

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 історичні романи. 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 житій і апокріфів. Орієнтальні впливи на християнство і на его літературу. Документ тих впливів: повість про Варлаама і Йоасафа.)

Роман, повість, новелла — се такі роди літературної творчості, 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 иньші роди поезії, особливо епічної, і стаючись духовною стравою міліонів 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 творчості набирають великої ваги, зацікавлюють найвиднійших учених і істориків літератури в наших часах.

Досліди над історією роману і новели розпочали ся доволі давно, з половини XVII віку. Лишаючи на боці Італіянців Джіральді 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 хвалять 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 Італіянці, себ то мішає роман з поемами романтичними та національними епопеями 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 тєв. 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 Європу²). 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 новіших досьлідів на тім полі. Денлоп зачинає від грецьких новелл, підчеркуючи той факт, що вони у-перве виривають на побережях 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 трікеським в V в. по Хр. Та про те єго роман (*Αἰθιοπική*) не має ані крихти християнської закраски, але йде сьлідами поганських грецьких романістів Клеарха, Антонія Діотена, Ямбліха 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 Тация, в пастирьскім романі Лонга, в повістях Харитона,

¹) А. Н. Веселовскій, Изъ исторіи 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 від разу перескажує в глибину середніх віків, до романтичної поезії європейської, до поем з циклю Артура і лицарів Круглого стола, далі до епопей національних з циклю Карла Великого, а в кінці до лицарських романів іспанських (цикль Амадіса), посвятиючи їх розповіді найбільшу частку своєї книги. Дальшу обширну частку її займає огляд новелл і легенд, по чім автор переходить до огляду французького і іспанського роману 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; протинно, 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 вражінє тупої схоластики; він або зовсім лишає на боці звязок даного автора і його твору з сучасним життям і світоглядом, або ограничує ся на скуних і недостаточних вказівках.

Від часу Денлопа до тепер праця над вьясненєм літературної історії роману зробила величезний поступ. Багато першорядних учених ріжних країв віддавали свої сили тій праці; доконано важних відкрить, опубліковано купу незвісних Денлопови памятників, розширено і поглиблено поле досьлідів, до чого в значній мірі причинило ся і розломанє тісних рямок схоластичної естетики та вироблена звичка — розбирати твори літературні не як плоди пустого вимислу, а як вплив і воплощенє певних ідеальних змагань людських, навіяних обставинами суспільного і духового життя даної епохи.

Заслугою всіх отих новітших праць є вьясненє того вельми сложного процесу, який причинив ся до розвою і зросту новітшого європейського роману. Між національними епопеями і романтичними поемами середньовікової лицарської Європи а появленєм роману і новелли яко улюбленої літературної форми пройшла могутча історична струя, що дала початок до основної переміни всеї суспільності. Війни релігійні, ересї 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 важнійші з тих жерел, із яких вийшло нове життя Європи, і які своїм порядком мали також величезний вплив на обновлене літературної творчости, на повстанє і розширене 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 впливав 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. Близший 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 давнійший ніж хрестові походи і навіть ніж розширене 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.

Найважнійшим 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 видій, проняті нераз високим духом релігійним, горячою вірою, а то й переплітані 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 протівностями долі, киданої з одного прикрого положеня в друге, по морі і по суші, картини ріжних країв, дивовижних народів, звичаїв і обрядів, розбійники і пірати, жерці, вішуні і самітні добродії, і в кінці всего того несподівана стріча в рішучій хвилі, пізнанє і поєднанє щасливої пари. Або таж тема перенесена на поле більше психологічних конфліктів: залюблена пара розлучена зависими інтригантами, ріжнородні покуси роскоші, богацтва, намов і брехли-

вих обіцянок, щоби дівчину позбавити дівоцтва або парубка зробити невірним его улюблений, — і знову після довгого ряду противно-стий стріча і сполучене обоїх. Отжеж та сама схема є основою найдавніших християнських духовних повістей, звісних під назвою Клементин, далі апокріфічного житія св. Павла і Теклі, такогож житія сьвятих Ксантіппи, Поліксени і Ревекки,¹⁾ тільки що ідеал тілесної любови перемінений тут в любов до Христа і его науки; вінцем романа являєть ся не подруже, а дівоча чистота або мучеництво за віру. Можна сміло сказати, що й інші парості обширної старохристиянської апокріфічної літератури, особливо такі, як житіє ап. Томи і его діла в Індії, житіє ап. Пилипа, дїяня св. Івана на острові Патмі — не що, як переробки 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 острів 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, усьвячені 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 сьвятого Василя і Евладія, виленене в Амфілохіеве житіє сьв. Василя, як характерний примір переміни ідеалів під впливом християнства: подруже залюбленої царя, що було пайвасшою метою єї змагаль і вінцем усіх проб та покус, тут показанє яко дар злого духа, уділений в замін за душу любовника; тільки погуга і церковне осьвячене переміняють сей пагубний дар на добро (Веселовскій, op. cit. 38). Нема сумніву, що й друге знамените житіє, так популярне у нас, а власне житіє сьв. Марії Єгипетської, є не що, як старогрецька новела в християнській переробці і з християнсько-аскетичним закінченем.

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 Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter (Zeitschrift für Kirchengeschichte, herausg. von Th. Brieger, Bd. I, 1877) стор. 5—6, 26, 568—572.

періпетіями, описами, — тільки що світ ідеальний тих нових творів, змагання, уподобання і погляди виведених 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 еретицьких доктрин, 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 Вавилоні! А жидівство в перших віках нашої ери мало величезний вплив на християнство, далеко більший, ніж опісля, коли dokonав ся рішучий розрив між обома сими реліґіями. А коли розрив сей dokonав ся, в другім віці по Хр., почали ся з пньшого боку орієнтальні впливи на християнство. Нині не підлягає вже сумнівови, що гностицизм повстав в великій часті під впливом буддизму, а маніхейство було не чим иньшим, як перським дуалізмом, слабо склиєним з християнськими доктринами. А вплив тих двох могучих сект на християнство був дуже великий: він дав товчок до вироблення найважніших точок християнської догматики. Секти ті сплудили 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 діяній апостольських походить власне відси (гл. Lipsius, op. cit. I, 373). Від тоді впливи орієнтальні на християнську літературу не переривали ся. Одним із найзамітніших документів того впливу є духовний роман про Варлаама і Йоасафа, найкращий і найпопулярніший твір духовної літератури троха пізнішої доби, VI або VII віку, і одна з найбільше розповсюднених книг усесвітної літератури. Історія сеї книги, хоч доси ще не вьяснена у всіх 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 подищила деякі живі сліди і в народній памяти.

II.

(Зміст роману: титул, передмова, опис Індії, цар Авенір і переслідване 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 жєбрака. Цар велить виховувати Йоасафа здалека від прикростей життя. Стрїчі Йоасафа з прокаженим, слїпим, 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 камїнь. Розмова его з царевичем, притча про смертну трубу, виклад догматики і стики християнської і правил аскетизму; притча о инорозї, о трьох других, о однолїтних володарях, о сонцї, о царї і двоїх бїдарях, о старечїй дочцї і вїрнїм парубцї, о молодїї сернї. Хрещенє царевича, прощальна промова Варлаама. Слуга Зардан остерегає царевича, нїдслухує его розмову з Варлаамом; той вїдходить лишивши царевичевї свою волосяницю, а замїсць неї бере царську одєжу. По его вїдходї Зардан чинить ся хорим, та цар догїдує ся вїд него про Варлаама, кличе свого мїнїстра Арахїю; той радить слати погоню за Варлаамом а зловивши його заставити, щоб сам перед царевичем признав свою науку брєжню. Коли ж Варлаама не зловлено, вїн радить винайти пустинника Нахора, подїбного до Варлаама, видати його за зловленого Варлаама і заставити його в диспутї боронити нїбї християнства і дати себе переконати противникам. Двї розмови Авенїра з сином, диспута Нахора з поганями; перед диспутою Йоасаф нїзнає, що се не Варлаам і грозить Нахорови смертю, коли дасть себе побїдити. В диспутї Нахор побїджає противникїв, по чїм Йоасаф наvertsає його на християнство і висилає в пустиню. Авенір злий на своїх жерцїв, хитає ся в своїї вїрї в богїв, жерцї вїшукують в пустинї волхва Фєвду, сей їде до царя і захоочений блискучими обїцянками радить окрузити Йоасафа гарними дївчатами (тут притча о царевичу вихованїм в темнїй печерї). Авенір слушає сей ради, окрузає сина самими гарними дївчатами, а Фєвда крїм того посилає на него злого демона, та Йоасаф поборює ті покуси молитвою і постом, найкрасшу з помїж дївчат наvertsає на християнство і посилає в пустиню, а сам знов молить ся всю нїч, бачить дивнї снї і западає в слабїсть. Бачучи, що демони нїсланї на царевича вернули знову до него з соромом, Фєвда зважує ся сам розмовити ся з Йоасафом, та той і його наvertsає на християнство і посилає до Варлаама. Тодї Авенір за радою Арахїї вїддає синовї половину свого царства, а той зараз наvertsає сю країну на Христову вїру. 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 довгим блуканню находити Варлаама. Проживши з ним якийсь час і похоронивши його живе на его місци аж до смерти. Тіло его Арахія переносить з царськими почестями 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 звісний широкій публиці, ніж був давнїйше, 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 Αἰθιοπίων χώρας, τῆς Ἰνδῶν λεγομένης, πρὸς τὴν ἁγίαν πόλιν μετενεχθεῖσα καὶ συγγραφεῖσα διὰ Ἰωάννου μοναχοῦ, ἀνδρὸς τιμίου καὶ ἐναρέτου μονῆς τοῦ ἁγίου Σάββα, ἐν ἣ ὁ βίος Βαρλαάμ, καὶ Ἰωάσαφ τῶν αἰοδιμῶν καὶ μακαρίων* — се значить: Пожиточна для душі історія із крайнього краю Етіопського, званого Інднею, принесена до сьвятого міста і списана Іваном монахом, мужем шановним і чесним монастиря сьвятого Сави, а в нїй жите 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 ἀπαγγειλάντων, 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 пізнїйшого часу, до XIII—XIV віку. Годить ся згадати, що в числі многих грецьких рукописів сего роману¹⁾ два, зладжені на Афонї в Іверськїм монастирі, мають заголовки значно відмінні, а іменно Cod. Nanianus у Венециї N. 137 має: *[Ἱστορία ψυχωφελῆς ἐκ τῆς ἐνδοτέρας τῶν αἰθιοπίων χώρας πρὸς [τὴν] ἱερὰν πόλιν μετενεχθεῖσα] διὰ ἰωάννου μοναχοῦ μονῆς τοῦ ἁγίου σάββα [ἐρμηνευθεῖσα] ἀπὸ τῆς ἰβήρων πρὸς τὴν ἐλλάδα γλωσσαν ὑπὲρ εὐθυμί[ου] ἀνδρὸς τιμίου καὶ εὐσεβοῦς τοῦ λεγομένου ἰβηρος*, т. зн. Пожиточна для душі історія із крайнього

¹⁾ Вони вказані в працях: Zoten berg, 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 монастиря св. Сави, а витолкувана з іверської (т. є. грузинської) на грецьку мову Евфимієм мужем шановним і богобоязним, прозваним Іверцем (Грузином). А пізнійший від сего кодексе бібліотеки національної в Парижі н-р 1771 має такий титул: *Λόγοι ψυχοφελῆς μετενεχθεῖσαι ἀπὸ τῆς τῶν ἐθνύτων διαλέκτου ἐπὶ τὴν ἐλληνίδα γλῶσσαν παρὰ εὐθυμίου τοῦ ἀριστατοῦ μοναχοῦ τοῦ ἡβρος τοῦ καὶ γεγωνότος καθηγητοῦ τῆς μεγάλης λάβρας τοῦ ἁγίου ἀθανασίου τοῦ ἁγίου ὄρους*, т. зн.: Пожиточні для душі слова перекладені з етіопського наріччя 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 рукописена традиція в тім згляді далеко не однозгідна: коли більша часть і то старших рукописів признає написане книги неозначеному ближше Іванови монахови з монастиря свв. 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 его для вжитку того Івана монаха. А в кінци по іверським рукописам виходить, що Іван монах тільки приніс до монастиря свв. Сави етіопський (чи індійський?) рукопис, а переклав его 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 різні заголовки. І так один із найдавнішых рукописів (XV в.), що належав колись до бібліотеки Толстого а тепер є в Імп. Публ. бібліотеці в Петербурзі (сігнатура I. Q. 315) має напис: *Єіє писаніє дієполезно ѿ внострєнем ієфїѿнськыма страны глємыя индіа вѣ град чѣтныи пренєсєно іѿбанном мнѣхом мѣжем чѣтныим и добродѣтєльным монастыря сѣго савы в немѣже житіє варлаама іасафа прѣнопамятною и бжєствєною, гїи бл҃гви.* Такий же напис має і рукопис, що находив ся в бібліотеці Царського під ч. 679 і походить з XVI в. Иншый рукопис із збірки Царського, з XVII в. (ч. 90) має напис: *Повѣсть полезна житіа сватыхъ и преподобныхъ отецъ, пѣстынножитєль и постникъ Индѣйскихъ, Варлаама пѣстынника и ѡченика его Іоасафа царевича, сына Явенѣра царя Индѣйскаго, списано Іоанномъ мнѣхомъ обитєли св. Саввы иже*

въ Іерусалимѣ.¹⁾ Сербський рукопис XVI в, що находить ся в виденьській надв. бібліотеці, а колись був власністю Хиландарського монастиря на Афоні, має напис: Писаніє сіє дшпенслезно ѿ вкнстрънієніє едіонскіє стръны глїємыє индїа къ стъны градъ пркнесено Іванномъ мнѣхомъ мѡжемъ чтѣномъ и добродѣтелномъ, монастырѣ стго Савы въ нїемъже житїє варлаама и іѡасафа прѣспаметною и вжтвнѡю²⁾. Подібний 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: Изъображеніє дшпенслезное изъ оутрѣнати єднѡпъскыа стръны, глѣмыа индїйскыа стръны, къ стъны градъ пркнесено іваннѡм мнѣхом мѡжем чтѣным и добродѣтельным, свцаг[о] ѿ монастырѣ стго Савы. Гї блви. Як бачимо, три рукописи мають написи в головному схожі, а сходять ся в тїм власне, що Іван монах принїє історїю про Варлаама і Іоасафа з Індїї, а не згадують про мужїв Індїйцїв, від яких він чув її. Важне й те, що ні один старословянський рукопис не приписує авторства сеї повісти сьв. Іванови Дамаскинови, хоча перші руські друки, Кутеїнський 1638 і Московський 1680 чинять се зовсїм рішучо.

