши тісною (старосл. дод. и прискорбнымъ) дорогою і ставши ся мучениками з власної волі. Їх геройські дїла і взірцеві вчинки ⁴⁾ — як тих, що прийняли криваву смерть, так і тих, що аскезою наслідували ангельський спосіб життя — передавати писаню і взірці чесноти *пересилати*

¹⁾ I. P. Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca prior, Joannis Damasceni opera omnia quae exstant, tomus III, p. 859—1246.

²⁾ Старосл. перекладач не зрозумів тут оригіналу, де сказано: *τῶν ὀρεκτῶν ὑπάρχει τὸ ἔσχατον*, і переклав то *ἔσχατον* зовсім неввірно: послѣдство, т. є. наслідок, замість: найвисша мета; так само хибно він переклав далше *θεωρίας* (contemplationis, властиво вразливости) словом: *примѣдство*; в старосербським перекладі бачимо тут иньшу, та так само хибну комбінацію: там *θεωρία* перекладено *коговидѣніе*, немов би в складі сего слова було *θεός*. Відки взяло ся тут слово: *низкымамо* — трудно сказати; грецький текст вимагав би хіба: *снмъ вывѣчимъ* або, як має Шішатовачький відпис: *семоу кышоу*.

³⁾ Старосл. перекладач описує грецьке *ἀσκητικὸς* аж п'ятьма словами: *поцениемъ и молитвами и бденіемъ и мнозѣмъ трудомъ*.

⁴⁾ Грецьке *τὰς ἀριστείας καὶ τὰ κατορθώματα* старосл. перекладач передав дуже слабо словами: *изящно исправленіе, що не віддають значіня ні одного, ні другого*

пізнішим (грець. τοῖς μετέπειτα, старосл. послѣднимъ) поколінням прийняла Христова церква від богорічних (грц. θεηγόρων, старосл. богорозрачнихъ) апостолів і блаженних отців, що се покладали як закон для спасеня нашого роду. Бо дорога, що веде до чесноти — важка і прикра, а особливо для тих, що ніколи цілих себе не прикладають до Господа, але ще терплять напади тиранів-пристрастей.¹⁾ Задля того потребуємо багато дечого, щоб би нас наклепувало до неї,²⁾ а власне упімень і оповідань про житє тих, що пройшли сю дорогу перед нами; се і швидше, без труда веде до неї і заставляє не дбати про прихрости подорожі. Пож і того, хто хоче вибрати ся в трудну і прикру дорогу, не легко нахилити самими упіменнями і намовами; але показуючи многих, що її вже пройшли і добились до доброї мети, легше його до того нахилити, щоб і сам пустив ся в сю дорогу. І я покладаючи ся на се правило, а з другого боку боячи ся небезпеки³⁾, якою zagrożено лїновому слугі, що взявши у пана талант закопав його в землю і те, що було дане на розробок, заховав без зиску, ні-за-що не замовчу користного для душ оповіданя, що дійшло аж до мене; а оповідали мені його побожні мужі з краю внутрішньої Етіопії, що їх звичайно називають Індійцями, переклавши її з небрежливих записок. А маєсь вона ось як.“

слова. Той хто писав Шішатоваський список, а властиво той оригінал, з якого сей список переписаний чи то перероблений, по просту поминув слово ἀριστέας або поклав там няесь слово незрозуміле для автора Шішатоваського списка, так що сей передав се місце словами позбавленими звязку: ну же н... исправленіа.

¹⁾ Грецькі слова: ἐκ τῆς τῶν παθῶν τυραννίδος ἐπιπολεμουμένοις в старосл. передано: во грѣховнымъ обычаємъ выну тѣщимся. Остатне слово — очевидно помилка переписувача, та яке слово стояло первісно замісце него — я не пригадаю. Слова „грѣховный обычай“ зовсім не передають: τῶν παθῶν τυραννίδος. Шішатоваський список також не може собі дати ради зі словом τυραννίδος і перекладає його темним виразом помннаті'ства (Нов а к. 65).

²⁾ Старосл. перекладач мабуть не розумів сего реченя і переклавши початок его зовсім хибно (δια τοῦτο καὶ πολλῶν δεόμεθα τῶν πρὸς αὐτὴν παρακαλοῦντων ἡμῶν він переклад: сего ради і многою молбою молящем ся нам!), решту зовсім пропустив; хіба що схочемо прийняти, що пропуск сей спадає на рахунок того, хто переписував Крехівський список. В Шішатоваськім списку не пропущено нічого, та тільки рукопис в тім місці значно попсований, так що многих слів годі відчитати (Нов а ков ич, ст. 65).

³⁾ Старосл. перекладач мусів тут мати перед собою иньший грецький текст, бо трудно припустити, щоби він чи то навмисне, чи з незнання грецьке κίνδυνος переклав на „притчу“. В Шішатоваськім списку перекладено не ліпше: ἐπισημηένον κίνδυνος — наміснимъ кѣм (Нов а к. 65).

Порінюючи грецький текст сего ветупу з перекладом старословянським ми бачимо виразно, як перекладач намагався передати грецький оригінал як найкоротшими словами, не дбаючи про те, що таким способом частенько зовсім затемнював зміст оповідання. Чи сам той перекладач, чи тільки копіст, що писав Крехівський рукопис, позволяв собі ще крім того викидати цілі речення з тексту, сего поки що, не маючи під рукою иньших списків старословянського перекладу, ми не можемо рішати. Судячи на основі відповідного уступу старосербського перекладу, надрукованого Ст. Новаковичем ¹⁾ по Пішатаовацькому рукопису з початку XVI в. (він скінчений був 1518 р.), треба припустити, що старословянський переклад був повнійший і що скорочення, бодай значнійші, були ділом того, хто лаштував Крехівський рукопис. Може бути, що таких скорочених рукописів найде ся ще більше. Та правдоподібно й те припущене (далі ми ще приведемо дещо для єго мотивованя), що наш перекладач мав під руками грецький оригінал де в чому відмінний від надрукованого Буассонадом, значить, що й грецький текст повісти, не зважаючи на фірму св. Івана Дамаскина, підлягав при переписуваню деяким змінам, про яких обсяг ми поки що також не в силі сказати що небудь докладне.

Годі нам тут так само докладно переходити розділ за розділом повісти; се праця, яку мусить зробити той, хто схоче критично видати текст старословянський. Для нашої мети буде досить вказати на деякі важнійші недостачі в Крехівськiм списку або на відміни єго супроти грецького тексту, — нехай се буде наш скромний причинок до тої будущої критичної роботи.

Розділ I. Опис Індії, характеристика Авеніра і оповіданє про переслідуванє християн. Тут в описі Індії (стор. 2) знов є маленька недостача в Крехівськiм тексті. Зараз по наведених нами (стор. 11) словах: *къ ѣгипетсткѣй странѣ* читаємо там: *по сѣхѣ же къ* — а далі в списку лишено порожнє місце на шів рядка; там мало бути зазначено, що Індія „з боку сухої землі доторкаєть ся до границь Персії“ (Migne 864). Для чого переписувач Крехівського списка пропустив ті слова? Може переписував із старого якого списка, де

¹⁾ Ст. Новакович, Варлаам и Иоасаф, прилог к познанию упорядне литературне исторіје и хришчѣанске средньевоковне белетристике у Срба, Бугара и Руса (Гласник српског ученог друштва, књига L. У Београду 1881), стор 64—65.

ті слова були витіли або затерли ся? В Шішатовацькім списку вони є (Новак. 65).

Розділ II. Епізод з „божим чоловіком“. Зазначу тут одну подробицю. Оповідаячи цареві про те, що його спонукало до аскетизму, божий чоловік оповідає, що ще в молодости чув „глас иґкїм сїїн'ныи“; грецький текст має тут: ἤκουσα τι ρῆμα ἀγαθὸν καὶ σωτήριον — я почув слово добре і спасенне. Перекладач, як бачимо, або самовільно змінював текст, або перекладав з тексту відмінного від того, який передрукований і яким користувався також той, хто лагодив оригінал Шішатовацького списка (пор. Новак. 67). Натомісь кінець сего оповідання в Крех. знов скорочений; тут кінчить ся воно словами; „їко не мочень бысть“; в грецькім тексті читаємо ще далі: та день у день терплячи мучеництво в сумлїню і стаючи до бою значальствами і властями, з світовладцями темноти сего віка, з духовою злобою, як мовить св. Павло“ (Migne 877). І сего пропуску нема в Шішатовацькім списку.

Розділ III. Вродженє Йоасафа й ворожба звіздарів. В сьому розділі цікава є назва „Домоса града“, що маєть ся в Крех. Грецький текст не називає города, де батько умістив Йоасафа, та він же вияснює нам, відки у старосл. перекладача взяла ся та назва. Читаємо там ось що: „Ἐν πόλει δὲ ἕως ἰδικόουση πάλαιον δευλίμενος“ і т. д. (Migne 880). В тексті, що ним користувався старосл. перекладач, мусіло стояти „Ἐν πόλει δ' ἕως“, а перекладач, роблячи своє діло механічно або збаламучений тим, що оба слова були написані разом (ἕως) зробив із них назву города Домос. Ся помилка дуже добре характеризує нам перекладача, та zarazом показує, що вона могла повстати тільки з непорозуміння грецького тексту і не є помилкою копіста. Значить, коли є списки старосл. перекладу, де сеї помилки нема, то треба прийняти або пізнійшу поправку зроблену по порівнанню з грецьким текстом, або иньший переклад. А власне Шішатовацький список сеї помилки не має, але подає вірно: **въ градѣ осоенѣ**, — знак, що маємо тут діло з осібним перекладом із грецької мови, незалежним від того, з якого пішов Крехівський список. Варто зазначити тут іще одну подробицю. Число халдейських ворожбитів грецький текст подає „коло 55“ (ὡσεὶ πεντηκονταπέντε); Шішатовацький список подає таке саме число, пропускаючи ὡσεὶ (около); натомісь Крехівський список має „їко иґ“ (около 50), згоджуючи ся тут з латинським перекладом Біллуеса, що певно також на основі якогось грецького рукопису подає ἕχ число „circiter quinquaginta“ (Migne, 878).

Розділ IV. Царський боярин і каліка, що знає лік від обмови; цар і два втікачі черці. Перший з тих епізодів, що по моїй думці становить окрему притчу, слабо тільки і механічно звязану з ходом повісти, в Крехівській рукописі неповний; власне в тій місці, де він починає ся (між стор. 16 і 17 моєї нумерації) бракує одної картки.

Розділ V. Молодість і дві стріли Йоасафа. Для характеристики перекладу подаю тільки грецький оригінал тих слів, що наведені в моєму реюме (ст. 15—16). Характерний зворот про стріляне до неба поданий в грецькому як приповідка: καὶ τοῦτο δὴ τὸ τοῦ λόγου, εἰς οὐρανὸν τοῦξεν ἐπιχειρῶν, дословно: і то, як то кажуть, силкуючись на небо з лука стріляти. Шішатовацький список перекладає доволі вірно: и сими (відносно до попереднього: надіждами) икоже рци на небо стрѣлати начинає (Нова к. 71). Перекладач того тексту, який є у Крехівському списку, мабуть не зрозумів оригіналу, а може мав у ньому варіант: καὶ τοῦτο δὲ τῆ λόγου εἰς οὐρανὸν і т. д. Інтересна, на стародавніх лікарських поглядах оперта дефініція хороб, яку дають царевичеві его дворяне, в грецькій тексті виглядає так: Πάθη ταῦτα εἰσὶν ἀνθρώπινα, ἅτινα ἐξ ὕλης διεφθαρμένης καὶ σώματος κακοῦμοῦ τοῖς βροτοῖς συμβαίνειν εἴωθε (Migne, 802) — по нашому: се людські терпіня, що звичайно трапляють ся людям із попсованої матерії і із злих соків тіла. Крехівський список перекладає ὕλη (вещество) словом вещь, пропускає слово διεφθαρμένης, із імени σώματος робить прикметник і долучує його до „вещи“, а з прикметника κακοῦμοῦ робить імя — і виходить дефініція зовсім темна і без значіння. Те саме повторяє ся далі ще раз. Царевич питає, чи всім людям таке буває? Йому відповідають (по грецькому тексту): не всім, а тільки тим, у кого здоровле переверне ся (ἐκτραπέτη) задля зіпсованя (μοχθηρίας) соків. В Крехівській списку форму пасивну оригіналу зовсім не до ладу передано формою активною (іже Ѡ здравїа прѣвратит) — і знов вийшла нісенітниця. Жаль, що Ст. Новакович не привів дословно сего місця з Шішатовацького списка.

Опис старця, що його здибав царевич, по грецькому оригіналу виглядає ось як: здибав старця перестарілого в многих днях, з поморщеним (Крех. має тут рідке слово мѣклымъ) лицем, з зігнутими колінами, згорбленого і всего лисого і беззубого, що шамкав щось уриване. Слів надрукованих розстріленими буквами в Крех. або нема перекладених, або вони перекладені хибно, а власне παραμένω δὲ τὰς κνήμας перекладено: разслабленнама мышцама. Грецьке συνεχερότι перекладено в Крех. рідким словом „слажа“.

Розділ VI. Приїзд Варлаама і прихід его до Йоасафа; притча про сіваца, про смертну трубу і про чотири скриньки. Для порівняння перекладу Крех. і Шішатов. з грецьким текстом приведу з сего розділу ті слова, якими Варлаам перед „шістуном“ царевича описує свій чудесний камінь, що його буцім то хоче показати царевичеві. Камінь сей

К р е х.

вѣсѣхъ бѣ доврѣхъ лоуцшнн ес[ть],
 можѣт слѣпымъ срѣдцемъ свѣтъ
 даровати и премѣдрѣмъ сѣтво-
 рити, и нѣмымъ гласъ дати, и
 глухымъ оушн Шерѣзати, и
 цѣл'боу недѣжнѣмъ подаваетъ,
 и немѣдрѣмъ мѣдрѣствоуетъ,
 вѣсы и згонитъ, и в'се ѣже
 ес[ть] докро и желан'ное на
 потрѣбоу, безъ завнсти пода-
 ваетъ стажав'шѣмоу ѣго (ст. 29).

Шішатов.

. (може)
 и слѣпымъ срѣдцемъ свѣтъ
 даровати прѣмоудрѣстнн и глу-
 хымъ же оушн отвѣраетъ,
 нѣмымъ же моудрѣсть пода-
 ваетъ и здравѣ недѣжнѣмъ
 дароуетъ, безоумнѣ оумоуж-
 драетъ (sic!), вѣсы прогонитъ
 и все же добро и вождѣл'нн
 оенно дароуетъ стежав'шѣмоу
 ѣго (Новак. 74).

В дословнім перекладі з грецького (Migne 897) сей уступ виходить ось як: Бо над усіма добрими річами він без порівняння має верх: може і сліпим на серці дарувати світло мудрости, глухим вуха отворити, нічим дати голос, і хорим достарчити здоров'я; безумних умудряє, бісів прогонює, і все, що тільки є добре і пожадане, без ущербу приводить тому, хто його поєв." Як бачимо, Крехівський текст тут пропустив тільки одно грецьке слово (*ἀσυχρίτως*) там, де у нас відповідні йому слова надруковані розстрілено; від грецького він відбігає і що до порядку чудесних ділань каменя, в чім знов Шішатовацький текст згідний з грецьким. Далі Крех. в першій реченю грецьке *φῶς σοφίας* передає двома реченнями: свѣтъ даровати и премѣдрѣмъ сотворити; Шішат. тут знов іде вірно за грецьким текстом. В будові речень обидва тексти незгідні з грецьким, бо коли тут від горішнього „може“ залежні чотири перші речення, так що глагол в них стоїть в неозначенім виді (може... дарувати... отворити... дати... достарчити), то в Крех. сю форму мають вправді також 4 речення, та одно з них таке, якого в грецькім нема, а остатнє з тих, що в грецькім залежні від „може“, тут поставлене незалежно (цѣл'вѣ... подаваетъ); в Шішатов. від „може“ залежнє є тільки одно реченє, дальші стоять незалежно. В кінці варто завважити, що в кінцевім реченю переклад одного слова *ἀφθύτως* в Шішатов. в сво-

бідний, а в Крех. далеко вірнійший, а властиво невідлучно вірний грецькому оригіналу (без зависти). Сі спостереження скріпляють нашу думку, що Крех. походить від грецького оригіналу де в чому відмінного від того, що є надрукований, та й оригінал Шішатов., хоч в загалі дуже схожий з надрукованим, в деяких подробицях міг від него різнити ся.

Розділи VII, VIII і IX містять виклад Варлаама про основні догми і правила віри християнської і ми поки що лишаємо їх на боці і перейдемо до

Розд. X, де Варлаам упоминає Йоасафа, щоби хрестив ся, коли увірував в Христа і не відкладав би сего на пізнійше. Сей розділ важний для нас тим, що в Крех. тут є доволі велика прогалина в текстї, що повстала не через брак картки, але через умисний пропуск. А власне на стор. 54 читаємо там: „аще ли по званію не хощеши, нѣ мѣдлши, праведнымъ бжѣимъ сѣдвомъ вѣрѣжень боудеши. азъ бо вѣдѣтихъ ежею ѡ тебе оубѣдавахъ посланъ быхъ наочити та, и хже есмь наочилъса и съхранилъ и нач[а]ла ѡ юности даж[е] и до сѣдны, аще [починає ся стор. 55] оубо вѣрѣши и крестиши с[а], сїсень вѣдеши.“ Читаючи се місце зовсім не завважуємо прогалини; тільки порівнюючи наш текст з грецьким бачимо, що між першим реченем і другим, між словами „боудеши“ і „азъ“ пропущено довгий уступ, більшу часть сего розділу (у Міня в грецьким текстї 124 рядки, стовп. 940—946). Та найважнійше те, що в тім пропущенім уступі находить ся також одна з найкрасших притч, які є дійсною прикрасою нашої повісти, а власне вельми популярна в старословянській літературі і нераз також окремо переписувана притча *о* слакїю. Трудно припустити, щоби грецький текст, по котрому зладжений був старосл. переклад, якого зразок подає нам Крехівський список, не мав сего уступу; далеко подібнійше до правди буде таке припущенє, що пропуск сей повстав на словянським ґрунтї. Чи він є властивий тільки Крехівському спискови (в Шішат. притча про соловія є, гл. Нова к. 78—80), чи може цілій якій групі, і з якої причини був зроблений — про се не можемо тут нічого сказати. Одно тільки нам здає ся, що він для чогось зроблений був навмисно, бо писець очевидно так дїбрав полишені тексти до купи, що без порівняня з оригіналом пропуску в текстї не видно. Щоби доповнити нашу вибірку притч, вплетених в отсю повість, подаємо й отсю в перекладї на нашу мову з грецької:

„Та отсе покажу тобі примір, що я затамив від одного мудрого чоловіка. Той говорив, що прислужники ідолів рівняють ся

тому чоловікові пташникови, що зловив одну з найдрібніших пташок; соловієм її зовуть. А коли взяв ніж, щоби його зарізати і з'їсти, дав ся соловієви людський (властиво: артикулований) голос. І він мовить до пташника: „Що тобі за користь, чоловіче, з'їсти мене? Аджеж мною не зможеш наповнити свого черева. Та коли увільниш мене з тенет, дам тобі три науки, що тримаючи ся їх користати меш багато увесь свій вік“. Отже сей, здивований самим його балаканем, обіцяв зараз увільнити його з пут, коли почує від него щось нового. Обернувши ся до чоловіка соловії мовить: „Ніколи не бери ся сповнювати те, що не може сповнитися і не жалуй за тим, що минуло, і ніколи не вір тому слову, що не подібне до віри. Бережи отсі три науки, а добре тобі буде“. Дивуючись складності і мудрости тих речень, чоловік розв'язавши його з сильця випустив у повітря. Та соловії бажаючи дізнати ся, чи зрозумів чоловік силу переданих йому речень і чи виніс із них яку користь, мовить до него літаючи в повітрі: „Горе твоїй непорадности, чоловіче! який скарб утратив ти сьогодні! Адже в мойому нутрі є перла, завбільшки понад струсине яйце!“ Коли ж почув се пташник, стрепенув ся з жалю, сумуючи, що такий соловії утік йому з рук, а пробуєчи зараз же зловити його, промовив: „Ходи до мойого дому, а я погостивши тебе гарненько пушу назад з почетом.“ Та соловії відмовив йому: „Тепер знаю, що ти дуже нерозумний, бо принявши радо і приємно вислухавши те, що тобі було сказано, не виніс ти з сего ніякісьної користі. Яж тобі сказав не жалувати того, що минуло, а ти, бач, аж стрепенув ся з жалю, що я втік із твоїх рук, жалкуючи за тим, що минуло. Я навчав тебе не пробувати досягти те, що недосяжне, а ось ти пробуєш знов зловити мене, хоч не можеш пустити ся мовою дорогою. А надто я радив тобі не вірити слову неподібному до віри; а ти, бач, повірив, що в мойому нутрі є перла більша по над мій розмір, і не похопив ся зміркувати, що цілий я завбільшки не буду такий як струсине яйце, то якжеж би вмістила ся в мені така перла?“ (Migne 942—944).

Розділ XI. Що робити по хрещеню? Приписи етичні, виклад про покуту, притча про блудного сина. Розділ XII. Виклад про аскетизм, про відлученє від світа, про мучеників і пустинників, притча про однорога. Розділ XIII. Притча про трьох друзів. Сі три розділи лишаємо без ближших уваг, пригадуючи тільки прогалену в притчі про однорога, яку ми зазначили на стор. 22.

Розділ XIV. Притча про однорічних царів і порівнанє про голу ба. В сьому порівнаню, що наведено у нас на стор. 26, зазначено

прогалину в тексті; порівнянє вї з грецьким текстом показує дещо більше. Ось дословний переклад грецького тексту, при чім курсивом зазначаємо слова, яких не передано в Крехівськїм рукописї. „Як коли голуб, тїкаючи від орла або лотреба, з місця на місце перелїтає, раз на отсе дерево, то знов на онтой хорч, а потїм у камяних пїчерах, і натикаючи ся на всякі шпички і нїде не находячи безпечного сховку, мучить ся в ненастанній трївозї та в смутку“ і т. д. (Migne 985). Як бачимо, Крех. подав сей текст значно скорочений, а надто реченє „и вса кок'тинне впадегъ“ прямо незрозумїле. Я догадував ся (ст. 26), що тут треба доповнити в той спосїб: и все въ кокти орлиныа впадегъ; грецький текст вимагає вильшої ков'єктури, а власне: и [на] вса кокти впадегъ. Труднїсть становило би хїба слївце „ное“, що в Крех. без зазначеня прогалини прилучене до „кокти“. В грецькїм тексті маємо тут слова: καὶ παντοίας ἀλάνθαις ἐαυτὴν προζαράσσοισα; та латинський переклад подає варїант: ac variis spinis pedem affigens. Чи не мав і старосл. перекладач перед собою тексту, де в сьому місці була мова про ногу, так що отсе слївце „ное“ в Крех. є попованим останком із слова „но-гою“?

Ще більше вкорочене дальше реченє, що ми привели в своємому реюме (ст. 26), де Варлаам виявляє свїй идеал щасливого житя. В грецькїм тексті читаємо: „Бо се (себ то страх божий) я пїзнав яко основу всякого добра; се й називає ся початком мудрости і найвильшою (τετελεωμένη) мудрїстю, бо житє (тодї) без смутку й без напасти для тих, що його мають, а для тих, що намагають ся дїйти до него, безпечно як у Господа. Отож направивши свою думку на непохибну дорогу заповідий Господнїх і пїзнавши напевно, що нема в нїй нічого кривого анї закрученого, анї повного ярїв та скал, терня та колючок, але що вся вона рївна та однакова“ і т. д. (Migne 985—988). Зазначивши курсивом те, що пропущене в Крех. ми бачимо від разу, відки се пішло, що в Крех. оте реченє має зовсїм вильший вигляд і навильний характер, якого не має грецький текст. Та про те годї нам сказати на певно, яка була причина тих пропускїв і змїн в тексті старосл. Слово „к'тинне“, ужите в Крех. рївнозначно з грецьким ἀλάνθαι, є мабуть помилкою переписача замїсть трїтине.

Роздїл XV. Промова про вбожество і про вольну волю, притча про сонце. Розд. XVI. Притча про царя і про двоє жебракїв у яскинї; притча про дїдову дочку і парубка. Між сими двома притчами на стор. 85 Крех. рукопису в низу полишено порожнє місце; мож-

на б думати, що тут мав бути рисунок, та порівняне з грецьким текстом вказує тут доволі значну прогалину; пропущено тут 30 рядків грецького тексту (Migne 1004); в них кінчить ся Варлаамів виклад притчі про царя і жебраків і Варлаам укріплює Йоасафа в думці, щоби навів свого батька на добру дорогу. Йоасаф відхиляючи ся від довшої розмови про се діло запитує Варлаама, чи той ідеал аскетичного життя, який він йому вказав, справді можливо досягнути чоловікови? Варлаам впевняє його, що се можливо і для заохоти оповідає йому притчу про богацького сина і дідову дочку. Ми привели (стор. 28) сю притчу в скороченю, та без початку, бо його нема в Крехівськїм рукописі. В грецькїм тексті Варлаам мовить: „Коли се вчиниш, будеш подібний до того розумного парубка, про якого я чув, що він походив від богатих і знатних родичів. Батько висватав для него дочку одного знатного вельможі та богача, пишну красавицю, та й поговорив з сином про подружжя й сповістив його, що собі задумав; але сей почувши те і прийнявши сю справу за щось негоже та невідповідне, вдав ся на втеку покинувши батька. Вандруючи зайшов у гості до хати одного вбогого діда, щоби там відпочити від денної спеки“ (Migne 1004). Далі йде те, що є в Крехівськїм рукописі.¹⁾

Розділ XVII. Виклад про Бога. Розд. XVIII. Виклад про життя і смерть; вік Варлаама; притча про ланю. Розд. XIX. Символ віри, уніміненє Варлаама. Розд. XX. Дальші уніміненя Варлаама. Із сеї групи розділів виймаємо згаданий уже символ віри, що Варлаам передає Йоасафови, і подаємо його в старосл. тексті по Крехівському рукопису й обік в дословнім перекладі з грецького.

¹⁾ В притчі про царя і двоє бідарів зазначимо при нагоді одно темне місце в Крех. На питанє „первосовітника“, як йому видасть ся житє отих бідарів, цар відповідає: „вєстѣхъ кѣгда видѣхъ ѿ слѣпыхъ ѿ тяжкихъ, насмисанъ же ѿ незнаемъ“. В грецькїм тексті читаємо: „з усіх які я коли бачив, найнеправдїйїше і найнещасїйїше, огидливе і нужденне“ (Migne, 1000). В Шішатовацькїм рукописі читаємо се місце ось як: „вєстѣхъ нѣхъ же нѣкогда видѣхъ, притрапїтїе и печалїтїе, зрїштє же и неманїстїе“ (Нова к. 91). Як бачимо, оба старосл. переклади з собою зовсїм незгідні і супроти грецького тексту більше або меньше невірні. Цікаво, що „зрїштє“ в Шішат. повстало очевидно з непорозумїня грецького слова *βδελυγτή*; перекладач може прийняв його за *βλεπτή* або щось подібне, що має звязок із *βλέπω*. Словам Крехівського рукопису „насмисан“ і „незнаемъ“ відповідають грецькі *βδελυγτή και ἀποτρόπαιος*.

Крех. 96—99:

Вѣроуи оубо въ ѿц и снѣ
и стѣи дхѣ, въ стѣа и жи-
вонач[а]л'ноуѣ тро[и]цѣ въ
трех оупостасех ѣдинѣмъ
бжѣствѣм прославленѣи. ѣди-
ного бж свѣдѣлѣмъ бѣ: нерож-
ден'на ѿца, ѣдиногo ж[е] рож-
ден'на снѣ и гѣ, свѣта ѿ свѣ-
та, бѣ истин'на, рожден'наго
прежде всѣхъ вѣкъ. благо[го] бо
ѿца блгъ род[и] са снѣ, ѿ
свѣта нерожден'на свѣт всеа
вѣчныи. бѣ сынъ безнач[а]ленъ
и вѣченъ, нм'же вса быша ви-
димаа ж[е] и невидимаа, и ѣ-
динъ ѿбраз дхѣ стѣи ѿ ѿца
исходан, бѣ сввршєнъ и стѣ-
неж прѣимаа[и] самовлѣно,
самоснл'но, свѣчєно. тако оубо
кланяйсѣ ѿцоу и сноу и стѣмъ
дхѣоу въ трех оупостасех, ѡв'це
бо тремъ бжѣство, ѣдина слава,
ѣдино црствїе, ѣдина сила, ѣ-
дина влас[ть]. тако вѣрѣа,
ѣко ѣдиночадын снѣ и слово
бжїе нашего рад[и] спснїа прї-
нде на земла блгволенїемъ
ѿчїимъ и послѣшєствїемъ стго
дхѣа. без сѣмене зач[а]тєа въ

Migne 1028—1034:

Так ось віруй в Вітця і Сина
і св. Духа, свѣтату і живоначальну
Трійцю в трьох особах а в однім
божестві прославлену, різну
особами і особистими прикме-
тами, а одноцїлу по сути. О-
дного визнаючи Бога невродже-
ного — Вітця, одного вродже-
ного Господа — Сина, свѣтло
зі свѣтла, правдивого Бога
з правдивого Бога, вродженого
перед усіми віками; бо з до-
брого Вітця добрий уродив ся
Син, а з невродженого свѣтла
виблєсло вічне свѣтло, і з дій-
сного життя вийшло животворне
жерело, і із самоможучости вя-
снїла могутість Сина, що є від-
блиском слави і втіленє слово,
що було на початку у Бога і Бог
без початку і вічний; через него
все стало ся, зрїме й незрїме.
І одного знаючи Духа свѣтлого,
що походить від Вітця, Бога
совершенного і животворного
і щєдного на свѣтїсть, з тою
самою волею, з тою самою си-
лою, рівно вічного, уособленого.
Так ото кланяй ся Вітцю і Си-
нови і св. Духови в трьох осо-
бах або прикметах а в однім
божестві; бо спільне у всіх
трьох божєство, і одна їх при-
рода, одна суть, одна слава, одно
царєство, одна сила, одна могу-
чість; спільне у Сина і св. Духа
те, що вони з Вітця; Вітєва
властивість та, що він невродже-
ний, Синова — вродженє, а Ду-
хова походить. Так ось се так
віруй; та зрозумїти спосіб врод-
женєа або походитьєа не смлєкуй
ся, бо сєго зрозумїти не можна;
в простотї серця без мудрованя
заговуй, що Отець і Син і св.
Дух у всьому — одно окрім не-
вродженєа і вродженєа і походитьєа,

ложеснах стѣм дѣа ѿ бѣа Ма-
 рїа стѣм дѣом нїстлѣнѣно
 родиса ѿ члѣкъ род[н] са
 сѣврѣшнѣ, ѿ ѿко тѣ Бѣ
 сѣврѣшнѣ ес[тѣ], днѣма ес[т]во-
 ма: бѣжством ѿ члѣчеством. ве-
 сма ѡбраза не нїши сѣкѣдати,
 како себе ѿзнаа снѣ бѣїи ѿ
 члѣкъ выс[тѣ] ѡ дѣчскїа ж[т]ро-
 вы ѿ кровѣ безсѣкменѣно ѿ не-
 нїстлѣнѣно, ѿли како ѡбсѣж
 ес[т]воу къ еднїи оупостасї
 сѣкѣкоупленїе. кѣрвати ко сїа
 наоучїхомса ѿ дрѣжати ѿже
 вѣонѣз'кранѣно нам ѡ бѣжствнго
 писанїа ѿз'глїанѣна, ѡбразаж[ѣ]
 не разоумѣем нї сѣкѣдлѣмъ
 ѿ глїати не можемъ. кѣржѣ
 оубо въ снѣ бѣїи, мїсрдїа
 рад[н] ѿ млстѣнїж выс[тѣ]
 члѣкъ в'са вѣспрїїматї члѣ-
 скаго ес[т]ка ѿ непрїложнѣмъ
 стѣрїсти. къзлаа'ка ко са ѿ
 вѣжда ѿ спа ѿ троудис[ѣ]
 ѿ подвизасѣ ес[т]вома члѣчскѣмъ
 ѿ безаконїи рад[н] нашїх прї-
 нде на сѣмрть волеж, нїкако-
 ж[ѣ] прїкосшесѣ стѣрїсти вѣсѣ-
 мртнома ес[т]воу. нѣ пѣтїж
 сѣкѣдаем мѣчнѣа ѿ погребенѣа
 ѿ бѣжствнѣж силѣж ѿз' грѣва

і що єдинородний Син і Слово
 божє і Бог для нашого спасеня
 зїйшов на землю за присудом
 Вітця і при помочи сѣв. Духа,
 без сїя зачатїи в лонї св.
 Дїви і Богородиці Марїї через
 св. Духа і без ушкодження з неї
 вродив ся і став вповнї чолові-
 ком, і що він є вповнї Бог і
*вповнї чоловік, вроджений із двох
 натур — божества і чоловіцтва;
 і в двох натурах надїлених пі-
 знаваним, волею і силою діляня,
 самовладних і з кожного погляду
 в повнї відповідних до тої мїри
 і до того розумїня, яке всякій
 з них належить ся — одним
 словом, в божествї і чоловіцтвї
 злучених в одній особї. І се без
 мудрованя прїїми і нїяк не сил-
 куй ся зроаумїти спосїб, як Син
 Божїи сам себе умалив і зро-
 бив ся чоловіком з дївоцької
 кровї без сїя і без ушкодження,
 або яке є сполученє двох натур
 в одній особї. Бо ми навчили ся
 заховувати те, що нам від Бога
 сказано в божїм Писаню, а спо-
 собу не знаємо і не можемо ви-
 сказати. Віруй в Сїна Божого,
 що через нутро свого змїду-
 ваня став ся чоловіком і прїї-
 няв усї природнї а непорочнї
 почутя людськостї і терпїв го-
 лод, спрагу, спав, почував уто-
 му і трївогу відповідно до люд-
 ської вдачі, і за нашї неправди
 веденїи був на смирть, розля-
 тїи на хрестї ѿ похованїи за-
 коштуванїи смирти, при чїм
 божество полишило ся без болю
 і без змїни; божє взагалї нїякого
 такого почутя не прїїписуємо
 тїи безчутливїи натурї; розумї-
 ємо, що він тїлькѣ своєю прїї-
 браною вдачею (в грецьк. прїїс-
 лѣцїати) терпїв і був похованїи,
 а божєю славою встав із мер-
 твїх і без ушкодження підняв ся*

вѣскрѣша (sic) без ѿстаѣнїа,
на нѣса ж[е] вѣшедша ѿ прїйти
пакы съ словож сѣднн жи-
[вы].м ѿ мѣтвым ѿ вѣздати
кѣмжждо по дѣлом. вѣскр-
снѣт бо мѣтвїи ѿ вѣстануѣт
снѣшн вѣ гробѣх, нѣбо съхра-
нившеи Гѣна заповѣди вѣ
правон вѣрѣ наслѣдѣт жизнь
вѣчнѣж, ѿстаѣвшїи вѣ грѣ-
сѣх ѿ оуклонившеи сѣа пра-
выа вѣрѣ вѣ мѣкоу вѣчнѣж,
зане самовѣном намѣ снѣшн
ѿ самовѣным с[в]ѣтѣом ѿз-
брати бл҃гоє или злоє или мрѣ-
зкоє. кѣ симѣ ж[е] ѿповѣдан
ѣдино крѣщенїе водою ѿ дѣом
сѣым вѣ ѡставленїе грѣхѣвъ.
прїйма[н] ж[е] ѿ прїчѣстѣх Хѣмѣх
таинѣ, вѣрѣж вѣ ѿстинѣж тѣ-
лоу ѿ кровн снѣшем Хѣ Бѣ
нашего, ѿж[е] дас[тѣ] вѣрнѣым
вѣ ѡставленїе грѣхѣом вѣ ношн
ж[е] ѣгда прѣданѣ выс[тѣ],
обѣтованїе положи сѣым ско-
нимѣ оучеником ѿ апѣсѣм ѿ
тѣми вѣсѣм вѣрнѣым, рек:
прїймѣте ѿ ѡдѣте, се вс[тѣ]
тѣло мое ломимое вѣ ѡста-
вленїе грѣхѣвъ. також[е] ѿ ча-
шоу прїемѣ дас[тѣ] ѿмѣ гла:
пїйте ѿ неа вѣси, се вс[тѣ]
крѣвь моя вас рад[н] пролива-
ѣма вѣ ѡставленїе грѣхѣвъ,
се творите вѣ мое вѣспомн-
нанїе! самѣ оубѣо слово вѣжїе
животворѣ[н] вѣсѣк тѣларѣ, си-

на небо, і прийде знов зі сла-
вою судити живих і мертвих,
якими сам знає словами боговид-
ного тіла¹⁾ і віддасть кождому
справедливою для него мірою.
Бо мертві встануть і будуть
збуджені ті що в могилах, і ті,
що пильнували заповідів Хри-
стових і в правій вірі зійшли зі
світа, наслідять вічне житє, а ті
що опоганені гріхами і збочу-
вали від правої віри, відійдуть
на вічну муку. *Вір, що нема
ніякої сути, ніякого царства злого;
не міркуй, що воно без початку
або повстало само з себе або по-
ходить від Бога; гони геть від
себе таку нісенітницю! Але наше
се діло і чортове, з нашої неваги
навалило ся на нас через те, що
ми є власновольні і самостій-
ною волею вибираємо чи то до-
бре чи зло. До сего визнавай
одно хрещене водою і духом
на відпущєт гріхів.*

Приймай також участь в пре-
чистнх Христових тайнах, віру-
ючи, що справді став ся тіло
і кров Христа Бога нашого, що
дав вірним для відпущєт гріхів.
Бо в ночи, коли був зражений,
новий заповіт дав сьвятим своім
ученикам і апостолам а через
них і тим, що в него вірять,
мовлячи: Візьміть, їжте, се мое
тіло ломанє за вас на відпущєт
грїхів. Так само і чашу взявши
дав їм мовлячи: Пийте з неї
всї, се моя кров з нового запо-
віту, проливана над вами на від-
пущєт гріхів; се чинїть на мою
памятку. Так ось сам, Слово
боже, живий і сильний і всетво-
рщїй своєю силою, чинить і пе-

¹⁾ Отсі слова, в грецькїм ориґїналі: δι' ὧν αὐτὸς οὐδε ἑπιπέτων τοῦ θεηγούρου σώματος — темні і не перекладені також у Білґіуса (Migne 1002).

лож своѣх творит и прѣткарѣет вѣстивным чистословіемъ хлѣба и вина приносима тѣло своє и кровъ пришествіемъ стго дха, и крсіеніе и просвѣщеніе. съ любовію пріемлцимъ съ вѣрою чѣтноє нзъображ[є]ніе кдчнаго шбраза нас рад[и] вѣчлчшжс[а] словоу вѣжж, самого мна творца видѣ въ образѣ написаніе. разоумными очима къ истинномуу виденію приходим егж[є] ість шбраз. нас рад[и] распешемжс[а] не вогы творѣ ли идолы, иж ѣко шбразъ вѣпльцішаго са Бѣ ловзаніемъ, любовію и вѣрою нзлѣавшаго себе нас рад[и] даже и до равіа образа. також[є] и прѣстѣа єго мѣре и вѣсѣх стыхъ вѣшбраженіа, також[є] и шбраз животворящаго и славнаго и чѣтнаг[о] крста. кланѣа са вѣрою ловзаніе швѣскншаго с[а] рад[и] на немъ плѣтїа нашего рад[и] спсеніа Хѣ Бѣ нашего и Єіса вѣсего мира, подавшаго намъ сѣи шбраз на дѣвола повѣдоу; оустрашаетъ бо са єго и трепещетъ не трѣпа єго силы. влюсти же са пакости пшдокаетъ єретич[є]скаа, глѣтъ бо апсѣа: аще бо и аггѣа вѣговѣститъ вамъ пач[є] іже вѣговѣстихъ вамъ,

ремінюв божою міцю хлѣб і вино просфори на тѣло своє і кров, при проникненю сѣв. Духа, для освяченя і просвѣченя тих, що приймають се з бажанем.

Кланяї ся вїрно і щиро шановному зображеню лиця Господнього, Слова Божого, що вчоловічило ся за нас, думаючи, немов би ти самого Творця бачив на образі. Бо честь для образів, мовить оден святий, відносить ся до першовзору, а першовзїр є той, що зображений на іконі, бо з него робить ся подобизна. Отож бачучи малюнок на іконі розумовими очима приходимо до правдивого понятя о тїм що зображує ікона, побожно поклоняючи ся постатї того, що за нас приняв тїло, и боготворячи, але цїлуючи її як зображенє втїленого Бога, з бажанєм і любовою для того, що унизив себе аж до подобї раба. Так само і пречистої єго Матері і всїх святих зображеня з тої самої причини обїймаємо. Так само і знак животворного та чесного хреста цїлуй кланяючи ся з вірою задля того, хто тїлом був на ньому повішений для спасеня нашого роду, Христа Бога і Спасителя свїта, що дав нам його як знак побїди над чортом; бо той трївожить ся і тремтить перед єго силою не важучись і глянути на него. В таких догмах і з такою вірою ти охрестити ся і мавш держати її без зміни і без примішки всяких єресий аж до остатнього віддиху. А всяку науку і всяке догматичне слово противне отєїй бездоганній вірі, відкидай з обридженем і вважай за відлучене від Бога. Адже навіть апостол, що коли вам навіть анелъ з неба звіщатиме щось иньше, не те, що ми вам звіщали, нехай буде про-

да проклатъ вѣдетъ. нѣс[тъ]
во ино вѣговѣщеніе ни ино вѣ-
ра пач[ѣ] ѣже айслы проповѣ-
дана и вѣносныхъ вѣць разны-
ми съборы и звѣстокана к'кра.

клятий! Бо нема иньшої еванге-
лиї ані иньшої віри крім тої, яка
була проповідана апостолами
і скріплена богоносними вітцями
на ріжних соборах і утвер-
джена католицькою церквою.

Думаю, що порівнянє сих двох текстів легко зробить усякий і що воно тільки потверджує ті уваги про Крехівський рєпс і єго відносини до грецького, які нам насували ся доси. Ми бачимо в Крех. дуже значні пропуски супроти грецького тексту і певна річ, що одну часть тих пропусків треба покласти на карб того, хто лаштував Крехівський рукопис або той переклад з грецького, що Крех. в єго списком. Се бачимо з того, що в деяких місцях оті скорочєня роблять наш текст по просту незрозумілим. Та в тут цілий ряд пропусків, про які можна припускати, що перекладач не знайшов їх і в грецькїм текстї, який служив йому первовзором, а в й деякі, хоч невеличкі додатки в нашїм текстї супроти грецького, про які також годї сказати, чи вони були власним додатком стел. перекладача, чи виплили з відмінного по троха грецького ориґіналу.

До самого символа віри, що очевидно не в інтегральною частиною оповіданя написаною ad hoc, а осібним документом, що був готовий перед написанєм повісти, ми може ще вернемо колись при нагодї. Тут додамо тільки, що латинський переклад Біллїуса багато де в чому не сходить ся з грецьким текстом, хоч звісно, не ріжнить ся від него так сильно, як Крех. Варто зазначити, що Біллїус мабуть самовільно ввїс у свій переклад західню формулу про походженє Духа сьв. від Вітця і Сина і на підставі єго перекладу Сорбонна признала повісти про Варлаама і Йоасафа характер книги широкатолицької (Migne, 1027); в грецькїм текстї, як бачимо, формули „filioque“ нема, та й сам Біллїус у другім виданю свого перекладу її вичеркнув (гл. Migne, Patrol. gr. t. 94, Prolegomena stor. 153).

Розділ XX і XXI. Кінець утімнень Варлаамових, Зардановї підслухи, прощанє і відхід Варлаама.

Розділ XXII. Молитва Йоасафа, слабїсть Зардана; цар дізнає ся про наверненє сина на християнство; рада Арахїї; погоня за Варлаамом, Арахїя приводить до короля 17 аскетів. До сєго розділу завважно, що старословянському „Арахїя“ відповідає грецьке Ἀραχίη; і що кєнець сьєго розділу в Крех. не тільки дуже сильно скороче-

ний супроти грецького тексту, але подає дещо зовсім не так, як читавмо в грецькому тексті. В Крех. читавмо коротко, що цар розіслав за Варлаамом погоню на всі боки, а одною дорогою, „ѣгож[є] пач[є] всѣхъ самъ вѣдѣаше, вѣсѣд на конѣ вѣзъ вѣздръжанїа гонаше. Та по 6 дняхъ трюднѣса вѣсоує пострад[а], а погоня зловила 17 монахів і поставила перед ним. В грецькім тексті се діло розведено широко. Цар справді гонить за Варлаамом 6 день, та опісля лишає ся спочивати в однім сільськім дворикю, а Арахію з сильним відділом кінноти посилав до самої Сенаарської пустинї шукати Варлаама. Та там ніхто не вмів сказати йому, де живе Варлаам, от він і пускає ся в пустиню ловити аскетів і находить їх цілу купу на одній могилі. Вояки обскочивши їх „як пси многі“ приводять їх до Арахії; аскети йдуть спокійно, а найстарший між ними несе горбину з реліквіями якихось померших сьвятих. Арахія зараз бачить, що Варлаама між ними нема — бо він знав його, додає автор; далі приведена его розмова з аскетами, що відповідають йому гордо й остро і не хотять показати Варлаамової домівки. Арахія каже їх бити і всіляко мучити, та не добивши ся нічого веде їх до царя.

Розділ XXIII. Розмова Авеніра з монахами і їх мученицька смерть. Із сего розділу Крех. подав тільки коротесенький зміст, а власне 110 рядків грецького тексту передав словами: ѡмѣмъ же не тѣкмо не повѣдавшемъ Варлаама, нж ѣ ѡвличнѣше црѣ еѣопротнѣна ѣ мръза ѣдолослужитѣла (ст. 119). Тільки оповіданє про муки і смерть аскетів (Migne 1069) передане дословно, та далі знов пропущено кінцеве реченє того розділу, де смерть їх прирівнує ся до смерти сімох Маккавєїв і їх учителя.

Розділи XXIV, XXV, XXVI, XXVII і XXVIII — епізод з Нахором, его диспута і наверненє. Про сей епізод, а головно про промову Нахора у нас буде ще далі мова, то ми й лишаємо його тут без дальших уваг.

Розділи XXIX, XXX, XXXI і XXXII — епізод з Февдою, его розмова з Йоасафом і наверненє. І сей епізод буде у нас ще далі обговорений осібно.

Розділи XXXIII, XXXIV, XXXV — царюванє Йоасафа, наверненє і смерть Авеніра.

Розділи XXXVI, XXXVII — відхід Йоасафа з царства і вандрівка по пустинї. Тут, як ми вже згадували, Крехівський список називає того, кого Йоасаф лишив своїм наслідником, Арахією, через що виходить, немов се той сам Арахія, що був дорадником его батька

Авеніра. Ми згадали також, що в тому місці в Крех. сказано, буцім то сей Арахія в часі диспути Нахорової готов був стати в обороні християнства, а при описі диспути про се не було згадки. Порівняне з грецьким текстом вияснює сю справу. При описі диспути в грецькім тексті дійсно є згадка про такого охочого помагати підставному Варлаамови: *Χριστιανῶν δὲ εἰς εὐρέθη μόνος εἰς βοήθειαν τοῦ νομιζομένου Βαρλαάμ. ἐνόματι Βαραχίας* (Migne 1101) — отже він звав ся Барахія, чи по старословянськи Варахія і був зовсім не те, що Арахес, невірно названий у старосл. Арахією. В Крех. при описі диспути імя єго не згадано.

Розділи XXXVIII, XXXIX і XL — стріча Йоасафа з Варлаамом у пустині, їх спільне житє, смерть Варлаама, сон Йоасафа, єго смерть, перенесєне тіл обох святих до Індії. З того побіжного, так сказати, на виривки зробленого порівняня тексту нашої повісти, що є в Крехівськім рукописі, з тим грецьким, що виданий Буассонадом і передрукований у Міня, переконуємо ся за те, як важно було б для історії перекладів з грецької на старословянську мову гладити критичне виданє старословянського тексту нашої повісти по найстаршим спискам, а також простудюванє всіх звісних стсл. списків і перекладів на нові слов. мови, які зроблено на основі старословянського.

Нам лишаєть ся ще сказати дещо про сам грецький текст повісти. Так як його маємо, можна в ньому розрізнити три складові части чи властиво три групи складників. Поперед усього різко виділяють ся своєю оригінальністю і силою притчі; їх звичайно числять 13, а власне: 1) про сівача, 2) про смертну трубу, 3) про чотири скриньки, 4) про соловія, 5) про блудного сина, 6) про доброго пастуха, 7) про однорога, 8) про трьох другів, 9) про однолітніх володарів, 10) про царя і двох бідарів, 11) про богацького сина і дідову дочку, 12) про молоду серну і 13) про царевича і жінку-спокусницю. Та я дочислив би сюди ще два ширше розведені порівняня: 14) про сонце і 15) про голуба, а також 16) оповіданє про царського вельможу й каліку, що знає лік на людську обмову. Із сих 16 оповідань трое взяті із євангелий, а власне 1, 5 і 6, иньші являють ся враз із нашою повістю у-перве в європейських літературах. Відки вони взяли ся і яку перебули дорогу, поки дійшли до грецької повісти, про се буде у нас річ в другій часті отсеї студії, що буде присвячена власне літературній історії сих притч.

Другий складник нашої повісти, що теж усякому читачеві відразу впадає в очи і робить вражінє різке, хоч далеко не таке ко-

ричне як притчі, се обширні релігійні, етичні і догматичні трактати, ушміненя і молитви, що ними по prostu переладований скелет властивого оповіданя. Почавши від появи Варлаама ті релігійні вставки займають найбільше місця і тягнуть ся майже без перерви аж до кінця. Певна річ, найбільшу часть тих уступів треба приписати перу того самого Івана монаха з монастиря св. Сави, що написав сей твір, та ми вже згадували, що деякі части з сеї групи не є його духовна власність. Власне знаменита промова Нахора (у Міня розділ XXVII) є одним із таких чужих пер, що ними прикрасив себе автор повісти про Варлаама і Йоасафа. В остатніх роках віднайдено в Сирії і Арменії стародавні переклади одного старохристиянського апологіетичного пам'ятника, так званої Апології Арістіда, що доси звісна була тільки з свідощтва історика церкви Евсебія (*Historia ecclesiastica* IV, 3) та Ероніма (*De viris illustribus* 20)¹⁾ Аж ось в 1878 видали в Венеції вірменські Мехітаристи уривок сего пам'ятника в вірменському перекладі, віднайдений у двох списках, що один із них зладжений був ще в XII в., а другий аж в 981 р. Сам переклад, як сказано в передмові до сего виданя, зладжений був із грецької мови ще в V віці. До вірменського тексту доданий був і латинський переклад. Пізнійше віднайдено ще третій вірменський список того уривка, з XI віку. Та виданя Мехітаристів не звернуло на себе такої уваги, як слід, може для того, що уривок Апології був не дуже великий. Латинський переклад його передрукував Пітра (*Analecta* IV, 6, 282), на німецьке переклав його Гімпель (*Tübinger theologische Quartalschrift* 1880, I.), та ті, що писали про нашу повість, не звертали на него уваги. Аж ось віднайшов 1889 р. Англичанин Гарріс в монастирі св. Катерини на Синаї сирийський переклад цілої Апології в рукописі з VII віку. Сирийський текст і англійський переклад він опублікував у видаваних Робінсоном *Texts and Studies*, т. I, вип. 1. Учений редактор прочитавши уважно сей пам'ятник побачив зараз, що його грецький текст звисний нам давно — як промова Нахора в повісти про Варлаама і Йоасафа, і в приписці до Гаррісового виданя подав се своє відкритє до відомости вченому світови. Правда, автор Варлаама і Йоасафа не втягнув Апології дословно до своєї книги; він декуди вкорочував її, та про те в грецькім тексті ми маємо й деякі такі

¹⁾ По думці Гаррака (*Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I a. 98*) Евсебій сам не читав Апології, а Еронім тільки переписав та розвів водою згадку Евсебія.

місця, яких нема в сирийським, які, значить, пропустив сирийський перекладач. Врешті правдоподібно й те, що деякі відміни грецького тексту супроти сирийського треба приписати авторови повісти. Думаємо, що не від річи тут буде подати читачам бодай початок сего памятника в текстї, який є в Крех., а до сего тексту додати переклад на нашу мову тих самих уступів з сирийського тексту. Нахор мовить :

„Ізъ, црю, прилежаніємъ вжїємъ прїидохъ рассмотреть мира. ѿ видѣвъ нбо ѿ земаю ѿ море ѿ сѣнце ѿ лоуноу ѿ пречаа почюдихъ сѣ красотѣ. видѣвъ же ѿже въ всемъ мирѣ ѿко нждѣжъ движима сѣт, разоумѣхъ движацимъ нхъ ѿ ѿдрѣжѣшѣа нхъ, ѿко сѣ ес[ть] Бѣ въсего подвижаа ѿ крѣплѣн ес[ть] дрѣжимаго. томуоу глѣа : Бѣ ес[ть] въставивѣшему всѣа ѿ ѿдрѣжѣшему безнач[а]лѣна ѿ вѣчна, бесѣмѣтна ѿ не трѣжежѣ ничтож[е], вышѣши въскхъ грѣховѣ ѿ прегрѣшенїн, гнѣва же ѿ злѣвенїа ѿ творимаа недооумѣванїемъ, ѿ вѣсѣчскаа ѿмѣ сѣставлена выша. не трѣвоужѣт жрѣтвы ни трѣвища ни въскхъ видимыхъ, късиж[е] ѿго трѣвоужѣт. сѣа такоу глѣна ѿ Божѣ, ѿкож[е] къ мнѣ въмѣстис[ѣ] ѿ немъ глѣати. Прїидѣмъ же ѿ ѿ члѣскаго рода, ѿко да видимъ, которы нхъ дрѣжат ѿстинѣнѣ, которы ли сѣбелазнѣ.