Починаєть ся оповіданє коротким представленєм високої вартости аскетизму. Найвисше бажанє чоловіка --- бути сином божим. Та се є наслідок премудрости, сего з давна доступали сьвятї за свої чесні дїла, головно ж мученики і аскети, що з постом, молитвами, безсонницею і многими трудами проходили „тѣснымъ и прискорнымъ поутемъ.“ Житєписи таких людей служать взірцями для других і заохотою, „нїко на добродѣтелїє късодѡй поут їстѣ ѡстръ и жестокъ“. „От тим то і я — говорить автор -- тямуючи притчу божу про недбалого слугу, що одержавши від свого пана талант закопав его в землю і дане ему на приплодок заховав без зиску, нїяк не можу промовчати отсю позиточну для душі дійшовшу до мене повїсть (ісповѣданїє), котру розповіли мнї мужї богобоязливі із глубокого етіопського краю Індїї і виложили без брехнї, власне ось як.“ Сей вступ дуже важний. Поперед усього він троха докладнїше зазначає відносини грецького писателя до его жерела, що не все чинять титули книги. Бачимо тут, що справді автор не сам

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

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

приніс сю повість із Єгипції, а принесли її якісь мужі гідні віри; бачимо далі, що автор списав її після їх оповідань, а може тільки після усної 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 сльїдує коротесенький опис Індії, котра по думці автора „далече прилежитъ ѿ Єгипта, велика свѣта ѿ многочїсна, прилежитъ же морем ѿ поучинами и лодїйным шествованїемъ къ єгипетсткїм 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, — пропадав у тьмі поганства і кровавих жорстокостів, поки не вродив ся Христос і не приніс на свѣт правдивої релїгїї. Єго апостоли і ученики рознесли її на всі сторони свѣта. До Індії посланий був свѣ. Тома, котрий при помочи Бога і ріжних чудес (автор натякає мабуть на апокрїфічні Дїяня свѣ. Томи) прогнав бісовський морок і заснував там християнство (ст. 3). І коли в Єгипті почали будувати монастирі і збирати в них черцїв, то сей звичай зайшов і до Індії: багато людей почало покидати свої достатки і оселювати ся по пустинях, щоб умираючи тілом „жизнь прїѣти бесплѣтныхъ, ѿ тако златла крила прїѣмше ѿ ѿмѣча.“ (стор. 4).

¹⁾ Ось паралельні місця обох текстів у церковнословянським перекладі:

Варлаам.

Єго ради ѿ аз неврѣжжїаго раба прїѣча кожда, ѿже прїѣтъ ѿ Гї талантъ ѿ ѿ в земаа погрїе, ѿ давное на припадъ сѣкры кєс прїѣврѣтїѣѣ, ѿповѣданїе шїе-полезное до мене же прїѣдѣша никакоже оумлѣча.

(Крехівський рукопис стор. 2).

Марія Єгипетська.

Тѣмже и азъ страхомъ єже молчати кѣстивнѣа содержимъ и прїтїмѣю раба кѣдѣ оубоавєа ѿко прїѣтъ ѿ Блѣдкї талантъ и къ земаи той погрїе и давное дѣанїа ради сокры кєздѣлно, повѣсть сїценнѣю до мене доведшю никакоже оумолчѣ.

(Тріодь постная, Львів 1756).

Тоді повстав могучий, 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 грѣкѣи и прѣкѣстныѣ тѣмѣ 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 покينув 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 світське жите і сам поступив у черці. Почувши про се цар ще дужше розлютив ся на монахів і розіслав післанців, щоби его шукали. Післанці „ксккъ камєнь раздвигоша“ шукаючи его і аж по довгім часі найшли его в пустині і привели перед царя. Побачивши его в лихій одежі, зеушеного постом цар ледво пізнав его і ще дужше розлютив ся на монахів і промовив до него як до божевільного, питаючи, по що переминив 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 обіцює вислухати его спокійно і достойник-аскет оповідає, що ще будши молодим почув якийсь чудесний голос, що мовив ему: „изволи рѣши неразвѣннымъ жщнѣхъ невѣрци іко несжщнѣхъ, несжщнѣхъ же іко свщнѣхъ пріймати“. Сі слова так вбили ся ему в тямку, що весь вік переслїдували его, аж отсе на старість він порозумів, що він справді доси саме найважнїйше, т. є. жите вічне занедбував, а саме неважне, т. є. земне, минуше жите вважав за найважнїйше. Се довело его до віри в Христа і до постанови йти „оузкы прискрѣбнны пѣт шестковати“. Він докоряє цареві за его нерозум і лютість, викладає ему про гріх Адама, від якого Бог виратував людей послаючи їм свого сина, що своєю смертю

„низложи кремолніка і нас ѿ грѣкаго ѡного плѣнненїа їзбави“ (стр. 11). От тим то він не відступить від Христа, хоча б цар ему ї смерть зробив чи то мечем, чи огнем, чи дав его звїрям 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 посьмїв дотеркнути ся до него і тільки загрозивши ему огневою смертю велїв їти геть з его очей, щоб его бїльше не бачив. „ИШЕД ЖЕ БЖІН ЧЛКК ѿИДЕ КЪ ПЖСТЫНА ПЕЧАЛОУАСА, ІАКО НЕ МОУЧЕНЬ ВЪСТЪ“ (стр. 13).

Сей епізод з безіменним „божим чоловіком“ полишений в нашій повісти без нїякого звязку з дальшим оповіданєм, як якась случайна і зайва вставка, хїба для характеристики царя і его відносин до християнства, що впрочїм і без того схарактеризованї досить яено. З дальшого викладу ми побачимо, що епізод сей, як інтересний зостанок иньшої композиції нашої повісти, має чимале значїне для єї літературної історії. Варто зазначити також досить 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-lāhā¹⁾, 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 опїсьля яко пустинник Варлаам і навертає Авенїрового сина на Христову віру і на аскетїзм.

По відходї „божого чоловіка“ Авенїр ще гїрше лютує на монахів. Тодї ему родить ся син дуже гарний; цар дає ему імя Йоасаф, приносить жертви богам (ст. 13) і розсилає всюди спрочувати людей на гостину. Цар гостить усїх, обдаровує богатих і бїдних. Тодї прийшло до царя 50 мудрих Халдейцїв звїздочотїв; роздививши ся в звїздах вони напроорочили, що малий царевич буде великим і богатим, сильним, висшим над усї царї. Та один астролог, найстарший і наймудрїйший²⁾, промовив: „Так, царю, він буде великим царем, але не на твоїм царствї, а в красшїм, висшїм. Думаю, що він пристане до тих християн, котрих ти пересьлїдуєш“ (ст. 14—15).

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

²⁾ Деякі захїдно-європейські тексти звуть его Давїлом, гл. Dunlop, op. cit. 28.

Почувши се цар засумував ся „ї къ градѣ Дѣмосѣ такоу полатоу създа красноу и 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 якимсь 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 життю. Переляканий сив 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 приняв 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 покидає через те, що їх наука іде до того, щоб „бстати ся члком сладких житїа сего и нещивимых надеждь іако сны пріймати“. Та от раз їдучи на полюванє 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 тїкаєте 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 zarazом дав наказ усякого монаха, який би ще найшов ся в его краю, вбивати без розпитуваня.

Тимчасом царевич піс у своїй палаті, пройшов „вґсе ёѳи-
 ѡнїскоє нї прґскоє оґченїє“, відзначував ся красотою, розумом і та-
 лантом, так що батько аж дивував ся і раз у раз наказував учи-
 телям, щоби не говорили ёму нічого о гризотах і смерті „Сил бо
 словом, — замічає автор — на нїко стрґлаєт, како оґбо оґтанїти
 са чґцькесмоу рѡдоу сґмїрти?“ Царевич бажав знати, чому се
 отець держить ёго 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 питав дальше, „приксноу бо са
 сґрґци ёго слово сїсєное“ (ст. 22—23).

Цар часто відвідував свого сина, котрого дуже любив. Одного
 разу царевич почав жалувати ся батькови, що той держить ёго
 в неволі і просив, щоби позволив ёму виїжджати або до него при-
 ходити всяким людям. Авенїр вволив ёго 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 сьліпий. Царевичеви жаль стало і він запитав тих що
 були з ним:

— Що се за люде і як вони виглядають?

— Се людське терпїне — відповіли слуги, — „се єс[ть]
 ·стрґсть чґцькає, аж[є] виціж тґлаєсґж нї хґракотинами кґючатсґ
 чґком“.

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

— Ні, не всім, „нґж нї же ѡ здрґвіє прґвратит, ѡ хґракотинным
 скґрґным“.

— 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; ёго серце стисло ся жалем
 і вид змінив ся (ст. 23—26).

Другим разом Йоасаф здибав старця „престарѳѳшєса днїми
 мнѳгыми, сґ мґклым лицем нї разсґлаєлїнама мѳшґцама нї слака
 нї нїспадшим зоґком ёго“. Здивований царевич запитав, що се за
 диво? Ёму 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 жне кождий чоловік?

— Жив й 80, але смерть може прийти кожній хвили.

— Гірше се житє, повне велької болїсти та турботи! — зітхнув царевич і важко задумав ся. І він почав часто думати о смерти і о тїм, чи є по смерти яке друге житє. Він питав свого вірного слугу, чи не знає кого, хто б заспокоїв єго сумніви, але той знав лише, що християн усіх розігнано або побито, а ніхто иньший сего не вчинить. Царевич гриз ся дуже, „вѣмѣни сѧ ѣмоу їако мѧжоу сѧкровищє погоубиѣшом ѡ на вѣзысканїє ѣго вес оумь свои оуѣпразднїѣшѧ“; всі роскоші і пишноти остогидли єму. Та Бог зглянув ся на єго сердечну муку (ст. 26—28).

Був в ту пору в Сенаридській (по грецьки Συναρά) землі один пустинник вельми мудрий і набожний; „Ѡкоудоу вы [тѧ] ѡ ѡ котораго рода, не ѡмамь глѧти“, а імя єму було Варлаам. Сей мавши від Бога яву у сні про царевича, покинув пустиню, перебрав ся по сьвітськи і сївши на корабель поплив до Індїї. Пришовши до міста, де жив царевич, довгенько пробував там, розвідуючи ся про царевича і єго приближених. Далї він виглядїв того товариша, що був при царевичу при згаданих висше двох стрїчах і зблизивши ся до нього сказав, що він купець і має дорогий камїнь з такою чудною силою, що єму нїде в сьвітї нема пари. З тим каменем він хотїв би доступити до царевича. Слуга з разу не вірить, просить купця, щоби показав єму той камїнь. Та Варлаам вимовив ся від сего кажучи, що камїнь той без шкоди може бачити тїлько той, у кого житє безгрішне і цїломудренне, як ось у царевича, а він, слуга, може на вид сего каменя ослїпнути. Слуга згодив ся на такий аргумент, оповїстив про все царевича, а сей радо казав привести купця до себе (ст. 28—31).

— Ну, покажиж мїні той чудесний камїнь, — мовив царевич до Варлаама.

— Добре, — відповїв Варлаам, — але мушу висеред троха підготувити твій ум.

І за сим він розповїв єму євангельську прятчу про сївача і додав: „Коли найду в серці твоїм землю добру і плїдну, то не занедбаю посїяти 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 єго нутро бажанє „нїзсѣчїти с[ѧ] ѡ истинныхъ вѧпресѧ“ і коли тїлько найде чоловіка, що б повчив його, то певно схоронить єго 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:

„Бк нккіи црї велїи славень с҃кло. выс[ть] же шествовати ёмоу на колесници позлащенїи, и шрїть ёго шроужници ікоже пшдовает црїмк. и сур҃с҃те два мжжа растр҃заёми рїзами и сквр҃т-нами обв҃чена, оунылаже лицема и с҃кло повб҃д҃квнш. б҃кже црї сеа знаа т҃блесным ст҃мленїемь и пост҃ным троудом и по-том т҃клом изыдаёмоу, и ікоже оузра іа, скбчи съ колесници и пад при земли поклони са іма, в҃стак шбв҃ат ж съ любовїи и шбловїза іа. велможа ж[е] ёго и кнаси негодовашш ш҃ семь, іако неде[ст]ойноу црїскїа славы с҃твори. ти[м] недооум҃кжнем и (в текстї хибно: к҃) не др҃зжнем пред лицем обличити е[о] искр҃ннемоу братж ёго г҃лаша, да г҃ть к҃ црви не досаждати высотк црїскаго в҃кнїца. с҃моу же си к҃ братоу ма҃вншш и негодоу҃жцоу ёмоу, т҃кциславїж ёго хоудаго. дас[т] ёмоу шв҃кт црї, ёгоже брат ёго не разоум҃к. шбв҃чан же б҃к томоу црїо ёгда же шв҃кт с҃мр҃тный даше комоу, пропов҃дники к҃ вратом ёго посылаше в҃ трбвк мр҃товнк, и оувид҃кти г҃лемое, и гласом троубным; разоум҃кшж ж[е] вси іако кинокат ёсть с҃мр҃ти. вечерж ж[е] насташш посла црї троубоу с҃мр҃тншж в҃строубити при дверех домоу врата своёго. іакож[е] оуслыша шн троубоу с҃мр҃тншж, недооум҃ккаше ш҃ своёмь животк и размышл҃каше б севк в҃сж ноцш. оугроу же насташш шв҃лк҃са в҃ смаглаш и плачевншш ш҃дежда, коупно съ женож и съ чады иде к҃ полатк црви, ста при дверех плачас[а] и рыдал. к҃квд[е] же ёго к҃ севк црї и тако вид҃вк ёго плачашас[а] г҃ла к҃ нему: ш҃ неразоумне и нескмыслыне и везоумне! іако ты тако оустраши са пропов҃дника под[о]бно роженна ти и пшд[о]вна ч҃тна своёго врата, к҃ немуж[е] никакож[е] весьма себе с҃в҃д҃ый с҃гр҃кншшша. в҃дала, како на ма зазр҃кнїе наведе в҃ см҃р҃енїи цкловашш ми пропов҃кдника Бї моёго, гласнїи троубы нар҃кковашоу ми с҃мр҃ть и страшнаго оуср҃ктнїа вл҃дки моёго, іако мншга и велїа гр҃хш в҃ севк с҃в҃дала. [с]е оуво нинк своег[о] обличенїа не разоум҃кета, каковым замыслнш шв҃разомь, також[е] с҃в҃кшавшиса с тобож ёже ш мнк зазора скоро на шв҃к обличж. и тако оутолиш врата своёго и наказавк пжеты ни в҃ дом свой. повел҃ж[е] црї с҃твори[ти] ковчигы д҃ ш др҃ква, два же шв҃ложи заатом, и кести мр҃тв҃ча смр҃даща в҃ложи в҃ на, заатymi ж[е] гвозды за-

гвозды ѿ. дроугобоже двоѣ помаза смолож ѿ бѣкым, ѿ напѣтны их камыкы чѣтных, ѿ ѿ въсѣх вон' благаоханнѣх ѿспѣтны ѿ, власными ж[е] вѣжи ѿвваза ѿ. ѿ призка велможа своѣмъ зазрѣвшиа ѣмѣ ѿ сгрѣтѣнѣхъ ѡнѣхъ ѿ дивнѣхъ мѣжѣхъ смѣренѣхъ, ѿ по-стаѣви предъ ними ковчегы чѣтыри ѿ повелѣнѣмъ, да смѣрат. ко-ликоу ѣста дос[т]ойнаа златаа, [ко]ликоу ли ѡсмоленнаа. ѿни [жѣ] златоѣ смѣриша, ѿко мнѣшествоу цѣны дос[т]ойнаа ѣста, мнѣхъ жо, ѿко црѣстѣнъ вѣици ѿ поѣси вѣложнѣи въ на; смолож же по-мазанаа ѿ въкѣмъ мѣлы и хоуды цѣны достоѣйнаа ѣста глѣахъ. црѣ же глѣ къ нимъ: видѣхъ ѿзъ ѿко таковы ѿматѣ глѣти. нѣ не тако подовоаетъ творити, нѣ [мѡ. не] вѣнѣшнѣи мѡчимъ, нѣ вѣноу-трѣннѣи подовоаетъ лежашѣе вѣноутрѣ смѡтрѣти ѿли чѣтъ ѿли вѣзчѣ-стѣи. повелѣк црѣ ѿвѣрѣсти златаа ковчѣга. ѿвѣрѣзенома ж[е] ковчѣ-гома злы[и] смрадъ повѣа ѿзъ неа ѿ не красна видѣнаа выс[т]ь вид[ѣ]. реч[е] же црѣ: се свѣтъ ес[т]ь! въ свѣтлаа ѿ славныа ризы ѿбѣлѣ-ченымъ ѿ славѡхъ грѣдѣнѣмъ, ѿ вѣнѣтрѣ сѣт мрѣтвѣа смрѣдаа кости ѿ злыхъ дѣла ѿспѣтны. тачѣ повелѣ ѿсмоленнаа ѿ бѣкымъ по-мазанаа, сѣмаж[е] ѿвѣрѣзема сѣща всѣа тоу вѣзвеселѣста [сѣ] ѿ лежашнѣхъ въ нежъ свѣтлостѣхъ, ѿ бѣгооханнѣи ѿзынде ѿ неа. глѣ къ нимъ црѣ: вѣстѣ ли, комоу подовоаа ковчѣга сѣа? подовоаа ѿнѣма ѿ въ хоудыа ризы ѿбѣлѣченымъ, ѿхъ же вы вѣнѣшнѣи ѿбразъ ви-дѣще досаждѣнѣе вѣмѣнѣсте лица ѣа моѣ покланѣнѣе до землѣа. ѿзъ же разоумнымъ ѡчѣма добротоу нѣхъ ѿ чѣтъ дѣшѣнѣжъ разоумѣвъ чюднѣсѣа ѣа прикасанѣе пач[е] вѣнець ѿ црѣскаго сана чѣтнѣ-нѣшѣа вѣмѣнѣхъ. ѿ тако ѿсрами велможа своѣа ѿ наоучѣа ѿ видимыхъ не вѣзнитѣс[ѣа], нѣ ѿ разоумныхъ вѣнѣмати (стор. 33—38).

Ми подали по крехівському рукопису дословно текет 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 глѡб того, що єму 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 першїй притчі?

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

Варлаам висловлює, що Бог „прѣвѣ невидимыа силы ѿнесыа бес числа мнѡж[є]ство бесплѣтныа дхѣвѣжѣ волеа стѣвори, послѣднѣж[є] вримыи съ мирѣ, ѿбо ѿ землѣа ѿ морѣ“ — погляд, як звісно, не умотіований 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, після сотвореня неба і землі. Далі йде оповідане про сотворенє землі, перших людей, раю, про упадок діявола і злих духів. Діявол по страті своєї слави, завидуючи чоловікови, що той займає его місце, „зміж оубо съсѣд своєа прѣклѣсти прѣємѣ тож бесѣдова къ женѣ“ і привів її до гріха. Вкусивши заканаго плода чоловік „къ ѡканное се ѿ страдѣще житїє вѣпаде и съмрѣтѡу найпрѣв[о]є ѡсѣдєнь выс[тѣ]“. Діявол дуже сим тішив ся, заставив усіх людей грішити, 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 усеї можливі людські чесноти і вади та хибн, понаробляли їх образів і ідолів, ще иньші почали кланяти ся сонцю, місяцеві і звїздам, огневі, воді, а то навіть звїрям та гадам, пѣщен скотинѣ себе показѡущє“, в кінці деякі прийняли за богів людей, „ѿхѣже ѡни сами ѿзкѣстоваша прєлюбодѣанїи, оубїица, гнѣвливыа ѿ царѣа, ѡцеоубїица и братоубїица, тати ѿ хыщники, хрємы и рѣкохрєбмыа, ѡтрапїники ѿ вѣсоущїраж са“. Тільки один Авраам пізнав правдивого Бога; Бог явив ся йому, зробив його своїм слугою, вивів его потомків із Єгипту, а Фараона потопив, водив їх 40 літ по пустинї, дав їм свій закон на двох камяних таблицях „ѡбразѡу сѣщѡу ѿ сѣнїж написано“. Так запровадив їх до обїцяної землі, де і на далі не випускав їх зі своєї опіки. Та все се мало той один наслідок, що діявол знов запанував над людьми „и къ ѡрѣжїє адово кса послала“. Тоді 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 „ѿ ксе притрѣнк єс[тѣ]ством плѣтским, єже ѡ нас прїат, вѣєствєное ж[є] єс[тѣ]ство без стрїсти прєвыс[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 4^о днях пішов до неба. Він прийде ще на землю судити живих і мертвих. По вознесеню зіслав Св. Духа на учеників, що після сего розійшли ся у веї сторони землі, несучи сьвітло і нівечачи поганство. Та діявол лютуючи на се піднімає ворогованє проти христїан, але вже знемагає его сила (ст. 38—47).

Коли Йоасаф почув єї слова, „свѣтъ къ дѣшн ѣго къса ѿ многыа радости“, він обняв Варлаама і зашитав його, чи то се той дорогий камінь, який він обіцявав йому показати? Бо слухаючи тих слів „свѣтъ сладкій къса къ срдце мое ѿ тяжкѣи ѡнь покровъ нечистиа моегоа за много лѣтъ бѣлѣжаша неразѡумію моємоу кънезаниж къзѣтса“. Варлаам потверджує, що се власне є єго тайна і що слід йому хрестити ся. Йоасаф питає його, що має чинити, щоб досягнути хресту? Варлаам викладає єму значіне хрещеня, до якого треба поперед усього душею прийняти віру, а потім приступати до него „любовѣж топлож ѿ никакож[є] ѿ сѣмь замѣдлати, вѣдноє ко єсть замѣдлѣніє, занє нежвѣствѣно члѣнѣ сѣмртноє“. Йоасаф питає єго, чоґоґоґ нам ждати? Що він називає царством небесним? „ѿ ѡмаркѣмн же члѣци ни къ чтеж[є] раздрѡшлѣши, или єс[тѣ] ѿно житіє ѿ сждѡу ѿходлцим?“ Варлаам описує єму царство небесне словами св. письма, говорить про безсмертіє душі, смерть і про відплату за добрі-і злі дѣла по смерті, о повстананє чоловіка і страшний суд, по котрїм всі дѣла і слова і помисли наші відкріють ся, „ѿ всѣ-та ѿнаа ѿкрѣвна бждѡут“: тоді праведники підуть до неба, а грїшники на вічну муку (ст. 47—53).

Почувши єю науку Йоасаф розплакав ся, „покланѣмь мнѡгым дѣшж исплѣн, слѣзми вес був“ запитав Варлаама, чоґоґ його робити, щоб уйти вічної муки а досягнути небесної радости? Варлаам радить йому як найшвидше хрестити ся; „ѡще ли по званію не хоцѣши нж мѣдлѣши, праведным вѣїм сждѡм ѿврѣжень боудѣши; не хотѣшѡу ти не късхоцѣнь вждѣши“; в разі упору в невірї грозить йому страшними муками пекельними, а в разі наверненя обіцяє безконечні радости на землі і в небі (ст. 53—56).

Йоасаф заявляє, що вірить словам Варлаама і готов хрестити ся, та питає, чи сего вже досить для спасенія, чи треба ще чоґо иньшого? На се Варлаам заявляє, що віра без дѣл мертва так само, як дѣла мертві без віри; вичислює цілий ряд грїхів і аналогічний ряд чеснот „аж[є] ѿко нѣкци степенїє ѿ лѣствци дрѣґа дрѡуєтк дрѣґима ѿ ѿ дрѣґа сѣплѣскаемь на ѿво дѣшж къзносат“. Та горе тому, хто по хрещеню верне назад до давніх злих дѣл. Бо коли через хрещенє нечистий дух вийде з чоловіка, „шестѡует по бездним мѣством ѿца покоа и нешвѣрѣет; не трѣпа же мнѡуєтк без жилища ѿ без домоу“, вертає назад до давнього житла і найшовши там злі дѣла „вѣшѣдше вѣсѣла[є]тса къ нѣ“; тоді буде тому чоловікови ще гірше, нїж перед хрещенем, „ѿко [по] крїенію прѣжннѡх всѣх грѣхѡв ржкѡнсанѡе водоґ поґроуєнѣ всѣма тли прѣдас[л].

і проч[е]є стїкна нам ес[ть] і град і ѿржжіє дръжавное на кражіє ѿпачченіє. ни по крѣщенїи грѣхы творащим ѿмат процїєніа. ни вѣторымъ кѣпелн погржженїа“. Сей погляд, доволї чудний в очах пізнїйшого християнства, тайна сповїдї стала ся одною із підвалин етики, був, здаеть ся, вихідною точкою покутницького, аскетичного житя. Тут Варлаам викладає головні правила християнської етики, мішаючи нагірню проповідь та євангельські вказівки з Мойсєєвими десятима заповідями. В загалї сей уступ (ст. 59—62) виглядає як збірка євангельських і иньших цїтат зложена до купи без поясень, без внутрішнього звязку і без систематичного порядку.