„Ійвѣ бо ес[ть], црю, ѿко трое роди члѣстїн сѣт въ семѣ мирѣ, въ нхѣ же сѣт поклонителе вами глѣмыхъ бо[г]ѣ, Юдеане ѿ крѣстианѣ. тїиже пакы, ѿже мнѣгїа чѣташе богы. на три роды раздѣлѣжѣтсѣ : на Халдѣанѣ ѿ на Єлѣинѣ ѿ на Єгѣпѣтѣанѣ. сѣ бо выша нач[а]лѣници ѿ оучители прочїимъ ѿзыкомъ, многѣимѣнѣныхъ вѣ слѣожителе ѿ поклонителе видимыхъ, которыхъ прѣлѣщени выша. послѣдовати етихѣамъ [мб. стнхѣламъ], ѿ нач[а]ша чисти тварѣ пач[е] сѣтворѣшаго нхъ, ѿхѣ же ѿ ѿвразы ѿкоторыхъ сѣтворѣше, нарекоша нѣснаго ѿ земнаго ѿ морю, сѣнцоу ж[е] ѿ лоунѣ ѿ прочїимъ стнхѣамъ ѿ сѣкѣздамъ. ѿ поставивѣша ѿ въ капищѣхъ кланѣжѣтсѣ богы ѿ нарицажѣше, ѿхѣ же ѿ стрѣгоут сѣ тврѣдожѣ, да не оунырены вѣждѣт ѿ разѣбойникѣ. нбо ѿще невѣзможни боши ѿ своемъ спсѣненї [..] даровати ѿмѣжѣт. влѣзнїжъ оубо великожѣ сѣбелазнишас[ѣ] Халдѣанѣ, ѿ дивовати ми сѣа хошет, ѿ црю, какоу глѣмнї прѣмдрїн ѿ не разоумѣшѣа, ѿко ѿ та стѣхѣа [sic!] тѣкѣма ес[ть] ѿ повинноуѣтсѣа нждѣжѣ, то како сѣт боши, како ли коумиры, ѿже въ ѿвразѣ сѣтворени, боши сѣт. что оубоу глѣм ѿ стнхѣн ? ѿмѣщени [мб. мнѣщени] : нѣо ес[ть] вѣ — влѣзнѣтсѣа, видимъ бо е прѣлагѣма ѿ нждѣжѣ движима ѿ сѣнцоу ѿ мѣцоу текоуща ѿ сѣкѣзды ѿвыоубоу захѣдаща, ѿвыж[е] выхѣдащѣу ѿ по всѣа лѣта

шествованіє творат, жатвоу і зимѣ, ѣкож[є] повелѣно им ес[ть] Ѡ
 Бѣ, и не прѣстѣпаѣт повелѣніа. тѣм ѣвѣ ес[ть] нѣо не бѣ, нѣ дѣло
 бжїе. мнѣши ж[є]: земля ес[ть] бѣ ли быс[ть], ни ѡблазниша. видим
 во ж члѣкъ досажденїемъ и ѡбладемоу и вѣзмѣшамъ и копаема
 и ми, нѣо аще испечена, то мрѣтва бѣдет, аще пач[є] мочима,
 тлѣтса и плоды еѣ, тѣпчема ж[є] ѣзыкы и прочїих скотин,
 кровїѣ оубѣеных ѡсквернѣма вываѣт, рѣема и наплѣнѣма
 мрѣтвых. симъ бо тако сжцих не подобает земли богины быти,
 нѣ дѣл[о] бжїе не [мб. на] требованїе члѣком быс[ть]. и ѡ [мб.
 вода] дѣлаема и ми ѡсквернѣтса и тла и мавс[а], и змѣнѣтса
 варима и ваны ж[є] размѣсима и ѡстѣднствома вразима и
 кровїѣ ѡсквернѣма и на нечистотоу всакоуѣ, на ѡмовенїе и на
 ѡпранїе носима. сего ради не вѣзможно водѣ быти боги.м.
 влазнят бо са ѡгнь [...] же быс[ть] на требованїе члѣком и ѡдалем
 и ми и носим ѡ мѣста на мѣсто на варитвоу и печитвоу в сакым
 масом, и ещѣж[є] и мрѣтвыми тѣлеса тѣвем естѣ Ѡ члѣкъ; сего
 ради не подобает ѡгня бѣом быти, нѣ дѣл[о] бжїе. мнѣшеж[є]
 члѣка бѣ — влазнѣтса. видим во бѣо двнжима нѣждеѣ и пита
 ема и старѣюшас[а] и не хоташоу бѣмоу, и радоуѣтса и пакы
 печалень бѣдет, тревоуѣт ницѣ и питїа и ѡдежда, сжщжж[є]
 емоу бдиньма и древа и зелїе [...] и вѣсѣкым бѣсовствїемъ. и нѣцїи
 ѡ них ѡвѣцам и козлом и тѣцом и крѣкодилоу и змїѣ и пѣсоу
 и вѣлкоу и коунѣ и трѣпастикоу і аспидоу и локоу дѣпалоу
 и чесновиткоу. и не разоумѣша окаянїи видаше боги своя и сѣ
 даемї етерыми члѣкы. прѣкѣстїѣ оубо великоѣ съблазнишас[а]
 Ѣгиптане и Халдѣане таковыа боги вѣводяще и кжмиры им
 твораше. ѣвима сѣт, ѡ црїю, си к сакого бжствных вѣра и клан
 ненїе влазне и погыбелїе, не подѣвлет бо видимых именовати, нѣ
 невидимаа и вса ч[є]скаго видащего и вса сѣтворшаго Бѣ чѣсти
 и кланѣтиса.

Зараз за сим Крех. текст переходить до Жидів і християн.
 Порівнюючи сей текст з грецьким текстом в повісті бачимо, що
 Крех. рукопис подає сю промову дуже вкорочену; в ній пропущено
 довгий і многоважний уступ про віру Греків, а з уступу про віру
 Єгиптян поміщено тільки шматочок. Щоби показати, о скільки наш
 список різнить ся від грецького тексту а сей знов від того тексту
 Арістїдової Апологїї, що перекладена з сирійської мови, наводимо
 відповідну до повисшого часть Апологїї в перекладї на нашу мову,
 користуючи ся для сеї цїли німецьким перекладом дра Рїхарда
 Раабе (Dr. Raabe, Die Apologie des Aristides, aus dem Syrischen
 übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen

herausgegeben. Leipzig 1892, стор. 1—8). Місця взяті в гранчасті скобки — властиві тільки сирийському текстові і пропущені при вставляюваню твору в текст „Варлаама і Йосафа“; місця надруковані курсивом находять ся в грецькїм тексті та пропущені в церковнословянськїм перекладі, який маємо в Крехівськїм списку.

„[Починає ся Апологія, яку проголосив філософ Арістїд перед кесарем Гадріаном про почитанє Всемогущого Бога. До Кесаря Тита Гадріана Антонїна Достойного і Побожного мовить Маркіан Арістїд філософ атенськїй.]

„Я, о царю, з ласки Бога прийшов на сей сьвіт, а коли приглянув ся небу і землі і морям і сонцю і всяким иньшим приспособлєням, я дивував ся устроєви сьвітовому. Та я зрозумів, що сьвіт і все, що в ньому є, порушує ся з принуки когось иньшого; я зрозумів, що той, хто їх порушує, се Бог, [що в них є укритий і від них скритий] ¹⁾. *А тим часом ясна річ, що те, що порушує, сильнїше від того, що рушаєть ся.* ²⁾ [А дослїджувати про сего двигателя всего сьвіта, який він є — бо се менї ясне, що по своїй природі він непостижний — і сперечати ся про тривкїсть єго порядків, немов би я їх вповні розумів — ні на що не здало ся, бо ніхто не може їх в повні зрозуміти]. Значить, [про сего двигателя сьвіта] скажу лиш тільки, що він — Бог [над усім] і все зробив [для чоловіка. А думка в мене така, що се добре, щоби хтось бояв ся Бога і не неволив людей].

„[Скажу далї: Бог не є вроджений, не сотворений; се істота постійна], без початку [і кінця], безсмертна, [совершенна і не постижна. Вираз „совершений“ значить, що в ньому нема хиби], що він нічого не потребує, [але все на сьвітї потребує єго. А те, що він без початку, значить, що все, що має початок, має також кінець, а що має кінець, те підпадає знищеню. У него нема імя; бо все, що має імя, причасне до сотвореного]. У него нема постатї [анї будови членів, бо все, що з них зложене, причасне до уформованих річей. Він не є анї мужеського анї женського роду. Небо не обхоплює його, але він обіймає небеса і се що бачимо і чого не бачимо. У него нема противника, бо нема нікого сильнїшого від него]. Він не чуває ні гнїву ні завзятя, [бож нема нічого, що би могло проти него остояти ся.] Блудити або забувати не лежить в єго

¹⁾ В грецькїм тут коротше: *συνῆκα τὸν κινῶντα καὶ διακροτῶντα εἶναι θεόν* — я зрозумів, що той, хто їх порушує і над ними панує, се Бог.

²⁾ В грецькїм тут іще додано: *α τε, що панує, сильнїше від створеного.*

вдачі, [бо він увесь — мудрість і знанє,] через него істнує все, що істнує. Він не бажав жертв зарізаних ані напоїв ані ніякої зримої річи, не потребує нічого ні від кого, але все що живе, потребує єго.

„А коли отсе висказано вам про Бога, о скільки наше пізнанє було в силі висказати про него, то перейдемо тепер до людського роду, щоб пізнати, хто з них дійшов до правди — тої, про яку ми власне говорили, а хто від неї відблукав ся.

„Звісно вам, о царю, що на сьому сьвіті в чотири розряди людей: Варвари, Греки, Жиди і Християни.) [Варвари виводять початок своєї релігії від Кроноса і Реї і иньших своїх богів, Греки від Геллена, про котрого твердять, що походить від Діа. А від Геллена пішли Аїоль і Ксутос, а иньше потомство від Інаха і Форонея, і від Єгиптянина Данаоса і від Кадма і від Діонізоа. А Жиди виводять початок свого роду від Авраама, того що вродив Ісаака, а сей вродив Якова, що далі мав 12 синів, а ті з Сирії перенесли ся жити до Єгипту. Там їх прозвано „народ Гебреїв“ від їхнього праводавця, а в кінці названо їх Юдеями.

„А Християни виводять початок своєї релігії від Ісуса, месії, і зовуть його сином найвисшого Бога і мовлять, що Бог зійшов з неба і прийняв та вдяг на себе тіло від гебрейської дівчини, і що в дочці чоловіка пробував Син Божий. Се показуєть ся із тої євангелії, яку, як у них голосить ся, оповіщено від недавна і якої силу зрозумієте й ви, коли її прочитаєте. Отож той Ісус уродив ся з племя Гебреїв. А мав він 12 учеників, щоби сповнив ся єго чудесний замір спасеня. Жиди пробили його, він умер і був похований, та оповідають що по трьох днях воскрес і підняв ся на небо. А тоді ті 12 учеників розійшли ся по всіх звісних частях сьвіта і навчали про єго велич з усякою покорою та лагодою. От тим то й ті, що нині вірять в сюю проповідь, зовуть ся, як звісно, християнами.

„От такі то ті чотири розряди людей, про які я сказав уперед: Варвари, Греки, Жиди і християне. Почнімож тепер від Варварів

¹⁾ Грецький текст а за ним і Крех. має троха иньший і мабуть первісний поділ: в три роди релігій: многобожні, жидівсьєна і християнсьєна. Многобожні релігії знов ділять ся на три розряди: релігії халдейсьєка або, як видно з дальшого опису — обожанє сил природи, рел. грецьєка — обожанє людей і релігії єгипетсьєка — по части обожанє людей, а по части обожанє звірів та рости. Остаточнє беручи формально виходить пять розрядів, та властиво тільки два (многобожці і однобожці); вилучивши між многобожцями Греків у осібну групу, а між однобожцями Жидів, одержимо четвірку сирийсьєкого тексту.

і за порядком] перейдімо до інших народів, *щоби переконати ся, які з них мають правдиве розумінє про Бога, а які хибне.*

„Отож Варвари,¹⁾ не пізнавши Бога, похибили ся на елементах і почали обожати твори замість Творця. Задля того-ж понаробляли ідолів²⁾ і позамикали їх у храмах і тепер віддають їм честь і дуже старанно пильнують їх, щоби розбійники не покрали їм богів. Варвари не зрозуміли того, що всякий, хто стереже — більший від того, кого стережуть, а той хто творить — більший від сотвореного. Коли ж їх боги за слабі на те, щоб увільнити себе самих, *то як же вони дадуть свободу людям?* Значить, важко помиляють ся Варвари *тим, що шанують жертві, для них зовсім непожиточні ідоли.* І хочеть ся мені, о царю, дивувати ся їх мудрим, як се вони [так помиляли ся і назвали богами ідоли зроблені на честь елементів і як се ті мудрі] не зрозуміли, що й елементи підпадають знищеню й розкладови. [Бо нехай тільки найменша часть елементу буде знищена або розложена, то й весь він знищів і розложив ся]. А коли елементи самі розкладають ся [і вівечать ся] і мусять підлягати иньшим, [сильнїйшим від них і,] значить, по своїй вдачі не боги, то якже се ідоли, зроблені на їх честь, називають богом? [Велика се помилка, яку напустили їх мудрці на своїх прихильників.]

„Обернімо ся-ж, царю, до елементів *самих, щоби показати, що вони не боги, а тільки твір, що нівечить ся і змінює ся* [подібно як і чоловік].³⁾ *А Бог не нівечить ся і не мінє ся і його не видно, а тільки він сам усе бачить і змінює і перероблює.*⁴⁾

„Отож ті, хто думає про землю, що вона Бог, дуже помилили ся,⁵⁾ бож її крають, [засаджують] і розкопують, [вона приймає не-

¹⁾ Грецький текст замість Варварів має всюди Халдеїв. Крех. має тут невеличкий пропуск, що робить се місце незрозумілим; очевидно той, хто переписував рґце, в поспіху пропустив один або два рядки свого взірця.

²⁾ Сирійський перекладчик пропустив тут дещо з грецького ориґіналу Арістидового, що заховало ся в нашій повісті і є також в Крех.

³⁾ Грецький текст не має слів узятих нами в скобки, та за те має в сьому місці слова, яких нема в сирійськїм текстї: „із небути виведені розказом істнующого Бога.“

⁴⁾ Тут в сирійськїм перекладї пропущено цілий уступ про те, що небо не Бог; уступ сей є в грецькїм текстї, а також і в Крех., хоч також з деякими скороченнями против грецького.

⁵⁾ І тут сирійськїй текст троха вкорочений супроти грецького, де читаємо: „Аджеж бачимо, як люде над нею збиткують ся і нею володіють“.

чистоту і бруд людий і диких звірів і худоби і деколи] буває без-
пожиточна. Бо коли її спалити — вона мертва, бо з черепя не ви-
росте нічогоїїнько. А знов коли на ній набереться води, то вона ні-
вечить ся враз зі своїми плодами. А до того люде і худоба топчуть
її ногами, вона всисає в себе нечистоту крови вбитих, її розривають,
наповнюють мерцями, вона — схованка для трунів. [А сеж немо-
жливо, щоби свята, чесна, щаслива і незнищена істота допускала
хоч одну з тих річей]. З сего ясно нам стало, що земля не Бог,
а твір божий.

„Так само знов схилили ті, що увірили, буцім то вода — Бог.
Бо вода сотворена для вжитку чоловіка і підлягає йому [різним
способом. Вона міняє ся, приймає в себе нечистоту¹⁾],] щезає
і позбуває ся своєї вдачі, коли її варити разом з многими иньшими
річами.²⁾ Вонаж приймає коліри її невластиві, холод робить її
твердою, [бруд людей і звірів і] кров убитих мішає ся і зливає ся
з нею. [А дотепні люди силують її плисти по водопроводах, гонять
її наперед без її волі,] спроваджують її [до садків і иньших місць,]
щоби збирала і виносила нечисть людий і змивала всяку нечистоту
[і вдоволяла людські потреби].³⁾ От тим то неможливо, щоб вода
була Богом, а тільки є вона діло божє [і часть природи].

„Так само не мало похилили й ті, хто увірує, що огонь — Бог,
бо й сей сотворений для вжитку людий і підлягає їм [різними
способами,] для вареня страв [і для робленя литих предметів і инь-
ших річей, про які Ваше Величество знаєте].⁴⁾ Надто його вся-
кими способами гасять і придушують, так що він щезає.

¹⁾ Слова розстрілені в гранчастій скобці находить ся в Крех., хоча їх нема
в грецькім тексті у Міня. Очевидно той грецький текст, з якого перекладено взірєнь
Крехівського списка, мав їх також.

²⁾ Крех. має тут інтересний зворот: *καὶ ἡ ἄλλασσόμενον χρώμασι*. Очевидно, що ті грецькі слова не допускають такого
перекладу, який є в Крех., бо *ἀλλάσσω* значить переіначувати, підмінювати, а *χρώμα*
— фарба, колір. Чи стсл. перекладач мав перед собою грецький текст з иньшими
словами в тім місці?

³⁾ Завважимо тут ось що: грецький текст має се місце так: *καὶ ἐπὶ τοῦ χροῦος
πληρύνμενον, καὶ εἰς πάντων τῶν ἀκαθάρτων πλῆσιν ἀγόμενον*; Біллїус перекладав
очевидно з якогось повнішого тексту і має *ut pote quae et frigore concreseat, et
ex cruore spurcitatem contrahat, et ad impurarum omnium rerum ablutio-
nem adhibeatur*. Як бачимо, того що підчеркнено в лат., нема в грецькім зовсім.
Інтересно, що Крех. має се місце ще повніше: *ἢ ὑπερδυσχευόμενος κρῆμα, ἢ κρῆμα
ὑπερδυσχευόμενος ἢ на нечистоту всажує на шмочані ἢ на шпираниє носина*. Слів підчер-
кнених в стсл. нема ні в грецькім, ні в латинськім тексті, та може бути, що вони —
плеонастичний додаток стсл. перекладача; таких додатків ми вже здибали кілька.

⁴⁾ В грецькім тексті і в Крех. тут є знов дещо таке, що пропущено в сирійськім.

„А знов ті, хто увірив, що вітри і бурі — Бог, — і ті помиляють ся. Адже се нам ясно, що ті вітри підлягають комусь иньшому, [бож вони віють раз дужше а раз слабше, а то й затихають на розказ того, хто панує над ними. Бо вони сотворені Богом] задля чоловіка, щоби заспокоювати потребу дерев і плодів і засівів і щоби гнати кораблі на морі, [що-то привозять людям те, чого потребують і перевозять усякі річч звідти, де вони є: туди, де їх нема, і на те, щоби удержувати в постійности части сьвіта. Власне через те,] часом змагаючись а часом слабнучи, вони [в однім місці роблять користь а в иньшій шкоду] за показом їх управителя. [А навіть люде при помочи звісних приладів можуть його ловити й замикати, щоби приносив їм пожиток, якого від него жадають. А сам він не має над собою ніякісінької власти. Оттим то не можливо назвати вітри богами, а тільки — ділом божим].¹⁾

„Так само помиляють ся й ті, хто вірить, що сонце — Бог. Аджеж ми бачимо, що воно рушає ся за розказом когось другого, раз у раз крутить ся [і біжить] і ходить ступінь за ступнем, сходячи і заходячи [день у день], щоби огрівати парости рости і зїлля і [виводити їх на повітря, з котрим мішає ся все, що тільки росте на землі]. А надто хід єго такий, що його можна обчислити, так само як і хід иньших зїзд. [І хоча воно по своїй природі — одно, то примішує ся до многих частин для пожитку і потреби людий, і то не по своїй волі, а по волі того, хто ним кермує]. От тим то неможлива річ, щоби сонце було Богом, а є воно тільки ділом божим. [Те саме треба сказати й про місяць та зорі].¹⁾

А ті, хто вірив про [стародавніх] людий, буцім то [дехто з них був] Бог — [власне ті дуже] помиляли ся, [як се й ти сам знаєш, царю]. [Бож чоловік зложений із чотирьох елементів і з душі та духа і для того називає ся також сьвітом і без одної з тих частин не може існувати. У него є початок і кінець, він родить ся і гине. А Бог, як я вже сказав, по своїй вдачі вільний від усіх тих річей, він не зроблений і його не мож звівечити. От тим то й неможливо, щоби ми прикладали чоловіка до божої вдачі]. Аджеж він нераз жде радощів а дізнає горя, *жде сміху, а мусить плакати,*

¹⁾ Цілий уступ про вітри, сонце і місяць в Брех. пропущений. Треба додати, що й у сирійському перекладі пропущено цілий уступ про місяць, що находить ся в грецькій тексті; сирійський перекладач натякнув тільки на сей уступ реченем, що ми поставили в скобках.

буває лютий, задрісканий, завистливий, почуває жаль, не згадуючи вже про інші його хиби. І всякими способами нівечать його елементи а навіть звірі. Відси то, о царю, мусимо зрозуміти помилку Варварів, що [не роздумавши добре про правдивого Бога, відблукали ся від правди і пішли за принадою своїх змислів,] віддали честь мертвим образам і через своє засліплене не зрозуміли, який є правдивий Бог.¹⁾

„[А що Єгиптяни дурніші від усіх інших народів, то] не досить їм було тих і інших богів, але вони понадавали назви богів навіть звірям²⁾ [і ростинам, що й душі не мають]. Бо деякі з них обожають вівцю,³⁾ другі теля, деякі свиню, [інші ящірку], а деякі крокодила і кібця і рибу [і ібіса] і ястреба і орла і ворону. Деякі обожають kota [а інші рибу шеббута], деякі пса,⁴⁾ деякі вужа, а деякі змію,⁵⁾ [а інші льва], а інші чеснок і цибулю і терне, [а інші пантеру] і всяку всячину в тім роді. І не розуміють ті нещасні, що всі оті річі — ніщо, хоча день у день бачуть, як люде їдять і нівечать їх богів і як вони навіть нівечать одні одних. Одних споміж них палять, інші здихають, гниють і роблять ся гноєм. [І вони не розуміють, що ті боги пропадають ріжними способами]. Не зрозуміли того Єгиптяни, що такі річі — не боги, [бо самі собі не можуть допомогти. А коли вони за слабі на те, щоб увільнити себе самих, то відкиж у них візьме ся сила, щоб увільняти, ратувати своїх поклонників? Важкої помилки допустили ся Єгиптяни, тяжшої ніж усі народи, які тільки є на землі.“⁶⁾

Ми вважали потрібним зупинити ся троха довше над тим пам'ятником старохристиянської апологетики, щоби на ньому схарак-

¹⁾ Уступ про обожане чоловіка в грецькім тексті не тільки коротший, але й досить відмінно уложений від сирийського. Та що в Крех. велика його часть пропущена, то ми не вдаємо ся в дальше порівняне.

²⁾ Як уже сказано, в Крех. тут є велика прогалина: пропущено обширну характеристику грецької мітології і першу половину єгипетської. Щоб не забирати багато місця, ми також лишаємо на боці ті уступи, а приводимо зразок перекладу з сирийського тексту, тільки того уступу, що відповідає текстови захованому в Крех.

³⁾ В Крех. бачимо в сьому місці вирвані зі звязку і незрозумілі слова... й дриа й злїй й вєкъмъ кѣсовєстїамъ; в грецькім тексті дармо шукаємо за чимось, що би їм відповідало, так само нема нічого відповідного і в сирийськім тексті.

⁴⁾ Грецький текст і Крех. додають тут ще цапа.

⁵⁾ Грецький і Крех. додають тут ще вовка.

⁶⁾ В Крех. маємо: й коѣнкъ й трѣпастькоѣ ^ аспидоѣ; в грецькім сим назвам відповідають: καὶ τὸν πύθρον, καὶ δράκοντα καὶ τὴν ἀσπίδα; виходило би, що замість маши стсл. перекладач поклав куну, а на вужа найшов незвичайну назву трѣпастьк.

теризувати редакторський метод автора повісти при вплітанню в свій текст інших, готових уже творів. Знаючи, що він вплів цілу Арістидову Апологію ми не будемо вагувати ся признати можливість, що таким самим робом вилетено в сей текст і інші старохристиянські літературні твори. До них зачислили б. ми згадану вже нами Йоасафову молитву перед сподіваним мучеництвом (розд. XXV), упізнане, яке дав Варлаам Йоасафови перед хрещенєм (розд. XIX) і т. і., хоча, звісно, поки що не можемо ствердити тут позику так документально, як при промові Нахора. Що до самої Апології ми завважимо ще, що початок її, який ми отсе привели, є не що инше, яки ширший і артистично виконаний розвиток тих думок, що висказані в звіснім апокрифі „Откровеніе Авраама“, чи радше в тих жидівських книгах, особливо в книзі Яшар і в Гемаррі, що послужили жерелом сего апокрифа, а по часті також у Йосифа Флявія.¹⁾ На сю залежність грецької Апології від жидівських талмудичних жерел досі, здасть ся, не було звернено уваги.

Треба нам згадати ще про одно оповіданє, що становить інтегральну часть повісти, а при тім. входить також до круга теологічних вставок. Є се оповіданє про сон Йоасафа, вставлене в розділ XXX. Ми в своїому резюме згадували вже про сей сон. Властиво в повісти маємо два сні Йоасафа, а в обох оповідасть ся про загробний свѣт, та другий сон (розд. XL) не має в собі нічого характерного, а є немов символічним показом стану душі Йоасафа по смерті Варлаама, значить, тісно звязаний з самим ходом оповіданя. Інше діло перший сон, де посвячено досить місця обмальованю загробного свѣта і вжито до того досить незвичайного материялу.

Ще 1891 р. згаданий уже англійський учений Ерм. Робінзон звернув увагу на те, що сон Йоасафа в нашій повісти в багатьох подробицях сходить ся з візією св. Сатура і що обі ті візії, хоча написані незалежно одна від одної, основані на старших жерелах, а власне на подібних описах неба і пекла, які є в апокрифічних апокаліпсах Ездри, Павла й Мойсея. А що всі ті апокаліпси зложені християнами, то проф. Робінзон догадував ся, що вони виплили з одного жерела, а власне із старохристиянської, давно затраченої апокаліпси св. Петра, про яку до нас дійшли тільки скупі свѣдоцтва старших отців церкви.²⁾ Не минув рік після опублікованя

¹⁾ И. Порфирьевъ, Апокрифическія сказанія о ветховавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ. Казань 1872, стр. 44—46.

²⁾ I. Armitage Robinson, Texts and Studies, t. I. N. 2. The Passion of S. Perpetua, стр. 37—41; E. Kuhn, Barlaam und Joasaph, стр. 47.

сеї думки, коли в тім у одній старій гробниці в Акмім у горішнім Єгипті знайдено пергаменовий рукопис з 33 карток, з VIII—XI в., писаний по грецьки, а в ньому обік двох значних уривків апокрифічної книги Еноха і уривка також давно затраченої Євангелії сьв. Петра найшов ся й уривок із Апокаліпси сьв. Петра, і то власне такий, де є опис неба і пекла. Всі ті уривки опублікував д. Буріан, директор французкої археологічної місії в Каїрі, бо власне тій місії пощастило ся найти ті старі пам'ятки (U. Bouriant, Mémoires publiées par les membres de la mission Archéologique au Caïre t. IX, fasc. 1. 1892). Вони, розуміть ся, зараз звернули на себе загальну увагу вченого сьвіта, і доси про кожний з них маєть ся обширна література.¹⁾ Отож ми можемо вже на певно сказати, що думка проф. Робінзона в части, а власне що до сну Йоасафа — оправдана і що автор его без сумніву користував ся сею старою апокаліпсою. Те саме треба сказати й про автора візії сьв. Сатура, коли тимчасом візія сьв. Павла пішла з иньших жерел, правдоподібно із Апокаліпси Софонії (v. Harpach, Geschichte... I, b. 854). Думаю, що не від річи буде подати тут перекладений з грецького текст сну Йоасафа, а обік него покласти в перекладі на нашу мову відповідні уступи з Апокаліпси сьв. Петра, щоби читачі могли собі самі виробити суд про спосіб, в який автор нашої повісти користував ся сим старим пам'ятником.

Migne 1149—1152.

Молячи ся кілька годин зі слізьми і часто бючи поклони (по грецьки γουυκλιτησας) Йоасаф простер ся на долівці. І заснувши крихту побачив, як якісь страшні [мужі] вхопили його і пройшовши по місцях, яких він ніколи не бачив, завели його на якусь величезну площу, гарно прикрашену квітками і вельми милу. Тут він побачив усякі і різнобарвні рослини, ясні я-

Із Апокаліпси сьв. Петра.

І коли ми молили ся,

явили ся нараз два мужі і стали перед Господем, і ми не могли на них дивити ся.

І Господь показав мені обширну площу по за отсим сьвітом, і землю покриту квітками що не вянуть і повну пахоців і невмирущих рослин ясных благосло-

¹⁾ Вона показана в книжці Гарнака „Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius“ I, а, стор. 32—33, а детальнійше в его „Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus, Leipzig 1893 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchrist. Litteratur Bd. IX, Heft. 2), передмова.

кимись незвичайними і чудовими плодами, гарними на вигляд і розкішними на смак. А листя дерев голосно дзвеніло в пречистому повітрі, а порушуючи ся давало несказаний та розкішний запах. Там стояли престоли зроблені з найчистішого золота і з дорогого каміня, іскрячи ся чудовим полиском, і постелі на якихось коштовних ліжках, пристроєні такою пишнотою, що ніякими словами сього не вискажеш. Довкола протікали пречисті води, так що аж очи радували ся дивлячи ся на них. Через отсю чудову і величезну площу провели його ті страшні [мужі] і впровадили до міста, що ціле так і ясніло якимось несказаним блиском; мури его були з прозирчастого золота, а башти збудовані з каміня, якого він ніколи не бачив. О, хтож міг би висказати красоту і блискуність того міста? Світло, що плило ненастанно з гори, наповнювало всі его вулиці, а якісь крилаті вояки, самі наскрізь світляні, мешкали в ньому, співваючи пісні, яких ніколи не чували людські уши. І почув голос, що мовив: „Отсе в відпочивок справедливих; отсе радощі тих, що заслужили собі ласку Господню“.

(Йоасаф просить страшних мужів, що його провадили, щоби лишили його в тім розкішнім місці, та вони не хочуть сего

венними плодами. А багатство квіток було таке велике, що запах відтам доходив аж до нас.

Мешканці того місця одягнені були в одержу світлих, блискучих ангелів, і одержа їх подібна була до їх поля. А ангели літали довкола них. Однакова була величність усіх, що там живуть і одногласно співали вони радісно на переміну похвальні пісні Господу Богу в тому місці. І Господь промовив до нас: „Отсе місце ваших первосвященників, справедливих людей!“

вчинити, а тільки обіцяють, що він колись прийде ще сюди).

Сказали се і знов пройшовши величезну рівнину потягли його на місце темне і повне всякого суму, зовсім суперечне з тим блиском і з тими радощами, які бачив уперед. Шістьма була страшенна і зовсім безпросвітна, а весь простір повний був крику і стогону. Там палало бухаючи величезне огнище, а скрізь лазили якісь пажирливі хроби. Якісь страшенні постаті снували довкола огнища, а деякі нещасні горіли в огні. І почув ся голос, що мовив: „Отсе місце грішників! Отсе кара на тих, що поплямили себе поганими вчинками!“

Та я побачив і иньше місце насупроти тамтого, повне пропасти, і се було місце кари, а ті, що там карали ся і ангеля, що їх карали, мали на собі темну одежу, як темне було повітря в тому місці. *(Дальше йде опис поодиноких муж, кінця его нема).*

Нема сумніву, що автор повісти про Варлаама і Йоасафа в своїм оповіданю про сон Йоасафа покористував ся Апокаліпсою сьв. Петра, хоча, треба признати, взяв із неї тільки загальну концепцію, розширивши опис раю, а вкоротивши вельми опис пекольного страхітя. Ствердження сего факту літературної залежності важне для означеня часу, коли була написана повість; та про се у нас буде мова далі.

Ми вже згадували про те, що теологічні навчання, виклади, промови і молитви, щедро розсипані в тексті нашої повісти, становлять немов енциклопедію християнської теології у всіх її головних відділах. Очевидна річ, що для осягнення сеї ціли автор мусів послугувати ся сучасною йому теологічною літературою. Значить, якість і обсяг того літературного апарату, яким він послуговує ся, і той ступінь розвою християнської теології, який бачимо в повісти, може дати нам дуже докладну вказівку про час написаня повісти. Се питанє ми постараямо ся розібрати докладно в дальшій розділі нашої праці, а тепер тільки загально схарактеризуємо спосіб поступуваня автора повісти при користуваню літературними жерелами. Спосіб сей нїчим не різнить ся від того, як поступали иньші тогочасні писателі. Докладне цитованє жерел не було тоді в звичаю. Що найбільше цитовано Письмо сьв. як найвиший авторитет, і то

цитовано так загально, що нераз годї нам віднайти те місце, яке цитоване. Досить буде пригадати ті місця, які цитують ся в деяких книгах Нового Завіта з промовою *ὅτι γέγραπται*, а яких в книгах Старого Завіта нині не можемо віднайти.¹⁾

І автор нашої повісти цитує свої жерела подібним способом; та тут важно знати, що під Писанем, сьв. Письмом він розуміє зарівно Старий, як і Новий Завіт. Фразою *ὅτι γέγραπται* він вводить цитати зарівно з книг Старого Завіту (Биття стор. 905, Псалтир: *Λέγει γὰρ ἡ Γραφή*, ст. 1009, Второзаконіє: *φησὶν*, стор. 944, Притчі Соломонові 1009 і т. и.), як і з Нового (*φησὶ γὰρ ἡ Γραφή* — цитовано сьв. Павла стор. 921; *γέγραπται* — цит. Діяння ст. 940; *καθὼς γέγραπται* — цит. сьв. Павла ст. 972). Дуже часто він зазначує істноване цитату одним втрученим слівцем *φησὶν* (нпр. 884, 924, 944, 957, 1009 і т. д.), а часто приводить місця й оповідання зі сьв. Письма, не зазначаючи зовсім, відки їх бере (нпр. стор. 880, де згадано про Валаама і його осла, Числ. XXIII; стор. 952, де приведено Мойсееві заповіді; стор. 957, де приведено притчу про блудного сина, Луки XV і т. и.). Дуже багато місць із книг Нового Завіту приведено яко слова Христові (*φησὶν ὁ Κύριος* 925 — цит. Івана Єванг.; 932 — цит. єв. Матв.; 961 — цит. Матв.; 968 — цит. єв. Луки; 969 — цит. Матв.; 992 — цит. єв. Луки; 993 — цит. Матв.; або *εἶπεν ὁ Σωτὴρ* 936 — цит. Матв.; 989 — цит. єв. Луки; або *φησὶ Χριστός* 919 — цит. єв. Івана; 925 — цит. Матв.; або *θεὸς λέγει εἶπεν* 920 — цит. єв. Івана; *τὰ ὑπὸ τοῦ Κυρίου εἰρημένα* 949 — цит. єв. Луки; *κατὰ τὴν θεϊὰν φωνήν* 965 — цит. єв. Матв.; *καθὼς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ μαρτυροῦμεν* 989 — цит. єв. Луки). Інтересні два цитати: *Λέγει Κύριος ὁ Θεός* стор. 961 — цит. пророка Захарію, і *ἡ ἐστὶ ρῆμα Θεοῦ*, стор. 1025 — цит. ап. Павла; як бачимо, слова новозавітного апостола поставлено на рівні зі словами старозавітного пророка, хоча сьв. Павло звичайно промовляв від себе, подавав свої слова як власну думку, а пророки говорячи подавали свої слова за голос самого Бога.

Та обік тих загальних формул ми маємо в повісти й докладніші вказівки на цитовані жерела. У автора є улюблені писателі, яких він не тільки часто цитує, але й називає на імя. Із старозавітніх писателів до таких належить Давид, автор Псалтирі. Він у нашого писателя — пророк *κατ' ἐξουσίαν*; „мовить пророк Давид“

¹⁾ Вони зведені до купи у Гарнапа Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I, b. стор. 849—850.

або „мовить пророк“ — ся формула стрічає ся дуже часто (стор. 960, 993, 1017, 1040, 1041); Давид називає ся надто „цар і пророк“ (ст. 940), або „блаженний“ (1041). Раз цитуєть ся поіменно пророк Ісаія (стор. 937), а раз цитат із сего пророка приводить ся формулою: *στέρμα Κυρίου ἐλάλησε ταῦτα* (стор. 998). Із старозавітніх писателів названі ще на імя: Соломон (з додатком *ὁ σοφώτατος*, стор. 872), хоча єго приповідки цитовані частійше (нпр. стор. 1009, 1012); Даниїл (також з додатком *ὁ σοφώτατος*, стор. 989); менше виразно, бо без названя імени цитовані пророки Захарія (961) і Софонія, сей остатній формулою: *τούτω συνάδων καὶ ὁ ἕτερος προφήτης φησὶν* (стор. 937).

Із новозавітніх писателів улюбленим жерелом нашого автора є апостол Павло; як Давид у него — пророк над пророками, так Павло — апостол над апостолами, апостол *κατ' ἐξουσίαν*. „Апостол мовить“ — се звичайна формула, якою він вводить цитати зі сьв. Павла (*φησὶν ὁ θεῖος Ἀπόστολος* 860; *φησὶ γὰρ ὁ ἀπόστολος* 949, 1016, 1017); інколи виразнійше, називаючи імя (*φησὶ γὰρ ὁ μακάριος Παῦλος* 877, 932, подібно 936), інколи менше виразно (*ῥημάτων ἀκήκοα σοφῶν τινος διδασκάλου*, ст. 988), або загалом: *καθὼς γέγραπται* (972) або *φησὶ* (921). Ми згадували вже, що слова сего апостола автор уважає словами самого Бога (1025). Варто привести ще дві формули, якими наш автор вводить цитати зі сьв. Павла. На стор. 1072 він зове його: *ὁ θεῖος Ἀπόστολος, ὁ τὸν Χριστὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ λαλοῦντα... εἶπεν*, а на стор. 1013; *ἐκεῖνος, ὃ μέχρι τρίτου φθάσας οὐρανοῦ καὶ ἀβρῆτων ἀκούσας ῥημάτων τοιαύτας ἀφῆκε φωνάς*. Перша з тих формул кидає інтересне сьвітло на те, як уявляв собі наш автор писательську інспірацію великого апостола народів, а друга показує, що таємничі слова сьв. Павла сказані в другім посланню до Коринтян, гл. XII: „Знаю чоловіка в Христї, що був порваний аж до третього неба, і знаю про того-ж чоловіка, що чув невідомі (властиво неможливі до висказаня) слова“ — брав дословно як оповіданє про дійсну візію апостола. Се й не диво, бо в такім значіню бере Іх і доси церков, а опираючи ся на сих словах християнська побожна традиция вже скоро, в II або III відї по Хр. скомпонувала знаменитий апокриф, звісний і в старім словянськїм письменствї під заголовком „Павлово видїніє“.

Доволї частї у нашого автора також цитати з сьв. Івана Євангелиста. Він називає його *ὁ ἐμὸς θεόλογος* (стор. 876) або *ὁ ἐξαιρετός τῶν θεῶν εὐαγγελιστῶν* (стор. 924), або ще виразнійше: *γράφει δὲ καὶ ὁ ἠγαπημένος αὐτοῦ μαθητὴς Ἰωάννης* (стор. 961). Інших євангелистів він цитує дуже часто, та поіменно не називає ніколи. Так само

цитує він Діяння апостольські не називаючи їх вразно, а що найбільше зазначаючи цитат словом *γέγραπται* (940).

Особливої уваги заслуговують ще цитати зі сьв. Петра. Автор нїде не називає його по імію, цитуючи его писаня, та раз вказує на него зовсім вразно мовлячи: *Γράφει δὲ καὶ ὁ κορυφαίωτατος τῶν ἀποστόλων* (стор. 1044); иньшим разом цитує его дуже невразно: *ὡς φησὶ τις τῶν θεηγόρων* (ст. 932).

Отсе і все, що знаходимо в нашій повісти цитоване зі сьв. Письма. Певна річ, сего досить багато, та про те вже з того, що було висше сказано, ми бачимо, що автор брав до свого твору далеко більше чужої власности, нїж сам хотїв признати. Тільки щасливим випадкам треба приписати такі відкритя, як текст Арістїдової Апології, як цитати з Петрової Апокаліпси; деяких позичок того рода доси ми не в станї удокументувати; иньші, як вказана нами (стор. 11) позичка з житя Марїї Єгипетської, належали в тім часї, що так скажемо, до літературної обігової монети і находять ся також в иньших творах церковних. Та є деякі уступи повісти, в яких ми можемо викрити цитати з пізнійшої церковної літератури, з отців церкви. Автор наш ніколи не називає тих писателїв поіменно, а найчастїйше навіть зовсім не зазначає, що якесь місце є цитат; що найбільше в двох або трьох випадках він дуже загальним способом зазначає цитат формулою *φησὶν* (стор. 925, цит. сьв. Григорий Назіанзенський) або *σφός τις ἐκάλησεν* (стор. 1016 — цит. сьв. Василий Великий).

Подрібного розбору вимагають і надзвичайно важні для літературної історії нашої повісти цитати зі сьв. Івана Дамаскина. Ми вже згадували про те, що середньовікова традиція, особливо західньої Європи, вважала сего отця церкви автором нашої повісти. Пізнійші екаетети і теологи силкували ся скріпити сю традицію, вказуючи на багато місць в повісти живцем, як казали, вписаних із иньших творів сьв. Івана Дамаскина або написаних в таким самім дусї і тонї, як иньші его писаня. Вказували особливо на виклад Варлаама про вольну волю в чоловіці, що є одною з основ теологічної доктрини Ів. Дамаскина, далї на ті місця, де підносить ся потреба шанованя ікон і виступає ся против іконоборської єреси, а також на ті місця, де викладає ся про подвійну натуру Христа і виступає ся против єреси монотелетїв. Ми мусимо докладно придивити ся всїм тим і ще деяким иньшим місцям головно за для того, що новїйша критика піднесла дуже важкі сумнівнї що до Дамаскиного авторства повісти.

В усякім разі нема сумніву, що докладне пізнаве теологічного апарату, яким користував ся наш автор — дуже важне вже хоч би для встановлення часу, коли написаний був сей твір, а затим і до прояснення початків его літературної історії — дарма, що автор не улекшив нам сеї задачі, а ціла літературна традиція тих часів ще більше її утруднює. Завважити ще треба, що ті численні ноти і вказівки подібних місць, які ми завдячуємо пильности та начитаности давніх теологів і якими густо підсищений текст нашої повісти в виданю Міня, мають дуже малу вартість. Ті давні вчені дуже часто вдовольняли ся найшовши таке саме слово, такий самий зворот і зазначували се в нотах як цитат; натомісь виписки цілих обширних уступів, копіюванє цілої аргумензації в якійсь певній справі — не доходили до їх уваги. От тим то ми й поминаємо увесь сей нїби вчений апарат, а переходячи до дискусії над питаннями про авторство і час написаня нашої повісти обернемо ся просто до тих місць, що можуть тут дати нам певні вказівки.



IV.

(Питанє, хто був автором грецької повісти про Варлаама і Йоасафа. Спори викликані ріжницями в самій грецькій рукописній традиції. В Західній Європі автором загально вважаєть ся Іван Дамаскин. Біллїусові докази на се авторство. Противна думка Радера і его докази. Думки Алляція і др. за авторством Дамаскиновим; докази давніх авторів і Цотенберга против сего авторства. Думка про авторство Евфїмія Грузина і Кунові докази против неї. Іван монах із монастиря св. Сави — автор нашої повісти. Коли написана ся повість по грецьки?)

Ми вже згадували про те, що рукописна традиція повісти про Варлаама і Йоасафа не однозгідна що до того, кого треба вважати автором сеї повісти. Найстарші рукописи признають автором якогось Івана монаха із монастиря св. Сави, та в рукописи з XII і XIII віку, де автором виставлено св. Івана Дамаскина (Гейдельберські ркп. 59 і 201, Ватиканський 1724 і др.). В двох рукописах (венецький cod. Naniopus 137 і парижський cod. Bibl. Nat. 1771) автором а радше перекладачем з грузинської на грецьку мову названо Евфїмія Грузина. Деякі знов рукописи, як флорентийський Bibl. Sfortianae 63, монахійський 205, гейдельберський 200 признають автором сеї повісти Івана Синаїта, звісного в церковній літературі під назвою Лїствичника, від его головного, аскетичного твору „Лїствиця“. Та про те загалом можна сказати, що коли східний, православний свїт читав „душеполезну“ історію байдуже, чи її

написав сей чи той сьв. Іван, в західній Европі від XIII віку вона приписувала ся сьв. Іванови Дамаскинови. Йому приписує сю повість Яков а Voragine в своїй знаменитій *Legenda aurea*, зложеної перед 1298 р., і Домініканець Вінцентій з Бове (*Vincentius Bellovacensis*) у своїм *Speculum historiale* зложеном перед 1264 роком; оба ті автори вставили до своїх збірок також скорочений латинський переклад нашої повісти. Так само скорочений латинський переклад находимо у третього видного писателя XIII віку Петра *De Natalibus* в єго праці *Catalogus* (lib X, cap. 114). Повний латинський переклад друкований був два рази особними книжкєми ще в XV віці, незвісно де і в якому році (гл. L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, I, 2, стор. 223, NN. 5013 і 5914). Ще один недатований самостійний друк сего твору вийшов у Антверпії с передмовою Йоана а *Silva Ducali*; тут у-перве приписано латинський переклад сего твору Георгію Трапезунтському. Перший датований друк лат. тексту нашої повісти вийшов у Базилєї між творами сьв. Івана Дамаскина 1525 р. і був передрукований тамже 1539, 1548, 1559 і 1575, а також у Кельні 1546. Всі ті передруки дають нашій повісти титул: „*Historia duorum Christi Optimi Maximi militum e graeco in latinum versa*“. Дальші передруки сегож тексту ввійшли в склад обширних збірок Житий сьвятих, а власне Кельньського *Vitae sanctorum patrum veteris catholicae atque apostolicae ecclesiae* 1548 і венецького *Sanctorum priscorum patrum vitae* 1551, виданих Ліпоманом (*Kuhn, Barlaam und Joasaph*, 54, 55; *Oudini Commentarius de scriptoribus ecclesiae*, т. I, стор. 1750). Опираючись на повазі сьв. Івана Дамаскина в р. 1583 вставлено сьвятих Варлаама і Йоасафа до римського Мартірологія і постановлено сьвяткувати їх память дня 27 листопада. Ще швидше ніж у латинській церкві ввійшло сьвяткування сих сьвятих також до грецької; в грецьких *Минеях* покладено під днем 16 августа память τῷ ἁγίῳ Ἰωάννῃ καὶ τῷ ἁγίῳ Βαρλαάμῳ. От тим то і в словянських *Минеях* під тим самим днем стрічаємо скорочене житє сьв. Варлаама і Йоасафа; скорочену переробку повісти маємо в *Минеях* сьв. Димитрия Ростовського; пісні на їх честь є в празничних *Минеях* виданих у Почаві. В рукописнім Пролозі, що переходує ся в бібліотекі перемиської грк. капітули (sign. LI, 635) і писаний був у XVI віці, під днем 27 падолиста згадуєть ся тільки „память 17-ти монахів замучених царем Авенїром у Індії“, а Варлаама і Йоасафа нема.

В другій половині XVI віку Француз Біллїус зладив новий переклад нашої повісти з грецької мови на латинську а також на французьку; перший з тих перекладів був виданий 1577 р. між

творами св. Івана Дамаскина, другий вийшов окремою книжкою в Парижі 1578 року. В передмові до латинського видання Біллус доказує, що не кого, як власне Дамаскина треба вважати автором сего твору; а що до його доказів пізніші вчені не докинули майже нічого нового і важного, для того вважаю потрібним привести їх тут у дословнім перекладі. „Бо поминаючи вже те — пише Біллус — що Георгій Трапезунтський, з роду Грек і вельми шанований не тільки своїми, але й нашими, potwierджує, що не хто иньший, а Дамаскин був є автором, — для potwierдження сеї думки вважаю вельми важним те, що в своїй книзі *De orthodoxa fide* і майже у всіх иньших Дамаскин багато і радо черпає з Василя, Григорія Назіанзенського і иньших отців сего розряду, а часто запозичає від них цілі рядки а то й цілі обширні реченя. Так само і в отсій повісти завважав я багато цитат із тих самих авторів, часто без подання назви, особливо з Назіанзена, як ось у розд. 7, 8, 10, 11, 15, 17, 20, 24 і в многих иньших місцях. Додаймо до того й те, що він не тільки радо запозичаєть ся від тих писателів, але також багато цитує із книги *De orthodoxa fide*, переписуючи слово в слово, як нпр. усе те, що в розд. 15 говорить про вільний розсуд. Вкінці в тій самій думці не мало утверджує мене й ся розправа про ікони в розд. 19, про що власне в часі Дамаскина йшли горячі суперечки. Усе те свідчить за Дамаскином, а найвиразнійше переконує нас, що автором повісти не був Іван Синаїт. Бо коли сей жив за часів Теодозія Старшого, як видно із книги XIII *Historia miscellanea* Павла Диякона, то якимже робом міг би в отсьому оповіданю, про яке сам автор говорить, що було принесене з Індії, цитувати письма Назіанзена, що тоді ледво ще й були опубліковані? І яким способом заставляв би був Варлаама викладати царевичеві про ікони, коли би питання про їх шановань в ту пору не було ще навіть піднесене?“ (*Migne, Patrologiae graecae cursus compl. t. XCIV. Ioannis Damasceni opera omnia quae exstant, t. I, Prolegomena 153—154*).

Про авторство Івана Дамаскина почали у-перве сумнівати ся єзуїти Беллярмін (*De scriptoribus ecclesiasticis*), Поссевін і Фосе (*De historicis graecis*), а то з причин догматичних. Беллярміна вразило те, що Варлаам велить Йоасафови вірити в походження св. Духа від Отця і Сина, а се, мовляв, противить ся розуміню св. Івана Дамаскина, котрий у своїй книзі *De fide orthodoxa, lib. I, cap. 11*. виразно говорить, що Дух св. повстав не з Сина, а через Сина. Значить, увесь сумнів сих учених Єзуїтів висів на дуже тоненькім волоску, бо на слові *Filioque*, і міг бути усунений гіпотезою,

що се слово вставив хтось пізніше, поминаючи вже те, що в 11 главі кн. I. Дамаскинового твору *De orthodoxa fide* власне сего місця цитованого Беллярміном нема.

Основнійшу критику до Біллїусових висказів приложив Матвій Радер (*Matthaeus Raderus, Isagoge ad Scalam Joannis Climaci*). Поперед усього він виказав, що Йоан Синаїт або Ліствичник зовсім не та людина, про яку говорить Павло Диякон; що жив він не за часів Теодозія, а 185 літ пізніше, та про те не був автором повісти про Варлаама і Йоасафа, так само як не був ним і Йоан Дамаскин. Радер покликаєть ся на свідощтво грецьких рукописів, де автором названо Івана монаха з монастиря сьв. Сави. Що в повісти знаходять ся реченя і думки взяті із творів Дамаскина, сьв. Василя і Грвгория, се нічого не доказує, бо раз ті твори були опубліковані, то всякий міг брати з них цитати. А що автором повісти не був сьв. Іван Синаїт (Ліствичник), се доказує Радер тим, що за часів сего сьвятого не було в церкві суперечки про почитанє ікон, про що в повісти викладаєть ся широко.

Радерові докази не мали сили вповні переконати. Не зважаючи на них учений Лев Алляций приписує повість про Варлаама і Йоасафа сьв. Іванови Дамаскинови. Дарма, що Радер покликаєть ся на заголовки грецьких рукописів, де автором названо Івана Синаїта; далеко більше рукописів приписує авторство єї сьв. Іванови Дамаскинови. Йомуж приписав її Агапій, Грек монах, що переклав сю повість на людovu мову грецьку і видав у Венеції; він певно був би не признав авторства єї Ів. Дамаскинови, колиб не був знайшов про се свідощтва в рукописах, якими користував ся для своєї праці. А в тім і сьв. Ів. Дамаскин жив якийсь час у монастирі сьв. Сави, де й постриг ся в черці, — значить, могли пізніше звати його „мужем чесним і шановним із ман. сьв. Сави“ (Гл. *Migne* op. cit. 154—156). Треба ще додати, що в тих часах (XVI—XVII в.), коли історична критика ледви починала викльовувати ся з твердої шкаралоючі догматичного способу мисленя, питанє про те, чи якесь оповіданє написав або не написав такий сьвятий писатель, як Іван Дамаскин, було рівночасно питанєм про історичний чи неісторичний характер того писаня. Такий сьвятий та Богом натхнений муж не міг свідомо і самохіть написати неправди, а коли щось подає як факт, то се мусить бути правдиве. Всі аргументи історичної критики відскакували від одного всемогучого аргументу: він мусїв усе те знати через Духа сьвятого. Сим аргументом Алляций усуває сумніви Беллярміна та Росвейда (*Migne*, op. cit. 153). Сей остатній у своїм виданю *Vitae patrum Orientalium, Antverpiae*

1628, передрукуючи Біллусів латинський переклад повісти додає, що якесь стародавнє рукописне *Floriarium* під днем 27 дек. означає, що Йоасаф „*rex et eremita*“ жив 383 по Хр. „*Quam aetatem unde Floriarium hauserit — nescio*“ — додав від себе осторожний Росвейде. Та Алляций опираючи ся на 26 розділі повісти, де розповідають ся, що всі царі і всі мудрці кланяють ся ідолам, кладе час життя сих святих перед Константином В., бо в р. 383, за часів Теодозія були вже й царі християнами. За авторством Дамаскиновим промовляли і пізнійше деякі поважні критики, як ось віденьський бібліотекар Лямбеций (*Lambecius, Commentarius de bibliotheca Viennensi, t. VIII, 289, 614—622*), Рудольф фон Беккедорф у передмові до Лібрехтового перекладу сеї повісти на німецьку мову, виданого в Мюнстері 1847 р., Макс Мюллер, Піс Девідс, Кірпичніков.

Та треба сказати, що з давна не бракувало й таких учених, котрим не промовляли до переконання докази Біллуса. І так учений єзуїт Беллярмін у своїй книзі „*De scriptoribus ecclesiasticis*“ виказує сумнів що до правдивости сеї історії. „Бо коли се історія, — запитує він, — то як міг Йоасаф, що уперед нічогісінько не чув про св. Письмо, зараз по своїм наверненю в часі своїх спокус захищати ся ріжними місцями зі св. Письма, цитованими з памяти?“ Той самий сумнів повторив і другий учений єзуїт Антоїїй Поссевін у першій томі свого *Apparatus sacer*, додаючи, що против авторства Дамаскинового, промовляє й додаток *Filioque* в повісти, суперечний з Дамаскиновим ученєм про се питань. Не просто против авторства Дамаскинового, а рішучо против історичної правдивости сеї повісти висказав ся й згаданий уже нами Гюе (*Daniel Huetius, De origine fabularum Romanensium, стор. 60*), зачисляючи сей твір до повістей. „*Ea fabula — пише він — Romanensis quidem est, sed pia; de amore agit, sed divino; plurium hic sanguis effusum est, sed Martyrum. Ad historiae normam et ex fabulae Romanensis legibus opus illud elucubratum est; nihilominus tamen etsi verisimilitudo ibi satis accurate observata est, tot tamen figmentorum praefert indicia, ut qui seria animi cogitatione opus legerit, is confictum esse nunquam sit iturus inficius*“ (гл. *Casimiri Oudini Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis illorumque scriptis tam impressis quam manuscriptis adhuc exstantibus etc. Francofurti ad Moenum 1722, t. I, p. 1752*). Особливо підозреним для Гюе було те, що хоча отся історія буцім то відбуваєть ся в Індії, а про те всі назви осіб у ній — сирийські (*Migne, op. cit. t. 96, p. 860*). Тай сам Уден не тільки рішучо противить ся історичности нашого оповідання, називаючи зміст его байкою, але не менше рішучо виступає й против автор-

ства Дамаскинового. Біллїусові докази за єго авторством зовсім не переконують Удена, а слово *Filioque* в тексті повісти є для него доказом, що треба вважати „*authorem hujus historiae esse posteriori controversia inter ecclesiam Graecam et Latinam mota de processione Spiritus Sancti, quae aetate Photii primum incepit*“ (ор. cit. 1751).

Новіший історичний критицизм уже в XVIII віці скріпив ся на стілько, що автори, котрі не входили в те, чи Дамаскин був автором повісти про Варлаама, чи нї, почали чим раз пильнійше додивляти ся до єї історичної і географічної основи і добачати тут усякі несурозности. Що се за Индия, що граничить з Етіопією? Як міг Арахія із сеї Индії за кілька день забігти до Сенаарської пустинї? Такі і тим подібні питання підношено вже в XVIII віці, а Гільман (*Hüllmann, Städtewesen des Mittelalters, Bd IV, 195—201*) подаючи зміст нашої повісти, находити і вичислює в нїй „*abscheuliche Verstöße gegen Geographie und Geschichte*“. Так само й Грессе (*Grässe, Lehrbuch einer allgemeinen Litterärgeschichte, II, Bd. 3 Abth., erste Hälfte, стор. 352*) відмовляє єсому творови всякої історичної основи і заразом доказує, що се не є твір єв. Івана Дамаскина. При тим він приводить цікаву замітку вченого Англіїця Уортона (*Warton*), що вже тоді (коло 1820 р., — книга Грессе вийшла 1837) бачив у нашій повісти „*das Werk eines morgenländischen, vielleicht äthiopischen Christen*“.

Та про все те треба сказати, що такі припадкові уваги не посували на перед справи авторства грецького тексту. Дехто, як Гель (*Geelius, Bibliotheca critica, t. V, p. 241*) сподїяв ся докладнійших звісток з пильного перегляду і критичного порівняня всіх грецьких рукописів повісти; иньші, як Буассонад, перший видавець грецького тексту Варлаама і Йоасафа (*I. Fr. Boissonade, Anecdota graeca, e codicibus regis descripsit, annotatione illustravit... Vol. IV, Parisiis 1832*), лишали се питання на боці. Те саме вчинив і Ф. Лїбрехт у своїй знаменитій праці про жерела нашої повісти (*Jahrbuch für romanische und englische Litteratur 1860, II, 314—334, передруковано в книзі F. Liebrecht, zur Volkskunde. Heilbronn 1879, st. 441—460*), про котру далї буде мова. Загалом від часу появи праці Лїбрехта увага вчених звернула ся в иньший бік; грецький текст троха занедбано і навіть доси ніхто не здобув ся на нове, критичне єго виданє; Мінь у своїй *Patrologiae graecae cursus completus t. 96, 1864 р.* передрукував виданє Буассонадове, давши обїк него латинський переклад Біллїуса, а Дує в своїй збірці легенд (*Douhet, Dictionnaire des légends du Christianisme, 1855, стор. 59—252*) пере-

друкував Біллїусів французький переклад і скорочений латинський текст із *Legenda Aurea* Якова а Voragine.

В р. 1887 появилa ся з ріжних поглядів дуже важна праця Цотенберґа „Memoire sur le texte et sur les versions orientales du livre de Barlaam et Joasaph“. Про сю працю нам прийдець ся ще нераз говорити в дальших роздїлах; тут ми мусимо зупинити ся при тій єї частинї, що присвячена розборови питання про авторство нашої повісти. Цотенберґ потратив чимало праці на те, щоби основно розібрати всі давнїйші теораї, а особливо докази Біллїуса за авторство Дамаскиново. По думці Цотенберґа Біллїус зібрав усе, що можна було знайти на користь сеї гіпотези, а пізнїйші вчені, що приписували авторство нашої повісти Івану Дамаскинову, не додали до Біллїусових доказів нічого важного. Цотенберґ збиває ті докази так основно, що після єго книги годї вже поважному вченому піддержувати сю теорію. І так що до Георгія Трапезунтського, то єго свідощтво не може мати ніякої ваги, бо він жив у XIV віді, значить, яких 600—700 літ по написаню повісти; в усякім разї свідощтво те тим більше тратить ваги, що воно перечить декотрим, власне найстаршим рукописам повісти, де автором повісти називають Івана монаха, а не Івана Дамаскина. Що торкаєть ся стилю, то хоча би стиль повісти був навіть зовсім подібний до стилю иньших творів св. Івана Дамаскина, то се ще не була б підстава, на якій можна би конечно приписувати повість сьому авторови. Та на лихо докладний розбір — і Цотенберґ присвячує сему розборови кілька сторін свого „Memoire“ — показує, що стиль повісти дуже сильно ріжнить ся від стилю безсумнівно автентичних творів Дамаскинових. Бо коли стиль повісти загалом легкий, плавний, гармонїйний і відповідний предметови, то Дамаскин пише раз бомбастично, то знов сухо, часто буває темний і запутаний, не вмїє штучно будувати періоди, а зовсім примітивно злїплює свої реченя союзом *καί*, не дбаючи про те, чи реченя ті рівнорядні, чи підрядні. Дуже важний доказ, подрїбно переведений Цотенберґом, що автор повісти про Варлаама і св. Іван Дамаскин, що правда, часто цитують ті самі місця з Письма св., але в таких випадках користують ся загалом ріжними рецензіями Письма святого, що одно вже по просту виключає можність, аби св. Іван Дамаскин був автором повісти.

Що до цитатів з старих отців церкви, то Цотенберґ пригадує дві обставини. Одно те, що в повісти про Варлаама ніде виразно не названо ані одного отця церкви, а реченя, взятї з їх творів приводять ся без ніякого відріжненя від иньшого тексту;

тільки два рази сказано загально: „Так пише один мудрець із нашого краю“. А друге те, що в християнській передній Азії за часів Дамаскина і ще далеко раніше, від III і IV віку існували збірки цитатів із Письма сьв. і з отців церкви, так звані *Τόποι Παράλληλλοι* (дві такі збірки видрукувано між творами сьв. Івана Дамаскина, гл. Migne, *Patrologiae graecae cursus completus*, t. XCV et XCVI) і що майже всі церковні писателі користувалися тими збірками для полемічних і писательських цілей. От тим то легко зрозуміти, що в повісті про Варлаама і в творах Дамаскинових можуть знаходити ся цитовані ті самі місця старших отців церкви, та про те нема ще ніякої потреби ані підстави до висновків про тотожність автора повісті і творів Дамаскинових. Та легко зрозуміти й те, що інколи досить трудно буває виказати, що якесь місце, не зазначене автором виразно як цитат, є справді цитат, а в такім разі треба бути подвійно обережним, щоб на основі таких сумнівних цитатів не посувати ся до рішучого твердження про якийсь генетичний звязок між повістю а справжніми творами Дамаскиновими.

А яких же то отців церкви цитовано в повісті про Варлаама? запитує далі Цотенберґ. Питане се дуже важне, бо дає можливість уставити хоч в приближеню *terminum a quo* написаня повісті. І Цотенберґ виказує, що в повісті знаходять ся цитовані тільки старші отці церкви з IV і V віку, а головно Василій Великий, Григорій Назіанзен, а при деяких точках, про які зараз будемо говорити, також Максим Визнавець і Немезій. Із сего можна висновувати, що повість могла бути написана найраніше при кінці V віку. Сей висновок скріпляється ще одною дуже важною обставиною. Коли будемо держати ся старої традиції, що повість про Варлаама була написана в монастирі сьв. Сави близько Єрусалиму — а ми не маємо причини не вірити тій традиції — то очевидно повість не могла бути написана перед основанем сего монастиря. А монастир сьв. Сави оснований був, знаємо се на певно, в р. 491 сьвятим Савою спільно зі сьв. Евфемієм¹⁾.

Так само як з иньшими цитатами стоїть річ також і с тими цитатами, які автор повісті про Варлаама начеб то взяв із творів сьв. Івана Дамаскина. Поминувши вже те, що про сьв. Дамаскина в повісті ніде не згадано ані безпосередно ані посередно, виказує Цотенберґ, що ті ніби цитати не мають у собі нічого такого, щоб було властиве одному тільки Ів. Дамаскинові, так що автор повісті

¹⁾ Н. Zotenberg, *Memoire* стор. 36.

так само як і Дамаскин міг їх узяти з інших, старших жерел. Правда, ті основи християнської догматики, які виложено в повісті в головних нарисах зовсім тотожні з догматикою Дамаскиною (в контроверсію з додатком *Filioque* Цотенберґ не вдасть ся); та вониж тотожні з догматикою всіх інших православних учителів церковних з VIII а також із VII, ба й із VI віку, так що тут годі знайти яку небудь тверду опору для устави часу, коли була написана наша повість.

Та про те єсть деякі спеціальні точки, де справа стоїть инакше. Вже Біллус підняв був суперечку про шанованє ікон і ті місця повісти, що відносять ся до тої теми. Отож знаємо, що суперечка про шанованє ікон у грецькій церкві розгоріла ся була з великою силою в другій половині VII віку і кілька сот лїт була жерелом великих колотнеч у грецькій церкві. Та Цотенберґ доказує з великою силою переконання, що уступи в повісті про Варлаама, де говорить ся про почитанє ікон, виглядають так, немов би автор їх зовсім не знав нічого про якусь боротьбу за ікони і що ті уступи правдоподібно взяті були з творів якихсь старших отцїв церкви. І так се славне реченє, яке приводить також Іван Дамаскин, що почитанє і молитва перед іконою відносить ся не до самої рукотворної ікони, а доходить до єї прототіпа, знаходить ся вже в IV в. у Василя Великого. Писателї християнські IV, V і VI віків дуже часто в полєміці з язичниками боронили християнського почитаня ікон; в самім початку VII віку, далеко ще перед вибухом суперечки іконоборської в нутрі церкви, написав Леонтий з Неаполя, єпископ Кипрський, а зго вченє переняте було майже дословно в текст канонів другого Нікейського собору¹⁾.

Дуже нещасливо вибрав ся Біллус, покликаючи ся на тотожність ученя про вільний суд в повісті про Варлаама і в творах Івана Дамаскина. Цотенберґ доказує, що в відповіднім уступі повісти виложено не то що не тотожне, а просто таки супротивне вченє; автор повісти стоїть на становищі старших церковних писателїв, особливо Максима Визавця, Немезія і Григорія Назіанзена²⁾.

Тільки уступ про вільну волю, на який також покликаєть ся Біллус, і в повісті і в Дамаскиновій книзі „*De orthodoxa fide*“ справді тотожний не тільки змістом, але навіть слово в слово. Сей уступ, незвичайно важний для історії скомпонуваня грецької повісти про Варлаама, належить до звісної суперечки в грецькій церкві

¹⁾ Zotenberg, Memoire, ст. 33.

²⁾ Тамже ст. 23—29.

над питанням, чи Христос, будши разом Богом і чоловіком, мав тільки одну, божеську волю, чи двоїсту, божеську і людську. Ся суперечка, звісна в церковній історії під назвою суперечки з вресю монотелетів, розгоріла ся в р. 633, коли патріарх Александер Кирос опублікував своїх IX тез, де виложено було вчене про одну одиноку волю у Христа. Швидко опісьля опублікував більший церковний собор монотелетів свою *Εκθρησις*, себ то мотивоване визнання вірн, що стало ся вихідною точкою дальших суперечок. Супроти сего монотелетського вчення виступає свв. Іван Дамаскин, а також повість про Варлаама не тільки однаковими доказами, але зовсім однаковими словами. Який же з сего висновок? Можливі тут різні погляди, та в усякім разі с тим застереженням, що коли вже не вся повість, то бодай отсей уступ „*de libera voluntate*“ мусів бути написаний не швидше, як в р. 633. Чи тотожність сего уступу в повісті і у Івана Дамаскина можна вважати доказом на те, що Іван Дамаскин був автором повісті про Варлаама? Аджеж дуже добре можна прийняти таку можливість, що повість була вже написана давнійше, а отсей уступ тільки пізнійше вставлений був у неї задля ширеня дітелетського вчення. Цотенберг очевидно і сам схиляється до сего погляду підносячи те, що сей уступ досить слабо вяже ся с тим, що є в повісті перед ним і по ньому. Доказати таке твердження звичайно дуже трудно, бо докази переважно суб'єктивні. А в отьому випадку дуже правдоподібно ще й иньше припущенє, а власне те, що трактат про вольну волю написаний був незалежно і від повісті про Варлаама і від твору свв. Івана Дамаскина кимсь третім як звод дітелетського вчення, а опісьля виривки з него вставлені були з одного боку автором повісті, а з другого великим дамаскинським догматиком у їх твори¹⁾.

Мусимо тут піднести ще одну обставину, вельми важну для уставилення *termini ad quem* написаня нашої повісті. Автор єї нічого не знає про магомеданство.

Цотенберг покликаєть ся тут на промову Нахора, що ділить усї звісні йому релігії на дві категорії: таких, що поклоняють ся силам природи і єї творам, себ то язичників, і таких, що поклоняють ся одному Богу, себ то Жидів і християн. Цотенберг не знав ще нічого про те, що покликаючи ся на промову Нахора, він зовсім ще не доказав того, що хотів доказати, бо ся промова, як ми уперед бачили, є власне твором далеко старшим від повісті, написаним

¹⁾ Zotenberg, Memoire стр. 51—57.

особно від неї і вплетеним пізнійшим автором повісти в її текст. Що автор того твору, Арістід, не знав нічого про магомеданство, се не диво, бо він жив у початку II віку по Христї. Та коли ми се знаємо, в такому разї питає про те, чи автор повісти про Варлаама знав магомеданство, чи нї, являєть ся знов відкритим і вимагає для свого порішення дальших доказів. Повний доказ тут мусить складати ся з двох частей: поперед усього треба дослїдити, чи в иньших уступах повісти безпосередно або посередно не згадуєть ся про магомеданство. Та навіть колиб ми побачили, що нїякої згадки там нема, то се ще не можна вважати повним доказом, бо власне мовчанє про сю нову і ненависну християнам секту могло бути загальним явищем, суїльним многим писателям певного часу, нпр. VII—VIII віку. Отже Цотенбергї звертає увагу на те, що в повісти про Варлаама загалом нема нїякого слїду, який би велїв догадувати ся, що автор її знав щось про магомеданство, а по друге, що иньші писателї християнські VII—VIII віку, а особливо св. Іван Дамаскин у своїх писанях частенько згадують про сю нову віру. Тай не диво, що сирійський Грек уже по р. 631 не міг не знати ані промовчати про істнованє сеї нової віри чи секти, бо власне в тім році Магомет у-перве явив ся на границї Сириї з військом із 30.000 вояків, здобув декілька міст і присилював багато християн, навіть святих, до переходу на свою віру¹⁾.

Вже сей один факт у звязку з тим, що вперед було сказано про монотелетську полеміку, становить по моїй думцї досить сильний доказ на те, що не Дамаскин був автором нашої повісти і що дітелетський уступ не належить до первісного її тексту, а є тільки пізнішою вставкою, роботою якогось иньшого автора. Сю думку висказали були вже 1864 р. сей самий Цотенбергї і Поль Мейер у передмові до виданої ними старофранцузької поеми про Варлаама і Йоасафа, зложеної трувером Гю де Камбре. Там ті два вчені висловили були гіпотезу, що наша повість написана була перед повстанєм магомеданства деє у Єгипті. Тій гіпотезї приплеснув Літре (*Journal des Savants*, 1865, p. 337), та против неї виступив знаменитий лїтвіст і орієнталїст Макс Міллер (*M. Müller, Selected Essays, London 1881, t. I, p. 533*). В своїм „Memoire“ Цотенбергї відступив по части від сеї гіпотези, а власне від здогаду про єгипетське походженє повісти і станув на тім, що нема нїякої потреби ані підстави

¹⁾ M. Kasimirski, *Le Koran, traduction nouvelle faite sur le texte Arabe.* Paris 1885 p. XXIV.

відкидати стару грецьку традицію про те, що повість написана була в монастирі сьв. Сави. Натомієць потратив він багато вчености і пильности на те, щоб доказати, що повість про Варлаама і Йоасафа написана була чоловіком докладно обізнаним с теологічними спорами в грецькій церкві в VII віці, і то правдоподібно ще перед 634 роком, а далі, що автор писав сю повість в часі, коли ще існувала держава Сасанідів. Звіснож, що сю державу розбили і завоювали Араби в наслідок двох великих битв: при Кадесії в марті 635 і на рівнині Джимолі в січні 637 р. (F. Justi, Geschichte des alten Persiens, Berlin 1879, стор. 241—243); значить, і се хронологічне означенє вказує на ту саму границю, низше якої ми не можемо йти встановлюючи час написаня повісти.

Ми згадали вже про те, що два грецькі рукописи, зладжені в XV віці, подають імя автора сеї повісти зовсім відмінне від усіх иньших. Венецький рукопис подає про історію Варлаама і Йоасафа, що вона є „ἐπιγρηγορείσα ἀπὸ τῆς ἱβήρων πρὸς τὴν ἐλλάδα γλώσσαν ὑπὲρ Εὐθυμίου ἀνδρὸς τιμίου καὶ εὐσεβοῦς τοῦ λεγομένου ἱβήρος“, т. зн. — протолкована з грузинської мови на грецьку Евфимієм мужем шановним і богобоязним, прозваним Грузином. А парнський рукопис подає ще інакше, твердячи в заголовку, що Евфимій переклав отсю повість із етіопської мови на грецьку при помочи якогось Афанасія Афонїта (Zotenberg, Memoire 7). Цотенберт відмовляє тим свідощвам усякої ваги, бачучи в них безпідставні і хіба льокальним грузинським патріотизмом подіктовані фантазії пізних переписувачів і вказуючи на те, що оба ті рукописи походять із афонського монастиря Іберікон. Що торкаєть ся особливо перекладу з грузинської мови на грецьку, то по думці Цотенберга зовсім неправдоподібно, „qu'un ouvrage d' une forme si achevée, á la fois si profond et éloquent, comme le livre de Barlaam et Joasaph, ait été composé primitivement en un idiom encor inculte“. Дуже важний доказ неможливости такої гіпотези бачить він і в тому, що цитовані в повісти місця з Письма сьв., хоча в тексті нічим особливим не виріжнені яко цитати, значить в разі перекладу з грузинського булиб певно також перекладені, а через те мусілиб були виявляти значні ріжницї в вислові від звичайного тексту сьв. Письма, в нашім тексті противно являють ся вятими просто з грецького тексту сьв. Письма, що можна вважати важким доказом на те, що наша повість не є перекладом із якої небудь другої мови на грецьку, а написана була первісно по грецьки (Zotenberg, Memoire, 9). Що найбільше можна припустити, що оба рукописи з грузинською традицією були переписані з екземпляра, що становив власність Евфимія Грузина.

А хтож такий був той Евфимій Грузин? Цотенберг завважує, що в історії церковній тих часів попадають ся два знамениті монахи того імя, а власне один із них при кінці V віку разом із сьв. Савою був основателем того монастиря сьв. Сави близь Єрусалима, де, по згідній традиції переважної части рукописів, написана була наша повість; він же разом зі сьв. Савою уложив Типик церковних служб, що пізнійше, поправлений Софронієм і Іваном Дамаскином, розповсюдив ся по многих східніх церквах. Другий Евфимій Грузин умер в р. 1026 і він певно, по думці Цотенберга, був посідачем того рукопису нашої повісти, з якого переписані кодекси венецький і парижський, про котрі тут мова (тамже, 73).

Цотенбергова книжка зробила велике вражінє в ученім сьвітї і дала повід до дальших розслїдів. В числі рецензій на сю книгу (вони вичислені у Куна, *Varlaam und Joasaph*, 8) появила ся також рецензия російського орієнталїста барона В. Р. Розена в „Запискахъ восточнаго отдѣленія Имп. Русск. Археологическаго общества“ 1887, стор. 196—174, де сей учений опираючи ся на висше наведених дослїдах Цотенберга про Евфимія Грузина та на книжці Цагарелї „Свѣдѣнія о памятникахъ грузинской словесности“ вып. I, СПетербург. 1886, доходить до оригінального висновку, що повість про Варлаама і Йоасафа написана була правдоподібно в VII віці по сирийськи, відси перекладена була на грузинську мову, а з грузинської Евфимієм Грузином, помершим р. 1026, перекладена на грецьку мову. Головною основою сего здогаду була приведена в книжці Цагареллі ось яка подробиця із життя сьв. Івана і Евфимія, написаного сьв. Георгієм II, що вмер у р. 1066 (Житіє заховало ся в рукописї писанім 1074 р.): „Сьв. Евфимій звісний був не тільки в Грузії, але також у Греції, бо переклав із грузинської на грецьку мову „Балаварі Абукура“ і декілька других книжок“. Що се за діло таке „Балаварі Абукура“, Цагареллі не поясняє, та треба замітити, що „балаварі“ по грузинськи значить „основа“, „підвалина“ — значить, виходилоб, що Евфимій переклав з грецького якісь „Основи Абукура“ або може якісь дві книги, з котрих одна звала ся „Балаварі“, а друга „Абукура“. Та Розенови слово „Балаварі“ пригадало „Балаягара“, що в арабських редакціях нашої повісти заступає місце „Варлаама“, і от він висказав здогад, що грузинський „Балаварі“ не що, як оригінал грецького Варлаама.

Та щоби дати підпору сему здогадовнї, треба було доказати, що в Грузії повість про Варлаама і Йоасафа була звісна і то з давніх часів. Не довго після рецензії Розена удалось справді молодому грузинському вченому Маррови віднайти рукописний текст

твору „Мудрість Балавара“. Рукопис знайдений і описаний та в частині опублікований Марром (Н. Марръ, Мудрость Балавара, грузинская версия истории о Варлаамъ и Иоасафъ, Записки восточнаго отдѣленія Имп. Русс. Археологическаго общества III, 223—260) знаходиться тепер у бібліотеці „Общества распространения грамотности среди Грузинъ“ у Тіфлісі; в се список новочасний, зладжений в 1860 р. губернйяльним секретарем і грузинським шляхтичем Антоном Захарівичем Даиквієвим, а переписаний із старого оригіналу, писаного мабуть церковним письмом і переховуваного з давна в роді Мелітаурових. Та замість вяснити справу, замість підперти Розенів здогад, текст сей наробив ще тільки нової запутаннини. Бо в титулі вго не було мови про Евфимія, а написано ось що: „Мудрість Балавара. Писане отця Софрона Палестинського, сина Ісаакового“. Значить, зовсім новий автор! Хто він?

Учений Грузин З. Чічинадзе, що в брошурі писаній по грузинськи ще 1885 р. згадував про сей текст, бачив ще два списки сего твору по приватних бібліотеках у Грузин, та Маррови годі було їх роздобути. Він завважив також, що в Гуриї імя Балавер-Балавар попадаєть ся досить часто, значить, книга ся мусить там бути досить популярна. А про Софрона Палестинського знайшов він ось яку записку в однім рукописі: „Архимандрит Йосиф жив ок. 1460 року; він переклав з грецького „Мудрість Балавара“. Монах Йосиф пояснює, що пісьля слів Софрона Палестинського, сина Ісаакового, „Мудрість Балавара“ написана з причини навернення індійського народу на християнство; ся книга знайдена в бібліотеці Езоповій“. Як бачимо, знов нова замішаннина! Вже не Софрон, а Йосиф коло 1460 р. є автором грузинського тексту; текст сей має бути переводом із грецького, а Софрон причасний до него хіба тим, що подає дуже немудру увагу про него. Зводячи до купи всі ті замітки, випорпані грузинськими вченими з ріжних рукописів, ми доходимо до переконання, що всі ті свідощтва треба приймати дуже обережно.

Поперед усього: чи „Мудрість Балавара“, що справді є окремою редакцією повісти про Варлаама і Йоасафа, є те саме діло, яке по свідощтву Життя св. Йоана і Евфимія мав сей останній перекласти „з грузинської мови на грецьку“ і котре називало ся, коли вірити тому свідощтву, „Балаварі“? Алеж „Мудрость Балавара“ має бути перекладом з грецького на грузинське, хоча de facto не є! В кінці „балаварі“ значить „основа“ і може бути титулом якогось діла теологічного і так первісно розумів се Цатарелі; тільки прочитавши Розенову статтю, де Балаварі тотожеамлено з арабським Балаугаром, він і в грузинським списку Життя св. Йоана і Евфимія

з р. 1074 добачив не „балаварі“, а „балагварі“ або „балагварі“. Як се стало ся, що він не добачив сего вперед, Цагарелі не вияснив. Розен пробував у звязку с тим вияснити також слово Абукура і добачити в нїм перекручену назву Йоасафа, та се виясненє ще менше щасливе, Правдоподібно автор Життя мав на думці грецького, писателя Теодора Абукара, ученика Івана Дамаскина, з котрого творів Евфимій Грузин міг перекласти дещо на свою рідну мову.

Всі оті і иньші здогади підхопив мюнхенський учений Фріц Гоммель і опираючись на публікаціях російських учених силкував ся піддержати Розенову гіпотезу про Евфимієве авторство чи то грецького тексту нашої повісти, чи єї здогадного грузинського оригіналу (гл. Fritz Hommel, Anhang у книзі Weisslowitz, Prinz und Derwisch стор. 136—143). Та докази ті розбив основно Кун (E. Kuhn, Barlaam und Joasaph, 10—12), вказуючи на те, що справу з двома грецькими рукописами, де вказано на авторство Евфимія, треба вважати полагодженою увагами Цотенберга і Крумбахера (K. Krumbacher, Geschichte der bysantinischen Literatur, 467, де сказано: die Angabe der beiden griechischen Handschriften stammt offenbar von einem iberischen Mönche, der im Schwunge patriotischer Begeisterung dem Ruhmeskranze seines Landsmannes noch ein weiteres Blatt hinzufügen wollte“); з другого боку грузинські свідощтва про походженє „Мудрости Балавара“ суперечні і зовсім неавторитетні, а врешті сам грузинський текст не можна вважати ані перекладом із грецького, ані оригіналом звісного нам грецького тексту, навіть хоч би прийняти численні вставки і розширення за додатки грецького перекладчика.

Лишаєть ся нам затим справа авторства грецького тексту в такім саміснїм стані, як була уперед. Ми можемо сказати на певно, що автором повісти про Варлаама і Йоасафа не був Іван Дамаскин ані Іван Лїствичник ані Евфимій Грузин, а тільки якийсь Іван монах від сьв. Сави, — але хто він був, коли жив, чи писав що більше крім сеї повісти і відки єї черпав — про се в грецькій рукописній традиції не маємо ніякого певного свідощтва.

Правда, ми маємо чимало звісток про різних Іванів монахів з тих часів, та про жадного з них не знаємо нічого докладного, а особливо про жадного не маємо вказівки, щоб він власне був автором нашої повісти. Цотенберг напрацював ся чимало, збираючи ті звістки про Іванів монахів і висказав багато бистроумних, та по мойому зовсім безхосенних здогадів, бо будь що будь із усього того не витиснув нічогосінько крім хитких гіпотез. Остаточо для нас зовсім байдуже, чи приписувати нашу повість сему, чи другому чи тре-

тьому Іванови монахови, про яких згадують старі Життя, згадки або випадкові записки, бо про жадного з них ми не знаємо нічого певнішого, ані не дізнаємося нічого приписавши йому авторство нашої повісти.

Ми вже згадали про Цотенбертів висказ що до часу, коли була написана повість про Варлаама і Йоасафа. Не знаючи нічого певного про автора і його житє, не маючи рукописів старших від XI віку ми мусимо уставлювати, розуміть ся, приблизно, дату єї написаня з єї змісту, з цитатів, які є в текстї, з політичних, церковних і загально історичних обставин згаданих або змальованих у повісти. Нема сумніву, що сей метод нераз буває користний, та не забуваймо, що абсолютної певности він ні в яким разї не дає, а особливо не можемо єї мати при нашій повісти, де цитованих отців церкви зовсім не названо і цитатів з невеликими висмками зовсім не відріжнено від решти тексту, а про всякі посторонні обставини згадано дуже загально. Досить згадати одно: Цотенбергт твердить на певно, що автор нашої повісти мусїв написати єї перед роком 632, бо він не знає нічого про магомеданство, а на доказ сего він покликують ся на промову Нахора, не знавши того, що ся промова є — цитат, чи радше вставлений в текст повісти окремиї твір, що походить ще з початку II віку, — значить, і весь єго бистроумний доказ паде. Натомісць Лев Алляций, доказуючи, що повість про Варлаама і Йоасафа є твором Дамаскиновим, знов покликаєть ся на єї текст, із котрого, мовляв, ясно видно, що твір написаний був під живим вражінєм нападів арабських на Палестину, значить, по р. 636. „Написав Дамаскин отсю історію — пише Алляций — коли вся Сирія, Єгипет і иньші части Азії підлягали нечестивому панованю Сараценів... Читаючи отсю історію я не тільки уявляю собі, але немов аж начо бачу нужду тих часів, церкви християнські запустілі та пообдирані, обряди затрачені, — немов і сам обертаю ся серед найзавзятїйших ворогів правдивої релїгії“ (Migne, Patrol. graec. 94, стор. 158). Легко зрозуміти, що така загальна вказівка нічого не доказує. Палестина ріжними часами багато терпіла від нападів ріжних ворогів, а сам автор повісти про Варлаама вказує тих ворогів досить виразно, пишучи зараз у першій роздїлі про Персію, що „сей край здавна покритий був чорною пїтьмою ідолослуженя, попав у крайне варварство і заплямив ся огидними проступками“. Такі слова, по думцї Цотенберга, зовсім натуральні в устах сирійського монаха, що тямив часті напади Персів, а особливо напад з р. 614, коли то Перси побивши царя Іраклїя, забрали між иньшим найбільші сьвятощі християнські, хрест Христа. А коли далї автор

в уста Варлаама вкладає ось які слова: „Та ворог, не терплячи свого поразення ще й нині на нас вірних наводить безумних та слабих духом, що держать ся й доси ідолослуженя, але безсилою зробила ся его сила і оруже его до кінця пощерблено силою Христовою“ — то чи не чути в тих словах радості християнина є причини побіди Іраклія над Персами 627 р.? Справедливо завважує Цотенберг, що автор повісти не міг би був так писати про Персію, коли би був знав про її упадок під ударами магометан і що слова про напади „ідолослужників“ не можуть належати до нападів магометан, бо тих самі християне тоді вважали сектою християнською, а вже ніяким способом не могли їх називати ідолослужниками. А що напади перські на Сирію і Арменію страшенно руйнували край, про се досить буде прочитати хоч би коротенький уступ про ті часи у Юсті (*Justi, Geschichte des alten Persien, 236—237*). Той Хозро Парвез, що перед своїми очима велить різати полоняників, здерти живцем шкуру зі свого генерала Шагена, засікти на смерть послів Іраклівських, а в кінці побитий і опущений усіми, гине засуджений власним сином на голодну смерть — чиж се не взірець, з якого списано аж до подробиць вірно (з християнсько-аскетичним закінченням замість голодної смерті!) фігуру Авеніра? Чи сцена диспути релігійної в нашій повісти списана по споминам тих диспут, що устроював великий цар сасанідський Хозро Ановшірван (531—578) і его батько Кобад між прихильниками ріжних вір, се для датованя нашої повісти менше важне; в усякім разі тверджене Цотенберга, що фігура Авеніра списана з сего царя перського, видаєть ся мині менше влучним, бож диспута, яку устроює Авенір, не пливе дійсно з вільнодумности релігійної, але має метою ошукати, одурити молодого Йоасафа і завести його назад до віри батьків. В усякім разі ми мусимо Цотенбергові докази на те, що наша повість написана була по грецьки коло 630 року, вважати найбільше правдоподібним із усього, що доси сказано було ученими про час її написаня¹⁾.

¹⁾ Для бібліографічної повности радше ніж для самої річи згадаю тут ще про згоди парижського вченого Галеві, висказані в рецензії на книжку Цотенберга (*H. Halévy, Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph* і т. д. в *Revue de l'histoire des religions, 1887, t. XV, стор. 105—107*). Сей учений не вдовольняючись Цотенберговими міркуваннями про час написаня повісти сягаєть ся доказати, що повість написана була пізнійше, що автор її знав магометанізм, та полемізував проти него, так сказати, критичним ходом, говорячи про Халдейців, під котрими розумів Сабейзм, включаючи в се понятя й віру Арабів. Та досить буде сказати, що ціле те міркуване опирає ся на тій самій промові Нахора, яку ми вже висше виключили з ряду Цотен-

V.

(Розширене повісти про Варлаама і Йоасафа по Героні: латинські переклади і їх парості. Романтичні поеми про Варлаама і Йоасафа в Франції і Німеччині в XIII віці, прозові переклади, популярні книги, драми у Франції, Німеччині, Італії, Англії, Іспанії, Швеції, Чехії. Варлаам і Йоасаф у Польщі: віршова легенда Барановича, віршовий переклад Куліговського, шкільна драма Ліхоневича. Русько-український переклад виданий у Кутейні 1636 р. і „Житє“ в Четїх Минєях Дмитра Ростовського. Пісня Йоасафова. Переклади румунські, ново-грецькі й інші).

Щоби як слїд зрозуміти значіне повісти про Варлаама і Йоасафа в загальній історії літературній, досить буде хоч поверхово кинути оком на всі вандрівку по літературах цивілізованих народів. Подаючи тут такий огляд ми з гори мусимо заявити, що він і не повний — бо майже кождий рік приносить тут нові відкриття і доповнення — і поверховий, бо не одна з названих далі переробок сама вимагала би окремої монографії. З другого боку ми не хотіли-б обмежити ся сухою бібліографією, такою нпр., яку подав Кун (E. Kuhn, Barlaam und Joasaph 50—74), бо нам прийшлося би в повні передрукувати її, значить, для спеціалістів ми не подали-б нічого або дуже мало нового, а неспеціалістам усе те було би зовсім не цікаве. Відсилаючи аматорів бібліографічної повноти до Кунової праці ми звернемо увагу на важніші явища сеї багатой літератури, а зупинимось троха довше там, де зможемо і від себе докинути дещо нового до сего огляду, значить, при долі нашої повісти в Польщі і на Україні.

На самім вступі сего огляду нам кидасть ся в очи замітний і незвичайний факт. Коли прийняти, що повість про Варлаама і Йоасафа написана була по грецьки около 630 року, то разом з тим приходить ся прийняти й те, що вона більше як 300 лїт по написаню лежала скрита. В VIII, IX і X віках зовсім нічого про неї не чувати; найстарші рукописи, які до нас дійшли, походять із XI віку. І швидко опісля починає ся вандрівка нашої повісти на захід, правдивий тріумфальний похід, яким крім Біблії не може поведличати ся

бертових доказів. Ученому і бистроумному критикови Галеві трапила ся немила пригода, що признав нашої повісти пізнішу дату написаня на підставі вставленого в її текст дуже давнього твору.

ні один иньший твір всесвітної літератури. Вона здобуває собі всі важніші європейські краї і всюди робить велике вражінє, завойовує найважніші роди літератури, пускаючи парості на поле епопеї, повісти і драми, поетичного оповіданя, параболі, використувана в тисячних комціляціях, проповідях та збірках поучень, дискутована в трактатах теологічних і историко-літературних, та, що найцікавіше, здобуває для своїх героїв місце святих у християнським Пантеоні.

Початок вандрівки нашої повісти на захід припадає на ту саму пору, коли зі сходу на захід поплила богата течія орієнтальних творів, таких як „Стефант і Іхнілат“ (Калїла ве Дімна, індійська Паньчатантра), „Книга сімох мудреців“ (латинський Долопатос, арабська книга про сорок везирів) — в часі перших хрестових війн і першого довшого побуту західніх лицарів на сході. Та перші кроки нашої повісти в латинським світі доси непевні і неперслі-джені. Найстарший латинський переклад ві приписувано довгі віки вченому грекови Георгію Трапезунтському, поки вчені гуманісти Біллїус, Лев Алляций і ин. не завважили, що Георгій Трапезунтський жив у XV в. і вмер у р. 1484, а найстарші рукописи латинського перекладу сягають XII віку. Учений Німець Каспар Барт у своїй праці *Animadversiones ad Hermae Pastorem*, виданій в р. 1655, твердить, хоч без ніякого доказу, що перекладу сего довершив знаменитий учений Анастасій Бібліотекар, сучасник апостолів словянських Кирила і Мефодія. Се не було би нічого неможливого, коли нагадаємо, що Анастасій в р. 869 посланий був цісарем Людвігом до Константинополя, був там підчас відбутото тоді собору, владав вповні грецькою і латинською мовою і служив дійсно посередником між церквами грецькою і латинською. Та Бартів здогад про єго переклад Варлаама і Йоасафа доси був занедбаний ученими і вони нічого не зробили для єго ближшого умотивованя; Кун (*Varlaam und Joasaph*, 54) думає, що порівнанє мови сего перекладу з латинською мовою перекладу Теофана доконаного Анастасієм дало би можливість розсудити, чи сей здогад має в собі зерно правди, чи ні.

В усякім разі се одно певне, що в XII віці латинський переклад Варлаама і Йоасафа був уже досить популярний в Італії. Про се свідчить факт, що знаменита притча про однорога, уміщена в тій повісти, послужила мотивом для одної різьби на стародавній баптістерії в Пармі, що в р. 1196 почав будувати Бенедетто Антеламі. Правда, після того опису сего рельфа, який дає Піпер (*Evangelisches Jahrbuch*, 1866, стор. 35 і д.) можна сумнівати ся, чи власне сю версію притчі мав на думці майстер, що різьбив той

В початку XIII в. повість про Варлаама і Йоасафа мала великий вплив на західно-європейську лицарську поезію. В самій Франції повстають три віршовані переробки. Найважнійша з них мала собі автором трувера Гю де Камбре, друга зложена була англо-норманським поетом Шардрі, а третя, значно вкорочена, не має підпису автора. Всі ті переробки повстали незалежно одна від одної, та вийшли зі спільного жерела, з латинського перекладу нашої повісті¹⁾. Найважнійша з тих переробок — Гю де Камбре. Вона обіймає звиш 12.000 віршів. Автор поводить ся з латинським оригіналом дуже свobodно, деякі уступи пропускає, а децю знов додає. І так в однім місці він вставив обширну суперечку душі з ті-

ю думку, що „Будда під іменем св. Йоасафа є на ділі офіційально признаний, поважний і шанований у всьому католицькому світі як християнський святий“. Супроти сего виступив французький учений Коскен у своїй статі „La Vie des saints Barlaam et Josaphat“ et la légende du Bouddha“ поміщеній в місячнику „Revue des questions historiques, 1880 за жовтень, і силкував ся показати, що „Мартирологій римський не мав ніколи ваги якогось непомильного авторитету і що коли на его стовпцях знайдець ся якесь імя з припискою sanctus, святий, то се ще зовсім не значить те, буцим то сей святий був церквою канонізований“. В тім самім дусі виступив також іще тогож 1880 р. англійський учений Ральстон у публичнім відчиті в London Institution, додавши до Коскенових доказів виписку з твору папи Венедикта XIV „De canonisatione sanctorum“: „Церков — писав сей папа — не чить, немов би все вставлене в римський Мартирологій було правдиве як певна і непорушима правда. Щось иньше є формально повязтий декрет канонізаційний, а щось иньше вставлене якогось імя в римський Мартирологій, де віднайдено і поправлено багато похибок (Cosquin, Contes populaires de Lorraine, t. I, LVI). Та в дусі Ріс Девідса виступив також знаменитий індияніст Макс Міллер, доказуючи, що по всякій правді Буддї й належить ся місце між святими, а з грецьких і римських святих мало котрий так вповні заслужив на назву святости, як так зв. св. Йоасаф, царевич, пустинник і святий (Max Müller, Essays). Полемиаючи з Міллером індійський міссіонар Макдональд дивуєть ся, як може той, хто перечив існуваню Бога, вважати ся святим або навіть богом, а що до Мартирологїя цитує цікавий факт, що зі старого римського празника Dionysii Eleutherei Rusticum (scil. festum) (себ то селянський празник Діонїзїя Елефтерського) у тім Мартирологїї зроблено трьох святих мучеників Діонїзїя, Елефтерїя і Рустіка (K. S. Macdonald, The story of Barlaam and Joasaph: Buddhism and Christianity. Calcutta 1895, стор. LIII). Та нам здаєть ся, що чи був Йоасаф ф о р м а л ь н о канонізований, чи ні, на практиці се не становило ніякої ріжницї: на практиці він довгі віки всею християнською церквою вважав ся святим, его імя писало ся в календарх, на его честь зложено служби, на его честь будовано і посвячувано церкви і каплиці і т. д.

¹⁾ P. Meyer und H. Zotenberg, Barlaam und Josaphat von Guy de Cambrai (Publikationen des Stuttgarter litterarischen Vereins Bd. 75) стор. 318 і д. Також переробка Шардрі опублікована була в Німеччині в видавництві Altfranzösische Bibliothek herausg. v. Wend. Förster, I.

лом (про неї гл. Батюшковъ, Споръ души съ тѣломъ, СПетербурзь 1891, ст. 212 і д.). Поема Шардрі значно коротша, обіймає ледво 3000 віршів. Коли Гю де Камбре належить більше до півдня Франції, а Шардрі до півночі, то третя віршована переробка повстала в осередку, на заході. Вона числить коло 12.000 віршів. Рівночасно працювало чимало авторів над прозовим перекладом сеї повісти на французьку мову; таких перекладів, зроблених незалежно один від одного, більше або менше повних супроти оригіналу, доховало ся до наших часів 4: один з XIII, два з XIV і один з XV в. та надто на афонській горі в Іверській монастирі віднайдено уривки французького перекладу сеї повісти очевидно безпосередно з грецького оригіналу; переклад так і писаний на полях грецького рукопису і роблений був у початку XIII віку¹⁾. З тих прозових перекладів мабуть ні один не попав у друк; у-перве французький переклад, докочаний Жаном Біллґусом з середньовічного латинського тексту, а цоправлений вго братом Жаком за грецьким рукописним текстом, був друкований в р. 1578 і пізнійше 1592. Мабуть якийсь вньший переклад або переробку надрукував єзуїт Антуан Жірап у Парижі 1642 р. Витяги з сеї повісти знаходять ся в *Bibliothèque universelle des romans* з р. 1775 і в популярних житях сьвятих²⁾.

До поетичних переробок зачислити треба також містерії. Доси їх звісно дві: одна з XV, а може ще з кінця XIV віку, видана Меґером і Цотенбергом у додатку до їх виданя Гю де Камбре; друга походить з другої половини XV в., доси не публікована; зміст з наведеним поодиноких сцен є у *Parfaict, Histoire du théâtre français*, Paris 1735, t. II, 475—479), передруковано в *Douhet, Dictionnaire des Mystères*, Paris 1854, стор. 163—170). Коротший розбір дає Пті де Жюльвіль (*Petit de Julleville, Les Mystères*, Paris 1880, t. I, 277—281), причислюючи першу з тих містерий до XIV в. Друга з них має титул „*Le roi Avenir*“, а автором єї був „*Jehan du Prier dit le Prieur, marschal du logis du rois de Cicille, René le Bon*“. Містерия має 160 осіб і була грана три дни (*Petit de Julleville, op. cit. II, 474—478*).

Щоби доповнити історію нашої повісти у Франції, треба згадати, що й на провансальській мові зладжено було в XIV в. єї про-

¹⁾ Paul Meyer, *Fragment d'une traduction française de Barlaam et Joasaph faite sur le texte grec au commencement du treisième siècle* (*Bibliothèque de l' Ecole des Chartes, 6-e serie, t. II, 313—330* з фотографічним знімком).

²⁾ E. Kuhn, *Barlaam und Joasaph*, 57—60.

зову переробку; мабуть перероблювано з французької прозової версії, вкорочуючи частъ догматичну ще більше, та вірно заховуючи головне оповіданє і притчі (гл. Meyer-Zotenberg, Guy de Cambrai, 352—356; E. Kuhn, Barlaam und Joasaph, 61; K. Bartsch, Chrestomathie provençal, 359—360).

Рівночасно з французькими віршованими переробками, значить, також у XIII віці, повстали й три німецькі поеми про Варлаама і Йоасафа. Найважнійша з них написана була лицарем Рудольфом Емським, що служив при дворі графів Монфорт. Рудольф узяв ся до сеї праці вже в старшій віці, спонуканий до сего аббатом Гвідоном Кашпельським, що дав йому латинський рукопис повісти про Варлаама і Йоасафа, привезений з Сіто (Cîteaux) у Франції. Праця була скінчена коло 1230 року. „Зміст сеї гарної історії оброблений тут дуже відповідно і справді автор не дав ніде ані за багато, ані за мало“ — так судить про сю поему Вільгельм Грім (Kleine Schriften, Berlin 1882, II, 237). Та інші історики німецької літератури судять острійше, закидуючи Рудольфови непотрібну балакучість, плитке розумінє оригіналу; особливо остро осудив се діло Гервінус у своїй історії німецької літератури; та й найновіший історик старої німецької літератури, др. Фрідріх Фогт, хоч признає, що Рудольфова поема здобула собі швидко велику популярність (про се свідчить велика сила її рукописів, які доховали ся до нашого часу) і мала значний вплив на пізнійшу легендову поезію, все таки бачить в авторі „прозаїчну вдачу і невелику зручність представлення річі“¹⁾. Характерне для духа того часу те, що Рудольф уважає свою працю над отсею повістю якимсь подвигом, узятим на себе немов би для відпокутуваня давнійших поетичних праць присвячених світській любови; та у Рудольфа се мусимо вважати пустою фразою, а властиво наслідуванєм Гартмана фон дер Ауе, у котрого також був такий перехід від світської до духовної поезії, та перехід сей відповідав внутрішньому переломови, який настав у его житю і чутю, коли тимчасом у Рудольфа перелому ніякого не було і скінчивши Варлаама він узяв ся писати наскрізь любовну поему „Wilhelm von Orlens“²⁾.

Друга віршована переробка, якої автор називає себе „Bischof Otto“, держить ся ближше латинського тексту; з неї доси опубліко-

¹⁾ Prof. Dr. Friedrich Vogt und Prof. Dr. Max Koch, Geschichte der deutschen Litteratur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Leipzig und Wien 1896, стр. 137.

²⁾ K. Goedecke, Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung. Dresden 1884, I, 120; Vogt-Koch, op. cit. 138.

вано тільки уривки — не особливої вартости (бібліографію подає K u h n, Barlaam und Joasaph, 69). З третьої поеми, що зложена була мабуть у Швейцарії, лишилися тільки відривки; о скільки можна по них судити, поема користала свобідно лат. тексту і була богата власними додатками автора (K u h n, op. cit. 69).

В XIV віці якось не було нових оброблень нашої повісти; хто не вмів по латині, любував ся поемою Рудольфа Емського. Тільки в XV віці, коли пройшла мода на лицарську поезію, починають ся прозові переробки, з разу рукописні, а далі друковані. До перших друків (тзв. інкунабулів) німецьких належать два видання німецької „Buch der christentlichen Lere, die Hystori Josaphat und Barlaam genamst“, вид. коло 1478 в Автсбургі у Гінтера Зайнера, с 60 грубими дереворитами; далі та сама книга друкована була 1480 у Антона Зорґа і потім у XVI віці багато разів передруковувана ріжними німецькими друкарями¹⁾.

В XVII і XVIII віці в Німеччині забуто про сю повість і хіба в учених працях десь не десь згадували про неї. Тільки в нашій віці відновило ся зацікавленє до неї: в р. 1847 появил ся прекрасний, до вимогів новішої науки відповідний переклад єї на німецьку мову, доконаний молодим ще тоді, пізнійше знаменитим ученим Ф. Лібрехтом, що кільканацять лїт опісля власне що до походження сеї повісти мав доконати дуже важного відкритя. Ще перед тим, у 1843 р. звісний нім. дїтський писатель Хрістоф фон Шмід, переробив сю повість для молодїжі, а в р. 1845 знатний германїст Альвін Шульц, званий більше під псевдонїмом Сан Марте, переробив її, свобідно поводячи ся з єї змістом, на драму пз. „Des Kreuzes Prüfung, eine Glaubenstragödie“ (E. K u h n, op. cit. 70—71).

Долїшньо-німецькою (нідерляндською) мовою видано прозовий переклад, та значно вкорочений, у Антверпії 1593 (R h y s D a v i d s, op. cit. XCVI) і в Роттердамі 1672 (E. K u h n, op. cit. 71). В Англії лицарська поезія не дійшла до такого розвитку, як у Франції і в Німеччині, то й не було великих поем про Варлаама. Та про те й тут знаходимо три віршові переробки нашої повісти, зладжені радше з тексту Legenda Aurea, ніж із повного латинського перекладу. Одинока вповні захована з тих переробок числить усього 1250 віршів і походить з XV в. (текст єї видав Horstmann,

¹⁾ Richard Muther, Die deutsche Bücherillustration der Gothik und Frührenaissance (1460—1530). München 1884, т. I, стор. 11, 16; Goedecke, op. cit. 123.

Altenglische Legenden: Kindheit Jesu, Geburt Jesu, Barlaam und Josaphat, St. Patrik's Fegefeuer, Paderborn 1875, стор. 113—148). Друга переробка з XIV в. обіймала 1272 віршів, та з них лишило ся тільки 792; з середини рукопису затратила ся одна карта з 480 віршами; текст видав також Горстман (ор. cit. 215—225). Третя переробка також неповна; лишило ся 1164 віршів (Horstmann, ор. cit. 226—240). Всі три оті поетичні переробки видав з критичними увагами до тексту для вжитку школярів англійської мови в Індії К. С. Макдональд у Калькуті (K. S. Macdonald, The story of Barlaam and Joasaph. Calcutta 1895, стор. 1—53 і апарат критичний стор. 54—128). Прозову переробку нашої повісти, що держить ся тексту Legenda Aurea, опублікував також Горстман (Horstmann, Barlaam und Josaphat, eine Prosaversion aus Ms. Egerton, поміщено в Programm des königl. kathol. Gymnasiums zu Sagan, 1877). Та ширшої популярности на англійським ґрунті всі оті переробки собі не здобули; мабуть аскетичний дух нашої повісти не відповідав реалістичному і до практичних річей зверненому духови Англічан.

Зладжено коло 1600 р. прозову переробку й на ірландську мову, та вона доси не опублікована; звістку про рукопис подав Макс Неттлау у Revue Celtique, X, 160 (E. Kuhn, ор. cit. 68).

Так само в кругах духовних і монастирських полишила ся наша повість у Швеції і Норвегії. На старонорвезьку мову перекладено її около р. 1250 з латинського рукопису з обширними вставками перекладача. З сего старого перекладу переклав Г. Е. Кінк сей твір на сучасну датську мову і видав у Христіанії в р. 1852. Старий шведський переклад з другої половини XV в. віднайдено доси в однім тільки рукописі. Видавці старонорвезького перекладу дд. Унтер і Кайзер догадують ся, що на шведське перекладено сю повість не з латинського, а власне з норвезького. Видано сей шведський переклад у Штокгольмі в р. 1887 як 91 том наукової збірки Samlingar utgifna af Svenska Fornskrift-Sällskapet. Prosadikter från Medeltiden“ (E. Kuhn, ор. cit. 72—73). Коротка прозова легенда про Варлаама і Йоасафа винята з Cod. Bildsteinianus, писаного 1420—1450, є у мене в руках у виданю Ett Forn-Svenskt Legendarium, innehallande medeltids Closter-sagor, första bandet, Stockholm 1847 т. I, 609—629; сей Легендарий становить четвертий том тої самої Samlingar utgifna af Svenska Fornskrift-Sällskapet, яку цитовано вище.