Переляканий строгїстю етичних вимогів царевич замїчає, що коли се так, то „ѿще по крѣщенїи клячїт ми са єдиноє или двоє сихъ заповѣдїи не оуполоучити, дубо вждоу ли и всѣхъ не поуполоучаа наслѣдствоужїиныхъ и кѣсоує вждетъ кѣскъ моє надежда?“ На те Варлаам викладає йому тайну покути; се „врачїбное быліє покаїніє“ не є наша сповїдь, бодай Варлаам нї словом не натякає на неї, „нжъ покаїніємъ болезнымъ и слѣзами топлыми быкаетъ ѓчищенїє и простына грѣхомъ сѣгрѣшившимъ, мѣстїжъ и мѣрдїемъ и члѣкоубїемъ Бѣ єдинаго“ (ст. 62). Як ілюстрацію важности покути Варлаам оповїдає притчу про блудного сина (ст. 63—64) і притчу євангельську про доброго пастуха (ст. 64) і згадує про грїх ап. Петра, що відрїк ся Ісуса, та описєля „ишедъ конь плакаса горько и теплыми слѣзами повѣдоу кѣздвиже. і акїє дѣзрѣккѣ крамоульнику слѣзы. ѿко ѿ пламене велика лице ѿпалѣемо ѿскочи далече и залѣ оуплютаа“ (ст. 64).

Та Йоасаф рад би не потребувати сеї тайни і по хрещеню не попадати в грїх: се Варлаамови дуже любо почувти, бо дає ему можність звести розмову на аскетизм. „Прилежанїємъ — каже він — некъзможно“ встеретти ся грїха, бо „сѣ ѿгнемъ живоупоучу кѣмоу любѣ не кѣрити[а]. „а живши серед клопотів і покує житя хїбаж можна не грїшити? От тим то апостол Иван і сьвятї отцї радять цурати ся сего сьвіта. Деякі християне задля сего зараз по хрещеню віддавали ся на муки, „приложивша вѣторое крѣщенїє прїїмати крѣкїжъ, рѣккѣше мѣненїемъ“, а иньші лишали родичів, дїтей, богатства і йшли в пустинї, „ѿко не кѣцїи кѣгоуны шествовахъ“, ставали ся „мѣнници волеж“. Однї з вих „вєс покрова трѣпкѣше жеженїа зноного и стоупденство крѣкко и дѣжда [и] матежъ вѣтрныхъ стражоуше, ѓвиж[е] коуца кѣдржївше или кѣ пещерахъ и пропастихъ скрившеса пожиша, вѣсакїа плѣтскїа оутѣхы и покоє до конца

ѡркѣшеса, з[ε]лѣ ѡ лѣтраси младых ѡ хлѣба жестокаго сѹста-
внѣше къ мироу прїймахуѡт ѡдѣ, ѣлико да живи боудуѡт тѣчѡа,
ѡви бо их чреск днѣ вккоушашце, ѡнѣи же ѡск (зам. ѡхъ) чреск
три днѣ, ѡнѣи же къ нѣлю тѣчѡа прїѣмлаше“. Тїкають вони в пу-
стиню, щоб люде не бачили їх покути і не хвалили їх; „тѣкмь та-
ковѣи сѣроуѣ правѣдаѡтса: тѣло стамлѣше а мѣзды не прїѣм-
лаше“. Інші живуть по монастирях „ѡѣще живоуѣ мнѡжестко
много сѣбрашеса по[а] ѣдинѣмь настаѣником, себе заклаѣше ѡ себе
ѡркѣша свеса волѡ ѡ рабы коупани волѣж сѣтворше[са], ѡни
златом ни сребром себе не живы твораѣце, нѣ Хвѡ ради любѣе
себе виноваты твораѣце, пач[ε] рѣци живоуѣ сѹже не себе, живет
же къ них Хсѣ ѣгѡж[ε] послѣдоваша“ (ст. 64—69). Основу до такого
житя поклав один, „ѣже ѡ (зам. ѡ) нас лїкїнскы мнѡхом глѣтса,
ѡнтонїи ѡма ѣмоу“ (ст. 69). Таких мужїв — каже Варлаам — і ми
наслїдуемо, тїкаючи від покуе сего свѣта. Тут він оповїдає Йоаса-
фови знаменїту прїтчу про однорога: ѡ бо таковаго благаго ѡ члѣко-
любиваго Бѡ вкѣдосѣмнѡ себе сѹдалиша, весма никакож[ε] ѡ боу-
доуѣцих прїѣмлаше разоуѡма, ѡ бо на пактское наскїщенїе безпре-
стани шестроуѣце, дшѣноуѣж[ε] пишоу ѡставнѣше, гладом то-
мѡтис[а] ѡ тѣмами злѡа страд[а]ти бес числа, подобнїи сѣт
мѣжж вкѣгаѣшоу ѡ лица вкѣжжшас[а] ѡнорогоу. ѡко не трѣпа-
цоу глас[а] рѣтїж ѣго страшнаго, нѣ вкѣкїко ѣго ѡвѣкѣ не вѣдет
ѣмс ѡдѣ. текѣцоуѣж[ε] ѣмоу рѣцѣ прострѣ за дрѣво тврѣдо ѡт-
са¹⁾. дрѣжацоу же са ѣмоу вкѣкїко, ѡко на степенї носѣк сѹтврѣ-
днѣ мнѡшеж[ε] сѹже мирѣ ес[тѣ] ѡ тврѣдынї ѡ дѣзрѣкѣже дѣбо
вїдѣ двѣ мышї ѣдиноу вкѣлоу а дроуѣжѡ чрѣноу гризоуѣци бес-
престани керень дрѣва, ѡдеже вкѣ дрѣжаса ѡ ѣлѣмаж[ε] прїбли-

¹⁾ В сьому мїсцї наш текст має невеличкий пропуск, що усе дальше опо-
вїдає робить незрозумїлим. В грецькїм текетї сеї прїтчї читаємо: *ὅς μὴ φέρον τὸν ἦχον τῆς αὐτοῦ βοῆς καὶ τῶν φροβερῶν αὐτοῦ μηχανθῶν, ἀλλ' ἰσχυρῶς φεβύων τοῦ μὴ γενέσθαι τούτου κατάβρωμα, ἐν τῷ τρέχειν αὐτὸν ὀξέως μεγάλῳ τινὶ περιπέτοιε βόθρῳ. ἐν δὲ τῷ ἐπιπίπτειν αὐτῷ, τὰς χεῖρας ἐκτείνας καὶ φουτοῦ τινὸς δραζάμενος κρητιῶς τοῦτο κινέσχε, καὶ ἐπὶ βάσεως τινὸς τοῦς πόδας στηρίζας, ἔδοξεν ἐν εἰρήνῃ λοιπὸν εἶναι καὶ ἀσφαλές.* Се значить: Сей не можучи знести гуку его голосу і страш-
ного его реву, але крепко тїкаючи, щоб не стати ся его сравою, серед швидкого
бїгу перед ним упав у якусь велику яму. Та падуци, він, простягнуи руки і вхопивши
ся за якусь деревце, цїпко задержав ся за него, а вперши ся погами о якусь підставу
думав, що вже є спокїйний і безпечний. (Гл. Fr. Wilh. Val. Schmidt, рецензия на
Денлопову The history of Fiction, помїщена в Jahrbücher der Literatur, XXVI Bd.
Wien 1824, стор. 30—31; грецький текст наведений з рукопису вїденськой публї-
блїотеки Cod. graec. N. 22, стор. 54.)

жажірися да погрызета дрѣво. кѣзрѣвъ къ глаубиноу рова ѿ сміа видѣ страшна бѣрозомъ ѿ ѿгнемъ дышаша, ѿ горѣко кѣзирати, оуѣстыж[ѣ] сѣр шно сѣкважироу ѿ пожрѣкти ѣго хоташе. кѣзрѣкѣже ѡнь лѣте на степенъ, ѿдеже носѣ ѣго оутворѣженнѣ вѣста, видѣ д. главы аспидовы ѿ-стѣкны ѿсходаща, ѿдеж[ѣ] вѣ оутворѣдилса. ѿ кѣзрѣкѣ ѡчима видѣ ѿз вѣти дрѣва мало медоу, ѡставивъ сѣво расматрати ѡ ѡдрѣжащихъ ѣго напастѣи, ѿко вѣкоуѣдоу бо ѿногорѣ заѣ вѣсоуѣса ѿскааше ѣго на ады, долѣ ж[ѣ] звыи змѣи сѣаѣ да пожрет ѣго, дрѣвож[ѣ] ѡ немѣже пѣтса, оуѣже пастѣ са хоташе, носѣж[ѣ] на степенѣ на скоколзениѣ (sic!) ѿ не тврѣдо стоащи, — толкы оуѣко и таковыхъ звыхъ зыкывъ тоща себе на сладос[тъ] горѣкаго ѡного медоу. се подобѣни соут къ прелѣсти живоущей сего живота сѣтворѣшимъ. сѣж ѿстиннѣж нѣк ѿзглати. ѿбо ѿногорѣ ѡбразъ ѣст[тъ] сѣмрти. гона къиноу послѣдствоует ѿти ѿдмла рода. ровъ ж[ѣ] вес миръ ес[тъ] ѿспѣкны вѣкхъ сѣмртноносныхъ сѣмртѣи. дрѣвож[ѣ] беспрестани ѡ двоѣж мнѣшж грыземо ѿхѣже сѣтворѣхомъ пѣт ес[тъ]. ѿко живѣшоу къѣмоуждо лѣдомы[н] ѿ гыблай час ради дневныхъ ѿ оуѣстѣкновениѣ корѣнное приближаецса. чѣтыри ж[ѣ] аспиды ѣже пригрѣкшенихъ стоуѣи сѣстакное члѣчское тѣкло, ѿ мнѣж[ѣ] бесчиньствоуѣщимъ ѿ матоуцѣмѣса чѣлесныи раздроушаецса сѣставъ. къ симъ ѡгнѣныи ѡнь ѿ немлѣстивыи змѣи страшноѣ ѿзыбвразоует адово чрѣво зывлѣще прѣати ѿж[ѣ] сѣжихъ красотъ пач[ѣ] боудоущихъ блѣгъ ѿзволнша. медовѣнаж[ѣ] капла сладос[тъ] прѣквалает сего мира сладкыхъ, ѿмѣже ѡн прелѣщает заѣ своа дроугы ѿ не ѡсталаует ѣа прележаниа творити ѡ сѣсенѣи своѣмъ“ (стр. 70—72).

Ся притча дуже сподобала ся Йоасафови і він просив Варлаама, щоби подібними образами вияснив йому ще лѣпше, „каковѣ же ѡ нас житїѣ ѿ къ дрѣгомъ ѣго дрѣжба?“ На се Варлаам оповѣдає отею притчу про трѣохъ приятелѣв:

Подобѣни сѣж[т] къзлюбѣшиѣ сего мира красотоу ѿ сладости ѣго насыцѣшеса, пач[ѣ] боудоущихъ благъ мимотѣжѣща ѿ немоцнла ѿзволнша, члѣкоу три дрѣгы ѿмашоу. къ ннхъ же бо двоѣж сѣ лювовѣж чѣташе ѿ сѣкло лювовѣж даж[ѣ] ѿ до сѣмрти ѣа ради подвизаѣ са ѿ ѣа же рады вѣкды трѣпа глѣаше, на трѣт[ѣ]ѣмъ же много невреженїѣ ѿмаше, ѿн чѣсти сподоки ѣго ни любѣве. ѿкож[ѣ] достоаше, мало нѣкѣсе ѿ[ли]. ничтож[ѣ] реши нанѣ твораше дроуга Бѣу. къ ѣдинѣ ѡ днѣи прѣидоша къ немоу старѣйшии вѣцѣи ѿ грозници квинни, тѣщашеса скоростѣж великож сего вести къ цѣю, слово да да[стѣ] ѿмѣже ес[тъ] длѣженъ тѣмож талантъ. оуѣныоу

ж[є] ёмоу вывѣшъ ѿсклаше помощника, да застоупит его къ страшиномъ црѣвѣ ѿвѣктоу. теже оубо къ прѣвомоу всеку ѿскръкнемоу другоу гла: съвѣдаеш ли, ѿ друже, ꙗко войноу полагаху дшѣ тебе ради. ѿнѣж[є] трѣбѣужъ помощи днѣ ѿ дрѣжащаа ма ради вѣды ѿ ноужа. како оубо ѿсповѣху, застоупиши ли ма и каа ми боудет надежда, ѿ дрѣже възлюбленне? ѿвѣщав оубо ѿн гла: нѣсмь тебе дрѣж, члѣче, ни съвѣдаж, кто ты ёси. ѿны бо ѿмам три дрѣжы съ нми веселити с[а] ѿ дрѣжѣа на (?) ѿ прочее сътвориши. се дам ти соукланици двѣ, да ѿмаши а на пѣти; не вѣдет никоеа ж[є] пѣкы ѿноаж[є] ни какоа же почан ѿ мене надежда. сѣа оубо слышавъ ѿн ѿ недооумѣа сѣа ѿ ѿвѣтѣ сѣм ѿ ёнаж[є] помощи надѣкаше с[а] ѿ него. ѿ тече къ другомоу ѿ гла къ нему: помниши ли, ѿ друже, колико прѣат ѿ мене чѣсти добрых ѿ оубичивенѣи. днѣ къ печал[ь] въпадши ѿ въ напас[ть] великоужъ трѣбѣужъ поспѣшитела. како оубо, можеши ли съ множъ потрудити сѣа ѿ сихъ разоумѣж? дрѣжъ же ѿвѣща: не праздыжъ днѣ съ тобожъ потрудити с[а], въ печали бо ѿ азъ ѿ въ напасти въпад въ скръби ёсмь. ѿвѣч[є] мало съ тобожъ пойдоу, аще ѿ на пѣкзоу ти не вѣдоу ѿ скоро ѿвѣражс[а] ѿ тебе своимъ пѣкиса. тыцамаж[є] рѣкама възвративсѣа ѿтоудоу члѣкъ ты ѿ всеку недооумѣваа, рыдаа себе сѣетнѣи надежди неразоумныхъ своихъ дрѣжъ ѿ непомыслныхъ страды своеа, ѿхже ѿвѣху ради прѣтѣпѣ. таче ѿде къ третѣмѣ своему дрѣгоу, ёмоуж[є] никогдаже оубо годи ни ѿвѣщника своему все[є] аѣжъ никогда же сътвори ни зва, ѿ гла къ нему ѿсрамленнымъ лицемъ ѿ долоу зра: не ѿмам оустъ развѣр[с]ти къ тебѣ съвѣднѣи ѿстинно, ꙗко помниши мене никогдаже добро сътворишъ ти. аще ѿ дрѣжбоу приложихъ къ тебѣ. нжъ зане напас[ть] ать ма лютаа, никакоуж[є] всема ѿвѣктоу ѿ дрѣж монхъ надежда сѣсеню моемоу, придоу къ тебѣ помоласѣ, аще ти възможно е[сть] малоу нѣкѣа помощь да подаси ми. не ѿвѣщавъ сѣа не помна моего неразоумѣа. ѿнъ же реч[є] тыхомъ лицемъ ѿ съ радостѣж: подова е[сть] дрѣжга своего ѿскръкнаго, гла та сѣща, ѿ малое помна добродѣанѣе твое съ приажанѣемъ днѣ въздаважъ ти, ѿ азъ оубо мола тебе ради црѣа. не бойсѣа оубо ни оубо страши сѣа! азъ преж[є] тебе дойдоу къ црѣю ѿ не прѣдамъ тебе въ рѣцѣ врагъ твоихъ. дрѣжанъ възлюбленне дрѣже ѿ не вѣди въ скръби ѿ печали. тогда оубо моливсѣк (шб оумливсѣа) ѿн глаше съ слѣзми: оубо мнѣ, како преж[є] поплачѣс[а] ѿ лювѣн же на непаматножъ¹⁾ дружебоу ѿножъ ѿ лѣживоужъ или вѣрѣжмиа

¹⁾ В текетѣ хибно: не на паматножъ.

своєго поплачж ѿ недоум'кваніа їже къ ѿскр'янемоу своємоу ѿ ѿстин'ногоу показах дроугж (стор. 72—75).

Царевич просить Варлаама, щоб вияснив йому сю притчу. Сей мовить: перший приятель — се богатство і бажане золота. Задля него чоловік багато терпить і побиває ся, та коли приходить йому кінець, не візьме его з собою. Другий приятель — се жінка, діти „и преча оужники ѿ 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, надія, любов, милостиня, чоловіколюбство і иньші чесноти — ідуть з нами на той свѣт до Бога і боронять душу „ѿ врагь наших... ѿ злыхъ в'ксев на л'єр'к подвижащим'са ѿти ѿ горко ѿщжцим“ (стор. 75—76). Йоасаф подякував Варлаамови за сю премудру притчу і попросив його, щоб йому ще подібним способом пояснив свѣтове жите, „како оубо кто съ миром ѿ съ тв'р'дынеж сего пр'їдет“? Варлаам в відповіди на се оповідає йому таку притчу: „Град великїи н'ккїи слышах, єгож[є] граждане ѿбычан так[о] ѿ м'кахоу ѿ др'внихъ в'спрїяти чужа н'ккєєго м'жа ни разоум'к'ща ѿ закон'к град[а] того ни ѿбычан іхъ весьма св'д'жца, ѿ сего цр'я поставлахъ оу' себе, ѿ вса влас[ть] прїемшоу ємоу ѿ своа вола нев'з'бранимо др'жа, дондеж[є] скон'часа єдино л'кт[о], таче в'незапж въ тыа дни ѿ сжшоу ємоу ѿбыло безъпрестани, мнациоуж[є] ємоу въ цр'ств'к в'в'ы превывати, и в'сташа нань ѿ цр'ск'жа ѿдеждаоу с'нем'ше съ него, нага поржгаша по всемоу граду, ѿ на ѿн'км шесткованїе послаша єго далеч[є] въ великїи н'ккїи ѿстровь поустын, въ нем'же ни ница ѿ м'ка ни ѿдежа¹⁾ ѿли возвращенїа к'томоу. посл'дствоужшоу ж[є] ѿбычаа града того поставленъ выс[ть] н'ккы[ѿ] м'жж въ цр'ствїе тоєже разоума мнво ѿмы [и] промышенїа въ св'к. да також[є] не в'схущень в'ждет, єже в'незапоу быв'шж ємоу ѿбилїж, ѿ иж[є] пр'же єго цр'ствовав'шим ѿзгнанним, въ печ[а]ли имаше дш'ж, подвиже н'ккако оубо ѿ св'к добр'к ѿсправит. оу'вид'к н'ккым прем'дрым св'ктїл'никым²⁾ ѿ дрогым³⁾ добрым ѿбычан града тог[о] и ѿк'ли любо в' том же ѿстров'к выти ємоу. ѿвр'з сокровица своа, ѿх'же ѿ єще въ ѿвласти имаше ѿ нев'збран'но тревованїе,

¹⁾ в рукописі хибно: надежа.

²⁾ хибно зам. св'кт'никым.

³⁾ хибно зам. др'гом.

і в'їзем злато і сребро і камык ч'їтвух і веліих множ[є]ство, і в'їкрным своим рабим посланж выти. скон'чак'шжж[є] см, реч[є], йномоу л'кт[оу] в'їстав'ше граж[д]ане іако і пр'кьваго цр'а нага на в'їз'бамь ствочаніе послаша. прочіи оўко неразоумніи црїи в'ї зл'к і в'ї гл'ад'к пр'кьываахж, с'ї же богатства шного пр'єже п'єславын в'ї ш'вн'їи в'їй'нж живаше і пишоу нейз'їдомоу ймаше, йз'бывь оўко нев'їкрных граждан бн'їх злых, хвалаше добраго св'їта др'їга сво'єго" (стор. 77—78). Сей город — то св'їт, горожане — то „в'їксы миродр'їжца т'їмь в'їкка с'єго“, що в житю спокуюють нас усякими солодошами, а по смерти „нагы нас по'єм'ше і гр'їцїи граждане т'їмь с'їккод'ят в'ї земл'а т'їмь в'їч'н'н'а.“ 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] голоубь в'їг'а'єть нї'к же бо на с'є др'їво, пакыж[є] на йно, йли ав'їе в'ї пропастих каманых, і вс'а кок'тн ...ное¹⁾ в'їпадает, і нїкд'єж[є] б'єр'їт'аеть прив'їжища твр'їда, і в'ї в'їжр'ї і в'ї стр'ад'їк стражет в'їиноу“ — так і чоловік в сьому житю. Одинока „пр'єм'їдр'єс[ть] с'їв'їр'їшен'а жнзнь єс[ть] в'ї[з'ї] скр'їбы и безь напасти, и п'їть йстиньини ни проп'єс[ть] єсть, ни высота, ни к'їтнїн'є же ни в'їл'їцн, нж все рав'но“ (стор. 79) — як бачимо, ідеал далеко б'їльше кв'їєтистично-орієнтальний, буддїйськый, нїж християнськый

На приманливий малюнок того щастя, яке дає аскетичне житє в пустини, Йоасаф відповідає питанєм: чому ж так мало людей хапає ся до сего щастя? На се відповідає Варлаам, що противно, багато хапають ся, та не багато доходять задля слабости тіла 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'їс'їа'єть, в'їс'їм безь зависти лоуба йсп'їцает, єтери ж[є] помь жарив'ше ш'чи вид'їти св'їтлости не хот'ят, не виновато с'єго ради с'їнце, йли проч'їим невидимо, [н]ї єще ж[є] і слава св'їтлости єго шн'їх ради безоум'їа оўничижит с'а. нж б'їни сами св'їта єго лишив'шес'а іако сл'їпїи йшоут ст'їкны, в'ї шногоїа бо ровы в'їпадоут і камн'їем і тр'їн'їем йз'бодж'т і лица сво'а, с'їнце же в'ї св'їтлости сво'ей сто'а просв'їрает неп'єкров'єн'ным лиц'єм'ь і св'їтлости єго зраца“ (стор. 81—82).

— Значить — питав далі царевич, — є ще й иньші, що голосять таке як ти, чи т'їлько ти один?

¹⁾ м. б. щось пропущено; має бути тут таке: і все в'ї кок'тн оранн'а в'їпадает.

— 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 знає сеї науки?

— Певно, що не знає, хоча й навмисно „зат'ка волѣж чюв'ствѣа б'г'ых не прїимати“.

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

— Га, — каже Варлаам, — що не можливе людям, те можливе Богу. Хто знає, може власне ти навернеш свого батька „і ѡбразо[м] дивым родител[ь] б'г'ешн своему родителю? Слышах бо н'ккоѣго цр'а вы'шш добр'к' ст'ло смотраца своѣго цр'ства, кроток же і м'стивъ под ним с'щним людем, иж сим ѣдин'км влазнъ ім'ка: идољскож л'ктіж ѡдр'жимъ влаше. им'баше ж[е] н'ккоѣго св'ктн'ника бл'га и в'с'ккым къ б'г'у оу'крашена бл'гоч'стиемъ и прочеж прѣм'дростіж. печалоужсѡ ѡ пр'кл'цпаніи цр'в'к' и хотѡ ѣго ѡ нем ѡбличити, оу'др'жашет'сѡ во'м сѡ, да не зл'в' и'сходатан себе же и др'жжин'ѣ своѣи б'ждет и бываѣмоуж ѡ него мншгым п'л'зоу погоувнт. ѡбач[е] же и'склаше времеѣе доброоу'годна, да привлечет ѣго на бл'гоч'стіе. и въ ѣдинь ѡ д'ни цр'ь реч[е] къ нему: прїиди, да поидев'к по градоу, ѣда что на п'л'зоу оу'зр'ѣв'к'. хо'дащема ж[е] іма по градоу вид'кста св'ктл'ж зарю ѡ ѡкон'ца в'с'ѡв'шоу и томоу ѡкон'цѡ б'чи приложив'ши оу'зр'кста п'вд землею м'ксто і'ко кр'кт[е]п'ь, жилище, въ немже ск'даще м'жж въ посл'дней ницет'к живы[и] и х'д'дыми ризами ѡвлечень. пред ним же стоѡше жена ѣго вино подаючи ѣмоу. м'жж же ѣѡ чашѡ прїем, ѡнаж[е] сладк'жѡ п'к'с[нь] по'дше вес[е]лїе ѣмоу творащи и плащ'ще и м'жа похвалами хвал'каше. ѡкр'кст же цр'ѡ соу'щїи на вел'и час сїю вид'кв'ше слоужащоу чюдишас[ѡ], і'ко въ таковон т'жккон ницет'к соу'щема, і'ко и домоу не і'м'ащема ни ризы, въ таковом вес[е]лїи прѣбывати. И г'ла цр'ь къ пр'в'осв'кт'нику своему: ѡле чюдо, дроуже, і'ко мн'к и теб'к никогдаж[е] наше житіе тако и'зволн въ таковон слав'к' и пици с'л'б'щема, і'ко хоудсе се и ѡкл'ан'ное житіе таковых неразоум'ных насладнт и вес[е]лїт'ь, тих'їмъ и весель, ѡстр'к съ и ненавидимѡ жизни і'влает сѡ. ѡдобныи ж[е] час прїемъ пр'в'осв'кт'никъ г'ла: теб'к цр'ю како таковых і'вл'кет сѡ житіе? рече ж[е] цр'ь: в'с'к'ху к'гда вид'ѣх и с'л'пы и т'жкы, насмисан'же и безнав'нь. г'ла оу'бо къ нему пр'в'осв'кт'никъ: тако оу'бо добр'к' разоум'їи цр'ю, и вол'ма ес[ть] зл'к'їше мнимо наше житіе, оу'чителе вид'ащїим в'к'чн'жѡ ѡного житїа славоу в'с'к'ху оу'бо

превесходящихъ бл҃гъ. а њже домовѣ бл҃гшациѣмъ сѧ златомъ њ свѣтла ѡдежда њ прочаѧ пища житїѧ сего паздѣрїѧ же њ ѡмраченїѧ соуть ѡчима на оукрашенїѣ видѣвшимъ неизвѣщанннхъ добротъ соущїихъ на нѣсѣхъ, нероукотвореннхъ храмовѣ, вѣотыканннхъ ѡдежда њ нетлѣннхъ вѣнцѣ, њхъ же оуготова вѣсѣхъ съдѣтель Гѣ любациѧмъ ѣго. њмже ѡбразомъ неразоумно сїи вѣмѣнишас[ѧ], паче же мы болѣма вѣ мирѣ сѣмъ прѣльщаѣмнѣ ѣсмы, њ сими насыщающе сѧ лѣжнѣнн сѣи славѣ њ неразоумнѣнн пищи, рыданїю ѣсмы дос[т]ѣннн њ сѧкзамъ прѣдъ ѡчима кѣкоусившимъ сладости ѡнѣхъ бл҃гнхъ (стор. 83—84). Почувши се царъ розпитуѣ про се вѣчне ѡ щасливѣ житѣ ѡ навертаѣ сѧ на правдиву вѣру. Безпосерѣдно по тїѣ притчѣ ѡде друга. Дѣвчина, дочка вбогого чоловїка, сидѣла передъ своею хатою працюючи ѡ спѣвала та хвалила Бога. Надїйшовъ парубокъ ѡ питаѣ її, за що вона, така бѣдна, дякуѣ Богови? Дѣвчина вѣдповѣдаѣ: не разоумѣѣши ли, ѡко былѣ малое ѡ великаго недоуга избавлѣть чѣлка? тако пшдобенет њ ѡ малыхъ бл҃годарствити Бѣ, великихъ ко худатѧнъ бываѣт. Парубокъ вѣдавъ сѧ з нею в розмову, здивувавъ сѧ її розумови ѡ покликавши її батька попросивъ ѡго, щобъ давъ ѡму свою дочку за жѣнку.