Зовсім відмінна доля судила ся нашій повісти в Італії. Ми не бачимо тут ані одного повного та дословного перекладу, ані об-

ширних епопей нагаптованих на єї канві, як у Німеччині та у Франції, та за те багато популярних скорочених переробок, друків і драм, що ще й до нині не перестали мати ходу серед італійського простолюдя. Популярність єї розпочала ся ще в XIV віці, коли Ландоччо Паліаресі, приятель і секретар сьвятої Катерини Сіенської (1347—1380) переробив основу нашої повісти на поему, що заховала ся в однім рукописі в Оксфордї, та мабуть знаходить ся і в иньших рукописах північної і середньої Італії¹⁾. Найкращою пробою популярности нашої повісти в Італії є те, що вже від XV в. починають ся єї драматичні переробки і їх друки. Один знаменитий епик того віку, Бернардо Пульчі, автор лицарської поеми *Il Morgante Maggiore*, зладив також драматичну переробку нашої повісти, що була багато разів передруковувана. З кінця XV в. походить також драма Сочі Перреттано або Паретано, також багато разів друкowana і без сумніву й виставлювана в XV і XVI віці (друковані тексти роздавано тоді в Італії і Іспанії тим, що приходили до театру, як нині афіші або лібретта опер). З XVI в. знов маємо епічну віршовану переробку, доконану палермським шляхтичем Аттіліо Опецціні і видану в Палермі в р. 1584. Та й до нині оповіданє про Варлаама і Йоасафа власне в драматичній формі живе між людом у Тоскані. Анкона пише про се: „В формі сільської драматичної вистави званої *Maggio* (маійська забава) легенда звісна всюди в тосканськім краю, а особливо в околицях Пізи, де її виставляють і друкують для вжитку простого люду“ (*D' Ancona*, op. cit. 144).

З XIV віку походять і найстарші переробки нашої повісти на італійську прозу. Далеко не все, що заховало ся з них у рукописах і старих друках, доси науково оброблене, так що маючи тільки недокладні звістки годї розібрати ся в тім богацтві книжкової традиції. Кун бажаючи сяк так привести до ладу дотеперішні звістки ділить прозові переробки італійські після титулів на два типи: *Storia* і *Vita*. *Storia* обширнійша, хоча все таки супроти латинського тексту вкорочена; єї рукописи сягають до XIV віку. Де в чому вона подібна до провансальської переробки Варлаама і Йоасафа, та ще не звісно, котра з тих двох паростей може вважати ся оригіналом, а котра зразком із него. До XIV в. відносять ся й найстарші рукописи коротшої *Vita*, характерні тим, що замість назви Варахії в них стоїть назва Альфанос. Ся переробка перепи-

¹⁾ *Alessandro d' Ancona*, *Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI*. Firenze 1872, т. II, 145.

сувалась і пізнійше дуже часто, а від XV в. почали ся і до тепер ще йдуть вї нечисленні друки, що продають ся по ярмарках для вжитку простого люду (дещо з них, особливо старші, вчислює Кун, *op. cit.* 63—65).

Що в Іспанії і Португалії наша повість також з давна тішила ся чималою популярністю, на се вказує не тільки факт істнованя кількох перекладів і скорочених переробок — з них найпопулярнійша та, що уміщена в книзі Педра Рібаденеїри *Flos sanctorum o libro de las vidas de los santos*, що від початку XVII в. (перше виданє вийшло 1624) була багато разів передруковувана а надто перекладена на мови латинську, французьку, італіянську, німецьку, нідерляндську і англійську — але також те, що знаменитий поет Лопе де Вега переробив її на драму пз. *Barlan y Josafá*, а в початку XVIII в. іспанські місіонери вважали її обік Біблії книгою вельми придатною до навертаня невірних і скріплюваня в вірі недавно навернених, так що Сзуйт Антоніо Борджа переклав її на мову „тагаля“ (урядова мова на Філіпінських островах), а місіонерська коллегія видала сей переклад у Манілі в р. 1712¹⁾.

До круга західно-європейських культурних впливів належали також деякі словянські народности, головню Чехи і Поляки. От тим то й не диво, що вони познайомили ся з нашою повістю з західніх жерел, головню з латинського перекладу і оброблених на его основі латинських легенд (головню *Legenda Aurea*). І так в Чехії повість про Варлаама і Йоасафа від XV віку належала до улюблених побожних людових книжок. Найстарша вї популярна переробка, про яку маємо звістку, має титул: *Řeč o jednom Králevici jménem Josafat, synu Krále, jenž slul Avemir [sic!], kterchožto jeden pustenník jménem Barlaam obrátil na viru křesťanskú*. Сеї переробки довершив, як сказано далі, „*Laurentius de Tyn Horšov in Nova Domo*“ в р. 1470. Ся праця, здасть ся, не була друкована, та заховала ся в двох рукописах із XVII в. Натоміць у XVI в. здобула собі широкую популярність нинша чеська переробка, що вийшла в р. 1504 у Пільзні накладом друкаря Миколи Бакаларжа пз. „*Kniha velmi nábožna, jenž slove Barlaam, kterauž to onen veliký doktor Johannes Damascenus přeložil z řeckého jazyka v latinský*“. Окрім серо виданя in 8-vo вийшло в Пільзні друге виданє 1512 р. in 4-to, а третє в Празі в р. 1593. В яких відносинах стоїть текст тих видань одно

¹⁾ Zotenberg, Memoire 79; E. Kuhn, Barlaam und Joasaph 66—67.

до одного, до латинського оригіналу і до старої переробки Лаврентія de Tyn Horšov — сего не вмію сказати¹⁾.

В XVII і XVIII в. наша повість у Чехії якось, здасть ся, попала була в забутє, а може тільки бурі, які в тих часах лютили ся на чеській землі, понищили сліди вї популярности, досить, що ми не маємо звісток про які будь нові виданя. Тільки в нашім віці і то аж у р. 1840 появили ся два нові виданя, що зовсім не навязують до старої традиції, — се переклади згаданої вже німецької переробки для молодїжі. Один переклад, докований Ярославом Попішілем, був виданий у Кралевім Градці пз. „Josafat syn Krale indického, příběh ze starovekosti křest'anskié“ (120 стор. друку), а другий виданий під таким самим титулом (се дословний переклад німецького титулу Хр. Шміта) і того самого року (в Празі?) зладжений був І. П. Девітським і обіймав 168 сторін друку²⁾.

До польської літератури введено нашу повість досить пізно і то виключно в віршованій формі — се може й було причиною, що вона тут не здобула собі ширшої популярности. Цікаво також, що появляєть ся вона в старій польській літературі вже в часі упадку літературного смаку і декаденції шляхетсько-польської суспільности. Скарґа в своїх знаменитих „Żywotach Świątych“ поминув Варлаама і Йоасафа. Може бути, що коротка легенда про них була в польськїм перекладі Римського Мартирологія, виданого в Кракові коло 1592 року³⁾, та не бачивши сеї рідкої книги не можу сказати сего на певно. Перший подав коротку віршовану переробку Лазар Баранович, православний архієпископ чернігівський, у своїй книзі „Żywoty świętych ten Apollo pieie, iak ci działali, niech tak każdy dzieie“, виданій в р. 1670 у друкарні Київо-печерської Лаври. Біограф Барановича, проф. Сумцов, ледво побіжно згадав

¹⁾ Гл. працю І. Е. Воцеля (J. E. Vocel, Über zwei altböhmische Bearbeitungen des geistlichen Romans „Barlaam und Josaphat“ в Sitzungsberichte der königl. Böhmisches Gesellschaft der Wissenschaften, Prag 1854; Jaroslav Viček, Dějiny české literatury. V Praze 1893, стр. 21; J. Hanuš, Barlaam i Josafat в Oltav Slovník naučný, t. III, стр. 331.

²⁾ Jos. Jungmann, Historie literatury české, t. I, стр. 426—427.

³⁾ Martyrologium Kosciola Rzymskiego. To iest: Poczet albo Dziennik Męczenikow y innych wszelakich świętych: w którym się opisuie, ktorego wieku, ktorego dnia, w którym miescu y iako który szczedł z tego swiata na żywot wieczny. Na każdy dzien przez cały rok według nowego kalendarza rozpisany. Teraz swiezo na polskie przelożony. В передмові, що датована 10 червня 1591 перекладчик називає себе Simon Nicovius. Книга має 156 катр 4-то. Гл. Jocher, Образ bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce. Wilno 1857, t. III, стр. 413.

про сю книжку; докладно подав її титул і дещо з її змісту пок. проф. Огоновський (Історія літератури рускої, I, 298—299), не вдаючи ся аві в подрібний огляд її змісту, аві в те, відки черпав його Баранович. Не маючи під руками сего старого видання, я подаю тут як пробу Барановичевого рифмованя частину з его оповіданя про Варлаама і Йоасафа, яку переписав р. 1895 д. Роздольський в селі Бистрій на Угорській Русі, знайшовши там на передї Службеника вклені чотири листки Барановичевої книги, а то стор. 361—362, 363—364, 365—366 і 371—372. Власне на остатнім листку містить ся отсей уривок з легенди про Варлаама і Йоасафа :

Kazał Staruszka wnet przywieść do siebie,
 Niechaj się prawi ten Kámién nie grzebie.
 Poczoł Kazanie o Nasieniu prawić
 Starzec, chcąc dobrą z niego ziemię sprawić.
 Nie padło Ziárno na drogę, by iący
 Pozobać mieli nieprzyiązne ptácy.
 Nie padło w ciernie, ni na opoczystą
 Ziemię, lecz pádło na Dobrą na Czystą.
 Poznał Krolewic Kamień do Korony
 Krolewskiej zgodny, Wiarą ozdobiony.
 Nad wszystkie Drogie Kamienie szacuje,
 Nie złotem [,] Sercem swoim go kupuje.
 Jak wosk w nim Serce miłością topniało,
 Wtosię co Starzec rzekł mocno wlepiáło.
 Mniski mu żywot nad swiecki zalecał,
 Duchem, że Mnichem będzie, to obiecał.
 Pytasie: wielec lát Oycze Szczęśliwy?
 Pięc nad Czterdziescie, prawi, iakem żywy.
 Rzeczce Jozaphat: Siedmdziesiąt się zdaje.
 Odpowie Starzec, práwda, tak się staie,
 Gdybym od mego Narodzenia láta
 Liczył, lecz temi iżem zażył swiáta,
 Tych ia nieliczę: te com Bogu służył
 Liczę: innemim nie żył, Bogu dłużył
 Jáki by żywot na Pustyni? pyta,
 Jak pszczołka z kwiatkow tak zslow starca chwyta.
 Pokarm nasz, prawi, są owoce tyle,
 Ziołka co Ziemia rodzi, iemy mile.
 Czasem sąsiedzi y chleb nam przynoszą,

Sami z iałmużny, lub ich y nieproszą ;
 Iako od Boga przysłany bierzemy,
 Tam żniemy kędy sámi nie sieiemy.
 A Szaty nasze są grube welniáne,
 Zimie y Lecie iadnákie włosiáne.
 A że Barlaám był w swieckim ubierze,
 Prosi by własne ziawił, iak Pácierze
 Wnim odprawuie : pokaże mu Ciało,
 Ktore postámi y trudy zczarniało.
 Uyrzáwszy plákał Iozaphat, y rzecze :
 Twoy żywot Oycze mnie do siebie wlecze.
 Wez mię za syna Oycze ulubiony,
 Iá ztych pałaców poydę w twoie strony.
 Krzest Święty przyjmę, y twego Żywota
 Chcę nasladować, gdzie ma gniazdo Cnota.
 Barlaám rzecze ; nie teraz uczynisz,
 Bo nam od Oyca swego tym zawinisz.
 Okrzzszczę Cię y tu zostawię, a potym
 Pogardzisz swiátem y Krolewstwem Złotym,
 Y przydziesz do mnie, mam nadzieię w Panie,
 Ze zemnąć Niebo wespól się dostánie.
 Plácząc Krolewic prosi o Krzest Święty,
 A żeby Braći skarb od niego wzięty.
 Barlaám rzecze : ubogim Bogaci
 Dáją, Bogátym niedaią żebraci.
 A moy najmniejszy Towárzysz Bogáty
 Bárziew n'żli Ty, lubo niema cháty.
 Mam tę nadzieię, że Bogátym y Ty
 Známi zostaniesz, będziesz znamienity.
 Ktorzy dla Pána ziemnę (mas быти земне) opuszczaią
 Dobra, daleko więkzше nabywaią.
 Bo Dar Niebieski droższy iest najmniejszy,
 Niż naybogátzшы wszystkim swiat ninieyszы.
 Pieniádze na grzech pobudką być známy,
 Więc ich iak węża z zanádrza miotamy.
 Y chcesz by węże, ktore podeptáli
 Brácia nogámi, me im ręce dáli.
 Ták doskonále dáwszy mu cwiczenie,
 Jako gotowym miał być na Okrzzszczenie — i т. д.

З форми назв „Barlaam“, „Jozaphat“ видно, що Баранович черпав з латинського жерела, може з Legenda Aurea.

Троха пізнійше, в р. 1688 вийшов перший і одинокий польськвий переклад нашої повісти, доконаний римованими віршами ксьондзом Матвієм Гнатом Кулїтовським з латинського Білліусового перекладу. Книга видана в форматї малого подовгастого folio (також, як Твардовського *Wojna domowa*) має ось який титул: „Krolewic Indyiski w Polski stroy przybrany albo Historya o Świętym Jozaphacie Krolewicu Indyiskim y o Świętym Barlaamie Pustelniku Pustyniey Senaar nazwaney. Od Świętego Jana Damascena napisana, a z greckiego ięzyka na Łaciński od Jakuba Belliusza [sic!], Prunau-sza Cenobiarchy przetłumaczona, Teraz zaś przez X. Matheusza Ignacego Kuligowskiego, Dziekana Wolkowyskiego, Proboszcza y Plebana Wołyńskiego z Łacińskiego textu na wiersz Polski przelożona. W ktorey oprócz wielu dziwnych transakcyi, uciesznych trefunkow, Duchownych instrukcyi, Znayduie się Wiary S. Katholickiey y tajemnic Boskich krotkie a iasne zebranie, Pokaranie oblud swiata y marności iego, wywiedziona Dekretow Boskich, żadnym fortelem ludzkim nie chronionych nieodmienność. A dla pożytku Duchownego do Druku podana Roku Pańskiego 1688 w Krakowie w Drukarni Mikołaja Alexandra Schedla I. K. M. Ordinaryinego Typogr.¹⁾ Твір сей написаний звичайним польським епічним розміром, себ то 13-складовими, по парі римованими віршами, присвячений був вовводї віленському і литовському, великому гетьманови Казимірови Сапізі. Кулїтовський держить ся досить вірно латинського оригіналу (вид. 1593) і не позволяє собі робити ані власних вставок ані вкорочень. Та про те его переклад читається тяжко; він не має тої простоти і прозорости, що латинська проза, а щоб надати йому поетичний лет, на се у Кулїтовського не було ніякого таланту. Що найбільше міг він зі свого боку поприкрашувати текст натяками на клясичну мітольоґію, без яких тоді в Польщі годї було вважати ся освіченим чоловіком, а які власне тут, в нашій повісти, були зовсім не на місці.

„Трудящий писатель і перекладач, хоча загалом, дивлячись на него як на поета, був недбалий у віршованю і в чистотї мови, та про те в тому часї його охоче читали, бо вмів щасливо потрафляти в тодішній смак, на що доказом є численні видання его писань“. Сей осуд польського вченого кс. Юшинського²⁾ можна би злагодити хіба тим, що Кулїтовський жив у віці тзв. макаронїчним

¹⁾ Докладний опис гл. Kuhn, Op. cit. 73.

²⁾ X. M Hieronim Juszyński, Dykcyonarz poetow polskich, w Krakowie 1820, t. I, стор 229.

і порівнюючи его віршоване с тим, чого довершували вньші польські віршописці того і троха пізнійшого часу, признаємо, що Кулітовський ще досить стереже чистоти мови і дбає про те, щоби его вірші крім каденції були хоч сяк так зрозумілі. Се особливо доторкаєть ся до оригінальних віршів Кулітовського; его переклади, а особливо Królewica Indyjskiego називає Юшинський „*tlumem niezmiernie pospolitych blahostek*“ (ор. cit. 230). Надто стала ся ще перекладачеви немила прагода: на стор. 136 в однім слові лшила ся друкарська помилка: в замість *m* і вийшло вньше слово, що надало цілому реченю вретницьке значінє. Кулітовський хотів за се позивати друкаря, та сей обіцяв йому у всіх примірниках повиправляти вретницьке слово. Отже в вньшій своїй книжці пз. „*Heraklit chrześciański*“, виданій у Варшаві в р. 1694, Кулітовський жалуєть ся, що друкар поправив свою помилку тільки в 500 примірниках, а 200 примірників розпродав без поправки. Сьвіт певно не був би нічого про се знав, як би Кулітовський сам не був звернув на се уваги.

Подаємо тут пару проб перекладу Кулітовського. Ось початок.

Indya iest kray wielki, w ludzie rozmnożony,
 Daleko od Egiptu, iednak okrażony
 Od Egypskich stron zewsząd morzem, zaś od łądu
 Do Perskich idzie granic, który kray z nierządu
 Bałwochwalstwa z dawnych lat sprosnie przed tym słyńal,
 A mgłą błędow otoczon w swych występach ginał.
 Potym gdy Przedwiecznego Syn iednorodzony
 Boga weyrzał na swoy lud, niewolą strudzony,
 Miłosierdziem wzruszony, rownym nam człowiekiem
 Procz grzechu pokazał się, y który przed wiekiem
 Był Bogiem, niebieskiego Oyca tron zostawil,
 Bostwa nie tracąc, aby ludzki narod zbawil.
 To iest, aby ludzki był narod podzwigniony
 Od vpadku dawnego y wyswobodzony
 Na pierwszą złotą wolnose, a grzechu sprosnego
 Pozbywszy, był dziedzicem krolestwa gornego.

.
 Tedy święci vczniowie na rozne klimata,
 Na wszystkie bowiem części rozeszli się swiata:
 Na wschod słońca y zachod y tam, zkąd powstaie
 Bystry Auster, y w zimna siedmtryony kraie.

Нам цікаво було поглянути на стор. 136 і побачити, яка се помилка була там у „пункті“ XIX, що стільки клопоту наробила авторови і єго друкареви. Екземпляр університетської бібліотеки у Львові, який ми переглядали, належить до тих 500, що по свідочтву Кулїтовського були поправлені друкарем, для того не легко дійти, де там могла бути помилка. Міні здасть ся, що вона була в двох остатніх віршах отсего уступу:

Tę tedy wiarę masz rozważac sobie
 Bez ciekawego o tem badania y troski,
 Jakiem siebie sposobem wyniszczyl Syn Boski?
 Jakiem kształtem z Panienskiej krwi bez naruszenia
 Jey Paniństwa, Człowiekiem stał się bez nasienia?
 Jak dwie Natury w iedney osobie zostaią?
 Co bowiem słowa Boże nam opowiedaią
 W Pismie, tak mamy wierzac; mody zas nie wiemy,
 Ani słowy rzetelnie wyłozyc mozemy.

Отже міні здасть ся, що тут у словах „mody“ і „słowy“ переміняні були букви m і w, і виходило:

„wody zaś nie wiemy,
 Ani słomy rzetelnie wyłozyc mozemy.

Се певно не була ересь, а просте кошуство, та розумієть ся, що сумління духовного віршописця такою переставкою букв мусїло дуже згіршити ся. Чортик зецерський зажартував собі з него в самім делїкатнім місці.

Книга Кулїтовського, як бачимо з єго власних слів, друкована була в 700 примірниках і не діждала ся другого виданя. Для широкої публїки вона була за тяжка, а в Польщі наставляли часи „króla Sasa“, зовсім не прихильні аскетизмови та заглиблюваню думок у власне сумління. От тим то повість про Варлаама і Йоасафа лишила ся (крім притч, що приходили окремо від повісти, через Gesta Romanorum і т. ин.) в Польщі придбанєм теологів, монастирів та монастирських шкіл. Звісно, що в тих школах були драматичні вистави улюбленою і обовязковою „рекреацією“, і ось ми бачимо, що около 1760 р. монах-піаріст (вони звали ся fratres scholarum piarum) Михайло Ліхоневич, в ту пору професор синтактики і поетики в Хелмні в Познанщинї переробив історію Варлаама і Йоасафа на три актові драми („Dialog“) из „Historya Jozefata króla Indyjskiego“. Ся драма написана прозою підмішаною віршами знаходить ся

разом з п'ятьма іншими драмами сего автора в однім рукописі бібліотеки Оссолінських у Львові (Інв. н-р. 2455). Рукопис написаний, здасться, рукою самого автора, а на кінці нашої драми є приписка автора, де говориться, що „сей твір був троха вчаснішє друкований“. А що рукопис зладженый був у 1762 році, то можемо думати, що коли ся приписка правдива, драма Ліхоневича була друкowana в 1760 році. Та що ж, у польських бібліографіях ми не здибали записаного такого друку, а в Естрейхеровій бібліографії власне під р. 1760 наведено тільки оден твір Ліхоневича з ось яким титулом: „Poema sceleris comes talione gladii vindicata, in scholarum piarum Culmensium theatro patrio idiomate“¹⁾. Сей титул, так як тут є, є проста нісенітниця, та се вже мабуть вина польського бібліографа, що дбає тільки про те, щоби як найбільше номерів набрати в своїй бібліографії, а про докладне відданє титулів, про критичність у здогадах при виданнях без року і місця друку, у розв'язуваню псевдонімів і т. д. зовсім не турбуєть ся. Певно відомість про Ліхоневичеву „Poema sceleris“ узяв Естрейхер відкись із другої руки; за те у него нема згадки про ті драми, які є в рукописі Оссолінських і про які сам автор виразно мовить, що були троха давнішє надруковані. Знов у рукописі Оссолінських нема Естрейхерової „Poema sceleris“; розумієть ся, що й вона і ті драми, які є у Львові, могли бути друкowanі і може з часом віднайнуть ся.

Подаємо тут пару звісток про рукопис і драму Ліхоневича. Рукопис in folio є уривок якоїсь більшої цілости; стара пагінація на рукописі йде від стор. 189 до 214. Рукопис обіймає 13 карток і містить три драми Ліхоневичеві: Dyalog o Barlaamie i Jozafacie, Dyalog o Maurycym Fokasie i Herakliuszowi i в кінці Dyalog o bezbożnym Achasie królu żydowskim. Два остатні діяльогы написані віршами, а перший прозок, тільки вставлено декуди віршовані „канти“.

Діяльог про Варлаама і Йоасафа починає ся „передмовою“: лицар розмовляє з „ojczyzną“, се б то з Польщею; вона просить від него „posiłków, abym na kły nieprzyjaznych dzikich nie poszła bestyi“. Розмова кінчить ся покликом „ojczyzno“: „Odtąd sław narodzie Polski Prześwietne Trzecińskich imię!“ Далі йде паралельно по латині і по польськи „Cantus cum choro in laudem Illustr. Trzecińsciorum Domus“ — несмачна панегірика, які тоді в Польщі були в моді.

¹⁾ Estreicher, Bibliografia Polska XV—XVIII w., т. IX, стр. 303.

Потім наступає ось який „Dowód gruntowny księgo-dzieiny: Jozefat Syn Awennira Krola Indyiskiego, gdy od dzieciństwa przyszłym był wieszczony Chrześcianinem, oyciec iego Poganin roznemi temu usiłował przeszkodzie sposoby, lecz cudowną Boga opatrznoscią Jozefat wiary Świętey od Barlaama Pustelnika wyuczony, potym iak oyciec umarł Panstwem rządząc dziedzicznym, wkrótce i tym pogardził, a na Puszczy Senauryckiey świątobliwie życia swego dokonczył. Proznosc proznosci wszystko pod Słońcem wzgardy swiata na Jozefacie krolu Indyiskim szkoły nasze akademiczno - chełminskie“. Далі автор перепрошує за гру учеників і розсипає нові підхлібства для гостя п. Тшцєвьського.

Akt pierwszy. Scena 1. O wróżbach. Король Авенір просить дворака Зардава пошукати в цілїм індійським світі віщунів (gwiazdomistrzow), щоби сказали будущу долю єго сина одинака, найдорожшого йому над усе. Зардан зараз приводить віщуна Теодаса, а сей мовить, що Йосафат має стати християнином. Щоби сему запобігти, наказує Авенір усім християнським пустинникам і монахам забирати ся до трьох день з індійської держави, „jeżeli ich dotąd przez żarliwość o cześć Bogow naszych nie uskromily miecze. Cały zaś dwor nasz krolewski a naybardziej Ciebie zaklinamy Zardanie, abys ku zagrodeniu tey rzeczy w wszelkich swobodnych wygodach tak naszego Jozefata pieścił, aby zadney wcale wiadomosci nie miał o nędzy na tym swiecie ludzkiey, o ubostwie i smierci i niemocy i frasunkach ani o przyszłych nie myślał rzeczach, skąd by od tego dobra nie tęsknił do czego, przeszłą ktorego nadzieią ci to matniennicy ludzą“. Возний голосить королівський присуд.

Scena 2. O zabawach Jozefata. Зардан заявляє Йосафатови, що може вживати всего, чого хоче. Приходять сенатори і бажають йому всякого добра. Вони ж сьпівають кант благаючи небо, щоби давало Йосафатови все що найліпше. Ось 3 і 4 строфи сего канту :

Wszak swoboda wieloraka
 Awenira iedynaka
 By piesciła chęci,
 Lub co serce nęci.
 Tego potrzeba.
 Nuż fortuny wierney koła,
 Godnosci, roskoszy zgoła
 I wszelkie swobody
 Bądźcie do wygody
 Krolewiczowi!

Входять три генії: Гонор, Фортуна і Роскіш, кождий оповідає, хто він і заявляє, що буде найвірнійше служити Йосафатови. „Jozefat ciesząc się klaska rękami mówiąc: brawo!“ Далі має перед ним пописувати ся кавалерія — се тільки зазначено в сценарії, а чи і як було виконано, не знати.

Scena 3. О науках Jozefata i dalszym powodzeniu. Зардан приводить Йосафатови вчителя „w naukach Egipskich mistrza“, що має навчити його мудрости, т. є. „wszystko co jest potrzebne, dobrze rozumiec, dobrze czynic, dobrze wymowic“. Учитель оповідає про сьвіт небесний і земний. „Niebo ma cztery części to jest: Wschod, Zachod, Południe i Północ, samo zas obraca się i okrąza ziemię we szrodku stoiącą, ma ogien i gwiazdy“ і т. д. В таким же роді йде премудрість про „zywioly: ogien, powietrze, woda, ziemia“, при чому вчитель показує ученикови глоби й мапи. Кінчить поглядом на історію. Коли вчитель вийшов, Йосафат мовить Зарданови: „Wlasnie mi się takowe podobają zabawy, atoli tym swiata pięknościom niech się rzeczywiście przypatrzę“. Та Зардан заявляє, що йому заборонено виходити на сьвіт. На просьби Йосафатови вяснює, яка тому причина і додає, що має у всім служити йому, „tak iednak pod pilną strażą zachować, zebys W. K. Mc z obcemi ludzmi w rozmowy się nie wdawał, a zład o zadney Swiata nie był wiadom nędzy“.

Scena 4. О widoku Jozafata. Йосафат мовить Авенїрови, що він мов зьвір у заперті нічого не знає. Батько дозволяє йому вийти з сенаторами. Тут він бачить сліпих і хромих; Варачіаш, скруты католик, вяснює йому людську долю. Чоловік родить ся для праці, підлягає всяким небезпекам, хоробам, трудам, жите вго швидко минає мов сон, кождий чоловік мусить умирати, а по смерті добрі йдуть до неба, а злі до пекла.

Scena 5. О nauczaniu wiary i nawroceniu Jozefata. Йосафат у монольої згадує Барахїві слова і його проймає страх. „Ach, gdziez ja iestem! a kto mi w głupstwie swiata między stworzeniami błędnemi prawdy wyprostuie goscieniec!“ Впрошуть ся до него Варлаам обіцяючи потішити його. Зардан впускає його до ко-ролевича. Всі виходять і Варлаам починає свою промову. Автор пропускає всі притчі і тільки згадує про них у сценарії, за те подає обширний догматичний виклад християнства. Йосафат увесь зворушений. „Prawda, że iestem skażony owoc z zarażonego drzewa, kalisty strumyk z nieczystego zrzodła, a Murzyn szpetności z pogan-skich Rodzicow, albowiem z mlekiem wyssałem bałwochwalstwo, a Mamki moje były wszystkie uciechy; nie znam, tylko bałwany i nie-

me posągi, bo mnie tym od dzieciństwa aż dotąd zabawiano, atoli iezeli mnie Bog Chrzcescianski uczynił naczyniem między swe wierne wybrany, zupełnie здає ся на волę jego“. Він готов хрестити ся, та Варлаам радить подождати. „Jeszcze się w tobie iak w zagaszoney pochodni kurzy dym swieckiey dwornosci, przytomnosc rzeczy ktore cię zepsuły, łatwo zapalic się mogą, rany duszy twoiey swieze i otwarte, iacno ie rozdrzaznic“. Остаточнo він хрестить Йосафата, дає йому цілувати хрест і відходить, а Йосафат каже голосно: „Eu przecież niemasz czystszej w wierze prawdy nad katolicką!“ Почувши се Зардан попадає в роспуку, та врешті згоджуєть ся не казати про се нікому.

Akt II. Scena 1. O Radzie przeciw Jozefatowi. Зардан зраджує Авенірови, що Варлаам довів Йосафата до погорди поганських богів. Кличуть сенатора Арахіса і враджують дїгнати Варлаама, а коли його не знайдуть, то привести поганського жерця Нахора, видати його за Варлаама і нехай королевичеви говорять противне тому, що говорив Варлаам.

Scena 2. O męczeniu pustelników. Арахіс не знайшовши Варлаама приводить перед короля двох пустинників у кайданах. Король питає їх, де Варлаам? Вони заявляють, що знають, а не скажуть. Їх беруть до в'язниці за образу богів і короля. Сенатори засідають на суд. Возний викликає процес іменем короля і делятора Арахіса (admirala wyspy Japońskiej) проти пустинників Сильвестра і Якова за погорду богів, звичаїв, за тайні науки серед народа, розбуджуванє несупокоїв та непослух через те, що не забрали ся з Індії. За те на основі „Statutow koronnych, osobliwie Achmeta 1200 na rokoszaniow i Berbera 1030 na obrazicielow Maiestatu“ домагаєть ся, щоби Сильвестрови відрізати язик, руки й ноги, а Якову відрубати голову „toporem na рniaku“, а все се записати в книги і заховати по мысли теперішнього декрету з р. 1760. За тим говорить „instygator“ закидаючи пустинникам, що „iuz wiele z pospolstwa, Senatorow, Panow, Szlachty na swoję stronę skrycie przewiedli“. Їх боронить „patronus“ показуючи, що вони невинні, та їх засуджують і карають.

Scena 3. O dyspucie względem wiary. Нахор під загрозою Йосафата перемагає поганських мудрців на двепуті.

Scena 4. Awennir dobrocią i złością następuje na Jozefata, та коли ніщо не помогло, віддає Йосафатови королівство, а сам відходить у ньшу провінцію.

Scena 5. O Nawroceniu Awennira. Авенір прислав синові лист, що навернув ся на Христову віру і просить його чим

швидше до себе, бо не дуже. Йосафат дуже радіє. Генії співвають пісню з музикою. „Pierwey jednak zagra kapela, potem rozedrze się niby zasłona, za którą będą stac na stoliku Boszkowie: Jowisz, Bacchus i Wenus, i stanie się głos od nich niby ten: Jozefacie, także z Rodzicem oyczyste porzucasz Bogi!

Jozefat: A mnie co z wami, przeklęte bałwany! Tu rozgniewany przyskakuje niby do ołtarza i biorąc najprzod Bacchusa, potem Wenerę, o ziemię tłucze mówiąc: Otoz twoia wszechmocności, Bacchusie! Otoz tobie Wenero! To zas uczyniwszy idzie do Jowisza, którego obrociwszy wydaie się krzyz, skąd tak mowi: Krzyz więc Chrystusa odtąd zaszczytem będzie Indyjskiego Krolestwa. Potym wesol schodzi i tak się konczy.

Akt III. Scena 1. O śmierci оуца Awennira. Йосафат застає батька на смертній постелі; оба радують ся, що їх сполучив Христос, батько віддає синові берло і корону мовлячи: „Sam za berło bryłę ziemi, za tron trumnę odbieram, wszystkich wyswobadzam z poddanstwa, wyzwalam z obowiazkow, gdy sam dług smiertelnosci wyrucasam“. Він умирає, Йосафат голосить над труном.

Scena 2. Pogrzeb Awennira. На сцені катафалк з королівськими інсигніями і написом: Omnibus non omnium communis. Чотири генії співвають :

Ach niestateczny Świecie w swym kole,
Co swiatłosc w cienia a zdrowie w bole,
Słodki potoki w piołunu soki,
Wesela obracasz w żale!

Сеї кант має 6 куплетів.

Scena 3. O koronacyi z obrządками. Йосафат присягає, „iz wszystkie prawa i swobody, przywileie powszechne i pojedyncze wszystkich Stanow... nienaruszenie, owszem swiatobliwie strzedz, pilnowac i zachowywac będę.

Scena 4. O pozegnaniu Jozefata. Jozefat seym składa і opowiada wolę своєю Panom, iako więcej nie chce być kroleм, tylko pustelnikiem. Він поручає їм вибрати Барахію королем індійської Річи посполитої. Панове жадують його і намовляють лишити ся, та даремно. Tu się poczyna piesn zegnająca, Cantus cum choro, Spiewanie z graniem :

1-mo.

Gdy się z Swiatem Krol rozstaie
Daząc na puszcza w gaie,
Juz Indyo zegnám ciebie,
Dla mnie oyczyzna w Niebie.
Gdy mnie miłóść Boga pęta,
Woysk Rycerze, ksiązeta,
Szlachta, Pospolstwo, Poddani,
Bádzcie iuz požegnani.

2-do.

I was zegnám Domu miłe
Zaszczyty krótofile,
O Dostoienswo, o Skarby,
Gincie iak piękność farby!
Powaga mego imienia
Niech się ze mną przemienia:
Nie mam Jozefat iak za nic
Dziedzicznych Panstwa granic.

3-tio.

Tron, Koronę, Berło tracę
Miasta, Zamki, Palace;
Nie w Japonskiej wyspie ale
Na Senauryskiej skale
Pelikanowi podobny
Niechay będę osobny.
Order, kleinoty sadzony
I szarlatne ogony,

4-to.

Zrucam stroie złotokane,
Prędzey niech się dostanę
W dzikie iaskinie i puszcze,
Ktorych ia nie opuszczę.
Gdzie cnot pięknieysza ozdoba,
Tam mi się, tam podoba.
Vstápcie nadworni słudzy
Pokoiovi i drudzy!

5-to.

Precz spiewania, grania moie
 Stoły, bale, napoie!
 Cugi, konie i karocze,
 Od was dzisiay wyboczę.
 Tu więc krola Pustelnika
 Jak marnosci unika
 Wiedz Ziemiо, Niebo w tej sferze
 Niech każdy przykład bierze.

При відповідних словах Йосафат скидає з себе корону, королівську одягу, стрій і т. д. все, аж до спідної аскетичної волосяниці, що носив на тілі.

Scena 5. O Smierci na Puszczу. Гейій спокуює Йосафата на пустні, сей маю вже не подаєть ся, та Бог посилає йому смерть. З неба чути голос: „Oto iako umiera Sprawiedliwy!“ Ангели на хорі співають остатній кант. Потім наступає отсе:

Przystosowanie Historji.

Otoz iuz przykład w cudnym Jozefacie
 Jak swiatem gardzie pokazany macie.
 Ten Jego roskosz do Nieba zawada
 Ze iest, gdy uznał, zaraz Panstwo sklada,
 Idzie na Puszczą, dręczy roznie cialo,
 To by w pamięci zycę naszej trwało.
 Jezli takowy wsze roskoszy Panie
 Zludzącym czaczkim poczytal i za nic,
 Czemuż swiatowi tak marność kochacie?
 Ze dla niey Łaski Boga odrzucacie.
 Jaspisz nad złoto a nad Jaspisz cnota
 Drozsza, nad Boga iuz nie masz kleynota.
 Zyc też w sumienney nosząc mola ranie
 Nie tylko za grob lecz za piekło stanic.
 Obyscie więcej nie kładli nadzieie
 W Swiecie, bo się gniew Boga na was zleie.
 Gniew à surowy bowiem kto policzy
 Wiele na czleka grzeszącego biczy.
 Nie poięte są w prawdzie oczy w Bogu
 Nakształt Regestru albo Katalogu.
 Wszystko co było, co iest, i co będzie
 Z kim, kiedy, iako, gdzie, przewidział wszędzie

A sprawiedliwość dozwolcie no myśli
 Jak Rachmistrzyni scisłą kretką kryśli.
 Nie wspomną Piekła, tam katownie czyje
 Poki Bog Bogiem na wieki w nim wyje.
 Szczęśliwi ludzie, którzy zaraz mogą
 Za naypierwszą się obaczyc przestroga.

„Epilogus“ заявляє, що вже скінчили грати й перепрошую гостей за хиби. Кінчить драму *Oratio Dedicatoria*, що починаєть ся ось як: *Historia Jozefata Krola Indyskiego* nieco dawniey przez Młodz Akademicką, na sali szkół chełmińskich cnyim widowiskiem pokazaną, polskim ięzykiem wywiedzioną, a drukarskim piętnem wyrusowaną dzis przy Imieninach J. W. W. P. i Dob. razem z powinszowaniem S. Michała... w Panskie Jego daie, składam i ofiaruię ręce. A кінчить ся словами: „Tak chęci moie, tak szczerosc wszystkich Professorów, tak cała przezemie zyczy Akademia Chelminska. Napisał przepisuiący M. Michal Lichoniewicz na owczas Professor Syntaktyki i Poe-tyki w Chelmnie R. P. 1769 d. 30 Julii.

Ми подали досить обширно зміст Лихоневичевої драми¹⁾ раз тому, що вона доси була незвісна в літературі, а по друге тому, що вона при всій своїй безталанности дає досить добре виображене про будову і техніку польської шкільної драми, що пустила парості її на українсько-руському ґрунті. Цікаво бачити в драмі, як автор прикроював повість для своїх рамок, пропускаючи притчі, стрічу Йоасафата з Варлаамом у пустині, або перемінюючи такі уступи, як висланє Йоасафата Авеніром до далекої провінції на правлієне (в драмі йде туди сам Авенір). Між додатками є деякі зроблені тільки для сценічного ефекту (сцена прощаня з царством — в повісті, як відомо, Йоасаф утікає в ночи). Що політичні відносини Індії в драмі — польські, з сеймами, сенаторами, привілеями та пактами конвентами, се для середньовікової поезії розуміло ся само собою; в Польщі тільки нечисленні висмки в золотім Жигмонтівськїм віці (Кохановський) пробували вирвати ся з застарілої традиції, та взутізм і макаронізм на довго, до половини XVIII в. притлумили всі такі пориви.

Дуже правдоподібно, що до круга західньої традиції, значить, до паростів латинського перекладу повісти про Варлаама і Йоасафа належить також той українсько-руський переклад, що був у р. 1637

¹⁾ За зладженє сеї аналізи складаю тут щирю подягу д. М. Павлюкови. I. Фр.

опублікований в друкарні василіянського монастиря в Кутейні. Сей переклад, доконаний на тзв. білоруській, властиво в ту пору по всій Україні-Руси загально прийнятій літературній мові має титул: „Гисторія ѿбо Правдїкоє выписанїє стї. Івѣнна Дамаскїна, ѿ Жїтїи стїмъ ѿцѣ Баллаама і ѿсафа ѿ ѿ Навернїю Індіанцъ. Старѣемъ ѿ коштомъ Інокїмъкъ ѿбещїжителного Монастырѣ Кутейского Нѣко зъ Грецкого ѿ Словѣского на Рѣскїй ѿзыкъ преложенѣ. къ типографїи тоїї ѿбитїи. Рокъ 1681; Іюль, кѣ днѣ“¹⁾. Хоча титул велів би догадувати ся, що се виданє зовсїм незалежне від західно-європейської, латинської традиції, то все таки нема сумніву, що сей переклад доконаний був не з грецького і не з словенського, а з латинського перекладу Біллуса. На се вказує не тільки рішуче приписанє сеї історїї Іванови Дамаскинови, суперечне з греко-словянською традицією, але також поділ цїлого оповіданя на 40 глав, чого також нема ані в грецьких, ані в словянських рукописах, а що запровадив у-перве Біллус. Із старої греко-словянської традиції заховали кутейнські видавці тільки назву Йоасафа; їх поклик у титулі на те, що перекладають з грецького і словенського, легко зрозуміти: вони були православні і їм ніяково було признати ся, що текст сеї архиправославної книги беруть з латинського перекладу.

Та проте книга здобула собі на Україні значну популярність; її мусїли швидко розкупити, коли вже в XVII віці приходило ся переписувати отсе Кутейнське друковане виданє; декілька таких відписів бачив по галицьких монастирських бібліотеках проф. Калужняцький²⁾. На сьому виданю опираєть ся також друге виданє нашої повісти, зроблене в Москві 1681 р. Здаєть ся, що сего виданя доконав звісний український учений Симеон Полоцький; сего можна догадувати ся з того, що в текст оповіданя вставлено вго (?) віршу,

¹⁾ И. Каратаевъ, Описание славяно русскихъ книгъ т. I. СПетербургъ 1883 стор. 455.

²⁾ Е. І. Калужняцькій, Обзоръ славяно-русскихъ памятниковъ языка и письма, находящихся въ библіотекахъ и архивахъ Львовскихъ (Труды третьяго археологическаго съѣзда въ Россїи, бывшаго въ Кїевѣ въ Августѣ 1874 г. Т. II. Кїевъ 1878, стор. 237). На жаль проф. Калужняцькій не выяснив докладно, де і кілько таких рукописів бачив, а згадав тільки про один, що знаходить ся в бібліотечї перемиської капітули. Менї не доведо ся бачити сего рукопису, та в писанім каталозї, складенім о. Петрушевачем, сей рукопис має титул: „ч. 56. Исторїя о св. Іосїфѣ царю Індіискомъ, съ присовокупленїемъ иныхъ поученїй и Апокалипсиса, XVIII в.“ В числї тих „иныхъ поученїй“ є, як вазначує проф. Калужняцькій, вельми популярна у нас легенда про св. Василя і Евладїя.

котра під назвою „Пісня Йоасафова на похвалу пустині“ здобула собі широку популярність між українськими і російськими лірниками і сьпіваєть ся ними ще й доси. В яких відносинах що до мови стоять оба ті виданя одно до одного, не можу сказати, не мавши змоги порівняти їх. Що до вірші, то у мене під руками є тільки ті її тексти, що списані з уст лірників¹⁾, хоча мають без сумніву книжковий українсько-руський характер.

О прекрасная пустыни!
 Прийми мя въ своей густыни,
 Яко мати свое чадо
 И вѣрныхъ си овчатъ стадо,
 Въ тихость свою безмолвную
 Палату льса вольную! і т. д.

Вірша зрештою без поетичної вартости. Далеку більшу вартість має иньша лірницька вірша, правдоподібно також українсько-руського книжкового, а в нійкім разі не московсько-народнього походження, що надрукована Безсоновим (op. cit. II, 734—736) з якогось списка зробленого в Колодні коло Москви, а надто до неї підведено варіанти з запису зробленого в Ніло-Сорській пустині. Звісно, самі місцевости ще нічого не значуть, поки не знаємо, від яких лірників, Москалів чи Українців, записана вірша; тай тут іще колишне українське добро могло перемандрувати в Московщину, а на Україні забути ся. Приводжу тут цілу віршу, щоб показати, що в ній нема нічого такого, що типове для творів московської лірницької музи — починаючи від розміру — хоч з другого боку нема й признаков української мови, а є хіба та сама школа віршопісна, яку бачимо в піснях нашого „Богогласника“.

Изъ пустыни старецъ въ царскій домъ приходитъ,
 Онъ принесь съ собою
 Прекрасный камень драгій.

Йоасафъ царевичъ просиль Варлаама:
 „Покажи сей камень!
 Я увижу и познаю цѣну его“.

¹⁾ П. Безсоновъ, Калѣки переходіе. Сборникъ стиховъ и изслѣдованіе, Москва 1861, т. II, стор. 737—740 (два варіанти, що різняться тільки при кінці).

„Удобіе можеш солнце взять рукою,
А сего не можеш
Оцѣнити во вся вѣки безъ конца“.

„О, купецъ премудрый, скажи мнѣ всю тайну!
Какъ на свѣтъ явился,
Гдѣ нынѣ пребываетъ камень той?“

„Пречистая Дѣва родила сей камень,
Положенъ во яслехъ,
Прежде всѣхъ явился пастухомъ.

„Нынѣ пребываетъ выше звѣздъ небесныхъ;
Солнце со звѣздами а земля съ морями
Непрестанно славятъ завсегда“.

Царевичъ дивился одеждѣ пустынной,
Варлаамъ сказуетъ,
Что въ пустыни не безъ скуки жить всегда.

Остался царевичъ послѣ Варлаама,
Завсегда сталъ плакать:
„Не хочу я пребывать безъ старца!

„Оставлю я царство, иду во пустыню,
Взыщу Варлаама,
И я буду свѣтозарень отъ него.

„Пустыня любезная! Доведи мене до старца!
И я ему буду
Служить вѣрно какъ отцу“.

Сказала пустыня отроку младому:
„Горко во мнѣ жити,
Завсегда быть въ молитвѣ и постѣ!“

„И я буду такъ жить, какъ тебѣ угодно,
Затворюсь въ вертепѣ,
И я буду плакать о грѣхахъ.

„Молю тебе, Боже, пресладкій Иусе,
Дажь ми получитьи
Съ Варлаамомъ жити на всегда!“

Хоча без сумніву деякі куплети сеї вірші були попсовані московськими лірниками, то все таки рівномірний (силлябичний) розмір видно всюди, а не менше того штудерну будову куплетів, чого в московських давніх складанях не бачимо. Одно тільки могло би служити доказом проти моєї думки — брак риму, чого в віршах типу „Богогласника“ і, здасть ся, в давнійших українських кантах ніколи не знаходимо.

Дуже цікаве те, що вірші на похвалу пустині знайшли відгомін у великоруських сектантів, особливо таких, як „странники“ або „бігуни“, що основою своєї віри кладуть конечність утїкати від усього, що вяже чоловіка до життя на однім місці, зрікати ся маєтку, дому, сім'ї, навіть назви і проводити весь вік у блуканню по світі або в темних лісах. Власне такі переробки Йоасафовой пісні зведено у Варенцова¹⁾; з книжного тексту в них лишило ся дуже мало, та їх постична вартість безмірно вища через те, що вони являють ся впливом живого, хоч і хробливого чути.

О прекрасная пустыня,
 Любимая моя другиня!
 Пришли тебя зажигати,
 Со мною тебя, мати, разлучати.
 Огню ты, мати предаеши ся,
 Ты со мною нынѣ разтаеши ся,
 Душевное мое спасеніе,
 Плотское мое оскорбленіе!
 За то я тебя почитаю
 И матерью называю,
 Что ты льстивую мою плоть оскорбляешь,
 Души моей грѣхи очищавшь і т. д.

Вельми характерна отся пісня „странників“, що починаєть ся також похвалою пустині:

А кто бы мнѣ построилъ
 Прекрасную пустыню
 Во темныхъ во лѣсахъ,
 Во горахъ бы, во вертепахъ,
 Во пропастьехъ во земныхъ?

¹⁾ В. Варенцовъ, Сборникъ русскихъ духовныхъ стиховъ, СПетербургъ, 1860, стор. 189—193.

Уже бы мнѣ не видати
Житія бы суетнаго,
Уже бы не слыхати
Человѣческаго гласу!
И самъ Господь похвалилъ
Тоя пустыни. „Рабы вы Христовы,
Поживите вы, боясь Бога!“
Уже останюшна времена,
Уже послѣдняя кончина,
Народился злой Антихристъ,
Злой Антихристъ, духъ нечистый.
Какъ рыкнулъ онъ окаянный
Во всѣ концы во земные,
И пустилъ онъ свою злобу
По всей поднебесней.
Не будетъ уходу, не будетъ ухорону
Ни въ горахъ, ни въ вертепахъ,
Ни въ разсѣлинахъ земныхъ, —
Никто отъ него не можетъ укрыть ся.

Навіть значіне слова „пустиня“ в тих розкольникьких віршах перемінило ся; тут воно значить курінь збудований у неприступнім лісі, а слова про те, що „пришли тебя сожигати“ натякають на дикі способи, якими московська адміністрація силкувала ся викоринити „темні забобони“ розкольників; палене розкольникьких скитів часто відбувало ся так, що й самих розкольників палено разом зі скитом, або розкольники самі заперши ся в скиті запалювали його і вмирали в огні — нераз сотками.

До популярности оповіданя про Варлаама і Йоасафа на українськїм так само як і на московськїм ґрунті причинило ся ще більше від згаданих уже двох видань повного тексту повісти — поміщене скороченої легенди в вельми популярній книзі — в Четьх Минєях, опрацьованих українським писателем, св. Димитриєм Ростовським. Я не маю під руками сеї книги, то й не можу сказати, чи Димитрій зладив своє власне резюме повісти, чи може держав ся якого готового вже західно-європейського, в першому ряді того, що є в *Legenda Aurea*. На західній вплив у обробленю сеї легенди Димитриєм Ростовським показує вже хоч би те, що він поклав память св. Варлаама і Йоасафа по латинському звичаю під днем 19 падолиста. В тій Четьх Минєй легенда про Варлаама і Йоасафа була

богато разів передруковувана і розходить ся ще й нині не тільки по монастирях, по церквах та між духовними, але також серед письменного селянства; що вона була там любленою лектурою вже в початку нашого віку, на се маємо свідокство Шевченка в его епілозі до „Гайдамаків“, де оповідаєть ся, як Шевченків батько читав по неділям Минею, а потім просив старого діда оповідати про Коліївщину.

І в Румунії, що довгий час була, так сказати, посередньою стациєю в духовім обмінї між руськими краями з одного, а Грецією та югословянськими краями з другого боку, читано нашу повість з разу в старословянськїм перекладї разом з иньшими церковними книгами. Та коли в XVII віці почали ся зароди власного письменства на румунській мові, то повість про Варлаама і Йоасафа належала до перших творів, які перекладено на румунську мову. Ї се заслуга М. Гастера, що перший звернув увагу на румунські переклади нашої повісти і опублікував з них виписки¹⁾. Він знає загалом три румунські переклади нашої повісти, всі три заховані в рукописах і то кожний у одній. Найстарший і найповніший з тих перекладів доконаний був у р. 1648 якимсь Удріште Настурелем у Фіерештах. Настурель перекладав з старословенського тексту. Сей переклад заховав ся в копії зробленій 1814 р. Другий переклад, зроблений з італіянської людОВОЇ книжки якимсь Боцулеску, знаходить ся в ц. к. надворній бібліотеці у Відні в автографі перекладача і очевидно не мав ніякого розповсюдження. В титулі пише перекладач, молдавський логофет Владул Боцулескул, що „сю книгу, жите святаго Йосафата, переклав з італіянської на румунську мову, коли в р. 1764 сидів у вязниці в Медіоляні“. Рукопис має тільки 120 сторін малої четверки. Уже після видання книжки „Literatura populara Romana“ віднайшов д. Гастер третій переклад нашої повісти, доконаний якимсь Йо Нягоєм (Jo Neagoj) в р. 1654. Чи се повний переклад, чи тільки вривок із якого оригіналу перекладений, Гастер не говорить, тільки дає з него в своїй хрестоматії виписку — притчу про инорога. Порівнюючи сей румунський текст притчі з грецьким бачимо, що він декуди покорочений.

Крім сего в на румунській мові також коротка легенда про Варлаама і Йоасафа, що ввійшла в склад книги „Життя Святих“

¹⁾ M. Gaster, *Literatura populara Romăna*, Bucuresci, 1883, стр. 32—53 і его ж *Chr sthomathie roumaine*, Bukarest-Leipzig, 1891, т. I, стр. LIII—LV, 129, 165; т. II, стр. 76—78.

(*Vietile Sfintilor*). виданої 1812 р. в монастирі Нямц. Ця книга — не що, як скорочений переклад руської Четї Минеї; житє Варлаама і Йоасафа покладено й тут під д. 19 падолиста (fol. 156—182). Друге видаве Житий вийшло в р. 1836 у Букарешті (M. Gaster, *Literatura populara Romăna*, 36).

Та найцікавіше те, що в Румунї знаходить ся, і то в кількох редакціях тзв. Йоасафова пісня на похвалу пустинї (*Cântecul pustiei*). Д. Гастер опублікував три тексти, з них два досить близькі один до одного: перший винятий з рукопису молдаванського зладженого в р. 1784, а, о скільки можу зміркувати, майже дословним перекладом руської пісні Йоасафової:

О pre frumoasă pustiea!
 Priimesti-mă intru a ta desăme,
 О pre frumoasă pustiea!¹⁾
 Ca pre pruncul la maică,
 Cându la țata al aplacă.
 Pre la mez de năză-noapti
 Nu mă infriçoșă cu moarti — і т. д.

Другий варіант захований у рукописі з початку сего віку, згадує в тексті про Варлаама, та відбігає дальше від руського оригіналу. В кінці д. Гастер цитує ще колядку з пісенника (*Cântecule*) виданого в Букарешті 1852, та вона з отсими віршами має хіба тільки спільного, що рефрен „О pre frumoasă pustie!“ Що ж до двох перших варіантів, то д. Гастер думає, що вони походять з одного оригіналу і схиляють ся до того, що сей оригінал був власним витвором румуньським, незалежним від руської вірші. Та міні здасть ся, що далеко розумнїше буде прийняти, що руська вірша дала початок для зложеня румуньської, хоча з часом ся остатня чим раз більше відбігала від первовзору.

Нам лишаєть ся ще сказати декілька слів про долю і парості грецького тексту нашої повісти. Рукописів сего тексту заховала ся доси величезна сила (вони вичислені у Zotenbergh, *Memoire*, стор. 3 і далі і Kuhn, *Barlaam und Joasaph* 48—49), та вони ще далеко не простудійовані і не порівнані. На опублікованє тексту прийшло ся довго чекати; перші проби опублікував віденьський учений Валентин Шмідт в журналі *Wiener Jahrbücher*, 1824 р. t. XXVI в своїй знаменитій рецензії на Денлопову *History of Fiction* (тут подаво

¹⁾ Сей вірш повторяєть ся по кожній дальшій парі рядків.

грецький текст п'ятох притч на стор. 25—45). Одну притчу (про ловця) опублікував по грецьки Доцен в Аретінових *Beiträge* t. IX. Вал. Шмідт до спілки з знаменитим славістом Копітаром задумував опублікувати весь текст повісти. Що б випередити віденьських учених, прискорив парижський гелленіст І. Фр. Буассонад своє видане, що й вийшло в Парижі 1832 р. в четвертім томі его збірки *Anecdota graeca*. Се видане вже тоді не відповідало вимогам науки. Мавши в Парижі 17 рукописів грецького тексту Буассонад ужив для справлення свого видання тільки трьох, так що критичний апарат вийшов мінімальний, а багато спорних питань, які можна би рішити тільки через порівнянє багато рукописів, лишило ся непорішених. До Буассонадового видання опублікував А. Шуберт в роках 1833, 1835 і 1836 у *Wiener Jahrbücher* чимало варіантів з віденьських рукописів, та по думці Цотенберга ті варіанти зовсім не великої ваги. Буассонадів текст з доданим *en regard* латиньським перекладом Біллуса передруковано в Міневій Патрології (*Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca, t. XCVI*). Тільки в 1885 вийшло нове видане грецького тексту в Атонах, dokonане Софронієм Святогорцем (повний титул гл. у Куна, *op. cit.* 49). В додатку до свого Мемоіге подав Цотенберг також грецький текст кількох притч і иньших уступів повісти в критично провіреній формі.

Здасть ся, що грецький текст тільки в XI віці дістав ся до Европи і то насамперед на Афонську гору, де його пильно читали і пильно переписували. Вже при кінці XIII віку він зробив ся улюбленою лектурою всіх освічених Греків. Мотиви з него зобразив якийсь незвісний різьбяр на коробці зі слонової кости. Поет Емануїл Філес переробив деякі притчі на вірші, а цісар візантійський Іван Кантакузен, змушений в р. 1355 зложити корону і вступити в монастирь, вибрав собі монастирське імя Йоасафа, натякаючи тим на індійського царевича, що добровільно зробив ся аскетом. В тім часі, в кінці XIV або в XV віці, зладжений був Петром Казімагісом переклад нашої повісти на новогрецьку мову; сей переклад заховав ся в двох рукописах: один є копією другого¹⁾.

Годить ся ще згадати, що і в грецькій Четї Минеї знаходить ся вкорочена легенда про Варлаама і Йоасафа. Головний автор грецьких житий, Симеон Метафраст, не писав нічого про сих сьвя-

¹⁾ К. Grumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, друге видане стор. 888, пор. Zotenberg *Memoire*, 78.

тих, то ж легенда про них, яку бачимо в *Минеї* виданій у Венеції в р. 1856, написана була Агапієм Ландосом, що переробив і повкорочував для *Минеї* також *Метафрастові* життя (гл. *Kuhn*, op. cit. 50).

Грецький текст пустив також деякі парості на схід і на південь. Абу ль' Баракат, християнський арабський писатель XIII віку, згадує в своїй церковній енциклопедії про переклад грецького Варлаама і Йоасафа на арабську мову. Сей переклад дійшов до нас у многих рукописах. Судячи по титулі, Дорн догадував ся, що сей переклад зроблений був не швидше, як у X віці (*Dorn*, *Mélanges asiatiques* I, 602), та Цотенберґ признав єго здогади нетвердими і допускає, що переклад міг бути давнійший (*Memoire*, 89). З арабського перекладу зроблено етіопський, а в ньому сказано, що арабський переклад був ділом Барсаума ібн Абульфарага, та Цотенберґ і про се сумніваєть ся твердячи, що етіопський перекладач прийняв копіста арабського рукопису за автора арабського перекладу (*Memoire*, 92). Але сей етіопський переклад не відповідає ані одному зо зв'язних списків арабського перекладу. Він був зроблений на розказ етіопського короля Галявдеоса якимсь Генбакомом (Аввакумом) в р. 1553; проби тексту з сего перекладу подав Цотенберґ (*Memoire*, 158—166).

У Вірмен з давніх часів повість про Варлаама була вельми популярна. Чи була вона перекладена в повні, не вмію сказати, не читавши праці Броссе (*Brosset*, *Sur deux rédactions arméniennes, en vers et en prose, de la légende des saints Baralam et Joasaph*) друкованої в Бюллетені петерб. Академії Наук, т. 24. Ті дві редакції, про які головно говорять Броссе і про які згадує також Цотенберґ (*Memoire*, 93—95), се одна прозова скорочена супроти грецького тексту, а друга віршована. Прозова редакція походить з XIII або XIV віку; вона знаходить ся в *Менології* Григорія з Клат списанім у XV віці, хоча в виданнях сего *Менологія* з р. 1706 і 1730 сеї легенди нема. Виривки з єї тексту мав у руках Цотенберґ і опублікував початок. Поетична переробка має 24 розділів і була зладжена Аракгелем, архиепископом з Сіуні в р. 1433. Крім кількох рукописів ся редакція заховала ся в друках: ще в р. 1668 вона була видана окремою книжкою в Амстердамі, а в р. 1831 її передруковано в вірменській друкарні в Ортакіє коло Константинополя в Науковім календарі.

Про старий словянський переклад, а властиво про те, що треба прийняти кілька (що найменше два) переклади з грецького на стару церковну мову, ми вже згадували. Тут додамо, що ті пере-

клади в XV віці розходять ся що раз виразнійше на дві групи, руську і південно-словянську. Південно-словянських, властиво сербських рукописів доси звісно не багато. На один, з XVI в., що належав до бібліотеки Хиландарського монастиря на Афоні, а тепер є в цісарській надворній бібліотеці у Відні, вказав Міклошич¹⁾. В р. 1868 звернув увагу проф. Ягіч у першій томі своєї „Historija književnosti naroda hrvatskoga i srpskoga“ на инший сербо-хорватський список сеї повісти, що був тоді в посудавю Мігановича, а тепер належить до бібліотеки Югословянської Академії в Загребі. Сей список походить з XV віку. Також із XV віку походить сербський список, що знаходить ся в Петербурзі, належав колись до бібліотеки Хлудова, а тепер зберігаєть ся в Імп. публ. бібліотеці. З початку XVI в., з р. 1518 походить згаданий уже нами шішатовадський список, з якого уступи опублікував Ст. Новакович у своїй статі про нашу повість²⁾. З руської групи опублікований доси тільки не особливо цінний список, зладжений у Самарі в XVII в., що колись належав до Михайла і Петра Салтикових, а пізнійше до князя П. П. Вяземського. Сей текст опублікувало Імп. Общество любителей древней письменности автографічним способом разом з рисунками пз. „Житіе и жизнь преподобныхъ отецъ нашихъ Варлаама пустычника и Іоасафа царевича Індійскаго. Твореніе преподобнаго отца нашего Іоанна Дамаскина“. СПетербургъ, 1877. З старого московського виданя зладжено переклад на сучасну великоруську мову; сей переклад вийшов накладом московського внигаря Ферапонтова в Москві для вжитку простолюдя³⁾.

Примітка: Отсей розділ був уже написаний і вискладаний, коли до моїх рук дійшла найновіша праця про нашу повість, а власне передмова англійського фольклориста Йосифа Джекобса

1) Fr. Miklosich, Lexicon linguae palaeoslovenicae. Wien 1862—1865, стор. VI.

2) Ст. Новакович, Варлаам и Іоасаф. Прилог к познаванью упорядне литерарне историје и хришчанске средньековне белетристике у Срба, Бутара и Руса. Гласник српског ученог друштва. Книга L. У Београду 1881, стор. 1—121.

3) Завважу тут іще, що Пипін уважав оба старі руські виданя повісти про Варлаама і Іоасафа зробленими зі старих рукописів, а не з латинського перекладу, при чім московське виданє вірнійше держить ся старого рукописного тексту, ніж кутейнське. Вірші (пісня на похвалу пустині?) були і в кутейнськїм і в московськїм виданю, та в московськїм зовсім відмінні від кутейнського. Всі ті уваги, зроблені Пипінім ще в р. 1858, лишили ся й доси не провіреними і ми також не маємо змоги тепер провірити їх, та постараємось зробити се при найближшій нагоді.

до текстів англійських переробок повісти про Варлаама і Йоасафа (Barlaam and Josaphat, English Lives of Buddha, Edited and Induced by Joseph Jacobs. London, 1896. Bibliothèque de Carabas, vol X). Джекобе, автор цінного вступу до Відпавих байок, заявляє, що громадив довгі літа матеріяли для праці про Варлаама і Йоасафа, та найбільшу часть его праці зробила зайвою звісна Кунова студия „Barlaam und Joasaph“. Опираючись на тій праці і на своїх власних дослідах він подає в формі табелі родовід нашої повісти, де в чому відмінний від Кунового. Зазначимо тут ті відміни. По думці Джекобса переклади вірменські (до названих у нас тут додано ще переклад на новочасну вірменську мову, виданий в р. 1891 Влєслоцьким), етіопський і арабський повстали незалежно від грецького. Кутєїнський переклад 1637 і московський 1681 він виводить із староцерковного. В драмі Лопе де Веги „Barlan y Josapha“ Джекобе бачить одно з джерел знаменитої драми Кальдеронові „Житє — то сон“ (написаної 1636 р.). Прозова англійська легенда видана Горштманом по его думці була переробкою віршованих англійських легенд. Надто зладив Уільям Какстон в р. 1483 переклад „Золотої Легенди“ Якова de Voragine і в сій книзі оповіданє про Варлаама і Йоасафа було крім 1483 р. друковане ще 1498 і передруковане на ново 1888; саму легенду видав Джекобе у своїй книзі стор. 3—33. Цікавий епізод міжнародньої вандрівки нашої повісти бачимо в тім, що в XVII віці на основі якоїсь італійської переробки зладжена була англійська людова книжка „History of Five Wise Philosophers“ (Істория пятох мудрих філософів). Ся книжка була в Англії вельми популярна; Джекобе вийменує її виданя з рр. 1672, 1711, 1725, 1732; тільки недавно під штудерним титулом сеї книжки відкрито переробку повісти про Варлаама і Йоасафа; текст її подав Макдональд у цитованім нами калькутським виданю. Та се ще не все; на основі сеї книжки зладжено в XVIII віці декілька віршованих переробок в роді тих, які й у нас друкують ся на бібулі і по кілька центів продають ся по ярмарках та відпустах. Такі популярні виданя — правдивий хрест для бібліографів. Вони розходять ся сотками тисяч екземплярів, а про те майже нема можности дізнати ся, кілько разів і де їх друковано, особливо коли діло йде про давнійші виданя. Так само було і з англійською віршою про Варлаама і Йоасафа; Джекобе (стор. XLII) натякає на те, що таких віршів було більше, та йому удало ся знайти тільки одну в одинокім примірнику, друкованім у Лондоні в р. 1783 п. з. The Power of Almighty God, set forth in the Heathen's Conversion; she-

wing the Whole Life of Prince Jehosaphat, the Son of King Avenerio of Barma in India" (Сила всемогучого Бога, уявлена в навершенню поганців; се показує блаженне життя королевича Єгосафата, сина короля Авенеріо з Барми в Індії) — і він передрукував її також у своїй книзі (стор. 35—56). Уже сама назва Йоасафового батька Авенеріо свідчить про італійський первовзір сеї переробки.



VI.

Наукові дослідження над змістом і жерелами повісті про Варлаама і Йоасафа. Увага Португальця Діога до Коуто про зв'язок між легендою про життя Будди і повістю про Варлаама і Йоасафа. Книга Бартелемі Сент-Ієра про життя Будди і відкрите Лябуле та Лібрехта, що повість про Варлаама і Йоасафа — це тільки християнська переповідка буддистської легенди. Доповнення до сего відкриття в рецензіях і працях Бенфеля, Макса Міллера, Кірпичнікова, Веселовського, Ріс Девідса, Каселя і ин. Полеміка з поводу Римського Мартирольоґія в працях Коскена, Ральстона, Чезаре де Кора і ин. Книга Цотенберга і питання про те, яким шляхом прийшла буддистська легенда до рук автора грецької повісті. Нові праці в тім напрямі Розена, Марра, Ольденберга, Гоммеля, Ермітеджа Робінзона. Кунів огляд і дискусія над дотеперішніми поглядами і найновішіми праці Макдональда та Джекобса.

Все те, що ми доси сказали про текст і розширення повісті про Варлаама і Йоасафа, це тільки половина того, що чинить її літературну історію одною з найцікавіших частин всесвітньої історії літератури. Другу половину її інтересу ми бачимо в ході тої наукової праці, що не тільки звела до купи головну часть того, що ми подали в дотеперішніх розділах і до чого ми силкувалися й від себе докинути декілька подробиць провірених по силі нашої змоги, але надто кинула ясне світло на історичну основу нашої повісті і силкувалася вяснити загадку: на яких жерелах опирається оповідання грецького тексту. Ми вже доси цитували більшіну

тих праць, та тепер уважаємо потрібним оглянути їх в історичнім звязку, а се тим більше, що сей огляд крім своєї важности для виясненя загальної літературної історії повісти про Варлаама і Йосафа, цікавий і з методологічного боку, бо показує наглядно, як помалу ростуть наукові здобутки, з яких незначних зерен виростають, як довго нераз ті зерна лежать забуті та незапліднені, які різнородні соки сходять ся для їх заплідненя і з якої маси дрібних відкрить, передчасних здогадів, помилок та спростовань складається кожний важнійший крок, що посуває наперед наше знанє. Оглядаючи ось тут сю наукову працю в єї дрібних і важнійших фазах я лишая на боці ту єї частину, що відноситься до апологів. Майже кожний аполог має свою осібну історію і свою літературу; маючи намір присвятити Варламовим апологам цілу другу часть нашої студії ми лишаямо до того часу й огляд наукової праці над ними. Один аполог, знаменита „притча про ииорога“ в звязку з слов'янською переробкою звісною в рукописах пз. „Притча о богатыхъ отъ книгъ болгарскихъ“, оброблений мною в статі, що надруковано в XIII томі болгарського „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина“ пз. „Притча за еднорога и нейниязъ блъгарски вариантъ“.

Ще в р. 1612 португальський історик Діого до Коуто оповідаючи про португальські завоювання в Азії, згадав також про Будду, основника буддистської релігії, називаючи його Буддо. Розповівши те, що подають буддисти про его житє, він пише: „З огляду на сю історію ми спинили ся розпитуючи, чи старі язичники в тім краю в своїх писанях згадують дещо про Йосафата наверненого Варлаамом. Аджеж Йосафата виставлено в легенді сином індійського короля, що був так само вихований і з усіма тими подробицями, які ми розповіли при житю Будди. А що відома річ, що він був сином великого індійського короля, то дуже легко могло стати ся, що з Йосафата зроблено Будду і перенесено на него всі ті чуда, про які ми згадали висше“¹⁾. Як бачимо, правовірний католик Порту-

¹⁾ Diogo do Couto, Decada quinta da Asia dos feitos que os Portugueses fizeram, тп. VI, гл. 2. Lisboa, 1612, стр. 123. На се місце перший звернув увагу Генрі Юль (H. Yule, Buddha and St Josaphat, Academy, 1883, N. 591, передруковано в Indian Antiquary, XII, 288 і д., гл. також книгу сего самого автора Marco Polo, II, 2, 305—309 і с. о. статью в Encyclopaedia Britannica III, 9, 375 і д.). Не маючи змоги бачити ані старої португальської книги ані статі Юля завважу, що назву португальського автора передають новіші вчені не однаково: Цотенберт, Галеві, Джекобс пишуть Diogo do Couto, Кун, Кірпичаіков, Веселовський do Couto, Іресе

галець, привикши до думки, що повість про Варлаама і Йоасафа написана сьв. Іваном Дамаскином, не міг уявити собі, щоби ся сьвята книга могла виплисти з поганських жерел і одинокє виясненє схожости між буддийською легендою і християнською книгою бачив у тому, що Буддисти запозичили з Дамаскинової книги все, що в ній є чудесне і перенесли се на свого вчителя.

Думка Діога до Коуто, кинена принагідно, без наукового мотивованя, заслугоє на увагу тільки як куріоз, що мав у собі зерно правди; та вона лишила ся безплідна і не мала ніякого впливу на дальший хід праці над жерелами нашої повісти. Сам буддизм довгі віки лишив ся незвісний близше західньому сьвітови. Навіть коли починаючи з кінця XVIII віку в Англії, Франції і Німеччинї, розвернув ся живий рух в напрямі вивченя мов і літератур далекої Азії¹⁾, буддийська література прийшла на чергу пізнійше від иньших. Тільки в другій половинї нашого віку на неї звернено більшу увагу. В р. 1859 появлять ся перша монографія про жите основника буддизму, царевича Сіддарті з роду Сакія, написана вченим Французом Бартелемі Сент Ілером (Barthelemy Saint Hilaire, *Le Bouddha et sa religion*, Paris 1860) і зараз на підставі сеї книги два вчені, Француз Лябуле (Laboulaye, статя в *Journal des Débats* з 26 липня 1859) і Німець Фелікс Лібрехт доходять до думки, що грецька повість про Варлаама і Йоасафа є не що иньше, як тільки передягнена в християнський стрій буддийська легенда про дитинячі і молодечі літа індийського царевича Сіддарті. Лябуле ограничив ся невеличкою газетною статейкою, не входячи в подробиці; Лібрехт виступив з основною працею „*Die Quellen des Barlaam und Josaphat*“, уміщеною в р. 1860 в *Jahrbuch für romanische und en-*

Diego de Couto. Юль а за ним і иньші вчені подають рік виданя до Коутової книги 1612, та Грессе подає се виданє на р. 1622, гл. J. G. Th. Grässe, *Lehrbuch einer allgemeinen Literaturgeschichte aller bekannten Völker der Welt von der ältesten bis auf die neueste Zeit*, Bd. III, 2 Abth. Leipzig 1852. стор. 1116 і 1120. Се очевидна помилка, а то ось чому. До Коуто продовжав працю першого португальського історика João de Barros, прозваного португальським Лівієм, що видав перші три Декади 1552, 1553 і 1563. По его смерті видав І. Б. Лоанья з его паперів четверту Декаду в Мадраті 1615 р., та тимчасом Діого До Коуто взяв ся продовжати працю Барра і видав четверту Декаду в 1602 р. Пята Декада вийшла, як подає Грессе, 1622, шеста 1624, а сема 1616! Очевидно — цифри 1622 і 1624 — помилки зам. 1612 і 1614. Треба завважити, що До Коутова праця була часто передруковувана (остатній раз 1801 р.) а також перекладена на мови італійську (вид. у Венеції 1661—62) і німецьку (вид. у Норимберзі 1644 — Грессе через помилку 1844!)

¹⁾ История сего руху прекрасно описана Бенфеєм (Th. Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft*, München, 1886).

glische Literatur (II, 314—334), що стала ся вихідною точкою для дальшої праці над нашою повістю і була знаменитим причинком до виданої 1859 року Бенфеєвої передмови до Панчатантри, де у-перве з великим науковим апаратом вияснено не тільки індійське походження великої сили західноєвропейських казок, новель та байок (се вже вказували давнійші орієнталісти, особливо Сільвестр де Сасі, Брокгауз (передмова до перекладу Сомадеви), Льоазелер Дельоншан (книга *Essay sur l'origine indienne des fables européennes* 1838), але також шляхи, якими йшли ті твори до Європи в середніх віках і пізнійше. Лібрехтове відкриття буддйського початку повісти про Варлаама і Йоасафа не тільки знаменито підширало Бенфеїв погляд, але розширювало хронологічну границю буддйського впливу на захід значно в давнину, перед хрестові походи і перед почини магометанства. То ж не диво, що Бенфей радо повитав Лібрехтову статтю (гл. его рецензію в *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1860, стор. 871 і д.) і від себе подав деякі вказівки для її доповнення.

Лібрехт не був орієнталіст, не владав ані санскритською, ані палійською ані жадною східньою мовою і не міг порівнювати грецької повісти з якими будь східніми оригіналами. Свого відкриття він довершив порівнюючи зміст грецької повісти з тою біографічною легендою про Будду, яку на підставі індійських жерел написав Сент-Ілер. Се була велика недогода, та про те суть річ в головному не змінилася. Буддйська легенда така характерна і у всіх версіях така однакова, що про її тотожність з основним оповіданєм про життя Йоасафа після Лібрехтового порівняння не могло бути ніякого сумніву. Лібрехт показав ось які схожі точки в повісти і в легендовім життєписі Будди: бездітність царя-батька, пророцтво про те, що йому вродить ся син і що сей син буде аскетом, вихованє молодого царевича в відлюдній палаті, чотири виїзди царевича і чотири стрічі, зусилля царя, щоби задержати сина при собі, втеча царевича у пустиню, его боротьба з покусами, наверненє противників і самого батька на аскетизм, смерть і похорон. Надто він опираючи ся на Бенфеєвій передмові до Панчатантри виказав буддйський початок деяких притч вложених в уста Варлаамови і таким способом міг уважати за доказанє, що поминаючи обширні вставки християнсько-догматичного та морального характеру (промова Варлаама, промова Нахора і т. и.) канва оповіданя і більшина вставлених в него притч — буддйські¹⁾.

¹⁾ Ся важна Лібрехтова праця була 1879 р. передрукована в книзі F. Liebrecht, *Zur Volkskunde*, Heilbronn, стор. 441—460, а ще перед тим перекладена на

Лібрехтова праця відразу пересунула пункт тяжкості в цілій науковій дискусії над нашою повістю. Коли досі найважнішою темою дискусії було те, чи автором грецького тексту був Іван Дамаскин, чи ні, тепер питання про авторство було відсунене на другий план, бо про справдішнє літературне авторство ледви чи могла бути й бесіда. Тепер висунули ся на перше місце питання про те, коли була написана грецька повість, яким способом перейшла індійська легенда до західної Сирії і який індійський текст можна би вважати первозором грецького оповідання. Для розв'язки тих питань прийшло ся збирати новий матеріал і ось минає десять літ від часу появи Лібрехтової праці, а науковий дослід не поступає в тім часі ані кроком даліше. Правда, в р. 1864 вийшло як 75 том видавництва „Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart“ вельми важне виданє тексту старофранцузької поеми Гю де Камбре про Варлаама і Йоасафа, dokonане Павлом Маєром і Цотенбергом, а в додатку до сего тексту зведено багато виписок і вказівок про розширенє сеї повісти в романських і східних літературах. В своїх увагах до тих виписок видавці висказали такий погляд, що всі звісні версії повісти про Варлаама, не виключаючи арабських, вірменських, абіссинської і гебрейської, пішли з грецького тексту, а сей текст був написаний у Єгипті в V або VI віці по Хр. Ще перед тим звернув увагу вченого світа гебреїст Штайншнайдер на стару жидівську віршовану переробку повісти про Варлаама і Йоасафа, dokonану в першій половині XIII віку іспанським рабіном Авраамом Бар Самуїл Галеві Ібн Хісдаєм пз. Царевич і дервіш; Штайншнайдер у перше звернув увагу на сей твір ще 1845 р. в жидівським календарі виданім у Відні, потім у своїй книзі „Manna“ (Берлін 1847), в кінці в розправі „Über eine arabische Bearbeitung des Barlaam und Josaphat“, уміщеній в пятім річнику Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (1851, стор. 89—93), до чого пізнійше додав коротке порівнанє гебрейського тексту з рукописним арабським (тамже VIII, 552 і д.). Тим часом пештенський рабін Майзель зладив повний переклад Ібн Хісдаєвого твору і сей переклад дождав ся двох видань (Штетін 1847 і Пешт 1860).

Для бібліографічної повноти згадаємо тут, що в виданій 1869 р. книзі М. Ляндау'а „Die Quellen des Decameron“ (друге виданє вийшло у Штутгарті 1884 р.) є також коротенька звістка про Варлаама і Йоасафа. Опираючн ся на Лібрехтовій праці автор підносить

італійську мову Емілем Тецою і видана в додатку до книги проф. д' Анкони (A. d' Ancona, Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI. Firenze, 1872).

тільки той заміт, що в життєписі Будди є риси, яких нема в повісті, і на відвороті (op. cit., 2 вид. стор. 222) — заміт, піднесений уже самим Лубрехтом.

Тільки в р. 1870 були видані дві розправи про нашу повість, що опирали ся на Лубрехті, та по троха посували справу дальше. Одна розправа норвегського вченого Гольмбо (С. А. Holmboe, En buddhistisk Legende, benyttet i et christeligt Opbyggelsesskrift) лишила ся для мене неприступна; друга, се голосна стаття знаменитого орієнталіста Макса Міллера (Max Müller, On the migration of fables) поміщена в липневій книжці вістника Contemporary Review 1870, стор. 588—596 і відеи передрукована в Chips from a German Workshop, IV, 174 і др., по німецьки в Essays III, 323 і д., по французьки в Essays sur la mythologie comparée, 456 і д. З звичайною у сего вченого сьмілістю і шириною погляду передано тут здобутки праць Бенфея і Лубрехта про буддйський початок і вандрівку великої частини європейських казок, байок і ниньших народніх оповідань, зазначено, що Будда на основі грецької повісти про Варлаама і Йоасафа зробив ся християнським сьвятим і знайшов місце в римським Мартирології і не без іронії сказано, що він і справді варт сеї пошани певно далеко більше, ніж велика частина аскетів та мучеників, що там повставлювані церквою. Щож до здогадів Цотенберга і Маєра, то М. Міллер устоював за авторством Івана Дамаскина, значить, за пізнішою датою написаня грецького тексту.

Не багато дальше посунула справу праця російського вченого А. Кірпічнікова пз. „I. Греческіє романы въ новой литературѣ. II. Повѣсть о Варлаамѣ и Йоасафѣ. Харьковъ 1876“. Проф. Кірпічніков старанно звів до купи здобутки попередніх учених, провірив деякі вказівки Поля Маєра і Цотенберга і показав досить добре розповсюдненє повісти про Варлаама і Йоасафа в західно-європейських літературах, та в словянських не пішов по за Пипіна, а те, що сам тут подав нового (про більше число старословянських перекладів), подав без доказів, так що думку его годі було вважати дійсним здобутком науки. Що до генеалогії орієнтальних переробок К-в привяв без дальшої дискусії погляд Цотенберга і Маєра про те, що грецька повість була первовзором усіх звисних нам переробок, та виступив против думки сих учених про писанє нашої повісти в Єгипті і обставав при старім західно-європейським погляді на авторство Івана Дамаскина. Проф. А. Н. Веселовский покористував ся в повні сею нагодою в своїй статі „Византійскія повѣсти и Варлаамъ и Йоасафъ“ (Журналъ министерства народнаго

просвѣщення, 1877, часть СХСІІ, отд. 2, стор. 124—154), підносячи слабі боки праці харківського професора та подаючи до неї доповнення особливо що доторкаєть ся розповсюдження нашої повісти в Італії. Та проф. Веселовскій не вдовольнив ся самою критикою на книгу Кірпичнікова, а забажав посунути дослід над нашою повістю о крок дальше від Лібрехта. Він звернув увагу на те, що грецька повість про Варлаама і Йоасафа тим головно різниться від усіх звісних нам індійських легенд про Будду, що в грецькій повісти Йоасафа хтось другий навертає на правдиву віру, коли тимчасом у всіх індійських легендах Будда сам із себе приходить до пізнання правдивої релігії і потім навертає на неї інших. Отже не тільки роля Йоасафа відповідає ролі Будди в его молодім віці, але й роля Варлаама відповідає в індійських легендах також ролі Будди в его пізнійшій віці. Веселовскій ідучи за вказівками орієнталістів Шіфнера, Мінаєва та Васілева звернув увагу на індійську книгу *Abhinischkramana-Sūtra* де оповідаєть про Ясоду, сина багатого купця, котрого батько виховує з далека від світа так само, як колись виховувано самого Будду. Будда перебраний за купця приходить до него і навертає його на свою віру — значить, виступав зовсім в ролі грецького Варлаама.

Дві праці про нашу повість, що вишли в р. 1880, хоч по части опирають ся на тім, що висказав у своїй статі Макс Міллер. Француз Емануель Коскен у своїй праці „*La légende des saints Barlaam et Josaphat, son origine*“, поміщеній у вістнику „*Revue des questions historiques*“, 1880, т. XXVIII, стор. 579—600 звів до купи погляди старших теологів на нашу повість і вдався в спеціальну дискусію над римським Мартирольоієм доказуючи, що в ньому є чимало всяких помилок і що він не має канонічної ваги, так що заміщенє в нїм імен Варлаама і Йоасафата ще не значить, буцім то індійській Будда через те був канонізований на сьвятого католицької церкви¹⁾. Зовсім инакше глядить на се діло англійський учений орієнталіст Ріс Девідс. В передмові до виданого ним в тім самім році першого тому англійського перекладу будднських „джатак“ (*T. W. Rhys Davids, Buddhist Birth Stories or Jataka tales. Lon-*

¹⁾ Головна частина сєї статі передрукована була Коскеном 1833 р. в передмові до его виданя „*Contes populaires de Lorraine*“. До питання про римський Мартирольоій Коскен повернув ще раз, умістивши в р. 1833 в газеті *Le Français* в д. 1 грудня статью: *Questions religieuses. La vie des saints Barlaam et Josaphat et la vie du Buddha. Une attaque contre le catholicisme. Quelle est exactement l'autorité du Martyrologe Romain.*

don 1880, стор. XXXVI—XLI; XCV—XCVII) він присвячує особливий розділ повісти про Варлаама і Йоасафа (The Barlaam und Josaphat literature), де користуючи ся вказівками свого батька вказує походження римського Мартирольоґія і его важність, а надто зазначає, що оригіналу для грецької повісти про Варлаама і Йоасафа шукати треба не в північно-буддийській літературі, не в Сутрах ані в Лялітавістарі, а найскорше в полуднево-буддийських книгах таких як „джатаки“. Ми вже згадували, що проти погляду Макса Міллера і Піє Девідса на важність римського Мартирольоґія виступив проф. Ральстон з публичним відчитом, що зараз був і надрукований в часописі „Academy“ з д. 22 січня 1881 р. Ральстон боронив непогрішности католицької церкви, опираючи ся головню на Коскенових висновках.

Здалека від сих горячих спорів стоять східно-європейські вчені, котрих праці ми згадали више і ті, що вийшли в початку 80-тих років, докидаючи по цеглині до будови літературної історії нашої повісти. Маю тут на думці сербську працю Ст. Новаковича „Варлаам и Йоасаф, пролог к познаванью упорядне литерарне и хришчанске белетристике у Срба, Бугара и Руса“ видану в 50-тім томі „Гласника Српског Ученог Друштва“ 1881 у Білграді, і книжку Гастера „Literatură populară română“ видану 1883 р. в Букарешті. Ст. Новакович поділив свою працю на 5 розділів і подав у першій розвідку про автора і час написаня книги, відкидаючи авторство Ів. Дамаскина; у другім говорить про жерела книги, опираючи ся головню на Лібрехті і Веселовскім; у третім про грецький текст і європейські переклади та переробки повісти про Варлаама і Йоасафа; у четвертім подає опис рукописів, що містять у собі сербський переклад сеї повісти, а головню Шішатоваяцького рукопису; в пятім подає досить обширні виписки із Шішатоваяцького рукопису. Гастер подає в своїй книжці головні здобутки наукової праці над нашою повістю і доповнює їх звістками про єї румунські переклади і переробки.

В р. 1883 крім згаданої вже статі Генрі Юля в Academy вийшла полемічна, в католицькім дусі написана статя Чезаре де Кара „La leggenda de' santi Barlaam e Giosafatte. Autorita del Martirologio Romano“, друкована зразу в вістнику Civiltà cattolica, serie XII, vol. IV, стор. 431—434, а потім передрукована в книзі тогож автора „Esame critico del sistema filologico e linguistico applicato alla mitologia e alla scienza delle religioni. Prato, 1884.“ Вже з самого заголовка бачимо, що статя написана з величезними претенсіями, та наукові здобутки єї зовсім ніякі. Та про те й сеї ав-

тор не силкуєть ся перечити буддйському походженю основи повісти про Варлаама і Йоасафа, а тільки боронить католицьку церкву від закиду, буцім то вона признала Будду своїм сьвятим.

В 1884 р. вийшов у Пондішері перший том праці Фр. Ляуенана „Du brahmanisme et de ses rapports avec le judaisme et le christianisme“, де автор присьвячує оден уступ (стор. 395—398) повісти про Варлаама і Йоасафа, признаючи також єї буддйський початок. В тім самім році вийшла в Липську книжка Павла Касселя „Aus Literatur und Symbolik“ а в ній на стор. 152—228 містить ся розправа „Barlaam und Josaphat“ (Buddhismus und Manichaeismus. Die Akten des h. Thomas). Ідучи за слїдом Лібрехта та опираючи ся на значно збільшеній літературі про буддизм і єго історію Кассель проводить порівнянє між грецькою повістю про Варлаама і Йоасафа і індйськими оригіналами. Вже Лібрехт у своїй статі притягнув був до порівняннє крім легенд про самого Будду також иньші буддйські легенди, а особливо оповіданнє про царя Асоку-Піадасі. Кассель іде сею стежкою далі виказуючи, що постать царя Авенїра в значній мірі скопїована з буддйських оповідань про сего царя і що багато з него перенесено також на постать Йоасафа. Дальше виказує Кассель, згідно з Веселовским, що й постать Варлаама, котру ще Лібрехт уважав оригінальним витвором грецького автора, є той сам Будда. Та Кассель зменшив вартість своєї праці ненауковим етимольогізованєм, силкуючись виводити назви грецької повісти з індйських через посередництво сирийської мови. Варто завважити, що він також стоїть на тому, що автором грецького тексту треба вважати Івана Дамаскина, котрий буцім то промовчав про іслам тільки для того, аби не наражувати собі султана, що був єго зверхником. Кассель не знав ще, що промова Нахора, на якій він опер отсю свою догадку, є давній християнський твір вставлений в пізнійше оповіданє.

Дуже важним моментом в розвою дослідів над нашою повістю була поява в р. 1885 знаменитої праці Цотенберга „Memoire sur le texte et sur les versions du livre de Barlaam“, виданої в 28-ім томі „Notices et Extraites du manuscrits de la Bibliothèque nationale“, а відтак окремою книгою пз. Н. Zotenberg, Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph, accompagnée d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne. Paris 1886¹⁾. Цотенберг дав тут першу пробу всесторонньої студії над грецьким текстом, часом єго напи-

¹⁾ Витяг із сеї праці ще вчаснійше був поміщений у Journal asiatique, VIII-е série, t. V, p. 517—531 пз. Le livre de Barlaam et Joasaph.

сая, его розширенням по заході і сході і его жерелами, і хоча деякі здобутки его праці вже збито новими відкриттями, то все таки не слід забувати, що ті відкриття в значній мірі треба завдячувати тому зацікавленню нашою повістю, яке зуміла розбудити Цотенбергова праця і тому широкому обсягови матеріалу, який він у-перве обхопив, а далі важно й те, що деякі здобутки ствержені і поставлені Цотенбергом майже непохитно. До таких здобутків належить факт, що Іван Дамаскин не був автором повісти про Варлаама і Йоасафа, а також те, що повість ся була написана около р. 630 по Хр. При помочи детальних студий над грецьким текстом, а особливо над історичним тлом оповідавя Цотенбергі виказав, що в повісти представлено Персів (прозваних Халдейцями) у війні с християнськими Греками, що автор виявляє досить докладну знайомість с перською релігією (маздеїзмом), перськими звичаями і обычаями і с перською країною, а за те говорить про Індію майже самими загальними фразами. Цотенбергі силкував ся доказати, що описи царя і царського двора в грецькій повісти зовсім не відповідають індійським відносинам, а за те дуже добре відповідають перським. Особа індійського царя Авенітра по его думці — се правдивий портрет великого перського володаря Хозру Ановшірвана, а уряджена Авенітром діспута між індійськими жерцями і християнами — се вельми живий спомин славної в перській історії діспути між Маздеїстами і прихильниками иньших релігій, яку урядив був Кобад, батько Хозру: на ній присутний був також Хозру, тоді ще молодий парубок¹⁾.

Остаточні висновки Цотенбергової праці що до жерел грецького тексту свідчать про велику поздержливість і критичність сего вченого; їх можна звести ось у які чотири тези:

1. Індійське, а спеціяльно буддйське походження повісти про Варлаама не підлягає ніякому сумнівови; аджеж і сам автор говорить, що оповідає історію, *ἡyper μοι ἀφηγήσαντο ἄνδρες εὐλαβεῖς*, що оповідали йому її не тільки устно, але надто переклали з безпохибних споминів чи записок (*ἐξ ὑπομνημάτων ταύτην ἀψευδῶν μεταφράσαντες*).

2. Маємо тепер чимало редакцій латенди про Будду, та анї одна з них не відповідає в повні нашій повісти; ще найближе до неї стоїть, як бачить ся, китайська переробка первісно санскритської *Abhinishkramana-Sūtra*.

¹⁾ Zotenberg, Memoire стр. 58—61.

3. Дуже правдоподібно, що грецька повість не тільки в догматичних частинах, але і в оповіданнях не є перекладом, але свобідною переробкою індійського оригіналу; тільки деякі частини, нпр. притчі, перекладані були майже дословно.

4. Між індійським оригіналом і грецьким текстом не було, здасть ся, ніякого посереднього тексту; в усякім разі звісні нам ориєнтальні версії, а власне арабські, гебрійська і етиопська, се переклади або переробки грецького тексту¹⁾.

Цотенбергова праця, котру французький учений Галеві у своїй рецензії справедливо назвав книгою „богатою на результати вельми цікаві і несподівані, що ними збогацують ся літературна історія воюючого християнства“²⁾, дала сильний імпульс до дальших дослідів над жерелами грецької повісти. Поперед усього зацікавились ориєнталісти тим, щоби ближше вияснити відносини між грецьким текстом і арабськими версіями. Ще 1866 р. в своїому виданю поеми Гю де Камбре вказали Цотенберт і Майер на широке розповсюдження історії про Варлаама не тільки серед ориєнтально-християнських сект³⁾, але також серед Магометанців. Не було се для них тайною, що магометанські переробки досить відмінні від грецького тексту, і для того прийняли були що найменше два переклади на арабську мову і що найменше три арабські переробки повісти про Варлаама. По їх думці оден арабський переклад зроблений був безпосередно з грецького і сей переклад прийняли дві великі християнські секти, Мельхіти і Якобіти. Якобітську версію перекладено в XVI віці на мову етиопську, а пізнійше також на вірменську. Магометанська переробка мала бути зроблена на підставі сирийського, тепер затраченого перекладу грецької повісти. Видавці говорили про дві магометансько-арабські переробки сеї історії: одну поетичну, на арабській мові затрачену, та в XIII віці перекладену на гебрійську мову іспанським Жидом Ібн Хісдаєм пз. „Царевич і дєрвіш“, і другу скорочену прозову: уривок її знайшов 1853 р. Бляу у Константинополі під титулом „Витяг із книги одного з найзнаменитших мудрців Індії, книга повна проречистих натяків, приємних виразів і гарних ідей“⁴⁾. Сеї генеа-

1) Zotenberg, Memoire, ст. 65—66, 68—69.

2) Revue de l'histoire des religions, t. XV. Paris 1887, стор. 105.

3) Кассель силкував ся доказати, що головою секта Маніхєїв була тим мостом, що провадив впливи буддійські на захід і по троха — західні до Індії.

4) Zotenberg und Meyer, op. cit. стор. 310; Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, VII, 400.

сяня, его розширенням по заході і сході і его жерелами, і хоча деякі здобутки его праці вже збито новими відкриттями, то все таки не слід забувати, що ті відкриття в значній мірі треба завдячувати тому зацікавленню нашою повістю, яке зуміла розбудити Цотенбергова праця і тому широкому обсягови матеріялу, який він у-перве обхопив, а далі важно й те, що деякі здобутки ствержені і поставлені Цотенбергом майже непохитно. До таких здобутків належить факт, що Іван Дамаскин не був автором повісти про Варлаама і Йоасафа, а також те, що повість ся була написана около р. 630 по Хр. При помочи детальних студий над грецьким текстом, а особливо над історичним тлом оповідання Цотенберт виказав, що в повісти представлено Персів (прозваних Халдейцями) у війні с християнськими Греками, що автор виявляє досить докладну знайомість с перською релігією (маздеїзмом), перськими звичаями і обичаями і с перською країною, а за те говорить про Індію майже самими загальними фразами. Цотенберт силкував ся доказати, що описи царя і царського двора в грецькій повісти зовсім не відповідають індійським відносинам, а за те дуже добре відповідають перським. Особа індійського царя Авенітра по его думці — се правдивий портрет великого перського володаря Хозру Ановшірвана, а уряджена Авенітром діспута між індійськими жерцями і християнами — се вельми живий спомин славної в перській історії діспути між Маздеїстами і прихильниками иньших релігій, яку урядив був Кобад, батько Хозру: на ній присутвий був також Хозру, тоді ще молодий парубок¹⁾.

Остаточні висновки Цотенбергової праці що до жерел грецького тексту свідчать про велику поздержливість і критичність сего вченого; їх можна звести ось у які чотири тези:

1. Індійське, а специяльно буддийське походження повісти про Варлаама не підлягає ніякому сумнівови; аджеж і сам автор говорить, що оповідає історію, *ἡ γὰρ μοι ἀφηγησάντο ἄνδρες εὐλαβεῖς*, що оповідали йому її не тільки устно, але надто переклали з безпохибних споминів чи записок (*ἐξ ὑπομνημάτων ταύτην ἀψευδῶν μεταφράσαντας*).

2. Маємо тепер чимало редакцій легенди про Будду, та ані одна з них не відповідає в повні нашій повісти; ще найблизше до неї стоїть, як бачить ся, китайська переробка первісно санскритської *Abhinishkramana-Sūtra*.

¹⁾ Zotenberg, Memoire стр. 58—61.

3. Дуже правдоподібно, що грецька повість не тільки в догматичних частинах, але і в оповіданнях не є перекладом, але свobodною переробкою індійського оригіналу; тільки деякі частини, впр. притчі, перекладані були майже дословно.

4. Між індійським оригіналом і грецьким текстом не було, здається, ніякого посереднього тексту; в усякім разі звісні нам орієнтальні версії, а власне арабські, гебрійська і етіопська, се переклади або переробки грецького тексту¹⁾.

Цотенбергова праця, котру французький учений Галеві у своїй рецензії справедливо назвав книгою „богатою на результати вельми цікаві і несподівані, що ними збогачується літературна історія воюючого християнства“²⁾, дала сильний імпульс до дальших дослідів над жерелами грецької повісти. Поперед усього зацікавились орієнталісти тим, щоби ближше вяснити відносини між грецьким текстом і арабськими версіями. Ще 1866 р. в своїйому виданю поеми Гю де Камбре вказали Цотенберг і Майер на широке розповсюдження історії про Варлаама не тільки серед орієнтально-християнських сект³⁾, але також серед Магометанців. Не було се для них тайною, що магометанські переробки досить відмінні від грецького тексту, і для того прийняли були що найменше два переклади на арабську мову і що найменше три арабські переробки повісти про Варлаама. По їх думці оден арабський переклад зроблений був безпосередно з грецького і сей переклад прийняли дві великі християнські секти, Мельхіти і Якобіти. Якобітську версію перекладено в XVI віці на мову етіопську, а пізнійше також на вірменську. Магометанська переробка мала бути зроблена на підставі сирийського, тепер затраченого перекладу грецької повісти. Видавці говорили про дві магометансько-арабські переробки сеї історії: одну поетичну, на арабській мові затрачену, та в XIII віці перекладену на гебрійську мову іспанським Жидом Ібн Хісдаєм пз. „Царевич і дєрвіш“, і другу скорочену прозову: уривок її знайшов 1853 р. Бляу у Константинополі під титулом „Витяг із книги одного з найзнаменитших мудрців Індії, книга повна проречистих натяків, приємних виразів і гарних ідей“⁴⁾. Сеї генеа-

¹⁾ Zotenberg, Memoire, ст. 65—66, 63—69.

²⁾ Revue de l'histoire des religions, t. XV. Paris 1887, стор. 105.

³⁾ Кассель схилював ся доказати, що головно секта Маніхеїв була тим мостом, що провадив впливи буддйські на захід і по троха — західні до Індії.

⁴⁾ Zotenberg und Meyer, op. cit. стор. 310; Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, VII, 400.

льогії ориентальних редакцій, за якою, як згадано, пішов і Кірпіч-ніков, держить ся Цотенберґ ще 1885 р. у своїм „Memoire“, при чім годить ся ще завважити, що в додатку до своєї праці він подав витяги з грецького, гебрійського і етиопського тексту, та зовсім поминув той арабський прозовий переклад, про який із статі Бляу'а те тільки було звісно, що грецьке імя „Варлаам“ виглядало там „Білявгар“.

Са назва мала стати ся вказівкою для дальших досьлідів. В р. 1872 видали Йосиф Редітер і Август Міллер у ориґинальнім тексті разом зі своїми поясненнями арабський твір звісний уже й перед тим арабістам під назвою *Kitāb al Fihrist*. Є се щось немов староарабська історія літератури, а радше толкована бібліографія, написана в IV віці гіжри, себ то в XI віці нашої ери. В тій книзі знайшли ся титули кількох творів, де говорило ся про Білявгара а надто ще про *Būdāsif'a*, при чім було сказано, що всі ті твори — переклади із пеглевійської (староперської) мови. І так мав Араб Габаля ібн Салім, що жив у IX віці нашої ери, крім иньших „індійських книг“ перекласти з пеглевійської мови також „*Kitāb Būdāsif wa Bilavhar*“ і якусь иньшу „*Kitāb Būdāsif*“. В тім самім віці мав також якийсь Абан ібн Габд аль Гумаїд ібн аль-Ляхік ар-Ракаші, званий коротко Абан аль-Ляхікі (умер в р. 200 гіжри, себ то в р. 815 нашої ери) переробити на вірші „*Kitāb Bilavhar wa Būdāsif*“. Ще в 1849 році висловив французький арабіст Рено (Reinaud) думку, що „*Būdāsif*“ (у деяких рукописах Фіріста пишеть ся „*Juwāsif*“, а у арабського історика Масуді „*Jūdāsif*“) є те саме слово, що індійське „*Bodhisattva*“ — прозвище Будди в часі, коли він ще боров ся з ріжними спокусами¹⁾. Та нема й сумніву про те, що се те саме імя, яке в грецькій повісти являєть ся в формі „Йоасаф“.

Колж таким робом дане було безсумнівне свідощтво про те, що Араби в IX віці мали кілька книг про Будасіфа і Білявгара, по части перекладених із пеглевійської мови, а по части поетично перероблених на основі таких перекладів і названих загалом індійськими книгами, то для вчених явила ся цікава задача — дослїдити, чи декотра з тих книг не доховала ся до нашого часу. І справді таку книгу віднайдено і то аж в кількох рецензиях.

¹⁾ Будда значить просвічений, той, що дійшов до цілковитої ясности; бодісатва — той, що ще добиває ся тої ясности (боді). Про Будду і его вчене маємо коротку та багату змістом статью Леона Фера „Будда і Буддизм“, перекладену мною з французького і видрукувану в *Житю і Слові т. I і II*.

Вже в 1878 р. вказав монахійський орієнталіст Ернст Кун в *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (т. XXIV, стор. 480) на те, що арабський рукопис з назвою Білавгара замість Варлаама, згаданий Бляу'ом ще в р. 1853, привезений ним з Константинополя і подарований бібліотеці Німецького Орієнтального товариства, де в яких точках мабуть ближший до здогадного індійського оригіналу, ніж грецький текст. Спонуканий Куном зачав 1883 р. звісний семітист Фріц Гоммель студіювати сей рукопис. В р. 1887 подав він семому конгресови орієнталістів, що відбував ся у Відні, текст сего рукопису разом зі своїм вступом, що в ученому світі зробив досять велике вражінє. Ся Гоммелева праця була ще в тім самім році видрукувана в розправах конгресу (*Verhandlungen des VII Orientalistenkongresses, semitische Section*, стор. 115 і далі) і вийшла також окремою відбиткою¹⁾.

Порівнянє арабського тексту з грецькою повістю з одного боку, і з гебрійською Ібн Хісдавою поемою „Царевич і деревіш“ з другого боку довело проф. Гоммеля до переконаня, що не тільки арабський текст є витяг із якоїсь арабської версії перекладеної безпосередно з пеглевійської мови, але також Ібн Хісдава книга є гебрійська переробка тої самої, перекладеної з пеглевійського, значить, не грецької, а передхристиянської редакції повісти про Варлаама. „Таким робом гебрійська переробка набирала очевидно зовсім иньшої вартости і являла ся нараз вельми важним явищем в історії Варлаамової легенди“²⁾.

Гоммель уважав за певну річ, що одна з тих книг, які були записані в Фіргісті як переклади з пеглевійської мови, а власне та, що мала титул „Книга Б-л-в-г-ра (вокалізація в тих старих книгах звичайно досить неозначена) і Будасіфа“, мусіла бути оригіналом, із котрого грецький автор переробив свою повість. А що ті книги тільки в IX віці по Хр. були поперекладані з пеглевійської мови на арабську, а про безпосередню запозичку грецького автора з пеглевійського тексту годі було думати, то виходило доконче, що грецька повість не могла бути написана найдалі коло 634 р., як доказував Цотенберґ, але мусіла бути зложена що найраніше аж коло половини IX віку, значить, деь коло р. 850 (*Fritz Hommel*, op. cit. стор. 11). Що автор грецької повісти мусів користу-

¹⁾ Fritz Hommel, Die älteste arabische Barlaam-Version. Wien 1887. Подані вище подробиці з Фіргіста взяті з сеї розправи, стор. 4—7, 8, 9.

²⁾ Fritz Hommel, op. cit. стор. 10.

вати ся арабським взірцем, за сим промовляла по Гоммелевій думці транскрипція назви Bûdâsîf на Jûwâsîf, що в грецькій азбуці безпосередно давало Ίωύσαφ; у арабським письмі така транскрипція була дуже легка, ватомісць у пеглевійським зовсім неможлива (тамже стор. 8).

Досить полегко обійшов ся проф. Гоммель с тими фактами і поглядами, які подав Цотенберґ на доказ, що грецька повість про Варлаама і Йоасафа не могла бути написана пізнійше, як у 634 році. „Веі иньші причини, які наводить Цотенберґ доказуючи, що християнська повість написана ранійше, ніж в часі Івана Дамаскина, мусять уступити перед сим (себ то перед свідощвом Фіґріста, подібністю грецької повісти до Ібн Хісдавої поеми, яку Гоммель уважав вірним зразком пеглевійського ориґіналу, і неможливістю допущеня иньших жерел грецької повісти, як тільки арабські). Противно, Цотенберґові докази промовляють по части навіть за написанем грецької повісти аж у VIII або IX віці, а зглядно за свобідною переробкою якогось арабського взірця списаного з пеглевійського ориґіналу. Змальовану в повісти ситуацію, що по Цотенберґовій думці так добре відповідає часам Хозроя Ановшірвана, можна так само добре вияснити тим способом, що первісний пеглевійський текст правдоподібно мусів бути зложений в часі того перського короля. Щож нарешті доторкаєть ся доґматичних поглядів у грецькім Варлаамі, що для Цотенберґа становлять також доказ написаня сеї повісти перед 634 роком по Хр., то так само легко можна собі подумати, що автор, пишучи в IX віці (як я припускаю) мав собі взірцем в теолоґічних справах якийсь доґматичний твір із тої доби, про яку говорить Цотенберґ і в дусі того твору переробив материял узятий із середньоперсько-арабської книги“ (тамже стор. 12). Слова, які я підчеркнув у сьому цитаті, показують доста ясно, на яких хитких підставах опирає ся Гоммелева аргументація. Чому Цотенберґові докази за написанем грецької повісти перед р. 634 мають промовляти власне за написанем тої повісти в VIII або IX віці, се для нас цілковита загадка, бо вони ж мусять промовляти против того. Чи описану в грецькій повісти політично-реліґійну ситуацію, що по думці Цотенберґа відповідає добі і особі Хозроя Ановшірвана, можна вияснити таким способом, що буцім то пізнійший грецький автор знайшов ті характерні риси вже в своїм арабським взірці, а автор арабської редакції взяв їх із пеглевійського ориґіналу, що міг повстати в часі Хозроя, се треба було доказати порівнюючи дотичні уступи грецької повісти з арабським текстом

і бодай з тою найстаршою (по Гоммелевій думці) парістю пеглевійського оригіналу, яка дійшла до нас, себ то з гебрійською Ібн Хісдаєвою поемою, та Гоммель сего не вчинив. Так само хиткою і самовільною видаєть ся нам і Гоммелева думка про догматичну часть грецької повісти; годї припустити, щоб автор, компілюючи так механічно, міг був довершити такого суцільного, річево і стилістично заокругленого твору, як грецька повість про Варлаама. Та замість дальшого розбору поглядів висказаних Гоммелем в р. 1887 досить буде зазначити, що швидко потім, у своїй дальшій праці про ту саму повість (про неї дальше буде мова) він сам сильно позмінював деякі свої погляди, а иньші поминув мовчки, приймаючи без дальшої аргументації зовсім відмінні думки.