— Не подоба тобѣ, богацькому синовн, брати дочку бѣдаря, — мовить батько.

— Нї, — вѣдповѣдаѣ парубокъ, — власне у мене була суджена богацька дочка, та пїзнавши її я отсе вѣдавъ сѧ на втїки. А твою дочку я полюбивъ за її розумъ ѡ побожнїсть.

— Не можу дати її тобѣ в дѣмъ твого батька, — мовить старецъ, — њ ѡ мнѣхъ ѡдрѣ разоучити, ѣдиночада ми ѣс[т]ь.

— То я лишу сѧ у васъ, буду жити вашнмъ житѣмъ, — мовить парубокъ.

ѡ заразъ скинувъ ѡ себе богату ѡдїжъ ѡ перебравъ сѧ в жебрацьку. Випробувавши ѡго вѣякимъ способомъ ѡ бабучи, що вїнъ твердо стоїть при своїмъ, старецъ узявъ ѡго за руку, кѣ вѣде ѣго кѣ своѧ скотѣннцѧ њ показа ѣмоу богатство много лежѣще њ стажанїѧ вѣсчислѣнна, ѣликож[ѣ] никогда же видѣ ѡношѧ, њ глѧ кѣ нему: чадо, сїѧ ти вѣсѧ ѡзѣ дожъ днѣсь, занѣ моѣго богатства ѡзволнъ быти. Ѣгож[ѣ] наслѣдїѣ вѣземъ ѡнъ юноша кѣсѣхъ прѣвѣзшиде славннхъ њ богатнхъ сѣщнхъ на землн (стор. 86—88).

ѡосафъ вѣдъ разу розумѣ значїне сѣѣ притчѣ, а Варлаамъ просить Бога, щобн давъ ѡ ѡму таку твердїсть ѡ постїйннсть, якъ тому парубкови.

Далѣ буде.

ВАРЛААМ і ЙОАСАФ

старохристиянський духовний роман і його літературна історія.

Написав др. ІВАН ФРАНКО.

II.

(Д а л ь.)

Йоасаф дивує ся, як багато треба праці, щоби дійти до мудрости і питає Варлаама, кільки йому літ?

— Від роду міні звиш 70 літ — відмовляє Варлаам, — але життя мойого тільки 45 літ; прочі літа проведені кь лжстощи мира сего я не вважаю житєм.

— Справді дивні ваші діла і прквксходима сжт землен'но-моу родоу, — мовить Йоасаф. — Та скажи мені, чим же ви живете в пустині і в що зодягаєтесь?

Варлаам відповідає, що аскети живуть пустинним зілем; аще ли и когда бкрсть сжцих вкр'ных брат хл'кба принесет блсвенїа ради, їко прклежанїєм послан'но прїймем се, шдежда же ш рж[би]ць власан'ных и мнлотех бв'чих шбетшав'ших и часто сшшиганных; носимо її зимою і літом не перемінюючи, поки сама не обпаде. Тако во стжденством и зноннож вкдож страждемь и боудоуцих нейста'к'ных шдеж чаще.

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

— Для сеї подорожі я позичив її від одного вірного брата, бо не випадало мені йти до тебе в своїй звичайній одержі. Йкож[е] нікто и м'ба възлюбленнаго своєго жжика пл'бена во иноу страну, и сего хота ивести, свьргъ свож бдежда и тоа страны шбразь възем бдежда, вь страны тым доиде и многими шбразы своєго оўжика ш мжч[и]тел'ства свободит, тац'км'же ббразом і азь тебе поманоуєвь ббл'ккох са вь сїи ббразь и прїйдох ск'ма бжствн[о] проповкданїа кь твоємоу кьсв'ати [срдцоу] и ш работы избавити та злаго миродржжителя. Ся притча основана мабуть на оповіданю про св. Івана евангелиста, переда-

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

Тоді Варлаам скинув купецьку одіж, і чюдо ївни са страш'но Іѡасааф'мү црю: вѣ бо вѣсѣк плѣт ѣго пощеніємь стомлена и почрънѣвши кожи ѣго сѣнчным жеженіємь и пламенем, и ѡпатам костем ѣго їако нѣкто кожоу какоу любо распнет и зѡстреными трѣсми, власными ж[є] рѣжь раздрань и вѣлми ѡстры, прѣпоасан'же ѡ чрѣсль даж[є] и до колѣноу. пѣдобнож[є] ман'тицѣ носѣ на ramoу (стор. 92—93). Така поява і в такім костюмі порушує царевича до сліз. Він просить Варлаама, щоб узав його з собою. Та Варлаам знов відповідає йому притчюю: „Млад[є]нецъ срънни питааше нѣкто ѡ богатыхъ. вѣзрастѣшѣ же ѣмоу пѣстыню желадше видѣти, родным ѡбываем вѣлком. ишедши ѣдинож ѡверѣте стадо сръно пасомо ѡ севѣ и дрѣжащисѣ ихъ прѣбываше вѣ пажитехъ слѣныхъ, вечерѣже ѡбращашесѣ вѣ дом идеж[є] вѣ вѣспитана. коупно ж[є] пакы на оутрѣа и сѣходѣши непризраніемъ слоужащихъ ѡ ней, нь сѣ дикими вѣ стадѣ прѣбывающихъ. стадоуж[є] далече пришедша (sic!) послѣдоваше и та сѣ ними. богатагож[є] слоугы сѣ ѡчютивше вѣсѣдавше на конѣ погнаша вѣ слѣд ихъ, свож оубо оуловнѣше вѣзвратишѣ[а], ѡтолѣ не ишьствовати ѣи прочее сѣтвориша. прочее же стадо ѡвы и звиша, дрѣгнѣж[є] разгнаша злѣ оулавнѣша (стор. 93—94). Бою ся — мовить далі Варлаам, — щоб таке саме не було і з нами. Ліпше 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 вс[ть] тебе оубогоу богатѡу мѣстына дати? Найменьший з моїх другів несказано богатший від тебе. Та при божій помочи — каже він — і ти здобудеш се богатство“. Такими науками Варлаам підготовив царевича до хрещеня і пробуваючи у него чимало днів викладав йому євангеліє і всю Біблію і всі науки церковні (94—96). Дуже інтересний є символ віри, який Варлаам передає Йоасафови (стр. 96—99), в догматичній основі згідний з тим, який уживаємо нині, та зовсім

¹⁾ Сю легенду оповідає історик церкви Евсебій подаючи, що бере її з книжки Климента Александрійського *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 істноване на тім місці як осібногo старохристиянського документу, вплетеногo в наше оповідане.

Після сего Варлаам охрестив царевича в купели водні в градъ его, потім запричащав його і виголосив до него довгу промову, напоминаючи: „боуди войникъ, гони правдѣ, бл҃гочстїе, вѣроу і любовь.“ Викладаючи важність молитви просить його: „прѣпоѡши чрѣсла своѣго разоума, стережи ся грѣха, бож всака плѣт — трава и всака слава члѣчскаа ꙗко цвѣт страшнны: оуѡсоше трава и цвѣт ѡпаде, а слово боже — вѣчне“ (стр. 100—102).

Слуги царевича бачучи ті часті гостини Варлаама у свого пана дивували ся дуже, а найстарший між ними, на імя Зардан, прямо висказав царевичеви своє підозрінє, чи той старець не є християнин, „бо в такім разі я — мовить Зардан — підпав би карі смерти за те, що допустив його до тебе.“ Царевич радить йому, щоби сховав ся за завісою і сам послухав наук Варлаамових. Зардан згожуєть ся на се і за заслоною вислухує довгу Варлаамову проповідь.

— Ну, що, чув? — мовить царевич до Зардана по відході Варлаама. — Такі новітні науки хоче той чоловік вщепити в мое серце!

Та Зардан зрозумів відразу, що царевич усім серцем прихилив ся до нової науки і заявляє йому, що коли може прийняти се „жестокое і болезное“ навчанє — его воля. „аз же что сътвори на такоужа жесто[ко]сть ни ѡчима мѡгѡ вѣзрѣкти ми?“ (Ст. 106—107). Особливо лякає його гнів царя, котрий власне під его опіку здав свого сина. Царевич радить йому не повідати до часу про се цареві, та се не помогло: мнѡше ꙗко на водѡ сѣѡвъ, — додає автор, — вѣ дшѡ бо неразоумнаго не вѣнїдет прѣмѡдрость (ст. 107).

Та ось Варлаамови прийшов час вертати на пустиню. Царевич не зупиняв його боячи ся, щоби Зардан не доніс про него цареві а той щоби не звелів узяти його на муки. Та перед відходом випросив собі у Варлаама его пустинну волосяницю і не втішив ся „пач[е] всѡа бл҃границѡ црѣскїѡ“. Попрошавши ся чутливими промовами, серед сліз 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 щб йому робити, прикинув ся недужим. Цар зараз вислав иншого слугу замісь него до царевича, а до Зардана вислав свого дїпшого лікаря. 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 припильнував царевича, „злыи бо члкъ и ѿтравь-никъ пришед кесѣдова къ немочѣ ѿ вѣрѣ хрѣстіанстѣки“ (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 гнівом і велів 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 иньшого пустинника, Нахора, так подібного до Варлаама, що й не розізнати; сего можна буде видати за зловленого Варлаама; Арахія вперед умовить ся з ним, його поставлять ніби від імени християн на прилюдну диспути, 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 язики, повідобувати очи, поврубувати руки і ноги і так заму-чити їх до смерти. Тоді Арахія нічу подав ся на пустиню шукати Нахора, що там жив „вльшєвнѣки хитрости прилежє“ (стор. 120). Арахія виложив йому свій плян, Нахор пристав і другого дня Арахія з погонею найшов його в лісі ніби то Варлаама. Коли його запитано, хто він і якої віри, відповів, що він християнин і зоветь ся Варлаам. Врадуваний буцім 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 докортати 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 сь імь 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 безразміа іспанъ і безоуміа, іх'же рад[и] вес пр'кльсти сь в'ксвскож льстїж і немщїїж, 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 тоюж дорогою що й він і готов піти в вічну пропасть як в'кгоунь Ѡ правьа в'крь і зломъ злобію слоуга. „Я сам — мовить він — за Христову віру ще і многажды подобаєт ми оумр'кти, оумроу, а ти батьку замість надармо навертати мене на злу дорогу, пристань і сам до Христа і тоді оба разом будемо его дїтьми; коли ж ні, то я твєєго Ѡвр'гоуєса Ѡч'ьства і не нарекоу ти сь снъ“ (стор. 125—127).

Почувши се цар розлютив ся і гор'ко зоуькы скрежетаіше подоба сь в'ксоужцїмоу 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 бажає вперти його в пропасть. От тим то я Ѡстжпла оубо Ѡ тебе, іко кто в'кгаєт Ѡ сміа, а коли хочеш мене мучити, то знай, що не дібеш ся нічого, як тільки того, ща замість батьком станеш ся мучителем і вбійцею. Красше ти сам покинь свое завзяте, покинь славу і достатки сего сьвіта, що в'кремен'но наслаждажт чюк'ствїа неразоумных, посл'к-дїж[є] гр'чає зл'чи твораіт із'дрыганїа“. Далі він малює пекольні страхіття, висіість життя в небі над тим, що тут на землі, і кінчить горячим покликком до батька, щоби пристав до Христа (стор. 128—130).