Ще заким вийшла друком Гоммелева праця „Die älteste arabische Barlaam-Version“ у Відні, появилася в Петербурзі в „Запискахъ восточнаго отдѣлення Археологическаго общества“ (т. II, 1887, стор. 166—174) рецензия на Цотенбертову працю про Варлаама і Йоасафа, написана петербурьським ориенталістом бароном Розеном. В тій рецензії бар. Розен звернув увагу вчених на розвії старої грузинської (георгійської або іверської) літератури, що власне був докладно вияснений в цікавій, по російськи написаній книжечці Цагареллі п. „Извѣстія о памятникахъ грузинской письменности“ (С. Петербургъ 1886). Цагареллі показав на основі докладної знайомости старихъ памяток, що початки грузинської літератури сягають V і VI віку по Хр., що вже з другої половини IX віку маємо докладно датовані грузинські рукописи, що вже тоді перекладано обширні твори Отців церкви з грецької мови на грузинську. Осередком писательської діяльності Грузинів у тій найдавнішій добі від V до IX віку були монастирі позакладані тринацятьма сирийськими Отцями в Грузиї, а також деякі иньші монастирі в Сириї й Трапезунті, на Синаї, на Олімпі і Афоні, в Константинополі і Палестині, де поперед усього треба згадати про славний монастир св. Сави на половині дороги між Єрусалимом і Мертвим морем. Аджеж перший основник сего монастиря, св. Сава, як доказав Цагареллі у иньшій своїй розвідці¹⁾, був також Грузин родом і причинив ся також своєю працею до перекладу Біблії на грузинську мову, dokonаного в V—VII віках.

¹⁾ Zagarelli, Historische Skizze der Beziehungen Grusiens zum heiligen Lande und zum Sinai (Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins, Bd. XII, 1889, стор. 32 ід.).

Та який же зв'язок має ся тема з повстанням повісти про Варлаама? Вже сама згадка про монастир сьв. Сави, де по словам титулу грецької повісти мала бути написана ся повість, є стичною точкою, та не одинокою. Розен пригадує, що деякі рукописи грецького тексту приписують зго авторство Евфимієви Грузинови і то так, що він мав сю книгу перекласти з іверської (грузинської) мови на грецьку. Цотенберґ не признав тим додаткам ніякого значіння вважаючи неможливим, щоби такий знаменитий і важний твір міг в ту пору (в VII віці) бути написаний якоюсь нецивілізованою мовою. Надто він завважив, що грецькі цитати в повісти були брані очевидно з грецької Біблії, а не перекладені разом з рештою тексту з якоїсь чужої мови. Та от досліди Цагареллі в грузинських жерелах достарчили вельми цікавих звісток про сего Евфимія Грузина, що вмер в р. 1026. Не досить, що він поперекладав цілий ряд Отців церкви на свою рідну мову і від наймолодших літ дуже добре вмів по грецьки, так що міг перекладати і з грузинської мови на грецьку, а де того було треба, вставляти безпосередно з грецького тексту цитати з Отців церкви і виривки з Біблії, — ми довідумо ся виразно із Життя сьв. Івана і сьв. Евфимія, написаного незабаром по Евфимієвій смерті грузинським єпископом Юриєм II. (умер 1066 р.), що сей Евфимій писав не тільки по грузинськи, але також по грецьки, і що більше — „поперекладав із грузинської мови на грецьку Балаварі, Абукура і деякі вьнші книги“. Що Balavari є Bilavhar-Barlaam, про се нема ніякого сумніву; так ось по Розеновій думці і маємо друге, зовсім несподіване свідощтво на те, що грецька повість мусить мати якийсь зв'язок з особою грузинського монаха Евфимія, а вказівка венецького рукопису криє в собі якесь більше зерно правди, ніж се хотів признати Цотенберґ¹⁾.

„Наша думка така — так формулував свої погляди бар. Розен — що всі темні точки в історії розширення повісти про Варлаама можна буде найліпше вьяснити, коли приймемо, що її повістева основа уже в християнській одежі списана була монахом Іваном в початку VII віку в монастирі сьв. Сави — може сирийською мовою; що пізнійше грузинські монахи того самого монастиря переклали сю „душеспасительну“ книгу, придатну для ново-навернених, на грузинську мову і розширили по Грузії, аж поки

¹⁾ Не мавши сиромоги користувати ся самою Розеновою рецензією („Записокъ Археол. общ.“ я не міг знайти ані у віденьських ані у львівських бібліотеках), я виймаю приведені тут деталі з розвідки Гоммеля, доданої до книжки Вайсльовіца, про яку зараз буде мова.

св. Евфимій Грузин на початку XI в. (коло р. 1000 по Хр.) перекладаючи її знов із грузинської мови на грецьку, не надав їй тої артистично закінченої форми, в якій вона являєть ся нам у грецькій повісти. При тім здобутки, до яких дійшов Цотенберг резбираючи характер цілої „теологічної системи“ нашої повісти, ані крихти не перечили би нашому припущеню. Строго правовірне становище в питаню про дві волі, енергічна полеміка против монотелствів — отсе характерні признаки, що являють ся однаково на місці у правовірному писателя VII чи й XI віку, а ще тим більше у грузинського писателя. Суперечка і полеміка про ті і иньші христологічні питання в тих часах і ще значно пізнійше властиво не була ніколи доведена до кінця дякуючи істнованю двох могучих і енергічних монофізитських церков, вірменської і сирийсько-якобітської. Нам здасть ся навіть, що св. Евфимій Грузин, котрий так багато трудив ся виучуючи та перекладаючи твори Отців церкви, а в першім ряді твори Григорія Нісського і Василя Великого, міг власне скорше ніж хто будь иньший надати цілому оповіданю строго правовірну, диотелетичну закраску як раз в полемічнім намірі проти вірменської і якобітської церкви і що ся полемічна закраска причинила ся не мало до широкої популярности, яку здобула собі грецька повість в візантійській державі починаючи від XI віку (ранійше не можна доказати її істнованя в історії літератури!). Що ж доторкаєть ся иньших, не спеціально догматичних признак, які по думці Цотенберга примушують віднести грецьку повість до VII віку, як ось цілковитий брак натяків на Іслям, зятягненє ріжних прихильників поганьства, особливо прихильників дуалізму (Персів) під назву Хальдейців (Магів), то св. Евфимій не мав ніякої причини змінювати се все, поминаючи вже те, що всі ті признаки зовсім не такі виразні, щоби мали безоглядно доказову силу і не допускали якого будь иньшого виясненя¹⁾.

По Розеновому розуміню, до котрого і Гоммель „взагалі міг тільки прилучити ся“, хоча воно опрокидало вго власне твердженє, так рішучо висказане в 1887 році, про неможливість повстаня християнської редакції повісти в Сирії перед другою половиною VIII віку, мусіли б ми ось як уявити собі повстанє грецької повісти. Ще в початку VII віку монах Іван із монастиря св. Сави напи-

1) Dr. Nathan Weisslowitz, Prinz und Derwisch, ein indischer Roman enthaltend die Jugendgeschichte Buddhas, in hebräischer Darstellung aus dem Mittelalter nebst einer Vergleichung der arabischen und griechischen Paralleltexthe, mit einem Anhang von Dr. Fritz Hommel. München 1890, стр. 138—140.

сав — може по сирийськи — першу християнську редакцію повісти „на основі оповідань і книг перекладених з індійського“. Сю редакцію перекладено або властиво перероблено потім на грузинську мову для цілей катехізації, і аж із грузинської мови коло р. 1000 переклав або властиво знов і то далеко обширніше переробив її Евфимій Грузин на грецьке. Легко бачити, що таке розуміє, хоч і яке воно дотепне та принадливе, насуває багато трудностей. Бо по перше, старе питанє про жерела першої християнської редакції, чи вона була написана по сирийськи, чи не по сирийськи, все таки лишаєть ся неполагоджене. По друге, насуває ся питанє, які відносини мають грузинські редакції повісти — коли вони доховали ся до наших часів — до грецької і до арабської та середно-перської. По третє, Розенове припущєнє не тільки не усуває трудностей, які чинить християнсько-догматична часть грецької повісти, але ще й побільшує їх. Як би було можна всю ту часть книги покласти на карб самого Евфимія Грузина, то можна би ще сяк так на тім заспокоїтись. Та Цогенбертові виводи змусили Розена до признаня, що Евфимій знайшов уже деякі догматичні уступи в своїм грузинським а зглядно в первіснім сирийським оригіналі і зовсім без зміни завів у свою книгу. Легко зрозуміти, що в таким разі також цитати з Біблії і Отців церкви, якими переспіані ті уступи, мусіли бути написані з разу по сирийськи, а потім по грузинськи, а в кінці з грузинського були перекладені на грецьке разом з рештою тексту, отже конечно були б мусіли явити ся в формі відмінній від грецького оригіналу.

Та будь що будь Розенові уваги дали початок до нового шуканя за незвісними доси орієнтальними версіями Варлаамової повісти. Особливо важно було тепер віднайти вї грузинську редакцію. І справді пощастило ся молодому грузиниству Н. Маррови в р. 1888 знайти грузинську редакцію, хоч і в дуже пізнім, бо в р. 1868 зладженім відписі. Та рівночасно довідав ся д. Марр, що в Тіфлісі знаходить ся також далеко давнійший оригінал сего відпису. Сей оригінал був з давен давна властністю грузинської королівської сім'ї, поки вї потомки не дарували його надворному сьвященникови Мелітаурову, котрого син і доси має той рукопис у своїм посіданю. Та д. Марр не міг бачити сего старого рукопису, тож і опублікував у третьому томі петербурських „Записокъ восточнаго отдѣленія Имп. Русскаго Археологическаго Общества“ вельми інтересні уривки з новочасного відпису, додавши до них детальний перегляд змісту цілої повісти, деякі уваги про вї мову і російський

переклад виписаних уступів та порівнявши їх з відповідними уступами грецької та арабської редакції¹⁾.

Ся грузинська редакція має напис: „Мудрість Балавара. Твір отця Софрона палестинського, сина Ісаакового“. Автор розпочинає своє оповіданє ось якою увагою: „Коли я раз зайшов був до краю Етіопії, знайшов я в бібліотеці індійського царя отсю книгу, де описані вго діла“ (Н. Марръ, ор. сіт. стор. 3). Д. Марр не займає ся в своїй праці сею увагою; се вчинив тільки проф. Гоммель в додатку до названої вже книжки Вайсльовіца; розбираючи сю працю ми повернемо ще й до сеї уваги. Що доторкаєть ся самої грузинської редакції віднайденої Марром, то ми лишаємо собі єї детальний розбір і порівнанє з иншими редакціями повісти до дальшого розділу, а тут зазначимо тільки загально, що хоча вона й не справдила Розенової гіпотези про авторство Евфимія (єї автором являєть ся зовсім не Евфимій, а Софрон син Ісааків), то все таки дала науці нову і вельми цікаву загадку до розгаданя, причинила ще оден вузлик до запутаного і без того питання про вандрівку нашої повісти між Індією і Сирією, та тим самим заострила цікавість учених до дальшого дослїду.

Майже рівночасно з Марровим відкритєм у Тієлсі знайшов инший молодий петербургський учений С. Ольденбургі у Лондонї в Британськїм Музеї перський рукопис, недавно закуплений Музеєм і записаний у каталозї під ось яким заголовком: „Kissah-i-Balūhar u Yūzāsaf, a moral Persian tale, related by Ibn Bābawaih“. Він опублікував уривки з того рукопису і переклад деяких првч, що є в вго текстї, в р. 1889 в четвертїм томї „Записокъ восточнаго отдѣленія Имп. русск. Археологическаго общества“ під заголовком „Персидскій изводъ повѣсти о Варлаамѣ и Іоасафѣ“ з тою увагою, що перський текст являєть ся без сумніву старшою редакцією від грецького, та все таки очевидно се не є червісна редакція, а неначе компіляція з двох ріжних редакцій. З рештою автор не вдає ся в розбір спорних питань літературної історії нашої повісти, а вдовольняєть ся публікацією частини тексту і перекладом декількох уступів, зазначаючи велику схожість початкових уступів

¹⁾ Н. Марръ, „Мудрость Балавара“, грузинская версия душеполезной истории о Варлаамѣ и Іоасафѣ“. Отдѣльный оттискъ изъ „Записокъ восточн. отдѣл. Имп. русск. Археолог. Общ.“ т. III, стор. 223—260. За ласкаве розстаранє мнї сеї і цитованої далї праці С. Ольденбурга складаю тут щирю подяку Впов. С. Г. Щербатскому.

перського тексту с тим арабським уривком, що опублікував Гоммель¹⁾.

Важність Ольденбургівого відкриття швидко була затемнена иньшим відкритям. Ще в р. 1887 обіцяв Гоммель подбати про докладний дословний переклад Ібн Хісдаєвого гебрєйського тексту поеми „Царевич і дервіш“ — „задача, котрою почав займати ся оден із моїх учеників, д. Вайсльовіц із Угорщини“²⁾. Ся праця д. Вайсльовіца появила ся справді в р. 1890, коли текст гебрєйського віршованя через иньші доконані тимчасом відкритя стратив майже всяку вартість для критичної реконструкції того арабського тексту, що був перекладом пеглевійського. Із самої праці Вайсльовіца, котру Кун називає „претенсiональною та вбогою на додатві здобутки“ (E. Kuhn, Barlaam und Joasaph, 41) можемо переконати ся, що Ібн Хісдай не перекладав арабського тексту вірно, а тільки перероблював знайдені в ньому епічні і догматичні части по своєму для вжитку побожних Жидів. Окрім резюме Ібн Хісдаєвого тексту (стор. 15—38) подав Вайсльовіц також детальне порівнянє гебрєйського, арабського і грецького тексту; для арабського користував ся Вайсльовіц рукописом, що віднайшов Бляу у Константинополі і якого текст опублікував Гоммель у Відні — він звісний в науці під назвою рукопису з Галле (в Галле містить ся бібліотека Німецького Ориєнтального товариства, котрій подарував Бляу сей рукопис).

Та книжка, що вийшла під фірмою д. Вайсльовіца, цікава і важна для нас задля додатку написаного Ф. Гоммелем, що обіймає три аркуші друку і становить новий крок у розвою наукових дослідів над нашою повістю. Проф. Гоммель оповідає тут, що первісно мав намір швидко по виданю книжки Вайсльовіца опублікувати німецький переклад виданого ним у Відні арабського тексту під заголовком „Найстарша неіндійська форма історії молодих лїт Будди, перекладено з арабської мови з додатком вступу про грецьку повість про Варлаама“. Та він не виконав сего наміру, що вже в самім заголовку був би правдоподібно мав помилку, а згадані вже нами праці Марра і Ольденбурга, а також лист бар. Розена навели його на слід нового арабського рукопису з історією про Варлаама. В короткій увазі в третім томі „Записокъ вост. отд. Имп.

¹⁾ С. Ольденбургъ, Персидскій изводъ повѣсти о Варлаамѣ и Юсафѣ (Отдѣльный оттискъ изъ „Записокъ восточн. отд. Имп. русск. Археолог. Общ.“ томъ IV, стор. 229—265), стор. 1—6.

²⁾ F. Hommel, Die älteste arabische Barlaam-Version. Wien 1887, стор. 53.

Археол. Общ.“ подав барон Розен звістку про Ольденбургове відкритє в Лондонї, а до початку знайденого там перського тексту — „Ібн Бабавайгі написав у книзі, що має заголовок „*Kamāl ad-dīn u tamām an-ni 'mat*“, на підставі безпосередної запозики від Мугаммада Ібн Закарїї ось яке справозданє“ і т. д. — додав короткі історико-літературні вказівки. Він звернув увагу на те, що Ібн Бабавайгі, се звісний шиїтський писатель Аль-Куммі (умер 991 р. по Хр.), а Ібн Закарія правдоподібно славний лікар Ар-Разі (Rhases), що вмер у р. 930 (N. Weisslowitz, op. cit. 129—131). А що оба ті мужі були арабські писателї, то Розен почав шукати їх творів і справді знайшов у недавно перед тим виданім другім томі каталога арабських рукописів королївської бібліотеки в Берлінї, зладженого Альвардтом, також занотований рукопис твору „*Kamāl ad-dīn*“ Ібн Бабавайгія. На сей рукопис він звернув увагу проф. Гоммеля, і сей справді віднайшов д. 31 сїчня 1890 р. в тім рукописі арабський оригінал перського тексту відкритого в Лондонї Ольденбургом (тамже, стор. 131—132). Та що Аль-Куммі (Ібн Бабавайгі) жив аж до кінця X віку, а Ібн Закарія, з якого він мав черпати, також іще належить до X віку, то знов таки являєть ся питанє, чи можна тут говорити про се, що ось то „маємо перед собою найстаршу неіндійську форму історїї молодих лїт Будди“ і які відносини всіх тих текстів між собою і до грецького тексту?

Лишаючи порішенє сих питань до дальшого роздїлу значимо тут тільки, що Гоммелеві завадто поспішні відповідї не можуть нас задовольнити і в значній части були опрокинені Куном, котрого праця „*Barlaam und Joasaph, eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie*“ вийшла в 1893 році в XX-тім томі розправ кор. баварської академії наук (I кляса) у Монахові. Після знаменитої студії Цотенбергової в Кунова праця другим важним кроком наперед у студиях над нашою повістю, хоча Кун зачеркнув собі трохи тїснійші границї. Всю історію вандрівки нашої повісти по Европі він подав тільки в формі бібліографічного покажчика; те саме вчинив і з історією наукового дослідї над нею, а за те головну вагу своєї праці поклав на розбір орієнтальних текстів і їх відносин до грецького — розд. III. *Literargeschichtliche Erörterung über den Ursprung der Legende und das Verhältniss des griechischen Textes zu den älteren orientalischen Versionen*, стор. 8—40. Сей роздїл — вірцевий з методологічного погляду і свідчить про обширні відомости монахійського професора та заразом про велику бистроту в царї с критичною поздержливістю. На підставі згаданих

доси орієнтальних редакцій, а надто ще одного арабського тексту, виданого перед кількома роками в Бомбеї, Кун ближше ніж усі дотеперішні вчені підходить до реконструкції пеглевійського оригіналу нашої повісти, а порівнюючи той здогадний оригінал з буддиськими книгами про жите Будди (головно з Лалїтавістарою і Абгівішкрамана-Сютрою) доходить до висновку:

1) що пеглевійський твір не був дословним перекладом ніякого буддиського твору, але що його автор свобідно користувався всею буддиською традицією;

2) що автором сего пеглевійського оповідання був християнин, правдоподібно із секти Несторіян, що в IV—VII віках була значно розширена в Персії і Бактрії і породила цілу, тепер затрачену християнську літературу на пеглевійській мові, і врешті

3) що з пеглевійської мови перекладено сей твір з одного боку на арабську, надавши йому магомеданську закраску, а з другого боку на сирійську, з якої пішли переробки грузинська і грецька.

Отсі Кунові висновки, обставлені солідним науковим апаратом, треба вважати на тепер „остатнім словом науки“ в справі повстання нашої повісти. Новіші праці про сю тему, які повиходили на англійській мові, не можуть ні в чому рівняти ся з Куновою. І так видана в Калькутті 1895 р. книжка „The story of Barlaam and Joasaph: Buddhism and Christianity, edited by K. S. Macdonald, M. A., D. D., fellow Calcutta university“ була приспособлена головно для вжитку слухачів калькутського університету, подаючи їм староанглійські тексти переробок Варлаамової повісти з фільологічним апаратом потрібним для вивчення староанглійської мови. Тільки у вступі, що обіймає 61 сторін, д. Макдональд, як видно, духовний і місіонер, не заявляючи нічим знання обширної європейської літератури про нашу повість (окрім англійської) розводить широку полеміку з тими англійськими писателями, що признають висіість буддизму над християнством або твердять, що й само християнство повстало не без впливу буддизму. Що до самої повісти про Варлаама і Йоасафа, то Макдональд назирає на те, що буддиською в ній може вважати ся тільки сама фактична канва, та в грецькій переробці вона пропята так наскрізь християнським духом і всякий слід буддиських доктрін був із неї так старанно виключений, що ми сміло можемо вважати грецького Варлаама і Йоасафа твором зовсім новим і щиро християнським; коли шукати для него живих історичних взірців, далеко справедливійше буде вказати на св. Антонія Тебаїдського, праотця християнського аскетизму, ніж

на індійського царевича, основника атеїстичної доктрини прозваної буддизмом (Macdonald, op. cit. LVIII—LX).

Не посунув справи дальше і найновіший історик нашої повісти, Йосиф Джекобе, що посвятив їй гарно видану книжку пп. „Barlaam and Josaphat. English Lives of Budda, edited and induced by Joseph Jacobs. London 1896. Published by David Nutt in the Strand (Bibliothèque de Carabas, vol. X). Він опер ся майже у всьому на Куновій праці, а де силкуєть ся вийти по за неї і ставити власні здогади, там праця єго має дуже сумнівну вартість. Праця та розпадаєть ся на пять розділів (крім додатків), а то: 1. Грецький Варлаам (згадано про справу сьвятости Варлаама і Йоасафа, питанє про авторство Івана Дамаскина, котре автор відкидає ідучи за Цотенбергом, про час написаня грецького тексту, про відкритє Апольоїї Арістидової і иньших вставок в текстї грецького Варлаама, що все доводить автора до висновку, що сей текст мусїв бути написаний не пізнїйше, як коло р. 600 по Хр.); 2. ориєнтальні редакції (з огляду, що в грецькім текстї є вставки взятї з давнїйшої греко-християнської літератури, автор сверджує, що грецький текст не є переклад, а твір в значній мірі оригінальний, далї обговорює недавно повіднаходжені ориєнтальні редакції нашої повісти і подавши Кунову генеальогію їх не згоджуєть ся з нею о стїлько, що вважає грузинський текст переробкою арабського, а далї виступає проти Кунової думки, буцім то пеглевійський текст був уже сам твором християнським і твердить, що той текст майже зовсім не мав ніякої теологічної тенденції, а що в ньому захвалювано аскетизм, се нічого не доказує, бо всі релїгії його захвалюють; книжка була люблена прихильниками всіх релїгій не задля своєї теології, а задля чудових притч; правдоподобно пеглевійський текст не був, як твердить Кун, оригінально написаний тою мовою, а мав собі якийсь індійський оригінал так само, як байки Бідпаєві і иньші буддїйські твори, що в нечисленних переробках перевандрували з Індії до Європи); 3. Варлаам у Індії (автор згадує про увагу Дїога до Коуто, про відкритє буддїйської основи Варлаама Лябулєем і Лїбрехтом, а опираючись на Кунових висновках потождсає імя Йоасафа з індійським словом Bodhisattva, а Βοδισαττα з індійським Bhagavan, що є також одним із прозвищ Будди і доходить до думки, що пеглевійський текст повісти був простим перекладом індійської книги, що мала титул „Bhagavan Bodhisattvascha“); 4. Притчі Варлаамові; 5. Варлаам у Європі — коротенький нарис, до якого додано генеальогічне дерево ріжних ориєнтальних і європейських перекладів та переробок нашої повісти. Найціннїйшою час-

тиною Джекобсової праці в розділ про притчі і доданий до неї „Appendix“ з багатою бібліографією кожної притчі. Її гіпотеза про буддийський оригінал пеглевійського тексту є собі гіпотеза, що поки що висить у повітрі і ані на крок не посуває наперед нашого знання, бо і пеглевійський текст і отся здогадна буддийська книга затратились, а сам індійський титул, хоч і як дотепно скомпонований, нічого ще нам не говорить.

Остатня що до часу праця про нашу повість знов вертає до детального розсліду поодиноких редакцій. Маю тут на думці статтю Ф. Конїбіра, що займається спеціально історією переробок нашої повісти на мови грузинську і вірменську (F. C. Conybeare, *The Barlaam und Josaphat Legend in the ancient Georgian und Armenian Literatures*, друковано в віснику *Folk-Lore*, т. VII, London 1896, ст. 101—142). Коротку згадку про сю працю, її зміст і важніші здобутки подав проф. Крумбахер у своїй „*Byzantinische Zeitschrift*“ т. V. стор. 615; ласкавій увазі проф. Грушевського завдячую подане змісту рецензії Н. Марра, надрукованої в „*Журналъ Министерства Нар. Просвѣщенія*“, 1897, кн. IV. Опіраючи ся головню на згаданій уперед Маррової публікації подає Конїбір виривки грузинського і вірменського тексту Варлаамової повісти в англійському перекладі, вживаючи для вірменського тексту крім друків також досить давніх рукописів. Автор звертає увагу на близьке свояцтво обох версій, тоб то грузинської і вірменської, і разом з Куном відкидає думку бар. Розена і проф. Гоммеля про те, буцім то грецький текст є переробка грузинського. Та рівночасно Конїбір виступає против думки Цотенберга і Куна, буцім то вірменський текст є тільки скорочена переробка грецького. Одинокий вихід із тої непевности, в якій стоїть доси питанє про родовід грецької повісти і її ориґінальних своячок, бачить Конїбір у сьмілій гіпотезі — прийняти факт існування старшого, затраченого грецького тексту, що пізнійше був перероблений і значно розширений також по грецьки, та в первісній формі був перекладений на сирийську мову. Отсей сирийський переклад грецького старшого Варлаама послужив жерелом для грузинської і вірменської версії; на доказ сего Конїбір наводить численні сирізми в сих обох переробках. Отже Марр у своїй рецензії на сю працю не признає їй високої стійности; наведені Конїбіром сирізми не промовляють до сего переконання. Він думає, що в кінці XII або на початку XIII в. Асад переклав, може з деякими вкороченнями, повість про Варлаама і Йоасафа з якоїсь — якої? — мови на вірменську, а з сего перекладу на початку XV в. Григорій Хлатський зладив скороченє, і се й є теперішня вірменська редакція. Приписка до старшого

перекладу, де автором його називають ся Асад, опублікована в Запискахъ Вост. отд. V, 213. Від остаточних виводів Марр здержуєть ся, доки буде відома ширша вірменська версія повісти, що найшов свящ. Мосєсян у Ешміадзінї (відомість про се подана в Зап. Вост. отд. V, 213). Докладнїйше обговорене Конґібірових гіпотез лишаємо до дальшого розділу.

VII.

(Питанє про родовід ориєнтальних версій нашої повісти. Трудности его рішеня. Арабські тексти, їх відносини між собою і до Ібн Хісдаєвої переробки. Вірменська і грузинська версія і здогадний сирийський текст. Систематичне порівнанє змісту всіх ориєнтальних версій. Кунова гіпотеза про їх неглевійський ориґінал, его християнське походженє і північно-буддійське жерело. Джекобсові заміти против Кунової гіпотези і їх критика. Брагманська концепція аскетизму і иньші слїди благманства в нашій повісти. Уваги про імена власні в ориєнтальних версіях нашої повісти. Варлаамові притчі і їх важність для дослїду первісної форми нашої повісти. Буддійська редакція повісти про Йоасафа і Ріс Девїдсова гіпотеза про єї південно-буддійський початок. Закінченє.)

Вже з сего короткого перегляду найновїйших праць про літературну історію повісти про Варлаама і Йоасафа могли читачі побачити, на якому полі сеї обширної ниви йде тепер найживїйша робота. Від часу появи Цотенбергової праці для історії західноєвропейських паростів сеї повісти лишило ся не багато дечого зробити; публіковані від часу до часу нові доповненя до Цотенбергової картини не змінюють єї головних контурів; тут майже не лишило ся місця для суперечок, хоча, розумїєть ся, для детальної праці, особливо фільольогїчної та історично-літературної є ще чимало поля (пригадаємо конєчність такої праці над самим грецьким текстом, конєчність критичного виданя старословянського перекладу, особливо его найстаршого рукопису, порівнаня ріжних словянських перекладів з грецької мови і т. и.). За те від часу появи Цотенбергової праці віднайдено або простудіовано докладнїйше стїлько ориєнтальних версій, так розширено поле дослїду та заразом намножено стїлько гіпотез і навалено стїлько справдїшніх трудностей, що відповідна розвязка всіх сих питань відсунула ся досить далеко в будучуну, вимагає досить широкого обсягу знаня ориєн-

тальних мов і літератур і вивчення досить ще широкої програми публікацій та детальних підготовчих студій, не говорячи вже про можливі нові відкриття, що можуть усю працю відразу посунути наперед, але можуть також внести в неї нові комплікації і ще більше опізнити остаточне рішення.

Бажаючи на закінченні цієї розвідки подати по змозі докладний і вірний образ цієї трудної і замотаної наукової дискусії я на-вмисно підчеркую трудність, особливо для не-орієнталіста, зайняти тут яке небудь самостійне становище або сказати щось нового. Як загалом у цій розвідці, так особливо в цьому остатньому розділі я кладу собі далеко скромнішу задачу — познайомити читачів з теперішнім станом дослідів на цьому полі, переробляючи здобутки тих дослідів критично по своєму на підставі приступних міні книжок і матеріалів і зазначаючи свою власну думку поперед усього там, де дотеперішня наукова робота полишала ще прогалини або де висновки попередніх учених здають ся міні за надто слабо опертими. Може в такому разі й не слід було міні брати ся до такої роботи, та з другого боку мене піддержувала в моїм намірі та думка, що після праць Кірпічнуківа, Веселовського та Новаковича не було на жадній словянській мові праці про сю тему, котра би звела до купи здобутки новіших дослідів, а й з поміж західно-європейських праць після Цотенберга одинока на висоті науки поставлена розвідка Кунова написана так сухо, схематично і навантажена такою купою бібліографії, що для ширших кругів освіченої громади вона по просту не стравна. А в таким разі може й ця розвідка, хоч написана не-орієнталістом, сповнить свою скромну та не менше позиточну службу.

З того, що було сказано в попередніх розділах, знають уже читачі, що супроти грецького тексту повісти про Варлаама і Йоасафа, що став ся вихідною точкою для цілої маси переробок на всіх важніших європейських мовах, маємо на сході групу арабських версій, далі одну перську і одну гебрійську, дві вірменські, дві коптійські і одну грузинську. Майже за кожною з тих версій, мов хвіст за кометою, тягне ся більший або менший ряд гіпотез що до їх початку і взаємного генетичного звязку. Два найважливіші питання: 1) з якого взірця списував своє оповіданє автор грецького тексту? і 2) який був первісний взорець, що з него вплили всі інші версії, значить, усі звісні нам орієнтальні, а також грецька? — ті два питання доси не діждали ся відповідної розвязки. Та багато непевних і суперечних здогадів висказано було вченими також про відносини між собою тих текстів, що ле-

жать між згоадним первісним оригіналом та грецьким текстом повіста.

Візьмімо на сам перед найблизше споріднені між собою арабські тексти. Як ми вже згадували, автор Фіґріста згадує ось про які арабські книги, звісні йому вже в X віці: 1. Книга про Будду (Kitāb al Budd), 2. Книга про Юдасафа і Баляугара (Kitāb Yūdāsaf wa Balawhar або Bilauhar), 3. Книга про самого Юдасафа (Kitāb Yūdāsaf mufrad), 4. поема Абама ібн Абд-аль Гаміда прованого Ракаші пз. Kitāb Balauhar wa Yūdāsaf. Що з сих старих книг дійшло до нашого часу? Поперед усього нема сумніву, що пропала (або бодай доси незвісна) поема Ар-Ракаші, та вона для нашої студії найменше важна, бо автор її жив у X віці і зладив свою поему очевидно на підставі арабського прозового тексту. Тим важнійші були би три иньші книги, про які автор Фіґріста подає, що вони пішли з Індії разом з такими творами, як Каліла ва Дімна, значить, так само як і ся славна книга були на арабську мову перекладена з пеглевійської. Та з тих трьох книг знов дві пропали, хоч і не безслідно, і то власне ті дві, що оповідали про самого Будду, значить, давали редакцію зовсім відмінну від усіх тих, де головне місце займає не Будда-Йоасаф, а Варлаам-Баляугар. Лишила ся тільки одна з тих старих арабських книг, а власне та, що в повнєшому реєстрі покладена на другім місці. Чи лишила ся вона в первісній старій формі, сего не можемо знати не знаючи нічого докладного про її текст; та про те нема сумніву, що її зміст переданий в повні в тій арабській книзі, що в р. 1888—89 була видана в Бомбеї пз. „Книга Баляугара і Будасафа з поученнями і порівняннями повними премудрости, на одвічальність меккського наломнича шейха Нур-ад-діна Ібн Джівакгана, книгаря і властителя Хайдарітської і Сяфдарітської друкарні, друковано у Сяфдарітській друкарні в Бомбеї в р. 1306“, у вісімці, 286 сторін. Кун (ор. сіт. 15) стоїть на тому, що сю книгу взагалі можна вважати коли не зовсім вірною копією, то все таки безпосереднім і дуже близьким впливом старої Kitāb Yūdāsaf wa Balauhar, хоча в деяких розділах згадуєть ся про Будду як про давнійшого основника правдивої релігії, а деякі притчі, в суперечности до всіх иньших версій, вложено в уста Юдасафови, в чому Кун бачить відгуки затраченої книги „Kitāb al-Bu'd“.

Другий арабський текст, що заховав ся (і то не повно) в рукописі купленім Бляу'ом у Константинополі (тепер він знаходить ся в бібліотеці Нім. Ориєнтального тов. в Галлі), опублікований Гоммелем у справозданях сегомо конгресу ориєнталістів у Відні, а пе-

рекладений на англійську мову Регачком (E. Rehatsek, *Book of the king's Son an the Ascetic*, видрукувано в *Journal of the Royal Asiatic Society, New Series, vol. XXII, стор. 119—155*). Сей текст захований не весь, а уриваєть ся на тім, де Баляугар навернувши царевича на правдиву віру прощаєть ся з ним і відходить. Тай те, що заховало ся, се не повний текст, бо вже сам титул заявляє, що се „Витяг із книги одного славного індійського мудрця“. В сьому витягу пропущено всі назви крім Баляугара і того місця, відки він приходить — Сарандіба, пропущено також чимало подробиць, та задержано всі притчі і то з ввічком одної в тім самім порядку, який є у бомбейським виданю; нового супроти сего виданя тут нема нічого істїнько. Значить, нема сумніву, що сей „Витяг“ зроблений коли не з того самого тексту, який є у бомбейському виданю, то з єго старшого оригіналу (гальський рукопис зладжений був у 1099 р. гіжри, значить коло 1700 р. нашої ери і міг мати основою ще значно старший рукопис).

Третій арабський текст, що віднайшов ся надто ще в перському перекладі, вставлений у обширну теологічну працю вченого Ібн Бабавайга Аль Куммі пз. „*Kamāl ad-dīn wa tamām an-nīmat*“. Початкові і кінцеві уступи нашої повісти згоджують ся й тут своїм змістом з бомбейським текстом; так само притчі йдуть по собі в такім самім порядку, як у бомбейським текстї. Тільки в середній оповіданя, по упізненях Баляугарових тут вставлено аж сїм оповідань, яких нема ані в бомбейським ані в жаднім иньшїм текстї. В числі тих оповідань є одно, що служить рамкою, в яку вставлено чотири иньші; оте рамкове оповіданє є не що иньше, як історія Будди, що сам з власного здогаду приходить до пізнаня правди, покидає батьківський дім і опирає ся жіночим покусам. Гоммель справедливо догадуєть ся, що вся ота вставка взята Ібн Бабавайгом із затраченої старої книги про самого Юдасафа (*Kitāb Yūdāsaf mufrad*), гл. *Hommel-Weisslowitz, op. cit. 176*.

В дуже близькім свояцтві до арабських текстів є гебрійська Ібн Хісдавава поема. Помінаємо вже те, що й вона так само як гальський рукопис кінчить ся розлукою дервіша з царевичем і нічого не говорить про дальші пригоди наверненого; дуже правдоподібно, що в однім і другім текстї перерва оповіданя власне в сьому місці вийшла випадково і нам нема потреби вдавати ся до гіпотези, що була якась арабська редакція, котра кінчила ся власне на сьому місці. Далеко важнійше те, що виказав Вайсльовіц, а власне дуже близька, декуди мало що не дословна схожість гебрійського тексту з арабським і то власне з „витягом“ гальського

рукопису. Правда, при кінці своєї праці подавав Ібн Хісдай дещо з власного концепту, а радше з жидівської літературної традиції, та про те ми мусимо вважати його книжку парістю арабських текстів, а не переробкою грецького, як зразу думали деякі вчені, втім числі й Цотенберґі.

Всі оті тексти в своїй теперішній формі без сумніву пізніші від грецького, бо ж звісно, що й уся арабська література повстала і розвила ся аж по Магометі. Та про те вони виявляють форму оповідання де в чому старшу від грецької, бо їх спільний оригінал був старший від грецького тексту і ближший до самого жерела традиції — індійського буддизму. Порівнюючи всі ті тексти між собою ми можемо в дуже значній частині реконструувати той спільний оригінал; доконанє сеї роботи — головна заслуга Е. Куна і ми далі покористуємо ся нею зводячи в табеляричній формі єї здобутки.

Лишаючи на боці етіопський текст Ембакома, для котрого доси не зроблено нічого більше по над згадану вже працю Цотенберґа, а сей, як звісно, уважав його (певно так само неслухно, як арабські і гебрійські) переробкою грецького тексту¹⁾, ми перейдемо до другої групи орієнтальних переробок нашої повісти, тоб то до грузинської „Мудрости Балавара“ і до вірменської. Із двох вірменських переробок, звісних уже Цотенберґови і згаданих у нас на стор. 131, не входить тут в рахунок Аракгелева поема з XV в., а тільки скорочене життє в Менольоті Григорія Кілатського; є се доволі давній прозовий текст, що послужив жерелом для поетичної переробки і по свідомству одного старого рукопису зладжений був Асадом в кінці XII або в початку XIII віку. О скільки віднайденє і часткове опублікованє грузинського тексту нашої повісти є заслугою Н. Марра, о стільки ж треба признати заслугу Англічаннинови Конїбірови, що у-перве докладно розглянув різні кодекси старої вірменської переробки, виказав єї різниці від грецької і грузинської і спробував віднайти для обох сих версій відповідне місце в родоводі нашої повісти, простуючи смілі та невірні гіпотези з одного боку Розена і Гоммеля, котрі в грузинському тексті бачили оригінал грецького, а з другого Джекобса, котрий поклав грузинський текст на рівні з етіопським між парости староарабського Kitāb Yūdasaf wa Balauhar (J. Jacobs, Barlaam and Josaphat, XI Pedigree of Barlaam and Josaphat).

¹⁾ Джекобе у своїм родословнім дереві кладе етіопський переклад між паростями староарабського Kitāb Balauhar wa Yūdasaf, та на якій основі, сего не мотивує близьке.

Вірменський текст, вставлений у Менольотій зредатований в XV віці Григорієм Кглатським, є правдоподібно скороченням якогось обширнішого оригіналу. При поверховім огляді здаєть ся, що сям оригіналом був наш теперішній грецький текст, та докладніше порівняне показує, що оригінал вірменської редакції був де в чому відмінний від грецького тексту. Хоча в загалі вкорочений має вірменський текст деякі уступи оповіданя виведені докладніше і яснійше ніж грецький, напр. уступ про Арашіса і Наховра. Ще важнійше є те, що в тексті Арістидової Апольотії вплетеної в нашу повість бачимо в вірменській версії помімо значного вкороченя деякі реченя, яких нема в грецькім тексті, а які знайшли ся в віднайденім недавно сирійськім перекладї Апольотії. Так само є між тими обома редакціями ріжницї в тексті і порядку притч, при чім вірменська редакція зближує ся більше до арабських, ніж до грецької. Отіє факти в звязку з деякими сирійськими словами в вірменськім тексті, зладженім загалом чистою вірм. мовою, приводять Конїбіра до висновку, що оригіналом вірменського витягу не був теперішній грецький, а якийсь старший сирійський текст.

До цікавіших іще висновків доводять Конїбіра порівняне вірменського тексту з грузинським. На перший погляд між сими текстами лежить доволі широка прірва; грузинський далеко дальше відбігає від грецького, ніж вірменський. Се й дійсна правда, та про те є чимало таких місць, де вірменський текст ріжнить ся від грецького а майже дословно сходить ся з грузинським (два такі місця є в тексті притчі про однорога, одно в описі уродин Юдасафових; сюди належить текст символа віри і ще де які уступи). Та з другого боку грузинський текст де в чому, особливо в пропусках і в порядку деяких епізодів, ближший до арабських текстів, ніж вірменський і грецький. Се склонює Конїбіра бачити в грузинськім тексті найстаршу християнську редакцію нашої повісті; другою з ряду є вірменська, скорочена з сирійського тексту, а третьою грецький текст в тій формі, як його видав Буассонад. Та відки взяв ся грузинський текст?

„Мусимо признати — пише дословно д. Конїбір¹⁾ — що вже в грузинськім тексті, при всій его розмірній близькості до нехристиянських форм легенди, що бачимо в упорядкованю матеріалу і пи-

¹⁾ F. C. Conybeare, The Barlaam and Josaphat legend in the ancient Georgian and Armenian literatures (Folk-Lore, transactions of the Folk-Lore Society. A quarterly Review of myth, tradition, institution and Custom. Vol. VII, N. 2. June 1896, стр. 140—142).

совні імен власних, розпочався той розвій християнської форми, що пізнійше йшов чим раз далі в вірменському і грецькому тексті. А в такому разі грузинську версію годі вважати християнізованою формою легенди незалежною від спільного жерела текстів: сирійського, вірменського і грецького; вона мусить зайняти місце в ниву їх спільного родового дерева як найстарший ступінь у розвою християнської форми повісти. Найблизшим неі, longo sed proximus intervallo в напрямі християнської традиції являється згодний грецький оригінал затраченого сирійського тексту, котрого скороченням є наш вірменський текст. А звісний тепер грецький текст в риторичним розширенням, зладженням у XI віці... Міні здається, що зразу існувала проста і коротка християнська форма тексту на грецькій мові, котрої посереднім чи безпосереднім перекладом є грузинський текст. Ся найстарша грецька форма правдоподібно була написана в Бактрії в третім віці по Хр. в кругах, де Ісусова релігія мішала ся з буддиською. Інакше я не можу витолкувати собі факту, що грузинський текст декуди буквально передає наш грецький. Ся найстарша грецька редакція клала притчі в тім самім порядку, який бачимо в грузинському тексті і в нехристиянських арабських, держала ся хронології тих текстів і подібно як грузинський текст не мала в собі Апольотії.

„Найблизший ступінь в розрості грецького тексту був той, який бачимо тепер у вірменському. Тут грецький текст уже ближший до своєї теперішньої форми; порядок притч уже змінений; вставлено в текст Апольотію і иньші навчачі уступи. В такому ставі грецький текст перекладено на мову сирійську, а з неї зроблено вірменське скороченє.

„Третій і остатній ступінь грецького тексту той, що маємо тепер у Буассонадовім виданю. В ньому подавано нові уступи, головно напади на ікоборців; з Аристідової Апольотії лишили ся тут тільки автентичні уривки, котрим тільки подекуди відповідає вірменський текст, що представляє старший ступінь. Отся повна грецька версія була також перекладена на арабську мову — коли вірити Цотенбертови і Кунови — і з неї зроблено етіопський переклад. Та про те я не можу впевнити, чи етіопський текст не покаже ся впливом старшої грецької редакції“.

Як бачимо, Конїбір уважає потрібним прийняти аж три грецькі редакції повісти (не дві, як ми подали на стор. 158 за Крумбахером, не мавши ще під рукою Конїбірової праці). Нема що й мовити, що відповідне умотивованє такої зложної гіпотези дуже трудне і Конїбір узяв собі сю працю занадто полегко. Вже сам доказ

істнованя сирийського тексту такого, якого догадуєть ся Конібір, стоїть не дуже міцно. Сей доказ опирає він на двох підвалних — на істнованю сирізмів у вірменським текстї і на деяких місцях Апольогії, що є в вірменським скороченю і в сирийським текстї, а яких нема у грецьким текстї вилетенім у повість про Варлаама і Йоасафа. Та що до сирізмів треба сказати, що їх знайшов Конібір дуже не багато, здаєть ся не більше 2—3 у лексичї а оден у складні, та й то серед лексичних сирізмів є оден арабізм (гл. Со пубеаге, ор. сіт. стор. 116, 117, 120), а при близьких зноснях Вірмен з Сирийцями і Арабами такі запозики легко пояснити й без гіпотези про істнованє окремого сирийського оригіналу. Пригадаємо, що й Маррови сей доказ видав ся невидержуючим критики. Щож до Апольогії, то годить ся пригадати те, що було піднесено у нас на стор. 68—72 на основі детального порівняня текстів грецького, сирийського, латинського і старословянського, а власне:

- 1) Що сирийський текст має уступи пропущені в грецьким;
- 2) що грецький текст має уступи, яких нема в сирийським;
- 3) що старословянський текст має місця і звороти, яких нема в грецьким;
- 4) що латинський переклад Білліуса в однім місці має також пару слів, яких нема в грецьким виданю Буассонада.

Се значить, що істнованє певних відмін у грецьким текстї не є гіпотезою, а фактом і треба тільки шильного простудиюваня всеї рукописної традиції, щоби вияснити характер і розміри сего факту. Д. Конібір опирає ся на грецьким текстї Буассонадового виданя як на якійсь канонічній повазі забуваючи, що се виданє з критичного погляду зовсім не може вдоволити. А допустивши істнованє таких варіянтів у теперішнім грецьким текстї нам здаєть ся, що можна вияснити повстанє вірменського скороченя без гіпотези про окремий сирийський его оригінал, що буцїм то був перекладом якогось коротшого грецького Варлаама (ред. В.).

Погляньмо далі, чи ліпше доказав Конібір істнованє ще старшої форми грецького Варлаама (ред. А.), якої перекладом має бути грузинський текст? В тім текстї нема грецизмів, пропущено майже всеї поученя, порядок притч подібний до того, що є в арабських версиях, імена власні в части ближші до арабських а в части до грецьких, а з грецьким текстом вяже його схожість і то майже дословна деяких уступів. Чи на сьому можна опирати гіпотезу про істнованє грецького оригіналу, котрого грузинський текст є вірним перекладом? Адже ж і в текстї Гальського рукопису і в текстї бомбейського виданя і навіть у Ібн Хісдавіх віршах є місця

майже дословно тотожні з грецьким текстом і се зрештою конечне коли сї тексти ідуть з одного спільного жерела.

Та Конібір не звернув уваги на одну, по моїй думці досить важну обставину, що змушує мене бачити в вірменським і грузинським текстї форми нашої повісти пізнїйші від звісної нам тепер грецької редакції, хоча на сю обставину, бодай що до грузинського тексту, звернув уже увагу Кун (E. Kuhn, op. cit. 17). Маю тут на думці займавий факт, що в деяких епізодах вірменського і грузинського тексту бачимо оповіданє лїпше умотивованє і артистичнїйше повязанє вїж у грецьким; і як би автор грецького тексту був його знайшов у своїм старшїм жерелї, то ми не можемо й подумати, щоби він був відкинув сї заокругленї форми, а взяв би до своєї композиції ті менше щасливі, які бачимо в нїй тепер. І так у грецьким текстї оповїдаєть ся раз про вельможу, що навернувши ся на християнство покинув свій уряд і пішов у пустиню, опїсля на розказ царя був спроваджений назад, та по розмовї з царем був прогнаний ним із єго царства, — далї знов про иньшого вельможу, що був таємним християнином, єго вороги донесли про се царевї, та рада калїки виратувала його з клопоту і цар прийняв його знов до своєї ласки. Оба ті епізоди не мають звязку з дальшим ходом оповїданя і тїлько спиняють хїд головної акції. Тим часом у грузинським текстї оба ті епізоди стягнено в один і приведено його в вельми тїсний звязок з дальшим оповїданєм: вельможа оклеветаний перед царем хоча за радою калїки вилабудав ся з клопоту, при кінцї таки признав ся, що є слугою Христа і був прогнаний із царства; сей вельможа є не хто иньший, як Варлаам, що за кільканацять лїт вертає з пустинї, щоби царєвого сина навести на переслїдувану єго батьком віру. Се повязанє тих розрізнених епізодів треба признати вельми щасливим і високо артистичним, і ми певні, що коли б автор грецького тексту мав був його перед очима, він певно був би його держав ся. От тим то Кун справедливо бачить в тїм повязаню „Neuerungen“ грузинської редакції. Вони приносять усяку честь артистичному почутю їх автора, та заразом свїдчать, що єго переробка повстала пізнїйше від грецького тексту або бодай була незвісна грецькому авторови.

На подібні думки наводить нас порівнанє деяких місць вірменської редакції з грецьким текстом. Ось як нпр. виглядає в грецьким текстї епізод з Арахесом і Нахором: „Арахіс бажаючи приподобати ся царевї в саму північ пішов відвідати Нахора в печерї в пустинї, де сей пробував, щоби зовсїм свобїдно віддавати ся своїм ворожбам. І розповївши йому всі свої наміри і намовивши

Його вернув ранісїнько до царя і попросив у його відділ вояків для супроводу, буцім то щоб іти в поле шукати Варлаама. Цар радо вволив його волю. І вийшовши в супроводі, який собі випросив, він подав ся в поля і продираючи ся через пустиню не спочив, аж поки не побачив старця, що йшов із долини. Врадувавши ся дуже він післав людей, щоби його зловили і привели перед него. А коли його запитав, хто він і якої віри і чим займаєть ся і як називаєть ся, сей відповів, що він християнин і називаєть ся Варлаам, — бо так його намовлено. Арахіс почувши єго відповідь удав, що вельми врадував ся і взяв його і без проволоки привів до царя. А коли його поставив перед царем, сей мовив до него на многолюдній аудієнції: „Чи ти Варлаам, слуга чортівський?“ Сей відповів: „Я слуга божий, а не чортівський і ти не повинен мене зневажати, а повинен дякувати міні за те добро, яке я зробив твоєму синові освободивши його від блудів і навчивши його чтити правдивого Бога, повєднавши його з Богом і навчивши його чесноти!“ Та цар подаючи вид, що розлютив ся за єго відповідь, мовив до него: „Певно було би справедливо і розумно віддати тебе на люту смерть не давши тобі можности говорити ані боронити ся; та через свою добрість і лагідність я ще на якийсь час лишу тебе при житю. Та тимчасом я буду слїдити, пробувати тебе, і коли будеш міні послушний, то я буду для тебе ласкавим і милосердним; коли нї, то віддам тебе на смерть.“ Сказавши таке він віддав його Арахесови наказуючи, щоби його стерегли старанно“. (Гл. Douhet, op. cit. 182).

В вірменській (скороченій!) редакції сей епізод читаємо ось як: „А був там у місті один біловолосий маґ, що звав ся Наховр. До него прийшов Арашіс у ночі і одягнувши його в волосяний мішок вислав його наперед у пустиню з тим наміром, щоби вояки прийшли пізнім ранком і здивавши його подумали, що се Баралям і взяли і завели його перед царя. В тій цілі вклепана була змова між Наховром і царем і Арашісом, про яку знали тільки вони а більше ніхто.

„А на другий день візір мовив до декількох своїх вояків: „Ми чули, що Баралям день у день блукає по отсїй пустинї. Ідїть туди і шукайте його старанно, то може бути, що przypadком знайдете його“. Тодї вояки пішли і розбігли ся по лицю пустинї шукаючи Бараляма. А коли побачили Наховра з білим волосем і в волосяній сорочці, зловили його і привели перед везіра догадуючи ся, що се є Баралям.

„Візір мовив до него: „Хто ти є?“

„А він відповів: „Я оден із жильців пустині“.

„Візір запитав: „А якої ти віри, подвижнице?“

„Наховр відповів: „Христової віри“.

„Візір мовив: „А яке твоє ім'я?“

„Наховр мовив: „Баралям“.

„Тоді візір почав радувати ся перед очима воєнків. Він узяв його і запровадив перед царя. А цар відвів його на бік і сказав йому все, чого бажав. А на другий день цар заняв своє місце на престолі і велів привести перед себе того вовка в овечій шкурі. А коли Наховр увійшов, цар промовив так, щоби чула вся публіка: „Чи ти Баралям, слуга чортівський?“

„Наховр відповів: „Я Баралям, слуга правдивого Бога, що запровадив твого сина на сю віру і навчив його чтити Бога“.

„А цар перед очима всего двора показав ся гнівним і мовив: „Я постановив було мучити тебе різними муками, та тепер хочу заховати тебе живого, поки не завдам тобі делкі питання при моїх мудрцях. І коли вони тебе переможуть, тоді я дам тобі честь по заслугі“. І сказавши се віддав його візірови, щоби тримав його в тюрмі“ (Сопубеаге, оп. сіт. 128—129).