Довго ще розмовляв отак цар зі своїм сином, та далі поміркував, що говорючи не переконув 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 предамы тѣ мѣкамъ ѿ злѣж сѣмртїж оумрѣши“, — цар вийшов геть, а Йоасаф припав на молитву, що тут же ѿ 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, щоб 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 чує і належить до найкрасших риторичних творів в тім роді (стор. 134—135). Та Йоасаф ѿча ѿзкыточнослова ѿ неразоумнѣж мѣжєж сѣшавъ ѿ разоумѣвъ вѣдѣнаго смѣа козни, ѿко ѿдѣснѣж єго ногѣ оумготова сѣтъ приклонити вѣгоѿвразнѣж дшѣж єго хоудож[є]ствоуа, згадав слова Ісусові: „не прїидох мира вѣложи[ти] нѣж мѣч, прїидох разсѣши сѣа сѣ ѿцѣмъ своимъ 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 святїйша, 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, находить ся в його руках і отсе цар задумав зібрати мудрих своєї віри і проти них поставити Варлаама з Галвляянами, а котрі котрих переконують, тих віру всі повинні будуть приймати. І справді він скликав християн і поганських жерців, мудрих Халдейців, ѿ ѿтравѣники ѿ вѣлѣхъ 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: сѣдце твоє й ѣзык твои ѣзем псом на ѣдъ силъ съ прочим тѣлом твоим дам, да оустрашатся вѣси тобож не прельщати сны црѣвы. Почувши се Нахор дуже злякав ся, бо побачив, що сам зловив ся у власну сѣть і роздумавши добре зважив ся на те, щоби щиро стати по боці царевича і його вірі добути побіду, ставши ся похожим на того старозавітного Валаама, що висланий царем Валааком прокляти жидів, замість сього благословив їх (стор. 139—142).

Починає ся диспута, і в ній Нахор, прівіняний тут до Валаамова осла, виголошує знамениту промову в обороні християнства (стор. 143—149), на яку поганські жерці не могли відповісти ані слова. Ся промова знаменита не тільки своїм змістом, але також і тим, що в ній в остатніх часах відкрито один із дуже давніх пам'ятників християнської апологетики, про що у нас буде мова далі.

Дуже розлютив ся цар, та не менше втішив ся Йоасаф бачучи такий вихід диспуту. Поганські жерці бачучи гнів царський почали було ще змагати ся з Нахором, та сей кождою своєю відповідю ще дужше побивав їх. Так тягло ся се до вечера. Цар велів перервати сперечку до завтра. Тоді 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 его віри будуть мучити в тюрмі, щоби завтра говорив інакше, а се прецінь 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 „звідословесника“; 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 побіди 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 волі 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 очи; але віднині він провидів і готовий піти на дорогу покути. Дуже врадуваний тим Йоасаф зачав укріпляти його в тім намірі, приводячи евангельську притчу про робітників, що то один

став на роботу о першій, другий о третій, иньший 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 попросив його і Нахор їако ёлень скочи въ далнѣа пѣстына, де найшов якогось монаха, що по якимось часї охрестив його (стор. 151—154).

На другий день цар Авенїр не найшовши Нахора розгнївав ся на своїх мудрцїв і жерцїв, „оуќором злым њ досажєнїем похочули а, дрѣгым же жилами раны многы възложив њ сажамн лица ихъ чрѣвннє њзгна а ѿ лица своєго,“ а сам почав лютити ся на немїч своїх богїв. Та ще не захотїв вїрити в Христа, але жерцїв поганських уже не шанував і жертв богам не приносив колѣблемо 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 святакував його великими жертвами; тепер жерцї бачучи його захитаного в вірі, подали ся на пустиню, де жив волхв Февда, ёгож[є] црѣ чѣсташе по многоу влѣшвєнїа ёго радн. 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 жезль врѣзовь въ рѣцѣ њмын њ милотѣж ж[є] приполсан. Цар встав з престола, зустрїв і поцідував 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, їако звинѣтн в'семоу градѣ ѿ гласа безсловесныхъ животнн. Тодї цар почав просити Февду, щоби помїг йому навернути його сина на віру в богїв і обїцав йому за се побудувати пишнї божницї, дати багато слуг і настановити золотих і срібних кумирїв. Февда заявив царевн, що має добрий спосїб, щоби зломати упїр його сина. Сему способови царевич не опре ся; „может ли воскъ противоу ѡгна велїа стоѣти?“ Сей спосїб — віддалити тих слуг, що є при царевнчї, а окружити його гарними дївчатами, щоби йому услужували і їли з ним і пили, — „ѣзь ж[є] — додає Февда — ѿ доух, нж[є] ѿ таковыхъ оучинєнь, посла нан[є] њ нѣждеж ѿ сладости ѿгнь раждегоу“. І коли пїсьля сього царевич не зробить усе, чого хоче батько, Февда готов на нечєсть і на всякі муки. „Ничтож[є] бо тако їако женско лице любит[н] пришествованїє мѣжскомѣ полоу

і збирати викаєт“. І на доказ сего Февда оповідає царевні ось яку притчу:

„Црѣ нѣкѣи дѣтица мѣжска полоу непричастень вѣ и сѣкто-ваши дѣше печалоу сѣ. По лѣтѣх же роди сѣ емѣ снѣ, и радости испѣнисѣ црѣ. рѣшаж[е] емѣ ѿ врачевъ нарочитѣи, іако въ юности за і лѣт сѣнце и ли огнь оузрит дѣтице, лишн[о] бѣдет свѣт[а]. сѣ црѣи слышавшоу реч[е] храмъницѣ іако перероу іскѣи въ камени, да тоу дѣтица сѣ питаѣрими затворит. По скончанѣи же і лѣт ізведеѣт іс храмини тоа дѣтица, ничтѣж[е] весма мирскаго видѣвшѣ, и повелѣ всѣ по радоу стоѣща показати ёмоу, мѣжа на ёдином мѣстѣ, дроугоѣможе жены, и інамо злато и сребро, інде всерь и камык[ы] драгыи и различныи ѿдежда [в рки. хибно „ѿдрѣжа“] свѣтлыи и оузерочѣа, и конѣ [в рки. хибно „іако нѣ“] въ оутварѣхъ вѣскѣхъ дѣлѣхъ ёго златыхъ, и сѣ проста рѣи всѣа показѣахъ свѣт[а] сего дѣтицѣ. въпрашаѣхъ ж[е] ёмоу кѣгождо іма дѣтицѣ слѣгы іавлѣахъ. іакож[е] къ женамъ приведоша, въпрашавшоу ёмоу слѣгы црѣи рѣша ёмѣ, радѣше сѣ ёмоу: вѣсы сѣа нарицаѣт, іже члѣкы прѣлѣшаѣт. срдѣж[е] дѣтица женѣскѣа любовь възлюбѣи пач[е] прочѣихъ. іако оуѣо по всѣмъ тѣмъ поводиѣше слѣгы црѣи, приведошѣ къ ѿцоу, въпроси ёго црѣ: что оугодное ёмоу іависѣ въ вѣскѣхъ іаж[е] видѣ? дѣтицеж[е] реч[е]: ничтож[е] тѣкмо вѣсѣи ѿни, и ж[е] члѣкы прѣлѣшаѣт, ѿнѣхъ во любовѣжъ раждежесѣ дѣла моѣ. и чудисѣа црѣи ѿн ѿ глѣк дѣтица, іакож[е] ес[ть] любимое трѣкованіе женѣское желаніе“ (стор. 156 – 162).

Вислухавши сеї ради цар окружає свойого сина гарпими дѣвчатами, що не тѣлько мали йому услугувати, але повинні були спокувати його на любов. Февда вернувши в свою пустиню „і въ книги своѣа вѣсклонивѣ сѣ“ на слав на царевича ворожого духа, що „і інѣх доухъ заѣише прѣѣмѣ сѣ собожъ въ ложницѣ добраго юноша, напад[е] нанѣ пламѣннѣ и раждеже плѣтскѣа пѣшь“. Та Йоасаф поборює всі ті спокуси молитвою, постом, спрагою та безсонницею. Та отсе вѣйшла до него найгарнѣйша з усіх дѣвчат, царівна-полонянка, подарована Авенірови. Демон натхнув Йоасафа любовою до сеї дѣвчини і силкував ся обпудати його думкою, що добре би було сю гарну квітку вирвати з пѣтьми поганьства і охрестити. І почав Йоасаф навчати її про Христа, та дѣвчинна сказала йому: „Добре, царю! Я готова пристати на твою віру, коли обіцяєш заключити зо мною супружній звязок.“ Йоасаф відповідає, що сего не може зробити, бо при хресті обіцяв ся Богу держати себе чистим і безженним. Дѣвчинна готова вволити его волю і без подружя, коли

тільки він згодить ся перебути з нею одну ніч. Йоасаф захитав ся при таким єї жаданю, а демони, що вкладали дівчині 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 прокинувши 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 єго душу? „Мало хибувало, а душа моя була б упала в пекло, та Бог допоміг мені показавши, які радощі ждуть чистих, а які муки грішних. І коли ти отче конче хочеш попасти в місце мук, що не борони мені йти тим шляхом, який показав мені Варлаам; колиж схочеш сялюю спиняти мене, то швидко побачиш мене мертвим.“ Почувши се цар пакы врицаєсь на своєго живого 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 спокушати на зло. Та духи відповіли, що знак хреста св. прогнав їх, „не трюкѣм бо ни протикоузрѣти Хѣм силы њ ѡбъраза стѣсти ег[о]; отсим знаком і божою помічю царевич прогнав нас, њ ѡгнь кыш'наго гнѣкѣ ѡшед попалн ны“ (стор. 172—177).

Ще раз кличе цар Февду. „Все що ти звелів, я зробив, та пожитку не здобув ніякого. Коли маєш ще яку раду — радь.“ Февда не знає иньшої ради, як тільки самому розмовити ся з царевичем. Другого дня цар бере його з собою і йде до сина. Февда почав обширно боронити поганьської віри, та Йоасаф перервав єго бесїду остриями словами: „Послоушан, ѡ заблужденію глосѣнна њ тмож ѡмрач[еннє] вавилон'ское стѣмѣ, разорен'наго стѣлѣ потворенія в'нѣче, њ мѣж[є] кес[к] мирь размѣшен выс[ть], мѣдрє поустош'не њ ѡкаан'не чародѣквыи стар'че, ѡгнѣж[є] ради ѡгнеи њ жоупелѣж пожежень кыс[ть] пен'таполскїи град!“ І далі в патетичній промові, основаній на тїм самім жерелі, що й промова Нахора, він викладає Февді безглуздість обожаня сонця і огню і божество Христове. Промова єго поразила Февду так, що він з разу не міг ані слова промовити, а далі при царі і всіх присутних крикнув: „Справді, царю, дух божий наповнив твого сина. Я побіджений і нічого не можу йому відповісти. Справді великий Бог християнський і велика віра їх!“ І обернувши ся до царевича він запитує його, чи Бог прийме ще його, коли він зверне з дотеперішнього 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 пустню аж до того пустинника, що до него схоронив ся був Нахор. Тут він поєвпає 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, щоб йому робити з сином? Перший промовляє згаданий уже Арахія (тут названий **Арахион**), головний начальник царського війська і перший в царській раді. „Коли ти царю — мовить він — схочеш мучити свого сина, то крамел'никъ вѣдши родоу своєму і страши сина. Лучше дай йому часть свого царства, нехай володіє над нею, а може в турботах правління він перемінить свій намір — іти в пустню, 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 послухавш, 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 люба. 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 свойого 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]чна стїрсти знаменіє Хва крїста по всемоу граду на коємждо стлїпкї постави, і ідалъска ж[є] каница і жрѣтов'ница пристѣпивъ потреби і до ѓснованїя раскопа. збудував посеред міста гарну церков, велїв скликати до неї народ із усього міста і з доохресних сіл, а потім вийшовши сам до них помолвив ся і почав навчати їх Христовій вірі. Єїа вѣскъ законы багьман і краткыми прохощааше глїы, не тлїма ко величествїем црїствїа і велелїпїа хоташе славень быти і страшенк. Єїа сѣвреным сѣмим і кротостїж. Швидко таким робом він звівечив поганство в своїй провінції. Тимчасом з лісів і пустинь і вертепів почали сходити ся до него християнські черці, попи і єпископи, що були поховали ся перед гоненем его батька і він приймав їх радісно, при їх помочи хрестив увесь свій народ і устроїв церковну управу. Приваблені его святїстю, розумом і чистою вірою прибували до него вояки і дворяне его батька, і вийшло так, що дом івоаса-

фовъ расташе ꙗко крѣпаше [а], домъ же ѿвенноровъ оумалкаше са
и ѿзнемагааше (стор. 182—185)

Бачучи се цар Авенір радить ся знов зі своїми боярами і пише синові лист, де говорить йому про свою душевну муку, про свої сумніви 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 залляв ся слізми, дякуючи Богу, що „обрати камень въ єзера воднаа, и камене жесточе моемоу сщюу оцюу тебе [зам. тѣвк] и зволнвшоу ѿко воскъ оумакчи са.“ Помоливши ся він зараз подав ся съ црскож чстїж до свого батька. Той вийшов йому на зустріч, прийняв його з радістю і для всего народа справив великий празник. Та цар і син его не брали участи в тім празнику. Вони заперли ся оба для тихої розмови, і Бог розкрив закрьтѣа дѣри срѣца царя Авеніра. Йоасаф довго толкував йому про Бога, про обовязки чоловіка, про Христа, про смерть і пекло і його страховища, про незглубиме Боже милосерде і про каятте. Довго говорив Йоасаф многыми притчамн [и] писанїемъ, і цар навернув ся, покниув свое поганство, поклонив ся хрестови, предъ всѣмн древнєе свое и звкца бесчестїе и сжровство и оубїйства обличив, т. є. відбув старохристиянську прилюдну сповідь. Після сього він зараз велїв усі які були в його палатї кумїри золоті і срібні поскидати на землю, таче на кроухты раздробивъ нищїимъ раздѣли; далї він велїв нївечити поганські божниці і жертвовниці, розкопувати їх до основ, а на їх місці будувати церкви. Тільки тоді прикликаний єпископ охрестив царя, а Йоасаф був його хресним батьком і таким робом родитель оцю іависа (стор. 185—193).