Як бачимо, тут грецький текст виглядає радше як невдатне скорочене вірменського, ніж на відвороть. У вірменському тексті оповідане живе, драматичне, факти вяжуть ся одні з одними ліпше, психологія консеквентніша. Наховр не живе в пустині, а тільки за намовою Арашиса йде нічу в пустиню перебравши ся за аскета; в грецьким тексті він чогось живе в пустині і Арахес мусить нічу бігати до него, відшукати його, умовити ся з ним і вернути до міста так вчасно, щоби рано бути на авдиєнції у царя. Арахесова розмова з Нахором у пустині виглядає в грецьким тексті мов резюме з вірменського, а оповідаючи про стрічу Авенітра з Нахором автор грецького тексту очевидно знає тільки про одну розмову, коли тимчасом у вірменському тексті читаємо про одну розмову царя з псевдо-Баралямом сам на сам, певно вечером, коли його приведено з пустині, а про другу прилюдну, на другий день, підчас авдиєнції. Нема сумніву, що уклад оповідання в вірменському тексті кращий і прародніший, ніж у грецьким і що коли би грецький автор був мав перед очима такий візирець, був би певно не покинув єго. Та з другого боку нема сумніву, що грецький текст заховав сліди старшої редакції, вірнійшої буддийській традиції. Бо коли астрольоф Наховр що живе в пустині є по просту незрозумілий, а мотив грецького тексту: „щоби зовсім свобідно віддавати ся своїм

ворожбам", а тільки невдатний викрут (для астрологічної ворожби треба було різних приладів, будинків, треба жити серед людей), то на індійському ґрунті се оповідане робить ся зовсім зрозумілим. Тут іде боротьба між брагманськими аскетами і буддистами, і Наховр — брагманський аскет — мусить очевидно жити в пустині.¹⁾

¹⁾ Лишаю на боці під знаком запитаня „казку“ „Der heilige König“, записану не знати ким і не знати де від когось із буковинських чи семитородських Вірмен і видану по німецьки дром Вліслоцьким у его книжці „Märchen und Sagen der Bukowinaer und Siebenbürger Armenier. Aus eigenen und fremden Sammlungen übersetzt von Dr. Heinrich Wisllocki. Hamburg 1891“, стор. 87—90. Др. Вліслоцький при жадній із своїх казок не подає, де і ким вона записана і робить неможливою всяку контролю. Зміст названої казки в головних нарисах відповідає змістови нашої повісти, та має деякі цікаві відмінн. „Коли царевич перший раз спочивав у своїй золотій колісці — сазано тут, — прилітали цюли і вляли солодкий мід на его уста“. — Як бачимо, невдатно пришилена грецька легенда про Плятона. Цар питає своїх радних, що се значить; вони говорять йому, що царевич буде славним чоловіком. Цар дуже сим радуєть ся, поки один чужинець не випророчував йому, ще его син буде аскетом. Цар велить збудувати своєюм синові чудовий дім з золота і діяментів, та не заборонює йому з него виходити. Царевич виростає і аж тоді бачать підчас своїх проходів з одним своїм товаришем припадково хорого, потім умираючого а в кінці на пів гнилого трупа. Тоді приймає до свого дому якогось побожного чоловіка, щоби навчив його про Бога. Та цар велить потайно вбити сего вчителя по доносу царевичевого товариша. Про те царевич живе самотно, а коли старий цар умер, він зрік ся царства і втік у пустиню, де прожив до смерти. Його товариш зробив ся царем замість него. „Котрий з тих обох приятелів був щасливіший?“ — моралізує при кінці автор оповіданя. „Чандакан (товариш царевичів) мусів по смерти ще якийсь час пробути в чистилищі, а нагомисць Імартан як святий чоловік по смерти відразу пішов до неба“. Вже отся моралізація, не говорячи про иньші нескладиді нагромождені в сьому оповіданю, дальше зовсім не народній стиль, цілковитий брак звязку з давнішою книжною вірменською традицією а нагомисць звязок з книжною грекоримською, а також наведені в оповіданю назви Імартан і Чандакан (про них гл. далі) велить нам бачити в сьому оповіданю невдатний фальсифікат скомпонований якимсь патріотом, що був знайомий не тільки з греко-римською літературою, але й з новітніми дослідями про буддизмське походжене „Варлаама і Йоасафа“, та не був знайомий з вірменською легендою про сих святих ані з тми фактом, що вірменська церков не признає чистилища! Годить ся тут згадати, що сам др. Вліслоцький ще перед опублікованем своєї збірки, в р. 1889, використав отсю свою казку і записану ним буцім то з уст угорських Циганів притчу про одного, написавши про ті свої відкритя статью „Armenisches und Zigeunerisches zu ‚Barlaam und Josaphat‘“, видрукувану в журналі „Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte“ т. II, стор. 462 і д. Циганську притчу (також в німецьким перекладі) він опублікував опісля в книжці „Volksdichtungen der siebenbürgischen und südnegarischen Zigeuner, Wien, 1890“, стор. 266. Що до назв Імартан і Чандакан, то вже Кунови (op. cit. 36) вони видали ся вельми підозреними через те, що за надто живо нагадують індійські Шіддарт і Чандака. Для нас вони новий і рішучий доказ на те, що ціле отсе оповідане — фальсифікат.

Зведемо тепер до купи здобутки детального порівняння текстів, доконаного в працях Вайсльовіца, Куна та Конґбіра і по-пробуємо на основі сего зводу виробити собі ясне понятє як про розмір і характер ориґінальних вставок кожного поодинокого тексту, особливо ж грецького, так і про те спільне жерело, з якого вийшли всі ті різні редакції. Не вдаючи ся в зайві фільольогічні подробиці ми вибравмо для сего табелярничну форму як нагляднійшу, а основою порівняння приймавмо грецький текст як найобширнійший. Правда, се порівняне не може бути таке повне і докладне, як би слід бажати, а се тому, що не всі тексти доступні нам в повні. І так текст вельми важного бомбейського видання доси не в перекладений на ніяку європейську мову і ми можемо говорити про него тільки на основі тих витягів, які подав Кун. Так само не перекладений в повні текст Ібн Бабавайгів; ще менша пайка перекладена з грузинського, а троха більша з вірменського. Значить, для детальної порівнюючої студії лишаєть ся ще широке поле, особливо коли зважити, що ту саму роботу прийдесть ся ще зробити й для етиопської переробки.

Порівнянє змісту орієнтальних версій Варлаама і Йоасафа.

Грецький текст	Арабські тексти		Іон Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомб. йське вид.	Гальський рип.			
<p>1 Характеристика Індії. Цар Авенір, бездітний бажав мати сина; він переслідує християн.</p> <p>2 Один із его вельмож р'бать ся християнином і відходить жити в пустиню; цар вельди шривести його перед себе і стрічає його гнів-но.</p> <p>3 Розмова царя з вельможою аске-</p>	<p>1. Цар Шьанайсар в Індійськїм місті Шавліноатт відданий ідогослуженю, переслідує аскетів і вірних. Его перша жінка бачить у сні білого слова, що стає над нею та не робить їй нічого злого; вона розжбити вішують із сего, що йому вродить ся син.</p> <p>2. Один із царських маїнатів шшов між аскетів; цар вельди його привести до себе і робить йому го-стрі закида.</p> <p>3. Розмова царя з аскетом догляд-</p>	<p>1. Цар без назви, тільки сказано, що в Індїї, прогонює правовірних і заводять ідогослуженє в ділім краю, "аби ніхто йому не докоряв". Про бездітність ані про сон царіці нема згадки.</p> <p>2. Сходять ся з Бомб.</p> <p>3. Сходять ся з Бомб.</p>	<p>1. Назви царя ані міста нема. Цар справляє бенкет для своїх боньх і вельмож. Текст їх вельмож. Текст сходять ся блявко з Галь.</p> <p>2. При однім бенкеті цар згадує про одного міністра, котрого не бачить, і питає, де він. Дворяки обріжують не-присутнього, буцім то він затурів, про-гайнував свій ма-еток і пішов між аскетів. Зрештою схоже з Галь.</p> <p>3. Сходять ся з Бомб.</p>	<p>1. Цар Габенес у Індїї бажав мати сина і деремно просить своїх боньх дати йому наслідника. Про переслідуване вірних нема ніякої згадки.</p> <p>2. Vasat.</p> <p>3. Vasat.</p>	<p>1. Наверненє Індїї ані. Томою і боротьба християнства з ідогослуженю. Цар Абенер го-нить християн.</p> <p>2. Vasat.</p> <p>3. Vasat.</p>

нійша ніж у грець-
ким тексті.

том, проповідь ас-
кета про марність
сего світа, про
глупоту ідолюслу-
ження і правди-
вість християн-
ства. Цар прого-
нує його.

4. Царевич
зветь ся Юдасаф,
зрештою опові-
дане схоже з грець-
ким.

4. Царєви ро-
дить ся син Йоа-
саф. Воротжити
вікують, що він
буде могучим ца-
рем, та один по-
яснює, що він бу-
де християнином.
Цар велить вихо-
вати свого сина
з далека від світа
і его гора і ве-
лить усім хри-
стіянським мона-
хам вибрати ся
з краю.

5. Оповідане
схоже з грецьким.

5. Один цар-
ський вельможа,
таємний христия-
нин, здибав на ло-
вах каліку і бере
його до себе; ко-
ли ж дворяки наго-
ворили на сего
вельможу, каліка
іде йому мудру
раду, як збути ся
царського гніву, і
цар приймає його

4. Царевич на-
зиваєть ся Йоа-
саф, оповідане схо-
рочене, та схоже
з Бомб.

4. Сходить ся
з Бомб.

4. Царевич не
називаний, опові-
дане схоже з Бомб.
Найстарший а-
строном віщує,
що царевич буде
„іманом вірних“,
цар „плагує се
в постаннім моно-
льові“.

4. Царевич на-
званий Юдасафом,
оповідане схоже
з грецьким. (По-
тім наступає епі-
зод б черед б-им).
згадано про
вигнане мо-
нахіїв.

4. Царевич на-
званий Юдасафом,
оповідане схоже
з грецьким. (По-
тім наступає епі-
зод б черед б-им).

5. Схоже з грець-
ким.

5. Оповідане
схоже з грецьким.

5. Оповідане
схоже з грецьким.

5. Царський
вельможа назива-
єть ся Балавар.
Бго стріча з ра-
веним, наговор
дворяків і оправ-
дане Балавара за
радою каліки. Та
царєви, що у Ба-
лавара на ши є
хрест; цар пере-
ковуєть ся, що се

5. Царський
вельможа назива-
єть ся Балавар.
Бго стріча з ра-
веним, наговор
дворяків і оправ-
дане Балавара за
радою каліки. Та
царєви, що у Ба-
лавара на ши є
хрест; цар пере-
ковуєть ся, що се

5. Vasat.

Грецький текст	Арабські тексти		Ібн Хісдаї	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське вид	Гальський рип. Ібн Бабавайг			
знов до своєї ласки.					
6. Дучи на лова цар зустрічає двох монехів і по розмові з ними велить їх спалити і всіх інших монехів, які би ще знайшли ся в краї, віддає на смерть без суду.	6. Схоже з грецьким, тільки тут аскети тікають із краю не в малюсердя над царем, як у грець., а з обрядження.	6. Схоже з грецьким, тільки в розмові царевича з батьком вложено оповідане про Йосафа і обгесліного чоловіка.	6. Схоже з гальським рип.	6. Схоже з грецьким, тільки що цар пускає обох аскетів живих, а велить палити всіх інших, які би ще знайшли ся в краю.	6. Vasat.
7. Йосафове виховане, розкошва з учителем і з батьком, стрічі з проваженим, сліпим і старцем, думки про смерть і бажанг зняйти вихід із земного гора.	7. Схоже з грецьким, та тут додає но ще ось який епізод. Оденастро льог редить царевичи, щоби заставив свого сина пролити кров якої будь живої тварі, а тоді він не буде аскетом. Цар заставляє його зарізати вівцю, та Юдасаф замість нівці порівав сам собі руку і царський намір не вдає ся.	7. Схоже з грецьким.	7. Схоже з грецьким, тільки в розмові царевича з батьком вложено оповідане про Йосафа і обгесліного чоловіка.	7. Юдасафів учитель названий Заїдан, арештою оповідане схоже з грецьким.	7. Схоже з грецьким, замість учителя ходить в Йосафом названий невольника.

<p>8. Пустинник Вардаам із пустині Сенаар по боному великоу їде до Індї перабранї за кушца, вироблює собі до ступ до царевича обіцюючи показати йому неопіненїй і чудодїйний камїнь; прїяний ласкаво оповїдав царевичеви евангельську прїтчу про сївача, далї прїтчу про дїря, що кланїв ся аскетам, про єго брата, що робив йому задїя сего закиди, про смертну трубу і чотири скриньки.</p>	<p>8. Пустинник зове ся Вардаам і приходїть із краю Сарандїба. Зрештою оповїдав схоже в грецьким, тїлько що на перед їдуть прїтчі про царя і аскетів, про смертну трубу і чотири скриньки, а потому про сївача.</p>	<p>8. Пустинник зове ся Вардаам і приходїть із краю Сарандїба. Зрештою оповїдав схоже в грецьким, тїлько що на перед їдуть прїтчі про царя і аскетів, про смертну трубу і чотири скриньки, а потому про сївача.</p>	<p>8. Схоже в Бомб. та між прїтчею про чотири скриньки а прїтчею про сївача вставлено ще прїтчу про птаха, що проковтнув у повітрі рибу, яку вже рибак зловив був на вулку; та зранївши собі горло, потїм не хотїв уже ловити жадної риби лумачючі, що в кождїй в гачок, і здох з голоду.</p>	<p>8. Схоже в Бомб. та між прїтчею про чотири скриньки а прїтчею про сївача вставлено ще прїтчу про птаха, що проковтнув у повітрі рибу, яку вже рибак зловив був на вулку; та зранївши собі горло, потїм не хотїв уже ловити жадної риби лумачючі, що в кождїй в гачок, і здох з голоду.</p>	<p>8. Схоже в Бомб. та між прїтчею про чотири скриньки а прїтчею про сївача вставлено ще прїтчу про птаха, що проковтнув у повітрі рибу, яку вже рибак зловив був на вулку; та зранївши собі горло, потїм не хотїв уже ловити жадної риби лумачючі, що в кождїй в гачок, і здох з голоду.</p>	<p>8. Пустинник зове ся Вардаам і приходїть із краю Сарандїба. Зрештою оповїдав схоже в грецьким, тїлько що на перед їдуть прїтчі про царя і аскетів, про смертну трубу і чотири скриньки, а потому про сївача.</p>
<p>9. Згадано коротко, що Вардаам завчав оповїдати йому про все від початку аж свїтїа аж до Христа.</p>	<p>9. Vacat.</p>	<p>9. Vacat.</p>	<p>9. Vacat.</p>	<p>9. Vacat.</p>	<p>9. Vacat.</p>	<p>10. важність тайни хрещена, описує радощї душ у небї і страшний суд і потверджує се все</p>
<p>10. Навчає не поїбїне до грецького та значно скорочене. Баван-</p>	<p>10. Vacat.</p>	<p>10. Vacat.</p>	<p>10. Vacat.</p>	<p>10. Vacat.</p>	<p>10. Vacat.</p>	<p>10. важність тайни хрещена, описує радощї душ у небї і страшний суд і потверджує се все</p>

Грецький текст	Арабські тексти		Ібн Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське вид.	Гальський рип.			
цитатами с Письма св., приводячи авантєльські притчі про царя, що велів вилкати на весле всіх стрічних і про 5 розумних та 5 нерозумних дівчат.					гельських прятч анї дятатів з Письма св. нема.
11. В сьому місці vacat, вставлено далі як епіз. 24.	11. Vacat гл. епіз. 24.	11. Vacat гл. епіз. 24.	11. Vacat гл. епіз. 24.	11. Vacat гл. епіз. 22.	11. Схоже з грецьким, тільки замість соло-вія названо воробля. Далі вставлено вивклад про Бога і св. Трійцю.
12. Vacat.	12. Vacat.	12. Vacat.	12. Vacat.	12. Vacat	12. Vacat, гл. епіз. 28.
13. Vacat.	13. Vacat.	13. Vacat.	13. Vacat.	13. Vacat.	13. Вклад поділий до грецького, та дуже вкорочений.
14. Те саме.	14. Те саме.	14. Те саме.	14. Притчі про сівача, про трьох друзів, про царя, що з'їв свою дятну і про однокоричів царів.	14. Притчі про чоловіка і слона, про трьох друзів і ще однокоричів царів.	14. Притчі про однокорича і трьох друзів

<p>15. Варлаамова проповідь про жарність сего сьвіта, прятча про голуба.</p>	<p>15. Схоже з Бомб., та в середину промови вставлено питанє царевича і оповіданє Балягара про аскетів і прятчу про псів і стерво.</p>	<p>15. Схоже з Бомб.</p>	<p>15. Схоже з Бомб. Прятча про псів і стерво вставлена аж у епіз. 28.</p>	<p>15. Vasat.</p>
<p>16. Васат.</p>	<p>16. Юдасаф запитує Балягара, чому люде так не люблять аскетів, сей відповідає йому прятчою про псів і стерво.</p>	<p>16. Схоже з Бомб. Тут вставлена відто прятча про доброго дікаря.</p>	<p>16. Сей епізод поставлений у вьшнім місці, гл епіз. 28.</p>	<p>16. Vasat.</p>
<p>17. Васат.</p>	<p>17. Юдасаф запитує, чим ріжнить ся аскети від вьшних люде? Балягар пояснює се прятчою про царя, що з'їв свого сина.</p>	<p>17. Схоже з Бомб.</p>	<p>17. Вставлено вше в епізод 14.</p>	<p>17. Vasat.</p>
<p>18. Варлаамове оповіданє про давнійших пророків і пустинників і прятча про сонце.</p>	<p>18. Подібне оповіданє Балягара, де крім прятчі про сонце вставлено прятчі про пророків і птаха.</p>	<p>18. Схоже з Бомб., додано ще прятчу про виноградарів.</p>	<p>18. Схоже з Галь. Прятча про пророків і птаха в вьшнім місці, епіз. 23.</p>	<p>18. Vasat.</p>
<p>19. Варлаамів</p>	<p>19. Васат.</p>	<p>19. Васат.</p>	<p>19. Васат.</p>	<p>19. Vasat.</p>

Грецький текст	Арабські тексти		Ібн Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське вид.	Гальський рац.			
<p>вигляд про вільний суд і вибір.</p> <p>20. Йосаф бажав, аби й его батько пізнав свою науку. Варлаам оповідає йому притчу про царя, вірного вельможу і двоє бідарів у землянці.</p> <p>21. Йосаф хоче покинути світові розкоші. Варлаам заохочує його до того притчю про богача, чого сина, що оженив ся з дочкою жєбрака.</p> <p>22. Варлаамів вигляд про Бога.</p> <p>23. Йосафове питання про вік Варлаамів; Варлаамів вигляд про правдиве життя і правдиву смерть та про життя в пустині.</p>	<p>20. Схоже з Гр., та вставлено ще притчу про пливача і его товаришів.</p> <p>21. Схоже з Гр.</p> <p>22. Vasat, та вставлено далі, епіз. 21.</p> <p>23. Схоже з Гр., тільки що тут Баллар кладє собі не 45 літ, як у Гр., а 12; у Гр. він має всего 70 літ, тут 60</p>	<p>20. Схоже з Бомб., та без притчі про пливача.</p> <p>21. Vasat.</p> <p>22. Vasat, гл. епіз. 21.</p> <p>23. Vasat.</p>	<p>20. Схоже з Галь, та вилетено ще оповіданє про царя Давида і гробницю 1000-літнього царя, про царя та пастиуха і про пса, що бігав на два весля.</p> <p>21. Схоже з Бомб. та в сю притчу вилетєна ще друга про ту поумного царевича, що його любов зробила розумним.</p> <p>22. Vasat, вставено далі між епіз. 25 і 26.</p> <p>23. Між епіз. 22 і 23 вставлено притчу про пророка і птаха Корег (епіз. 18). Вік деревіша поданий згідно з Бомб., в дальшу розмову вилетєно оповіданє про Алєксандра Македонського.</p>	<p>20. Схоже з Гретья.</p> <p>21. Схоже з Гр.</p> <p>22. Схоже з Гр., та вкорочєне.</p> <p>23. Баллар подає свій вік на 18 літ, усього від роду має 6) літ.</p>	<p>20. Vasat.</p> <p>21. Vasat. Пор. епіз. 14.</p> <p>22. Vasat, пор. епіз. 11.</p> <p>23. Баллар дає собі 45 літ, так що пробує у пустині; всего має 70 літ. Оповіданє про спосіб життя в пустині, пор. епіз. 34 і 36.</p>

24. Vasat, вставлено вище як епіз. 11.	24. Юдасяф завважує, що й ідо-ложковники жа-вуть чесно, на се Балаягар відпові-дає притчюю про воробця.	24. Схоже з Бомб.	24. Схоже з Бомб.	24. Схоже з Бомб., та з де-якими відзнами і супроти Бомб. і супроти Грець.	24. Vasat.
25. Vasat, гл. епіз. 22.	25. Сильно вкоро-чене супроти Бомб.	25. Схоже з Гамь.	25. Схоже з Гамь.	25. Vasat, гл. епіз. 22.	25. Vasat, гл. епіз. 11.
26. Vasat.	26. Vasat.	26. Vasat.	26. Довга роз-мова Балаягара з Юдасяфом про різні питання і притча про царя, що шів жаяя про-жив нечесно, з шв чесно, та иньші притчі (асіх 7).	26. Vasat.	26. Vasat.
27. Йоасаф хо-че зараз з Варла-амом іти в пусти-ню, та сей відмо-вляє його від того притчюю про ланю.	27. Vasat, вставлено далі, гл. епіз. 33.	27. Vasat, гл. епіз. 33, та прит-чі про ланю тут нема.	27. Vasat, гл. епіз. 33.	27. Схоже з Грець.	27. Схоже з грецьким.
28. Vasat.	28. Vasat, гл. епіз. 16.	28. Vasat, гл. епіз. 15.	28. Vasat.	28. Vasat.	28. Корот-кий виклад про покугу за гріхи, пор епіз 12.
29. Vasat.	29. Vasat.	29. Vasat.	29. Vasat.	29. Vasat.	29. Vasat.

Грецький текст	Арабські тексти		Ібн Хіслай	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське вид.	Гальський рип.			
30. Vasat, пор. епіз. 15.	30. Vasat.	30. Vasat.	30. Vasat.	30. Vasat.	30. Vasat.
31. Vasat.	31. Vasat.	31. Vasat.	31. Vasat.	31. Vasat.	31. Vasat.
32. Vasat, гл. епіз. 38.	32. Учитель розпитує Юдасафа, про що він так довго розмовляв з купцем, підслухує за заслоною їх розмову. та Юдасаф просить його не мовити нічого батькові.	32. Vasat.	32. Vasat.	32. Vasat. (?)	32. Vasat, гл. епіз. 36.
33. Vasat, гл. виспе епіз. 27.	33. Схоже з Бомб, та притча про ланю нема.	33. Схоже з Бомб, та притча про ланю нема.	33. Vasat.	33. Vasat, гл. епіз. 27.	33. Vasat, гл. епіз. 27.
34. Vasat, гл. далі епіз. 36.	34. Юдасаф розпитує про жите аскетів і хоче дати їм дарунки, та Балнагар не приймає.	34. Схоже з Бомб.	34. Vasat.	34. Vasat. (?)	34. Vasat, гл. епіз. 36.

<p>про малпу і голя- ря і про бідного ткуча, що наслі- дуючи клоуна ско- чив в вежі. Перед тим вставлено ще декіль навчани дер- вішеві, а в них прятчі про подо- рожного, ведмедя і кабана, про царя і его гостя, про ца- ря, царяцю і слугу. 35. Vasat.</p>	<p>35. Схоже з Бомб.</p>	<p>35. Юасаф пи- тає Балнагара про его теперішню і владиву Одж; Б-р показуєть ся Йому в своїй влас- тивій одежі. 36. Vasat, гл. висше епіз. 34.</p>	<p>35. Vasat, гл. епіз. 39.</p>	<p>35. Юасаф пи- тає Балнагара про его теперішню і владиву Одж; Б-р показуєть ся Йому в своїй влас- тивій одежі. 36. Vasat, гл. висше епіз. 34.</p>	<p>35. Схоже з Бомб.</p>
<p>35. Vasat (?)</p>	<p>35. Vasat.</p>	<p>36. Vasat, гл. епіз. 34.</p>	<p>36. Vasat, гл. епіз. 34.</p>	<p>36. Йова- саф просять Барална підготовити Його для хрещеня і за се оби- цю дарун- ки Йому і аскетам, та Б. не прий- має.</p>	<p>36. Йова- саф просять Барална підготовити Його для хрещеня і за се оби- цю дарун- ки Йому і аскетам, та Б. не прий- має.</p>
<p>36. Vasat (?)</p>	<p>36. Vasat.</p>	<p>37. Vasat.</p>	<p>37. Vasat.</p>	<p>37. Варлаам у- чить Йосафа го- ловних доім віри, хрестять Його і навчає про важ- ність молитви.</p>	<p>37. Варлаам у- чить Йосафа го- ловних доім віри, хрестять Його і навчає про важ- ність молитви.</p>
<p>37. Балнагар хрестить Юдаса- фа.</p>	<p>37. Vasat.</p>	<p>37. Vasat.</p>	<p>37. Vasat.</p>	<p>37. Балнагар хрестить Юдаса- фа.</p>	<p>37. Балнагар хрестить Юдаса- фа.</p>

Грецький текст	А р а б с ь к і т е к с т и				Ібн Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське вид.	Гальський ркн	Ібн Бабавайг	Ібн Хісдай			
38 Зардан за- питує Йовасафа, чого сей купець так часто прихо- дить до него і під- слушує за засло- ною розмову Вар- лаама в церква- чех. Сей просять Зрдана, аби не казав нічого бать- кови.	38. Vasat, гл. епіст. 32.	38. Vasat.	38. Vasat.	38. Vasat.	38. Vasat.	38. Vasat. (?)	38. Слуга Йовасафів Зард розпи- тує царви- ча про ку- пця і під- слушує его промову.
39 Йовасаф про- сить Варлаама, аби дарував Йо- му свою пустель- ницьку одежу. Сей простає на се, прощає ся з Йо- сафом і відходить.	39. Схоже з грець.	39. Схоже з Грець. Балавгар навав церквичка 4 місяці.	39. Прощане, та про обміну о- дежі нема згадки.	39. Дервіш від- ходить після дов- шого прозового вигляду про душу.	39. Схоже з грець. (?)	39. Бара- ли ще раз упоминає Йовасафа до постій- ности ввєрі, дає йому свою апа- хоретську одежу і від- ходить.	

На цьому кінчить ся перша третина повісти, та, де ми маємо можливість провести таке систематичне порівнянє текстів усіх ориєнтальних версій і дійти таким робом до приблизної реконструкції їх спільного оригіналу. Як уже було згадано, на сцені прощання аскета з царевичем уриваєть ся Гальський рукопис, тут кінчить ся й Ібн Хісдава поема, а версія Ібн Бабавайгова вже значно вчаснійше, бо від 26 епізоду, перестала черпати з взірця спільного всім иньшим версіям, а перейшла до жерела зовсім відмінного, правдоподібно до книги „Kitáb Yûdâsaf mufrad“ і лишила ся вірною сему другому жерелу до самого кінця. За те середня частина оповіданя, історія боротьби між вірним царевичем і его батьком, історія спокус Юдасафових аж до его відходу на пустиню пропущена в Ібн Бабавайговім витягу зовсім, так що для порівнянє з грецьким текстом лишаєть ся тут тільки бомбейський та оба споріднені, грузинський і вірменський. В якій мірі сї тексти згідні між собою, а в чому відмінні, се побачимо з їх детального порівнянє.

Грецький текст	Бомбейське вид.	Грузинський текст	Вірменський текст
40. Зардан стурбований удає хорого, покидає двір царевича; цар шле йому лікаря і заповідає свій прихід; Зардан признаєть ся цареві до того, що стало ся	40. Вчитель Юдасафів бачить дивний сон і оповідає його цареві. Ракіс, міністер і ворожбит, вияснює сей сон, що з царевичем власне стало ся або має стати ся те, що було віщовано; покликаний ще раз учитель признаєть ся до всего.	40. Оповід. згідне з Грецьк.	40. Зардз турботи розхорував ся і признав ся цареві, що его син уже навернений на християнство.
41. Міністер Арахес радить бігти в погоню за Варлаамом, а коли його не догонять, покликати поганського пустинника Нахора, подібного до Вар., урядити диспуту і поборота християнство, а тоді Йоасаф покине сю віру.	41. Ракіс обіцює, що коли не зловлять Баялгара, він сам перемінить ся в поstattь Баялгарову і дасть перемогти себе в диспуті, аби привистидати християн.	41. Оповід. згідне з Грець. Міністер зовєть ся раз Аракі, а потім Ракіс або Ракі.	41. Астрольог Арашіс бере ся бігти в погоню за Бараламом, шоби його тортурами змусити до віддлуканя его науки.
42. В погові за Варлаамом вояки довають громаду а-	42. Оповіданє згідне з Грець. Найстарший аскет має	42. Згідне з Грець	42. Цар велить позамикати всі гравіці. А-

Грецький текст	Бомбейське вид.	Грузинський текст	Вірменський текст
<p>скетів, з котрих найстарший несе в мішку кости святих; по розмові з ним про шановане релігій цар велить їх замучити.</p> <p>43. Арахес приводить Нахора і видає його за Варлаама, та Бог виявляє Йовасафови в сні всю правду.</p> <p>44. Перед диспутою цар два рази має розмову з сином; раз грозить йому, а потім за радою Арахеса промовляє лагідно — і все надармо.</p> <p>45. Диспута. Йовасаф грозить Наховрови, сей виголошує Арістидову Апольогію і перемагає індійських мудрців, Йовасаф навертає його на християнство і він іде в пустиню.</p> <p>46. Чарівник Февда радить цареві спокусити царевича дівчатами і оповідає йому притчу про несьвідущого царевича і дівчат-демонів.</p> <p>47. Цар окружає свого сина дівчатами, а Февда насилася ще демонів, щоби спокушували царевича, та сей перемагає все молитвою,</p>	<p>кости навізані на шнурі.</p> <p>43. Ракіс чарами перемилює ся в Баллягара, та оден із царських радників виявляє Юдасафови всю правду.</p> <p>44. Розмова царя з сином. Царевич іде до аскетів запертих у тюрмі, найстарший аскет оповідає йому про свого батька. Царевич закопує дарунки, які хотів дати аскетам; друга розмова царя з сином, в котрій оба хвалять науку Будди.</p> <p>45. Згідно з Гр. та Апольогії нема. Юдасаф навертає Ракіса; сей оповідає йому про астрологів Фатіра і Татіра, що віщували при вродженю Юдасафовім, а сам іде навчати людей.</p> <p>46. Чарівник Аль Тагдам приходить до царя, сей оповідає йому притчу про мужа і захлявну жінку і просить поради, — далі згідно з Гр.</p> <p>47. Цар посилає синові 4000 дівчат, в тім числі одну царівну. Юдасаф захоуєть ся в ній і спокушений Сатаною злучуєть ся</p>	<p>43. Згідне з Грець., пустинник зветь ся Нахорі.</p> <p>44. Згідне з Грець., тільки значно вкорочене.</p> <p>45. Згідне з Грець. та також без Апольогії.</p> <p>46. Чарівник зове ся Тедам, Тедма або Тедаміс, оповідане згідне з Бомб.</p> <p>47. Згідне з Грець.</p>	<p>рашес не може янайти Б-ма, ловить 18 монахів і вбиває їх мечем.</p> <p>43. Арашіс велить магови Наховрови перебрати ся за пустинника, шає його на пустиню і там його знаходять воляки. Наховр видає себе за Бараляма. Далі згідно з грець.</p> <p>44. Подвійна розмова царя з сином.</p> <p>45. Згідне з грець. Апольогія подана в скороченю, та з уступами, яких нема в грецьким тексті. Тут уриваєть ся Ко-нібірів переклад.</p>

Грецький текст	Бомбейське вид.	Грузинський текст	Вірменський текст
<p>а в сні бачить небо і пекло і будять ся покріплений.</p> <p>48 Февда йде сам до царевича, та сей говорить йому довгу проповідь, після неї і сей навертає ся на християнство.</p> <p>49. Vacat.</p>	<p>з нею. В сні являється ся йому Баллигар і аскет з кістями і ведуть його до раю, а всі дівчата видають ся йому гидкі як пси і свині.</p> <p>48. Юдасаф навертає чарівника на віру Будди, оповідаючи йому притчу про паву і крука. Чарівник по тій притчі пізнає, що віра Будди правдива, бо Будда перед 300 роками віщував, що за 300 літ появиться ся правдива пава.</p> <p>49. Юдасаф навертає свого батька на праву віру і сей віддає від сина всіх дівчат крім тої одної, що від него зайшла в тяж. Сей епізод стоїть перед епіз. 48.</p>	<p>48. Навернене Тедми, проповідь пропущена.</p> <p>49. Vacat.</p>	

Кун схиляєть ся до припущеня (ор. cit. 25), що отся середня часть нашої повісти була і в урванім Гальськім текстї і у первозорї, з якого черпав Ібн Бабавайгі, в своїй основї близькою до того, що є в бомбейськім текстї. Остатні слова Гальського тексту говорять про сон Юдасафового вчителя, а Ібн Бабавайгі міг для якоїсь своєї ціли викинути сю середину оповіданя. За те закінченє обох арабських текстів, себ то Бомбейського і Ібн Бабавайгієвого, зовсім відмінне від того, яке маємо в християнських редакциях, тоб то в грецькій, грузинській і вірменській. А що власне закінченє арабських версій близько підходить під буддийську традицію, а християнське геть відбігає від неї, для того Кун завважує справедливо, що те християнське закінченє є свобідним витвором автора тої версії, з якої пішли тексти грецькій — з одного а грузинській і вірменській з другого боку. Бо коли є три тексти згідно оповідають, що по наверненю Февди цар поставив свого сина царем над половиною царства, потім навернув ся сам і вмер, а царевич

поставивши замість себе царем Барахію (в груз. Баракія, в вірм. Бавакія) пішов на пустиню, віднайшов Варлаама, жив при ньому до его смерти, по довгих літах і сам умер і був принесений Барахією назад до рідного краю і там похований, то в арабських текстах кінець повісти зовсім иньший. У Ібн Бабавайгія Юдасафови являєть ся ангел і заповідає, що за кілька день виведе його з батьківської палати. Юдасаф не говорить про се нікому крім одного везіра і за кілька день в супроводі ангела серед ночі покидає палату. В тім підходить до него гарний парубок, завідатель кількох провінцій і просить його, щоби їх не покидав, та Юдасаф заспокоює його і умовляє лишити ся при своїм уряді, потім сїдає на коня і в супроводі везіра їде „доки йому було призначено“. Там зсїдає з коня і йде далі пішки. Везір плаче і ще раз просить його не наражувати себе на невігоди аскетичного життя, та Юдасаф віддає йому коня, пояс і дорогий камінь, який у него був на чолі і велить йому вертати до царя та сповістити його, що его син зрік ся всеї марности сего мнущого світа. Везір вернув до міста, а Юдасаф пішов у пустиню. Там побачив велике дерево над потоком; вода в тім потоці була незвичайно чиста а дерево таке гарне, якого він доси не бачив; на его гілках росли плоди, а коли їх покуштував, вони показали ся йому солодшими над усї плоди в світі. На тім дереві була безліч птахів і він порівняв се дерево з новою наукою, воду з мудрістю пізнаня, а птахів з людьми, що з усього світа будуть збирати ся до него, щоби пізнати шлях спасення. Тоді прийшли чотири ангели і завели його до неба, а Бог наділив його мудрістю і він побачив усю будущину. Ангели завели його назад на землю, а оден із них по божому наказу лишив ся з ним, щоби бути его невідступним товаришем. Юдасаф пробув якийсь час в тій околиці і навертав людей до правдивої віри. Потім подав ся до свого рідного міста. Его батько вийшов йому на зустріч з усїма вельможами і всі витали його. Юдасаф проголосив їм довгу проповідь, а потім пішов у иньші сторони, поки не дійшов до Кашміру, всюди навертаючи людей на шлях правдивої віри. Перед смертю він кличе до себе свого улюбленого ученика Ананда і заповідає йому хоронити божі заповіді та подбати за его похорон. Потім він обернув ся головою на захід, а ногами на схід і перейшов до вічного життя. В бомбейськїм текстї оповіданє зовсім схоже з отсим, та є тут іще деякі подробиці пропущені Ібн Бабавайгієм. І так ще перед відходом Юдасафа в пустиню царівна-бранка родить йому сина, про котрого мудрці віщують, що буде мати потомків. Тут же приведено розмову Юдасафа з его батьком (з притчею), що кінчить

ся наверненем старого царя. Швидко потім цар умирає і його хоронять по обряду аскетів. Увесь город навертає ся на віру правдивого Бога, а 3000 людей роблять ся монахами і монахинями. Юдасаф настановляє свого вуйка царем, а по нїм потім наступає єго (Юдасафів) син.

Що ж можемо на підставі сего порівняня сказати про спільний оригінал усіх отсих редакцій і про їх взаємні відносини? Поперед усього, беручи на увагу кінцеву часть повісти можемо сказати, що про спільне жерело всіх версій не може бути навіть мови; що найбільше можна говорити про спільне жерело всіх арабських версій з одного, а грецької, грузинської і вірменської версії з другого боку. Арабські версії мають закінчене зовсім близьке до буддийської традиції, коли тим часом християнські версії відбігли від сеї традиції дуже далеко. Значить, мусимо прийняти подвійний оригінал, подвійне жерело: одно спільне для першої і по троха для другої части всіх орієнтальних версій, а друге спільне тільки для остатньої (і по троха для середньої) части самих тільки арабських версій. Сей дуалїзм потверджує нам уже для X віку арабська книга Фігіріст, посьвідчуючи істнованє двояких оброблень історії Будди — таких, де героями були царевич і дервіш, себ то де царевич доходив до пізнаня правої віри не сам із себе, а через дервіша, тоб то, де основою правої віри являв ся не власний розум, не власне чутє одиниці хоч би й внемкової і вибраної Богом, а боже откровеннє задокументованє в сьвятих писанях, які треба було знати і майже витвердити на пам'ять, — і таких, де царевич сам із себе, через просьвітленє власного ума і серця доходить до пізнаня правди і потім виявляє єю правду людям (*Kitâb Yûdâsaf mufrad*). Дуже вірно підчеркнув Кун єю обставину, що перше з тих жерел не могло бути буддийське, але противно, по єго думці в ньому віє дух християнський, значить, те спільне жерело першої і другої части оповіданя для всіх орієнтальних версій мусіло бути християнське. Магометанським воно не могло бути вже для того, що було зложено без сумніву перед Магометом; зрештою нї одна з захованих доси арабських версій не виявляє ані крихти знайомости з Кораном.

Проведене у нас детальне порівнанє всіх орієнтальних текстів показує, що на 39 епізодів першої части тільки 7 є властивих самому лише грецькому текстови. Всі ті уступи догматично-морального характеру, та і в них вилетено декуди частини тексту, що без сумніву належав до оригіналу спільного всім версиям, впр. в епіз. 11 притчу про соловія. Далї 13 епізодів є спільних усім редакціям,

розуміть ся, що в деяких вони подані *in extenso* або й розширені, а в інших сей або той епізод скорочений або хіба легко зазначений. Коли ж узяти на увагу, що Ібн Бабавайгі починаючи з 26 епізоду користує з иншого жерела, а грузинська версія в повні не видана, то до висше поданого числа епізодів спільних усім редакціям прийдець ся долучити ще 5. Загалом у грузинській редакції на 39 вичислених у нас епізодів бракує 24, а властиво з того, що подав про неї Марр, ми не можемо знати, чи деякі з тих епізодів (особливо при кінці) є, чи їх нема. З 15-ти епізодів, які є в тій редакції, 9 сходять ся ближше з грецькою редакцією, ніж з арабськими, 2 ближше з арабськими, ніж з грецького, а 4 виявляють значні відміни як супроти грецької, так і супроти арабських редакцій.

Що всі три арабські версії схожі між собою більше, ніж з грецькою з одного, а грузинською та вірменською з другого боку, се видно з того, що на 25 епізодів черпаних зі спільного жерела, у них є 16 схожих між собою, а 7 таких, котрих вони, знов згідно між собою, не мають, хоч має їх грецький текст. Коли ж при порівнанню дальших епізодів лишити на боці текст Ібн Бабавайгія, що починаючи з 26 епізоду черпає з иншого жерела, то побачимо знов 3 епізоди схожі з собою в обох иньших редакціях, а також схожий порядок епізодів в противности до грецького тексту. Щож до Ібн Хісдавої переробки, то вона має 20 епізодів схожих з арабськими, хоча розложених подекуди в иньшій порядку; далі їй не стає 8 епізодів, які є в грецькім тексті і яких також нема в арабських текстах; та треба додати, що сам характер переробки (оригінальний поетичний стиль) вимагав значнійших відскоків від спільного взірця, а надто Ібн Хісдай вставив у своє оповіданє 10 нових епізодів або притч вплетених у текст взятий із спільного жерела.

Що до середньої части оповіданя, то всі 6 епізодів, що до котрих ми можемо зробити детальне порівнанє текстів грецького, бомбейського, грузинського і вірменського, згідні з собою в головній основі і в многих подробицях. В дальших трьох епізодах бомбейський текст відскакує значно від християнських версій через те, що его автор черпав тут з иншого, явно буддийського жерела. Значить, на епізоді 46 нашої таблиці кінчить ся згідність ориєнтальних редакцій; конєць середньої части і закінченє повісти виявляють повне роздвоєнє між оригіналом християнських і оригіналом арабських редакцій.

Як бачимо з сего зіставлення, відтворенє здогадного спільного оригіналу першої і другої части орієнтальних версій зовсім не легке, та в загальних нарисах не є вже тепер неможливе. Певна річ, ті епізоди, що спільні всім редакціям, ми мусимо в першій рядї признати як впливи того спільного жерела, а їх, як ми бачили, є разом 24 на 45. В другім рядї нам прийдесть ся віднести до спільного жерела й такі епізоди та поменші оповіданя, що спільні всім арабським версіям а незвісні християнським (таких є всего 2), або навіть такі, що мають ся в одній лише якійсь версії, та заховали в собі сліди близького свояцтва з первісною буддийською традицією (в першій часті є такий уступ в Бомбейським текстї, а власне оповіданє про сон цариці про білого слона в епіз. 1. Зводячи в одну цілість оті епізоди і відкидаючи все, що може вважати ся пізнійшою вставкою чи то християнських, чи жидівських переробників ми можемо витворити собі досяте виразний погляд на той здогадний твір, з якого черпали всі оті редакції. Порівнюючи його з иньшими творами, що первісно пішли з Індії і в V—VIII віках нашої ери були перекладені на пеглевійську мову, а відси через посередництво арабських, сирійських, гебрійських, а далї грецьких та латинських переробок перевандрували до середньовікової Європи, такими як Панчатантра (Каліла ва Дімна, Бідааві байки) і Книга сімох мудрців, ми переконаємо ся, що коли отї книги мали переважно літературний, моральний характер, наша повість уже в тім спільнім жерелї мала в собі багато науки, пропаганди, як ось проповідь „божого чоловіка“ [епіз. 1] і проповідь Варлаама-Балавгара [епіз. 8, 15, 16, 17, 18, 20, 23, 24, 25, 33, 34], поминаючи вже те, що вставлені в неї притчі всі без винятка мають пропагандову тенденцію і у всіх текстах до них додано ще відповідні толкованя. Який же характер, яку тенденцію має те навчанє?

Перечитуючи отї пропагандові уступи навіть в тім християнським закрашеню, яке вони мають у грецьким текстї, ми бачимо, що всі вони мають одну тенденцію: збудити обридженє до сьвіта і єго марних роскошів та дрібних змагань, а захвалити аскетичне житє. Тут іще не було би нічого особливого, бо звісно, що аскетизм захвалює і християнство і буддизм і брагманїзм; що найбільше можна би сказати, що автором пеглевійського жерела всіх орієнтальних версій не був прихильник перського маздеїзму, бо ся релїгія була, як справедливо завважив Кун (Barlaam und Joasaph, 38), в своїй основі противна відреченю від сьвіта і добровільній безженности. Та не треба забувати, що індійський аскетизм принципіально ріжнить ся від християнського. Бо коли християнин ішов у пустиню,

щоби здалека від зверхніх світових покус тим успішніше бороти ся з покусами власного тіла і ворожих демонів і не переставав бороти ся з ними до остатньої хвилі життя, вважав тутешнє житє тільки порою покути, труду, плачу, а кожду хвилю заспокобня і внутрішнього вдоволення вважав коли не гріхом, то нагодою до гріха, — то індійський аскет противно шукав у аскетизмі, в умертвлюваню тіла тільки переваги духа над тілом, скріплення і просвітлення духа через ослабленє грубої матерії, що буцім то його придавлює, а найвищою метою своїх подвигів уважав внутрішній спокій, що повстає з викорінення всяких пристрастей, усяких бажань і змагань, усяких симпатій і антипатій. Аскет повинен уже тут на землі дійти до стану як найблизшого до загробової нирвани — отсе був найвищий ідеал індійських, головно брагманських аскетів. Буддизм був подекуди реакцією проти сего аскетизму, та й він проповідував відреченє від роскошей і дібр сего світа, добровільне вбожество, але головно в тій ціли, щоб чоловік міг зовсім свобідно, вповні і безжурно посвятити ся пізнаваню і сповнюваню сьвятого закона.

Який же з тих трьох родів аскетизму проповідуєть ся в нашій повісти? Кун не пробував сформулувати сего питання в той спосіб і відкинувши тільки одну можливість — авторство маздеїста (з тої самої причини міг відкинути також авторство мозаїста, пор. Weis-slowitz, Prinz und Derwisch, 58) і не бачучи в цілому творі ніякого сліду манїхейства, що готов був бачити Кассель, рішає питанє так, що автором первісної редакції міг бути тільки християнин-Несторіянець (ор. cit. 39). Справедливо закинув Джекобе Кунови занадто велику поспішність в сьому виводі (J. Jacobs, Barlaam und Josaphat, XXXIX), та на жаль, і він сам не вглянув глибше в се питанє, задовольняючи ся тою не зовсім вірною увагою, що пеглевійський твір мав дуже мало теологічної тенденції і був „майже цілком позбавлений усякого догматичного кольориту“. На се можна завважити (і се підіє Кун), що вже сама концепція пеглевійського Варлаама і Йоасафа в противенстві до буддвійського „самого Йоасафа“ вказує на ту догматичну основу, що чоловік сам не може дійти до пізнання Бога і правдивої релігії, доки не пізнає божого откровения зложеного в сьвятих книгах; от тим то в повісти Йоасаф даремно мучить ся своїми думками про марність сего світа, поки не прийшов Варлаам „з коробкою, в котрій були сьвяті книги“ (так виразно написано у Ібн Бабавайгїя, гл. С. О ль ден бур гъ, Персидекїй изводъ, 7) і не вияснив йому правдивої дороги до спасення. Та сего не досить. Розумінє аске-

тизму в повісті має також певну догматичну основу, і то, по моїй думці, не християнську. Правда, в грецькій текстї не тільки промова Варлаамова, але також промова вельможі-аскета (епіз. 3) густо пересипана цитатами з письма свв., та про те й тут лишили ся ще деякі уступи, що свідчать про иньший дух першого оригіналу. І так у епіз. 2 (Буассонад гл. 1) сказано про царського вельможу, що він „зрікши ся всіх дочасних почестей і роскошей, зробив ся монахом і втік у пустиню і тут очищуючи і омиваючи свій розум постом, неспанєм і роздумуванєм над свьятим писанєм і увільнюючи свою душу від усяких пристрастних і земних зворушень, просьвітлював її свьітлом безпристрасности“ (гл. Douhet, Dictionnaire des Légendes, 96). Похваляючи житє пустинників вельможя аскет підносить, що „між ними нема ніяких спорів ані зависти, ані смутку ані турботи“ (Douhet, *ibid.* 99). Оті реченя, що випадково проскочили через руки християнського переробника, виглядають мов живцем виняті з якогось індійського аскетичного трактату. Ще виразнійше бачимо сей індійський характер аскетичної проповідї в арабських текстах. „А коли розлука з приятелями, з дїтьми, з маєтком така немінуча і коли богато дечого змушує нас до тої розлуки і вона спадає на нас як велике лихо — читавмо в Гальськїм рукописї (Weisslowitz, *op. cit.* 54) — то чиж не личить розумному добровільно відсунути ся від усіх тих річей ще заким спадають на него всі ті пригоди, які спадають так часто? І коли його постигне нещастє, він не буде сумувати, а коли б його й не мало постигнути, то він не буде шукати ані добивати ся тих річей“. Фільософія, як бачимо, більше стоїцька ніж християнська і ще більше властива „нагомудрецям“ ніж стоїкам. Варто звернути увагу також на те розумінє смерти, яке виступає в нашій повісті. Як звісно, для християнських аскетів смерть не була нічим страшним; вона була увільненєм від земного терпіня, була побідою над злом, тріумфальною брамою, крізь яку праведник проходив до раю. В нашій повісті ми (з висьтком деяких щиро християнських уступів) не бачимо такого розуміня смерти. Протівно, і в притчах (нпр. в притчі про однорога) і в проповідях смерть являєть ся як найтяжший ворог, найбільше зло людського роду — розумінє властиве буддизмови, а ще більше брагманїзмови. Брагманїзмови властиве також розумінє аскетизму, яке характеризують висше наведені цитати і те аскетичне житє, яке малює Варлаам у гл. XII (у нас епіз. 13), де між иньшим сказано, що аскети „не бачучи ніякої матерї і нагоди до проступків цілковито виривають

із своєї душі всяке бажане і затирають спомини... повзявши дуже добрий намір ведуть жите спокійне і самітне" (Douhet, op. cit 157). От тим то я не можу згодити ся з думкою Джекобса, що автор первісного „Варлаама і Йоасафа“, чи він був написаний по індійськи, чи по пеглевійськи, був буддист. Певна річ, ніяка переробка не була в силі затерти глибоких слідів буддистського походження повісти; вони лишили ся і в основнім оповіданю і в притчах і по троха в проповідях. Та про те нема сумніву, що спільне літературне жерело звисних нам тепер оригінальних версій нашої повісти, бодай що до її першої части, не могло бути написане буддистом, а було по нашій думці свобідною переробкою буддистської легенди dokonаною якимсь брагманцем в душі релігії близько посвояченої з буддизмом, та проте в многих точках значно від него відмінної і йому ворожої. Брагманізм приймав подекуди також боже откровення і мав свій комплет святих книг, без котрих по его поглядам не можливо було пізнати правдиву релігію. Хоча буддизм вплив із брагманізму, то про те єї обі релігії завзято бороли ся між собою; з разу буддизм панував у Індії яких 1000 літ (від IV віку перед Хр. до VII по Хр.), та потім був переможений брагманізмом і майже зовсім випертий з Індії, а величезна буддистська літературна спадщина по части була знищена брагманістами, а по части абсорбована ними, перероблена в душі брагманізму. Так було з первісно буддистською Паньчатантрою (Jacobs, op. cit. LIII), так правдоподібно з Магабгаратою, чомуж би не мала та сама доля спіткати й легенду про Будду?

Все, що тут сказано, належить в повні до першої і по троха до другої части нашої повісти, т. є. до тих епізодів, що вплили зі спільного жерела. Та ми піднесли вже вище, що у Іби Бававайга середня часть і кінець, а в бомбейськім виданю деякі епізоди середньої части і закінчене черпані з иньших жерел. Що се за жерела і які їх відносини до того жерела, з якого черпали християнські редакції?

Іби Бававайг в свій витяг із книги про Балявгара і Юдасафа вставив ось яке оповіданя. Жив раз цар, що дуже бажав мати дітей, та тільки на старість одна з его жінок родила сина. Хлопчик в молодих літах подав знаки незвичайного розуму; оден астрольої ворожить цареви, що его син буде основником нової віри. Цар наказує слугам добре пильнувати його. Коли царевич підріс, то одного разу втік від сторожі, бачив у місті мерця, старця і хорого і почав над сими явищами дуже задумувати ся. Цареви прирадили оженити

сина, та царевич нічу по сльобі підпоїв свою молоду жінку і коли вона заснула, він утік від неї. На вулиці він здивав якогось парубка, обміняв ся з ним одежею і оба разом почали ткати. Боячи ся погоні вони в день спали а нічу йшли, поки не зайшли у инше царство. Та там царівна вподобала собі передягненого царевича і хотіла мати його за мужа. Цар велить його привести до свого двора і хоче його спонукати, щоб оженив ся з его донькою, та царевич відговорюєть ся від сеї чести притчами. „Потім оба (себ то царевич і его товариш) попросили ся з царем і пішли геть. Вони раз у раз молили ся Богу і ходили на поклонн по сьвятых місцях у всї краї землі. При божій помочи вони багато людей навернули на шлях віри. І слава про мудрість і чесноту царевича розійшла ся по всїй семлі. І він пригадав собі свого батька і задумав спасти його від блудів і післав до него післанця, щоби йому сказав, що його син навернув ся на правдиву віру і при божій милости навернув багато людей і що не подоба йому трівати в блудах і незнаню і втратити щастє по смерти. Батько згодив ся з тим і разом з людьми свого дому пішов до сина і вони перейшли на его віру і прийняли его спосіб житя і доступили вічної щасливости“.¹⁾

Очевидно маємо тут ще раз повторену легенду про Будду, тільки в формі більше первісній і більше буддийській, ніж та, що становить основу нашої повісти. Проф. Гоммель перший висказав догад, що се оповіданє — коли не повний текст, то певно витяг із книги згаданої в Фігрісті пз. „Kitâb Judasaf mufrad“. Та не тільки ся вставка, але також конець оповіданя про Балявгара і Юдасафа у Ібн Бабавайга так само як і в бомбейськїм текстї (ми подали его зміст на стор. 186) мусїв бути взятий із редакції зовсім відмінної від першої части, ближшої до буддийських легенд і буддийської також по дусї і тенденції. Значить, можемо сказати, що крім того, по нашій думці брагманського жерела. яке лежить в основі першої і другої части християнських і арабських версій, нам заховали ся аж дві буддийські редакції нашої легенди, і то одна в цілості, хоч може в скороченій формі, а з другої тільки закінченє.

Чим же супроти сего треба вважати кінцеву часть християнських версій? Кун склонюєть ся до того, що се закінченє є „свобідна видумка автора спільної основи грецького і грузинського тек-

¹⁾ С. Ольденбургъ, Персидскій изводъ повѣсти о Варлаамѣ и Юасафѣ, стор. 15—21, німецький переклад подав Гоммель, гл. Weisslowitz, op. cit. 169—172.

сту (op. cit. 32), значить, після його родоводу належить до здогадної сирійської редакції (op. cit. 34). Кун не звернув якось уваги на те, що в такому разі повстає питання, як же кінчила ся та пеглевійська редакція, в котрій він бачить архетип усіх орієнтальних редакцій і за котрою признає автора християнина? Такого закінчення, яке заховало ся в звісних нам арабських редакціях, там певно не було, бо сам Кун уважав теперішнє закінченє тих редакцій запозкою з иньших жерел. Коли в пеглевійській редакції закінченє було иньше, ніж в спільнім жерелі християнських редакцій, то являть ся питання, що могло спонукати автора здогадного сирійського тексту до зміни оповідання? Иньшими словами, що в теперішнім закінченю християнських редакцій таке, чого не могло бути в первісній пеглевійській редакції — чи то вона була несторіянсько-християнська, як хоче Кун, чи брагманська, як приймаю я. Сказавши правду, я не можу нічого такого добачити. Противно, теперішнє закінченє християнських редакцій дуже добре згоджуєть ся з тою чи то брагманською, чи християнською, та все таки антибуддійською тенденцією — показати основника буддизму хоч і сьвятим чоловіком, та все таки аскетом і нічим більше, головно ж не учителем народів, не основником нової віри. А признавши сей характер закінченю повісти, ми мусимо признати його й цілій пеглевійській композиції і в такому разі нам прийдесть ся троха змодифікувати те, до чого троха иньшою дорогою дійшли Гоммель і Кун (Kuhn, op. cit. 39) і прийняти ось який процес повстання пеглевійських редакцій буддійської легенди. В цілі пропаганди зладили буддисти резюме своєї святої легенди на пеглевійській мові, книгу *Kitâb al Budd*. Супроти сего якийсь неприхильник буддизму переробив а правдоподібніше переклав з індійського оригіналу брагманську переробку тої легенди, *Kitâb Bilavhar wa Jûdâsaf*. В виразнім протівенстві до сеї книги пустив знов якийсь прихильник буддизму другу переробку буддійської повісти — *Kitâb Judâsaf mufrad* (Книга Юдасафа самого, т. в. без Білявгара). Що всі оті твори справді істнували на пеглевійській мові і що вся ота боротьба йшла на персо-бактрийським ґрунті, се доказує окрім посереднього свідoctва Фігірста також огляд імен власних в ріжних редакціях нашої повісти (гл. Kuhn, op. cit. 34—36). Грецьке ім'я Йоасаф є очевидно тотожне з арабським Юдасаф або Будасаф. Ся назва є не що иньше, як індійське Бодісатва. Кун показав, як власне на ґрунті пеглевійської азбуки, „придатної для найдивогляднішних перепутувань“ із Бодісатви-Будасафа повстала арабська і грецька форма Юдасаф, що опісля вже на ґрунті грецької азбуки

перейшла на Йоасаф (ΙΩΔΑΣΑΦ-ΙΩΑΑΣΑΦ-ΙΩΑΣΑΦ). Грузинська редакція заховала давнішу форму Іодасаф, та все таки форму не пеглевійську ані арабську, а первісно-грецьку або сврийську; натомиць вірменська форма Іовасаф в новіше грецьке Йоасаф, тільки з доданем значка в для оминеня роззіву.

Більше трудности виявляє назва батька Йоасафового. В грецькім текстї він зоветь ся Ἰαβεννηρ, в арабськім (бомб.) Джанаісар; ані одна ані друга назва, здаєть ся, не має звязку з дійсною назвою батька Буддового, що звав ся Суддодана. Грецька назва взята з біблійного Абнера (II Сам. 3, 6 ід.). Кассель висказав думку, що автор тої (сирийської) переробки, яка служила жерелом грецького тексту, був християнин добре познайомлений зі старою гебрійською мовою і знав етімологію назви Абнер, що значить „батько світла“ (се вияснене знаходить ся зрештою і в латинській *Liber nominum*, приписаній сьв. Єронїмови: *Abenner — pater meus lucerna vel pater lucernae*), — значить, він з добрим розмислом вибрав для батька свого героя отсю біблійну назву (P. Cassel, *Aus Literatur und Symbolik*, 181). На підставі грецького курсивного письма легко вияснити повстане грузинського Іабенес з грецького Ἰαβεννηρ; вірменська редакція взяла грецьку назву без зміни.

Город, у яким живе Йоасафів батько, названий в деяких арабських редакціях, а власне у Ібн Бабавайга і в бомбейскім виданю. Сю назву вокалізують Кун і Гоммель на Шавілябат; ся назва без сумніву репродукує дійсну назву міста, де вродив ся Будда — Капілявасту, в палійській мові Капіляватту. Цікаво, що з християнських редакцій тільки грузинська має назву сего города — Болят; чи ся назва має який звязок з Капілявасту-Шавілябат — годї сказати. У одній старій вірменській географії, написаній Варданом Великим (умер 1271) або кимсь із его учеників, сказано не знати на якій основі, що столицею царя Абеннера було місто Сінаван (Сінаватан, Сінайфатанк), а місцем, де проживали Баралам і Йоасаф, була пустиня Арат або Ерат (Kuhn, *op. cit.* 16, 35—36). Очевидно, що з буддійською традицією сї назви не мають нічого спільного, та про те висліджене їх походження може могло би дати вказівку на жерела, з яких черпали автори тих редакцій¹⁾.

¹⁾ Кунова думка, що в Вардановій географії нам заховав ся слід якоїсь старої вірменської редакції Варлаама і Йоасафа, видаєть ся міні не зовсім певною. Розумієть ся, повість про Варлаама і Йоасафа мусіла бути йому звісною — і то не в грецькім текстї, а в вірменській легенді, тій самій, яка заховала ся доси а була

Що доторкаєть ся назви Варлаам (*Βαρλαάμ*), то ми згадали вже, що по думці Гоммеля вона пішла з сирийського *Baralâhâ* скороченого *gabrà d' alâh-a*, що значить „божий чоловік“. Назва арабських редакцій *B-l-v-h-r*, вокалізоване на *Bilavhar* або *Balavhar*, повсталала на ґрунті пеглввійської азбуки з індійського *Bhagavân* (*К u h n*, ор. сїт. 36). Грузинське *Балаяварі* в'язеть ся безпосередно з арабською назвою і вказує на те, що автор грузинської редакції користував ся не теперішнім грецьким текстом, а його сирийським жерелом, у котрому стояла старша, пеглввійська назва *Балаявар* або *Балаягвар*. Тільки автор грецького тексту перемінив сю назву, ставлячи замість неї імя популярного сирийського сьвятого *Барляга* і то в формі спорідненій з біблійним волхвом *Валаамом* (*Βαλαάμ*). Вірменський *Баралаям* пішов безпосередно з грецького.

Пустиня, з якої приходить *Варлаам*, зоветь ся в грецьким тексті *Σελαάρ* — назва біблійна (*Бития XI, 1, XIV, 1*), покладена автором грецького тексту на місце пеглввійського і сирийського *Сарандіба*. *Сарандіб* — стара назва *Цейлону*, головного осідку південного відламу буддистів, — про значіне сеї назви для означеня первісного жерела нашої повісти буде ще далі мова.

Йоасафів учитель чи доглядач зоветь ся в грецьким тексті *Зардан*; в арабських текстах він не названий; в вірменським сю назву вкорочено на *Зард*. Грузинське *Зандань* або *Задань* вказує на те, що й сирийський оригінал грецької повісти мав *Зандан*, а в таким разі назву сю мав і пеглввійський оригінал сих редакцій. *Кун* (ор. сїт. 36—37) бачить в тій назві важну вказівку на те, відки головню черпав свій матерьял автор пеглввійської редакції. В сьвятих книгах північних буддистів візник царевича *Шіддарті* зоветь ся *Чандака*; у південних буддистів він зоветь ся *Чанна*, без д. Значить, по *Куновій* думці, жерелом пеглввійської повісти про *Варлаама* і *Йоасафа* були сьвяті книги північних буддистів, що зрештою й зовсім природно, бо в *Бактрії* і північно-східній *Персії* здавна вже мішали ся буддийські елементи з царськими і християнсько-несторіяньськими. Ще *Китаєць Гіуен-Цанг* подорожуючи в VII віці по сьвятых місцях буддизму, застав у *Бактрі* буддизм в повнім цвітї. З того самого часу маємо свідoctва про істнованє численних несторіяньських єпископій у *Хорасані*, і ще в р. 652 християне в *Мерві* разом зі своїм метрополїтом похоронили тіло замордованого

зладжена ще в XII віці. А що в тій легенді не названо ані міста *Абенерового*, ані пустинї, де жив *Баралаям*, то міг стародавній географ доповнити сї назви з яких інших жерел.

остатнього царя з роду Сасанїдів (Kuhn, op. cit. 37). Яким способом пеглевійська назва Зандан заховала ся в грузинській версії, а в грецькій являєть ся в формі Зардан, се у Куна показано троха неясно. Бо коли Кун стоїть на тій думці, що грузинський текст пішов не безпосередно з пеглевійського, а з затраченої тепер сирийської переробки (гл. родове дерево на стор. 34), то на стор. 35 він догадуєть ся, що автор грузинської версії взяв назву Зандані безпосередно з пеглевійського тексту. На ґрунті пеглевійської азбуки, в котрій п і г пишуть ся однаково і під впливом людвої етимології (zard у пеглевійським значить зелений) повсталала назва Зардан, що опісля через посередництво сирийської переробки пішла до грецького тексту. Звертаю увагу на сю нескладницю, та вияснити її не беру ся.

Царський міністер і дорадник 'Αραχῆς у арабських текстах називаєть ся Ракіс, у грузинським раз Аракіс, потім Ракіс і Ракі, у вірменським Арапіс — як бачимо, назва майже однакова у всіх редакциях. Кун догадуєть ся, що фігура сего Арахеса відповідає фігурі Девадатти в буддийській традиції — чарівника і противника Будди (Kuhn, op. cit. 26).

Нахор, поганський аскет, що в диспуті боронить християнства, властивий тільки християнським редакциям; у арабських сю ролю грає сам Ракіс, перемінивши ся чарами на Варлаама. Назва Нахор (груз. Накгорь, вірм. Наховр) взята з Біблії (Бытия XI).

Чарівник Февда (Φευδάς), в котрому Бенфей бачив варіант індійської назви Девадатти, в арабським текстї (бомб. вид.) називаєть ся Аль-Тагдам, з чим дуже тісно в'язеть ся назва грузинського тексту Тгедам (декуди також Тгедма або Тгедаміс). Очевидно, що щось подібного мусїло стояти і в здогаднім сирийським текстї і в его пеглевійським оригіналі, а тільки автор грецького тексту поклав назву Февди, лже-мессії, згаданого у Йосифа Флавія (Josephus Flavius, Bellum Judaicum, XX, 5) і в Дїяннях апостольських V, 37 (Kuhn, op. cit. 29).

Назва Барахїї, наслідника Йоасафового на царським престолї, властива тільки християнським редакциям (груз. Баракїя, вірм. Бавакїя), значить, мусїла бути і в сирийській редакції. Не можемо знати, чи була вона і в пеглевійським оригіналі, котрого кінець не заховав ся в арабських переробках. В бомб. вид. Юдасаф ставить замість себе царем свого вуйка як опікуна свого сина Аманда, в котрім треба бачити назву улюбленого ученика Буддового Ананди (Kuhn, op. cit. 33). Назва Барахїї взята в Біблії — так називав ся батько пророха Захарїї (Захария I, 1, 7; Матв. XXIII, 35).

В арабських тексті Ібн Бабавайга і бомбейського видання Юдасаф умирає в Кашмірі; в сій назві Кун бачить тільки скорочену транскрипцію індійської назви Kuṣinagara або Kuṣinava (Kuh n, op. cit. 33).

Сей перегляд імен власних уміщених в різних редакціях нашої повісти потверджує в повні влучні слова Джекобсові: „Імена власні, се блудний огник для етимольога а полярна зізда для історика літератури; першому приходить ся відгадувати їх внутрішнє значінє, другий може слідити за змінами їх зверхньої форми“ (J. Jacobs, op. cit. XXXII). Ми бачимо, як ті імена з одного боку потверджують буддийське походженє повісти, а з другого боку тягнуть ся мов звязкові нитки від одной редакції до другої показуючи шляхи, якими йшла книжкова традиція нашої повісти з краю до краю, від народа до народа.

Нам лишаєть ся сказати ще кілька слів про притчі вплетені в оповіданє про Варлаама. Ми вже згадували, яким важним признаком належности до сеї або иньшої редакції є істнованє в якімсь тексті сих або тих притч в такім або иньшій порядку. Для того подаємо тут систематичний перегляд усіх притч і оповідань вплєтених у різні редакції нашої повісти, зазначаючи при тім, яке місце з ряду займає кожда в данім тексті.

Гр	Бомб.	Галь.	Ібн Баб.	Ібн Хісд.	Груз.	Вірм.
Н. 1. Про сівача (еванг.)	Н. 4	Н. 4	Н. 4	Н. 6	Н. 4	Н. 1
2. Цар і аскети	1	1	1	2	1	2
3. Смертна труба	2	2	2	3	2	3
4. Чотири скриньки	3	3	3	4	3	4
5. Богач і Лазар	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.
6. Весільний бенкет	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.
7. Про десять дівчат	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.
8. Про соловія	17	12	16	20	10	5
9. Про блудного сына	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.

Грець.	Бомб.	Галь.	Ібн Баб.	Ібн Хісд.	Груз.	Віри.
10. Про доброго пастиря	вас.	вас.	вас.	вас.	вас.	вас.
11. Про однорога	5	вас.	5	вас.	5	6
12. Про трьох другів	6	5	6	вас.	6	7
13. Про однорічних царів	7	6	7	9	7	вас.
14. Про совце	13	8	13	10	вас.	вас.
15. Цар і бідарі в яскні	14	9	14	11	8	вас.
16. Богацький син і жебрацька дочка	16	вас.	15	15	9	8
17. Про ланю	18	вас.	вас.	вас.	11	9
18. Невинний царевич і дівчата	23	вас.	вас.	вас.	13	вас.
19. вас.	15 Пливак і его товариші	10	вас.	вас.	вас.	вас.
20. вас.	8. Пси і стерво	7	8	21	вас.	вас.
21. вас.	9. Цар, що в'їв свою дитину.	13	10	8	вас.	вас.
22. вас.	10. Добрий лікар	вас.	9	вас.	вас.	вас.
23. вас.	11. Про пророків	11	11	17	вас.	вас.
24. вас.	12. Про птаха і пророків	12	12	18	вас.	вас.
25. вас.	22. Жінка, єї люба і лялька	вас.	вас.	28	вас.	вас.
26. вас.	24. Пава і врук	вас.	вас.	вас.	вас.	вас.

В тексті бомбейського видання є ще кілька притч і порівнянь, про які згадує Кун (ор. сіт. 27, 28, 33), та на жаль не подає їх змісту, так що загальне число притч в тім тексті певно буде з 30.

У Ібн Бабавайга маємо ще ось які притчі, яких нема в інших текстах: 17. Про царя, що пів життя жив грішно, а потім побачивши на своїй голові сиве волосся, друге стільки панував праведно; 18. Про злого царя і праведника з людським черепом; 19. Про царевича, що покинув батьківський дім і пішов голосити

правдиву віру і вплетені в се оповідане дальші чотири притчі: 20. Про царевича, що п'яний спав у гробі, 21. Про злодїїв, що вкрали золотий горнець з гадюками; 22. Про царевича, що увільнений з неволї попав ся в яму, де сидїв смок; 23. Про чоловіка, що пішов між злі духи (гулї) і погіб. Загалом маємо в тїм тексті 23 притчі.

І в грузинській версії є одна притча, якої нема в жадній иньшій, а власне 12: Про мужа, що через жінку запізнив ся на війну.

Та найбогатший на притчі і приказки є Ібн Хісдаї. Крім тих, що показані в повисшій зводї, знаходимо у него ще ось які: 1. Патріарх Йосиф і підхлїбник; 5. Про птаха, що проковтнув рибу з вудкою; 6. Цар Давид і гробниця давнїйшого царя; 13. Цар і побожний пастух, запрошений царем на обід; 14. Пес, що бігав на два весїля і лишив ся без їди; 19. Промова Олександра Вел.; 22. Тїран і слуга, що розілляв росїл; 23. Соломон і мова звірів і вплетена в се оповідане казка 24. Про вола і осла та півня і пса; 25. Купець і два отруйники; 26. Стрїлець, кабан і медвїдь; 27. Цар і єго гїсть; 29. Малпа і голяр і 30. Ткач, що наслідуючи весельчака скочив з вежі.

З тих притч без сумнїву найцікавіша притча про сївача, що стоїть у грецьким і вірм. тексті на першїм, у всіх арабських і грузинським на четвертїм місці і маєть ся також у Ібн Хісдаї. Є се звісна євангельська притча, а факт, що власне вона спільна всім християнським і нехристиянським редакціям належить до найцікавіших загадок, які насуває нам повість про Варлаама і Йоасафа. Кун на підставі сего факту, що змушує нас до висновку про істнованє сеї притчі також у пеглєвійським оригіналі всіх орієнтальних редакцій, побудував свою теорію про християнський характер сего пеглєвійського оригіналу (Kuhn, op. cit. 39). Ми вже висше оцінили иньші Кунові докази християнського характеру того оригіналу, а тут мусимо сказати, що істнованє сеї притчі в єго тексті не може перетягти ваги на користь Кунового здогаду. Вже Гоммель, що держав ся думки про буддийський характер і індійське походженє первісного жерела повісти, вказав на те, що притча про сївача в ріжних формах була популярна у буддистів, а той, хто з буддийських жерел писав пеглєвійську редакцію, міг бути познаний також з християнськими євангелїями і замість буддийської притчі про сївача помістити в своїм тексті євангельську (Weisslowits, op. cit. 154). Се тим лекше могло стати ся, коли автором того первісного твору був не буддист, але, як се нам видаєть ся правдоподібнїшим, прихильник брагманїзму.

Варто звернути увагу і на те, що між притчами є невеличкі групи, котрі у всіх редакціях держать ся разом, хоч і поставлені на різних місцях. І так перші чотири притчі спільні всім редакціям і подають ся всюди в однаковім порядку з вивмком притчі про сівача, що в грецькім і вірменськім текстї стоїть на першім, а у всіх иньших на четвертім місці. Друга така група, се н-ри 11, 12 і 13 грецької редакції; в такім самім порядку і звязку вони є і в бомбейськім текстї, у Ібн Бабавайга і в грузинській редакції. В вірменській бракує остатньої а в Гальськім списку першої з сих трьох. Натомісьць н-ри 5, 6, 7, 9 і 10 характеризують саму тільки грецьку редакцію — вони всі взяті з євангелій. Більшина тих притч так само як і вся повість про Варлаама і Йоасафа походить з Індії, і то не тільки ті, що спільні всім редакціям, але багато й таких, що характерні тільки для одної або для двох. І так із 18 притч, які є в грецькій редакції, є 6 євангельських а 12 індійського походження. За те в бомбейськім виданю на 21 звісних нам притч (решти не знаємо, не маючи в руках сего тексту) є тільки одна євангельська, а решта всі індійські. Ще богатший на притчі є текст Ібн Бабавайга, бо в самій тільки першій части оповідання він подає 15 притч індійських, а одну євангельську, а надто в дальшій части, відмінній від спільного жерела иньших редакцій, дає ще 7 притч і оповідань виразно індійського і то буддійського характеру. Щож до Ібн Хідая, то з 30 притч і оповідань вставлених у його поему, що найменше 6 узято з жидівських або магометанських жерел.

Роздивляючи ся в притчах і їх угрупованю в різних редакціях нашої повісти ми доходимо ще до одної думки. В Ібн Бабавайговім текстї оповідання про Юдасафа і Баялгара вставлено при кінці притчу про царевича, що втік із батьківського дому і зробив ся проповідником. В уста сего царевича вставлено знов чотири притчі, як докази на певні тези царевичевого навчання. Так само в бомбейськім виданю вставлено при кінці деякі притчі, яких нема в иньших редакціях, а в тім числі одну (про паву і крука), в котрій Кун від разу пізнав одну з буддійських джаток, т. є. історій із давнішого істнованя Будди. Сю джатаку у-перве опублікував ресійський учений Мінаєв (*Bulletin de l' Académie Imperiale des sciences de St. Petersbourg*, 1872, t. XVII, стор. 77 і д. 83 і д. а також *Mélanges asiatiques*, t. VI, 591 і д. 596 і д.). Текст єї подано також в повній збірці джаток, виданій Фаусбелем (*Fausböll, Jataka*, t. III, 126 і д.). Ще 1880 р. англійський учений Піс Девіде звертав увагу на близьке спорідненє повісти про Варлаама і Йоасафа з буддійською книгою джатак (гл. *Rhys Davids, Buddhist Birth-*

Stories, XXXVII). „Аджеж житє Будди становить введене до нашої книги джатак — писав він, — а повість про Варлаама і Йоасафа має в собі декілька оповідань і притч узятих із того самого жерела“. Сей учений обіцявав у однім із дальших томів свого перекладу джатак подати докладний розбір нашої повісти, підносячи особливо місця схожі з буддйськими житєписами Готами і подаючи паралельні уступи, котрі б показали, що грецький автор присвоював собі не тільки ідеї, але й цілі вираження буддйські“. На жаль, дальша публікація Ріс Девідсового перекладу джатак перервала ся, та тимчасом повіднаходжено арабські редакції нашої повісти, котрі сильно потверджують его догадку. І коли ми разом з Куном признаємо, що пеглевійська книга про Юдасафа і Балявгара була зладжена на підставі північно-буддйських материялів, то рівночасно нам видаєть ся вельми правдоподібною та думка, що пеглевійська ж книга про „самого Юдасафа“, та книга, котрої значні вривки заховало нам закінчене бомбейського тексту і Ібн Бабавайгового резюме, пішла з південно-буддйських жерел, а власне з книги джатак, що заховала ся тільки в південно-буддйськїм канонї. На південне походженє вказує арабська традиція, що виводить Балявгара із Сарандїба, т. є. Цейлона, головного осїдку південного буддизму; дальше арабська назва Юдасафового міста Шавілябатт схожа з палїйськїм Капілявату зам. санскритського Капілявасту.



ВАРЛААМ І ЙОАСАФ



РИСУНКИ І ПРОБИ ТЕКСТУ ІЗ КРЕХІВСЬКОГО РУКОПИСУ XVI В.



(ДОДАТОК ДО РОЗВІДКИ ДРА ІВ. ФРАНКА „ВАРЛААМ І ЙОАСАФ“).



У ЛЬВОВІ, 1895.

З друкарні Наукового Товариства імени Шевченка
під зарядом К. Беднарского.

Изьображеніе дшеполезное изъ оутрѣнаи
 Будишпскыа страны, глѣмыа индѣйскыа стра-
 ны. въ стѣи градъ прѣнесено Іуаннсомъ мнихомъ.
 мѡжемъ чстнымъ и добродѣтелнымъ. свѣцаг(о)
 ѿ монастыра стго Савы. Гї влсви.



лико дхѡмъ вжїимъ водимъ, соуть снѡве
 вжїи, вѣщаваеъ вжстѡвеный Павелъ. а ѣже стго
 Дхѡ сподобитисѡ, и снѡмъ вжїимъ быти же-
 ланно ѣсть послѣдство и неизъывѣемо въ-
 свѣкой премѡдрости, покой, ѡкож[е] писано
 ѣсть. тогѡ влжѣнства спод[о]вишас[ѡ] оуль-
 чити иже ѿ вѣка стїи добродѣтелныхъ
 ради дѣла: шѡи мжч[е]нически страдаше,
 даже и до крове противѡ грѣхъ ставше,

шѡи же пощнѣемъ и молитвами и вденѣемъ и мншѡемъ трдомъ
 подвишемъ и ткенымъ и прискрѣвымъ поутемъ шествовав-
 шемъ, и мчнни изколенѣемъ были соуть, и хже и зацно и исправле-
 нїе, и мже кровїю скончавшемъ, и иже пощнѣемъ аггльское
 житїе подражавшемъ, писанїю прѣдати и добродѣтели притча
 послѣднимъ родомъ ѿ вѡзрачныхъ апсѡл и влжѣныхъ шѡцъ Хѡа
 прїатъ а цркѡи на спснїе родоу члѣскомоу, симъ законодавство-
 вавшемъ, и бо на добродѣтели вѡводѡи поут ѣсть шѡстръ и же-
 стокъ, паче же николи же прѣлагаюцимъ себе къ Гѡу, нж грѣхов-
 нымъ шѡычаемъ вкїишъ тѡрѣемъ сего ради и мншгою мѡлѡбою
 молѡрѣемъ намъ ко немъ. сего ради и азъ непрѣлежащего раба
 притча коже, иже прїатъ ѿ Гѡ талантикъ и въ земля погребѡ
 и данное на припадъ скрѡи все пришѡврѣтнѡ, исповѣданїе дше-
 полезное, до мене же пришедша, никакоже оумлача, еж(е) ми испо-
 вѣдаша моужи вгѡбожнїи ѿ вѡнутренѡа Бѡдишпскїа и ин-
 дїискїа страны безъ лѡжа и зложнїше, ѣже тако (стор. 1—2).



(Цар Авенір і єго бувший високий достойник, що опісьля пішов у пустиню і котрого по довгім шуканю царські слуги найшли і привели до царя).

Бидѣвѣ же єго црѣ ѡждамы ризами бѣльчєна, дрєкле бѣвѣ шѡ велѣчєна свѣтлымы и великымы ризамы и жившаго многож пищєж, и оутомлена житїємъ постничьскымъ и ижстын'нымъ житїємъ мѣкѣ прилежѡща и їдра познавѣ, печалїж и гнѣвомъ коуп'но исплѣнигѣ сѣ и тѣмън слєво смѣкривѣ рєч[є] кѣ немєу: ѡ неразоум'нє и оумєрєднє, что ради прѣ[мѣ]ни чѣть стоудомъ и великоуж славѣ нелѣпнєтож, сєж бѣдеж и ѡбразъ вѣзложи на сѣ? прєдсѣдѡтел[є] црѣствїѡ моєго и ар'хїстрѡтигѣ силы мєєѡ не тѣчїж нашєѡ дрѡжбє и дрѣзновєнїѡ далєчє ѡложи, нѡ и своєго рєдѡ бѣстави, ни своєхъ члѡд мѣстїж прїємѣ. тѡчє что ти бѣдет и что ѡ такового бєсчєствїѡ прїѡбращїши, їѡко кѣ всѣхъ же бѣ и члѣкѣ глѣмаго Хѡ пач[є] почєсти и житїѡ жестєкаго и нелѣпаго рѡд[н] вѣзлюблєн'ныхъ и сладкыхъ житїѡ сєго ѡриноу ѡ сєбє?

И їѡко оуслыша бѣжїи ѡнѣ члѣкѣ, нетрєпєщєу[щ] и тихє ѡвѣщѡрѡлаше: їще слєво сѣ множ рєцїи хѡщєши, о црѣю, вѡрагы своѡ ѡ сєбє ѡжєни, тогда ѡвѣщѡрѡлѡ ты, ѡ нїх'же оубвїдѣти хѡщєши. бнѣм' же с тобєж сѡжрємѣ никакогож[є] и мѡм к тєбѣ слєва вѡрєм'кѡж[є] слєва: мѡжчи, заколи, твори єжє хѡщєши (стор. 7—8).



(Заїздохоти проповідують цареви будуццю велич Йоасафа).

Къ ть же праздникъ рождѣнїа ѿтروحате прїидошж къ црѣви нїз'вор'нни мѣжи, їко ѱ. ѿ хал'д'кань, нїз'бѣчени во мѣдростиж ѿ звѣздныхъ теченїихъ. ѱ сїа близ себе поставив црѣ, въпрашалаше ѱ, да нїз'лат ѣмоу, что бѣдетъ рожден'ное ѿтروح. ѿви ж[ѣ] много ѱспытаав'ше глѣахъ велнкоу ѣмоу быти богатствомъ ѱ сн'лож, ѱ вышшоу ѣмоу быти всѣхъ прѣже ѣго црѣствовавшїхъ ѱн'же звѣздослов'ники съ ними сын старѣ всѣхъ [ѱ] мѣдр'ки реч[ѣ]: їко пооучажт мѣ звѣзданаа теченїа, ѿ црѣю, поспѣшнїе ѱ козр'асть ѱнк родив'шж ти сѣ ѿтрочати троемь, не въ твоє црѣство бѣдет, нѣжъ въ їно, въ лоушнее ѱ нїнзреч[ѣ]н'ное ѱ вышнїи тїбе. мнѣж[ѣ], нж[ѣ] товож гоним'к хрѣстїан'ст'ки в'крѣк прїатїе ѣго Б'гоу. ѱ азъ ко мнѣ с'кмотренїе ѣного ѱ надежда лѣжа быти.

Си ко реч[ѣ] звѣздослов'ники їко дрѣв'ни Вараам, не звѣзд'нннцїи їстин'сткоу'дїре, нѣжъ вѣїа їстин'ны показоу'дїре. црѣ же їко оу'слышнѣ сїа, печалѣ (в ркп. хїбно: печаленѣ) выс[ѣ]тъ ѣмоу въ вес[ѣ]лїа мѣкето (стор. 14—15).



(Один вельможа царській їдучи містом здибає чоловіка зі зломаною ногою, каже його взяти і вилічити; хорий говорить йому: Се ти лікаря собі лічи. В якийсь час опісля цар покликає сего вельможу до себе і говорить йому, що хотів би зрести ся престола і віддати ся побожному життю, а його поставити замість себе.)

Он же влґши мжж іако се о самшавь, тькчїж не разошмк тайнж єго лґс[ть] іаже імаше кь срґци, печалень выс[ть] дїеж нї сльзми сѣ полна, невоіз'но шкґца: цю, кь вґкы живь влґд[н], свкт кь влґкї сїсенїа испакн[к] свктґова, іако не оудовь шкґтє'но црґство нїсноє, нж швач[є] подоваєт вґсєж впрїж нскати єго. нпрїжї кв шкґраєт ег[о]. сжцєє же вєс[є]лїє нї насладїенїє лїре видимое оукрашаєт, нж добро шкґрґнїсєж єго, кь нем'же ко сжцїє нґс[ть]; нх'же вєс[є]лїнт, сєдмєрїцєж пач[є] печаль творнт. авїє влґгїл же єго нї печал'наа сткн[н] сжт немощ'нїшє: іако стєпнєк лодїнна (в ркн. лодїннаа) по водк шєствоужнї [н]лн н'тїца на кьз'доус'к прєходжєє кь вор'зк нпрєжаєт (ст. 17).



(Цар був дуже невдоволений своєю відповіддю, і тільки тоді вельможа доміркував ся, що се підступ. Стурбований казав покликати того бідаря зі зломаною ногою і попросив у него поради. Той порадив йому обголити собі голову, надіти волосяницю і так іти до царя та заявити йому, що й він готов іти з ним разом спасати ся в пустиню.)

Великий же день між гл҃ь сіа довр҃к в҃спрїем ѿ немощнаго
 ѡного чл҃ва. с҃твори і҃кож[є] гл҃а ємоу. пришедш ж[є] ємоу і
 видѣв єго цр҃ь вкоренв҃же і оуслышав ѿ него гл҃ь сіа, рад
 выс[ть] чюдеса л҃квн єго. і л҃кжа выс[ть] гл҃ан[на] нанк. і вл҃кма
 і почте і сѣ др҃кзвенїем шествовати вк севк҃ ретвори ємоу
 (ст. 19—20).



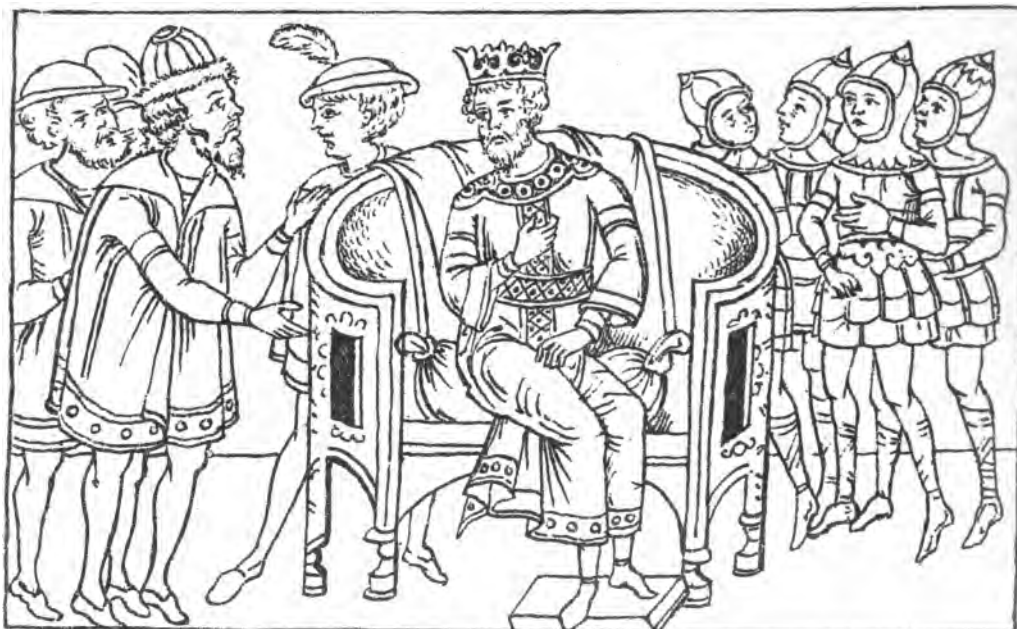
(Цар Авейр здибавши на полюванні двох монахів велить привести їх перед себе, питає їх, чому доси не винесли ся в его краю, засуджує їх на смерть і велить спалити на огні).

Мы ж[є] вѣтавив'ши в'сего мира и сѣцпаа в' мир'к, оўзкыи и прискр'квыи Хѣ ради шествоўжце пѣт, ни с'к'мр'ги вои'м'са, ни соўцаа зде любим'к жы'ни, нѣ воўдоўцнх т'к'мо желлемь зане вами принесимаа нам с'к'мр'ть пришествованіе кыкает к' в'к'чн'ки и доўчшои жыви.

Цр'к же к' м'нихома реч[є]: почто оўко за мало ш'и доста ш'вож[є] повел'х? и аще не воитася с'к'мр'ти, како и'з'в'к'гноути хот'кета? т'к'мь к'есоуе хвалитис[а] л'жаце.

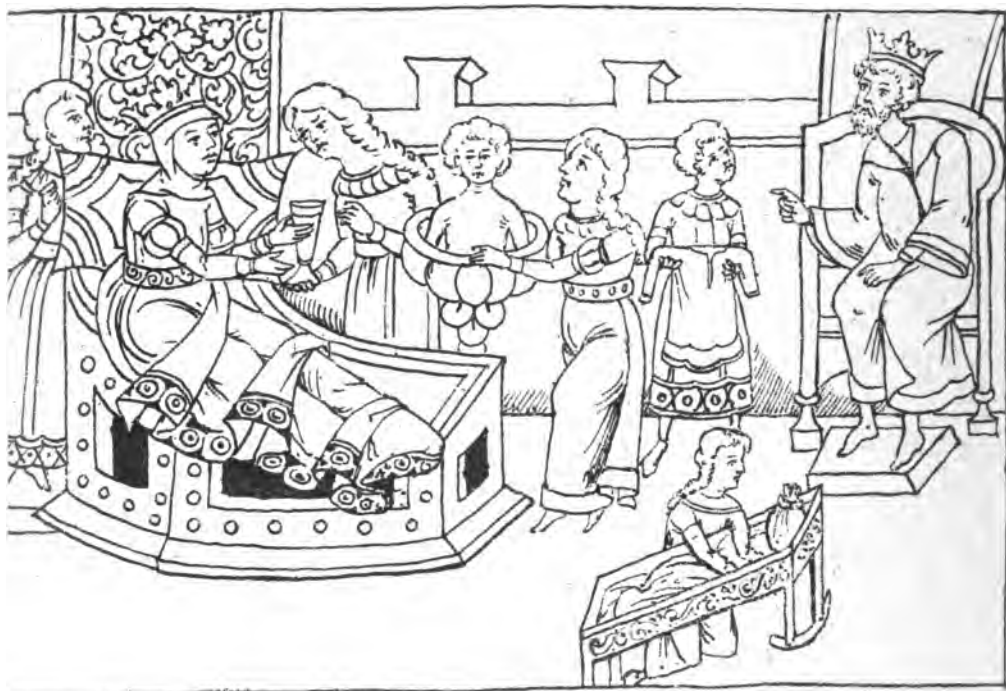
Оўк'раста м'ниха: не товож с'к'мр'ти в'глав'к пр'к'тнмыа, нѣ милоўжцаа тѣ, да не в'к'шѣ ти о'с'жденіѣ виндката в'д'в'к, замыслнхок'к ш'и'ти. аще ли еси наю на се привель, ш'иноуд приципа твоего николи же са оўстрашае'в'к.

Его ради цр'к раз'гн'к'к'са повел'к их ш'гнемь с'ж'ци. с'к'мр'ть же приѣста Хѣа оугод'ника о'гнемь, м'ническии подвигы и в'к'н'ца полоучив'шѣ (стор. 21).



(Цар Авенір посеред своїх достойників і дворян).

Бжеґа нѣкѣи црѣ въ странѣ тѣ именованъ Авенирь, величъ выс[тъ] богатствомъ и силею и повѣде на противныя, дова же въ вранехъ и великъ тѣломъ, красен же и лицемъ аки и великии мирскими оублажденихъ тырса, и хуаврствѣемъ хвалас[а], дшѣ же послѣднейшии неже слава и въ мнзѣхъ злыхъ дѣлѣхъ оублаа, еґлинскѣа части сѣи и зѣло ѿ вѣсовѣтѣи аґети прилежана. много же шире жива црѣ и прѣтѣемъ красныхъ житѣа сего, ничто ж[е] еґвж[е] вѣсхотѣ и вождѣла лишаася. еґдиноуж[е] имаше добраа мадрость, еже ѿ зла ѿтврѣла еґго, лиши же во вѣ дѣтани, ѿ семъ ж[е] печалѣ ѿдрѣжашет еґго, како ѿ таковыхъ роздрѣшитис[а] оубѣ, чадеомъ нарицис[а] бѣцѣ, си во вири слава многымъ. сымъ таковымъ розмысломъ црѣ, и такоу имаше вола еґго (стор. 4—5).



(Вроджене царевича Писафа.)

Цркви... рад[и] са... штроча скла красно и ѿ свѣтлости
 цвѣтоуца ёмоу воуджше прознаменоваше. радостѣ же великож
 ѿ рождествѣ ѿтрочате црѣ испълникъ са Ішасады нареч[е] имъ ёмоу.
 самъ же къ идолюскимъ капищемъ безъ разоума иде, неразумнымъ
 богомъ жертвоу принести и благодарственныя пѣсни дати имъ,
 не разумѣваа по истинѣнк, кто ёсть всѣмъ добрымъ подателъ,
 коемоу же под[о]кааше дховнѣжъ принести жертвоу. шн же оубо безъ-
 доущнымъ и глуухымъ рождене ѿтрочате подаване къваоживъ,
 въсоудж расла събирати мншж[е]ство чѣкъ на рождене ёго.
 и бы видити въскъ сътѣважшася страху рад[и] црѣ, приносаше
 и привоажше ёже оуботованное на жртвоу. іако кѣгождо сила
 может, іакож[е] кто ѿ црѣ чѣть имаше. пач[е] имъ сам оуботова
 чѣть, юнца [на] заколеніе привоаж мншгы и тако празникство
 сътвори въскѣмъ народомъ, въскѣже почѣти даръмн, ёанко съвѣт-
 ници ёмоу кѣахъ, и ёанко вѣнищи, и ёанко ѿ хоудыхъ и ненаро-
 чныхъ (стор. 13—14).



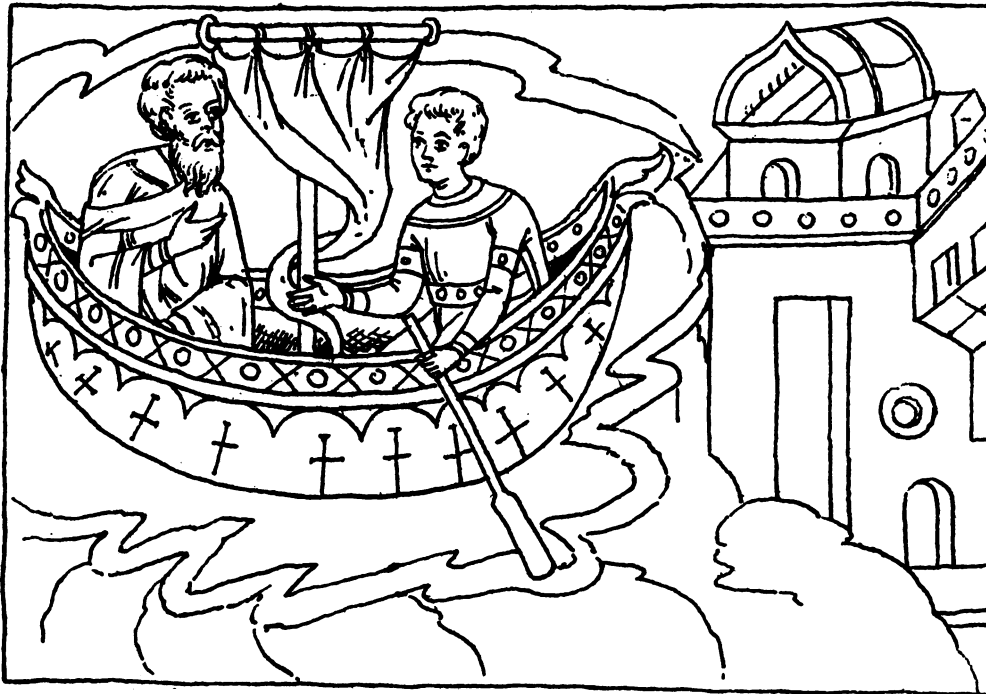
(Царевич Йосаф розмовляє зі своїм батьком і просить його, щоби дозволив йому виїхати на гулиць в палати.)

Часто же діюу ёго цію видѣти ѡтрочате приходящюу, лювовѣж же прѣмногѣж любавше ёго. ёдинож кѣ днѣхъ гѣа кѣ діюу: кѣжеллахъ видѣти ѡ тебе, ѡ вѣдко и цію, іакаж[е] печаль и скръвѣкь вышнюу растрѣзаеть ми дшѣж. діць же сѣа гѣа оуслышавь, повелѣкь іа трѣвож реч[е]: Гѣи ми чадо кѣзаволенное и [мб. ѡ] ѡдрѣжанин тѣа печали, і авѣе во радость преложити потѣрпаса [зам. потѣрпѣж]. Ѣтроча вѣца: которым ѡбразом посади ма zde кѣкѣтрѣ стѣнкь и враты затвори ма, нишествована кѣвѣшѣж вѣскѣмь zde ма посади? Ѣцѣ же ёго ѡвѣца: не хощюу, ѡ чадо, видѣти тѣа кѣ скръвѣхъ сѣрѣца твоего и ѡтрѣзавѣрѣж твоего кес[е]ліа, всегда во вѣ ширѣ и кес[е]ліи кѣсаком жити тебе кѣ всѣа кѣкѣкь размышлѣж. Онѣ ж[е] кѣ діюу реч[е]: на вѣдан, ѡбразом сим не кѣ радости ни вѣ кес[е]ліи живѣж, на паче кѣ скръвѣи и печали лнвшн (стор. 23—24).



(Царевич Йосаф вийхавши на гуляння стрічає двох старців: одного прокаженого, а другого св'ятого, і уперше довідує ся, що людському роду грозять слабости і хороби).

Таче поволак [црѣ] конѣ из'бран'ны оуготовати и шржжники їакож[є] подоваєт црємь, и шестковати ємоу єгда: хоцет и велит, заир'ктивъ сжрїимъ съ рим, їако да никто ж[є] скрѣвнѣхъ срощет єго, нж в'ксє єже єс[ть] добро и красно творимое да показоует д'ктншж, ликы ж[є] да сѣбиражт и гласныа п'кени и плєсканїа, позєришаж[є] да сѣвнражтєса. їако сими да наслажда-єтєса и х'же хоцит. тако часто и сходаж црѣв снѣ вид'к въ єдинь ш днїи завкышємєса слоугамъ мжжа двє, єдинь єа прокаженый, єдинь же св'тїиый. їакож[є] вид'кѣв црѣв снѣ сѣжалн'єси на срци глєа къ сжрїимъ съ нимъ: кто си єсте и како єж вид лихъ! шннж[є] не можшє оутайти видимаго и мь глїшж: се єс[ть] стрѣсть члѣскаа, нж[є] вєрїш т'клєснож и хрєкотиннами ключат[єса] члѣком. рєч[є] же єтроча: в'єскм ли се члѣком ключает[єса]? глєша єни: не в'єскм, нж иже ш здравїа превратит, ш хрєкотин'ныа скв'р'кны. авїє оуслышавшє єтроча рєч[є]: ацє не в'єскм члѣком се ключаетєса быти, ли не нарєч[є]ное и невидимо приходѣт си? шв'кшаша ємоу: которїи сжт члєци воуджшєа в'єдати и истин'но и спытати ли с'в'єдати можт лєчшєє члѣскаа[о] рода єдин'кємъ наследован'но? тачє пр'єста црѣв снѣ в'єпрашаа поволаѣ же срциєм о видєнїи и прєм'кни сє шкразь лица єго о вєщи нешвєчн'кн (стор. 24-26).



(Пустинник Варлаам пливе човном із Сенаарської пустині до Індії).

Бис[ть] бо въ то врѣмѣ мнѣхъ премждрь нѣкто ѿ вжѣтъвннхъ мжжъ житіемъ и словѣмъ оукрашенъ и наоукомъ мнишеское прѣшѣдъ жизнь. ѿкоудоу бис[ть] и ѿ котораго рода, не имамъ глѣти. въ пжстѣнѣ ж[е] нѣкоторѣхъ сенаридскѣхъ земляхъ селит'воу творѣ, и стѣльскимъ скръщеньемъ кагдѣтѣмъ. Варлаамъ въ нѣмъ семоу старца (зам. старцоу). съ оубо ѿкрѣненіемъ ѿ Бѣ бис[ть] ёмоу нѣкоторымъ оубидѣти ѿ сѣоу црѣвоу, и ише шж ёмоу ис пжстѣнкъ въ в'селенѣхъ ккнѣидѣ, и замѣнникъ свои ѿвразъ въ ризѣ мир'сѣхъ, в' лоудѣхъ всѣхъ прѣиде въ црѣствіе индѣиское, и сѣтворив'са коуп'цемъ въ градъ прѣиде, и деж[е] црѣвъ снѣхъ полатоу имаше, мнѣгъж[е] днѣхъ прѣкыс[ть] тоу и испыта ѿ црѣкъ снѣхъ, которыи сѣхъ близъ ёго пребывающе (стор. 28—29).

Опис рукопису.

Рукопис, із якого виняті оті рисунки і проби тексту, знаходиться в бібліотеці Крехівського Василіяньського монастиря близько Жовкви (про сей монастир гл. Я. О. Головацкій, Креховській монастирь въ жолковскомъ округъ въ Галиціи. Вильна 1885). Є се книга in folio, в старій оправі (дошки обтягнені шкурою), та підновлений на хребті; і має тепер 192 картки товстого, блискучого паперу, пошиваного в кватерніони по 6—8 карток. Перша половина рукопису (114 карток), що містить повість про Варлаама і Йоасафа, не мала пагінації; тепер сторони позначені мною. При оправлюваню картка 2 переставлена по за 3 і 4; між картокою 6 і 7 брак одної картки тексту; впрочім ся часть рукопису ціла і захована дуже добре, тільки перших 8 карток від старости і уживаня по краях витрухлявіли і пообривали ся, та так, що текст усюди лишив ся цілий. Друга часть рукопису, що містить Апокаліпсис св. Івана, хоча писана тою самою рукою і таким самим методом (про него буде далі), як і Варлаам, має осібну пагінацію, писану мабуть тою самою рукою, що писала й увесь рукопис; нумеровано (церковними числами) тільки картки. Коли судити по тій нумерації, то між кінцем Варлаама а початком Апокаліпсиса бракувало би ще 5 карток, бо на початковій картці Апокаліпсиса є число 5, після чого нумерація йде далі аж до 11а. Остатні дві картки нумеровані і приклинені сюди мабуть із якогось іншого рукопису, бо й зміст їх не стоєть ся до того, що є перед ними. Писана вся книга гарним полууставом XVI віку; титули, початкові букви, заголовні орнаменти та приписки на полях роблені кіноваром; особливо багато таких кіноварних писань в Апокаліпсисі. Про час написаня рукопису нема ніякого свідочтва. На першій картці recto в низу на полі маємо напис курсивом XVIII-го віку: Рокъ вжого ꙗ ѿ ѿ ѿ ѿ писавъ ем цкнѣ (?), а на картках 11, 12, 13 і 14 recto в низу під текстом находимо напис также курсивом: „Сня книжица названна Нагашъ (?) принадлежить служити монастиревы Креховскому вѣчне а непоружонне.“ Рукопис писаний старанно; на повній стороні містять ся 31 стрічка, та таких сторін не багато; на дуже многих сторонах полишано прогални для рисунків або оздобних букв, та переписачеви довелось виконати тільки 11 рисунків (з котрих 10 у нас репродуковано), один рисунок над титулом Варлаама (переплетені колісця) та дві оздобні (плетені) букви в тексті Варлаама (одна репродукована у нас). Остатній рисунок є на стор. 28, по чім переписач полишав порожні місця, де мали прийти дальші рисунки і оздобні букви.

Таких порожніх місць у Варлаамі є 80. І в Апокаліпсісі текст так само поперериваний порожніми місцями для рисунків, та крім кіноварної плетінки над титулом і кіноварного А на початку тексту не виконано жадного рисунка. Порожніх місць є тут 47.

Що торкаєть ся Варлаама і Йоасафа, то текст вго списаний очевидно з якогось югословянського оригіналу. Задержано югословянський, а спеціально сербський систем акцентования, котрого ми в наших виписках з типографських оглядів не репродукували. Найцікавійше є уживанє юсів, а особливо ж, котре для переписчика мабуть було вже не виразом дійсного звука, а традиційною буквою, якої значіне він толкував собі раз так, а раз інакше. І так уживає він сего знака:

Замісьць о в словах нж (но), санжм.

Замісьць у дуже часто: мжченически, грѣхж, оумлчж, жзы, нмѣхж, вѣрж, нждити, ирж (яру).

Замісьць ю: мракотож, оувладающе, властіж, освѣті ж (ю).

Замісьць а: ѡстжпишж, быв'шж, приложишж[а], присвоишж с[а], начашж, бывшж, ищжї (ищай).

Замісьць я: оставлж (оставляя).

Знака ж уживає переписач правильно замісьць я, і то не тільки в середині і на кінці слів, але й на початку, нпр. іатьса.

Та крім того знак сей інколи стоїть:

Замісьць ю: часто лучають ся форми ѡвѣщавла, изгъла, индѣисжж, ѡдѣсижж, из неж (из нею), питателжж[ѣ] ѡищдшж, єдинъ єж (єк), вѣ зѣмла, оумл'чж.

Так само з буквою ѣ переписач не може собі дати ради. Він уживає єї для вираженя голосу і або ї: видѣкѣ, нѣцини, запрѣтнѣ, але також:

Замісьць я: дрекнѣго, вѣскѣои, молѣшемса, приклонивъ ск, исплѣнивъ ск, питателѣ, всѣ мож надежда.

Замісьць ѿ: прѣславное, прѣлагаючи, прѣжде, прѣлѣстныж, прѣмѣни, тѣѣ видѣти.

Замісьць и: непрѣлежачего рака (зам. неприлѣжачего), прѣнесмо зам. принесено.

Натомісьць часто переписач ставить інші букви там, де повинно би стояти ѣ, нпр. телеснѣки, къ полатѣ цѣви (зам. цѣвѣк). Так само находимо на стор. 25 форму сѣжалив'си зам. сѣжалив'са.

На сербське походженє нашого тексту вказує уживанє ѣ на кінці слів там, де старословянське має ѣ, нпр. сѣѣ, азѣ, безѣ, онѣ постникѣ; та про те і ѣ на кінці слів стрічає ся дуже часто. Натомісьць ірупи рѣ, лѣ значать: ер, ел, нпр. сквѣрны, мрѣзости,

Щкръзати, дръзноу, въ трънїи облячана, або ор, ол, нпр. млъчати, исплънїса, въ кркък, Щтръгнзкъ, але також ре, ле нпр. лъсть (лесть) сльзани, йскрънемоу.

Слїдїв малоруського виговору я не добачив, хїба щоби хотїти за такі слїди признати такі форми, як шнаго зам. шнаго, видити зам. видѣти; перемїшаня ы і и майже не трапляєть ся, натомїсьць часто находимо ы по г і к (гъблѣ, айскым, пакы).

Я не порівнював перекладу, що маєть ся в Крехівському рукописї, з грецьким оригіналом і для того не можу сказати, на скїлько він вірний. Люка в текстї, яку находимо в притчї про однорога, очевидно пішла з вни переписача. Дивна річ, що старословянський переклад Варлаама і Иоасафа доси не був в цїлости опублікований. Така робота можлива тепер тїлько в Росїї, де находять ся найстарші звїсні нам рукописи сего твору. Крехівський список для такого виданя мало придатний і для того думаю, що виписки поданї мною тут і в текстї розправи, будуть вповнї достаточні для єго характеристики.



THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.

WIDENER
CHECK OUT
CANCEL JUL 6 1988
NOV 25 1988

Varlaam i loasaf:
Widener Library

002978057



3 2044 089 132 310