За царевим приміром пішов увесь народ: усі похрестили ся, вѣсаж[є] болѣзнь и все вѣсовское наитїе далече вѣроужцими гонима вѣаше, цѣли же вѣси дїлами и тѣлесы выша и многа іна чудеса на оутврѣжденїе вѣрк творима вѣахж. Де не взяли ся і черці, єреї і єпископи, що в часї переслїдуваня поховали ся були по лісах та нетрах, і почали стада Хѣа пастырствовати. Цар Авенір, доступивши хресту, передав синові всю свою власть, а сам пробував у мовчанці, раз у раз посипав голову попелом, важко стогнав і мив ся слізми, все і всюди єдинь къ єдиномуу вѣсамо и вездєсщїемоу вєсѣдоваше, просячи прощєня своїх грїхїв і остаточно вѣ толїкоу безднж покаїтїа и смѣренїа секѣ и зложн, ѿко не нареци вѣїтїа и мене и ли именовати къ свои оустѣнк, єдва же синокиним наказанїем дрѣзною нареци. Звісно, в такім

стані йому не довго вже випало жити: він занедужав і перед смертю нач[а]ть бо[л]ати са і тоужити, памат[к] творѣ злых своих дѣланіихъ. Йоасаф потішає його; йому удаєть ся вепокіти хору батькову душу і Авенїр умирає цілюючи і дякуючи євого сина (стор. 193—196).

Оплакавши батька Йоасаф велить похоронити його не в царській одежі, нж поклан[ны]ми сѣкрасивъ ѡдеждами, плаче і молить ся на його гробі, дякуючи Богу, що позволив його батькови навернути ся на дорогу правди і просячи, щоби простив йому провини: „ѡцкети ржкописанїа прегрѣшенїи єго, и съ стѣмн примири єго, и хъ же ѡгнемъ и мечем и зъви, и повели и мь, да не негодоужт нань“. Отак він молив ся сїм 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 по тім скликав всѣх старѣйшины и владоуцла и градских людїи немале, і засївши на престолї ось як промовив на слоуцк всѣм:

„Як бачите, цар Авенїр умер і не взяв іє 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 пустинї. Доси вдержувала мене від сего воля батька і надїя — допомогти йому і вам. І не марна була ся надїя: Бог допоміг менї 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 іду туди, куди Бог мене поведе“ (стр. 196—200).

Почувши єї слова народ загомонїв, а далі й заплакав і почав благати Йоасафа, щоби не покидав свого царства. Цар велїв 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 оборонї Христової віри, значить, уже тоді був таємним єї прихильником. Йому Йоасаф предложив обняти царство по собі, та Арахія не хотїв ні за що, і цар мусїв нарешті покинути єю розмову. Та думки своєї він не покинув, бо зараз у ночи написав лист до всего народа, поручаючи йому Арахію на царя, а сам потайно виїшов з палати і пішов у дорогу. Рано всі кинули 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. **І**яко ко плакажчим на водѣ, **ѣ**гда же лодійникъ съблзнитъ са, мала вѣдъ приносит плаважчим, **ѣ**гда же самъ вѣдъ чинъ съблзнитъ са, тогда сътворитъ лодіи погыбеліе, тако **і** вѣдъ црїхъ ¹⁾ не т[са]ма ѡб'яніе, **ѣ**ма сѣвѣ непразднуєт, **ѣ**ще же [зам. ѣслиже] самъ црѣ, то вѣдъ вѣси жизни сътворит. 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 єго розказ і ті мусіли вертати. **Т**оді він пішов із свого царства **радша са іако нѣкїи ѡ дла'нѣго ѡзмствна вѣ своє ѡч'ство ідыи.** Одежа на ньому була зверху звичайна, та під сподом мав той класный рѣбъ, що дав йому Варлаам (стор. 200-207).

На ніч він зайшов до хати якогось бідного чоловіка і дав йому свою богату одежу як остатню в своїм житю милостивно. Відси він подав ся в тім напрямі, де надіяв ся найти Варлаама, увійшов у пуствню, де жив тільки зіллям, томив ся спрагою 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 твердою вірою (стор. 207—208).

Два роки йшов він отак пустинями, поки дійшов до тої „пустині Сенаридської“, де жив Варлаам. Довго він не міг його найти, хоч шукав його **іако нѣкто скрѣвница** 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, **іако се нѣкто хитры[и] ловецъ слѣд оулоучити ловимааго і надеждеж оукрѣплѣем, іако се дѣтницъ много вѣдма ѡца іс поута чла 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 згрїшить хто небудь із підданих, і т. д.

Варлаам почувши голос вийшов із вертепа, та не міг зразу пізнати Йоасафа: **блше во нзмкненъ и пркложенъ ѿ красоты прквыа ѿбразъ лица его и ѿ свк[та] цкв[и]тоуца его юности, печркъ нѣвшаго ѿ слънечнаго ж'женїа, раздрасна'же в'баше власы, и нсходив'шема скранїема и очима к'ноу'грк глаоукиноу н'кв'де в'шедшема, и бр'квн и расны ѿпаленк' теченїемъ слъзным и многым страд[а]нїемъ тр'кбоканиа радн.** 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 ким діяло ся за ті літа. Перший Варлаам похваливши Йоасафа, що покинувши все прийшов до него йко разоумень кжпцю и премждрь, в'са продавъ безцк'наго нскоу'ни висера и не оуныркаго оуполоучивъ скр'квнца скр'квен'наго на сел'к, запитав його, що було по його відходї і чи батько его пізнав правдивого Бога, или еше ѿ в'ксс'скїа пркк'сти пл'кнжет'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 **многоразвчнжя трапезоу дх'свнма сладости,** а власне якесь неварене зїлля, що сам плекав, троха фїг і для відмінн ще дещо дивнх зелїн. Попоївши вони знов вдали ся на молитву, а потім бесїдували всю ніч про духовні речї, поки не прийшла пора на ранїшню молитву. Отак жив Йоасаф при Варлаамі много лїт, поборовши в собі всі пристрасти і тілесні бажаня, забуваючи про страву і питє, **скнж же жко (sic!) злоу рлоу повел'кваше,** одним словом, дійшов у аскетизмі 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 сьогоднї пора йому вмерти: **„ѿшествїа ми вркма при дверех, и придржїте вркст'ное желанїе быти съ Хмк' вейноу.“** Він просить Йоасафа, щоби по смерті поховав його а сам жив далї на тїм самїм місці, не покидаючи аскетячного житя і терплячи ради Христа всякі недостатки і спокуси. Дуже зарпдав і заголосив Йоасаф почувши ті слова і висказуючи свій страх, що без Варлаамового провду не зумїє додержати високих вимогів пустельницького житя. Варлаам потїшає його, виявляючи йому, що має від Бога відкрито, що Йоасаф переборє всі спокуси і трудности і здобудє вінець святости. „Менї — говорить він — отсе вже 100 лїт, а з того 75 лїт я пробув у пустини; **тов'к' йже аще и н.** [sic! зам. не] **толико прострет'са вркма, нж близъ н'кв'де быти ти пвдсваєт, йкож[є] велит'гь, да равень йкншиса несик'шим таготоу дн'внжоу и варк“.**

Потішивши Йоасафа такими і иньшими многими словами Варлаам післав його до деяких далеко живущих аскетів, щоби приніс для него св. причастіє. Царевич побіг що духу боючи 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 помолвивши ся Богу і попроцавши ся з ним умер. Йоасаф миючи слізми його тіло обвинив його тим самим рубищем, що одержав був від Варлаама, а відправивши над тілом усі 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 очі 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, покаав 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 жде такеж житло (стор. 221—223).

Тут кінчить ся оповіданє. Про дальше житє 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 боже 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 імені, в оригіналі грецьким 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 находить 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 уздоровленя, що ще більше причиняє ся до навертаня невірних. „Доде конец настоащемоу словоу — так кінчить автор свою книгу, — ёже противоу силѣ писах вам, ꙗко слышах ѿ неложных предавших ми чѣстных мжжей. боуди же вам прочитающим же и слышащим дшѣполезноуж повѣсть сїж части сподобити са оу҃гождьших Гѣи“. Далі слідує звичайне словословіє Богу з покликком на молитви святих, про яких розказано в книзі (стор. 223—227).

III.

(Порівняне старословянського тексту по Крехівському рукопису з грецьким; лужи в Крехівській текстї; уваги над грецьким текстом: теологічний апарат, цитати писателів церковних, цілі пам'ятники вплетені в текст: Апологія Арістїда. Жерела сну Йоасафа).

Заким перейти до огляду історії літературної сего діла, ми мусимо посвятити ще кілька слів грецькому його текстови і тому старословянському перекладови, що був основою нашого розбору. Чинимо се не тільки для того, щоби наші дальші уваги 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 виданях 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. Кирпичников у своїй книжці про

нашу повість¹⁾, 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 інших сеї глави нема. Розбираючи книжку Кирпичникова проф. Веселовський справедливо завважив, що такий суд занадто поспішний, бо недостаток остатньої глави міг бути зовсім випадковий, а для встановлення двох редакцій треба докладного порівняня тексту, треба показати якісь глибші різниці в тексті, чого на жаль проф. Кирпичников не зробив²⁾. 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 розв'язки сего питання в словянській науці доси дуже мало зроблено, бо всі три вчені, що в остатніх роках займали ся нашою повістю: Кирпичников, Веселовський і Серб Стоян Новакович, більше звертали уваги на історію вандрівки і жерела сеї повісти, ніж на єї старословянський текст і єго відносини до грецького. А тимчасом власне порівняне нашого тексту з грецьким дає нам, як побачимо далі, 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 видане 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 єї переклад друкував ся чимало разів. Тільки 1832 р. його видав Француз Буассонад у Парижі в четвертім томі своіх *Anecdota Graeca*,³⁾ та на лихо видав поспішно, бажаючи випередити віденьських учених Копітара і Вал. Шмідта, що вмовили ся були зладити критичне видане Варлаама і Йоасафа. Кваплячись оттак Буассонад видрукував нашу повість як будь, не користуючись найстаршими і найліпшими 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 досі 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 descripsit, annotatione illustravit I. Fr. Boissonade, vol. IV. Parisiis MDCCCXXXII.*

Мінь¹⁾ передрукував текст Буассонада, додавши до него старий латинський переклад Біллуса, не всюди вірний грецькому текстови, 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 відмінн або навіть осібні 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; натомісьць 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 (стел. 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 діл: одні поборовши ся по мученицьки і аж до крові встоявши ся супроти гріха, другі піднявши аскетичний³⁾ подвиг і пройшовши тісною (старосл. дод. и прискорбнымъ) дорогою і ставши ся мучениками з власної волі. Їх геройські діла і взірцеві вчинки⁴⁾ — 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 δεξιῶν ἐπαύρει τὸ ἔσχατον, і переклав то ἔσχατον зовсім невірно: послѣдство, т. є. наслідок, замісьць: найвисша мета; так само хибно він переклав дальше θεωρίας (contemplationis, властиво вразливости) словом: *премѣдлость*; в старосербським перекладі бачимо тут иньшу, та так само хибну комбінацію: там θεωρία перекладено *коговѣдѣніе*, немов би в складі сего слова було θεός. Відки взяло ся тут слово: *низькаємо* — трудно сказати; грецький текст вимагав би хіба: *снмѣ быкае мымѣ* або, як має Шпатовачький відпис: *семоу кышоу*.

3) Старосл. перекладач описує грецьке ἀσκητικὸς аж пятьма словами: *пощеніємъ* і *молитвами* і *бденіємъ* і *мозвѣмъ* *трудомъ*.

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

пізнійшим (грець. τοῖς μετέπειτα, старосл. послѣднимъ) поколінням прийняла Христова церква від богорічливих (грц. θεηγόρων, старосл. богорачныхъ) 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 накликувало до неї,²⁾ а власне уявлення і оповіданн про життя тих, що пройшли сю дорогу перед нами; се і швидше, без труду веде до неї і заставляє не дбати про прикраси подорожі. Бо ж і того, хто хоче вибратися в трудну і прикру дорогу, не легко нахилити самими уявленнями і намовами; але показуючи многих, що її вже пройшли і добились ся 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 загрожено лїнивому 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 prostu поминув слово ἀριστείας або поклав там якесь слово незрозуміле для автора Шішатоваського списку, так що сей передав се місце словами позбавленими звязку: ну же н.. исправленіа.

1) Грецькі слова: ἐκ τῆς τῶν παθῶν τυραννίδος ἐτι πολεμουμένοις в старосл. передано: по грѣховнымъ обычаємъ выну тѣщимся. Остатне слово — очевидна помилка переписувача, та яке слово стояло первісно замість 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 поминателства (Новак. 65).

2) Старосл. перекладач мабуть не розумів сего речення і переклавши початок его зовсім хибно (δια τοῦτο καὶ πολλῶν δεόμεθα τῶν πρὸς αὐτὴν παραχαλούντων ἡμῖς він переклав: сего ради и 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 (Новакович, 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 κίνδυνον переклав на „притчу“. В Шішатоваськім списку перекладено не лїпше: ἐπισημασμένον κίνδυνον — нанесеннєм кѣм (Новак. 65).

Порінюючи грецький текст сего вступу з перекладом старословянським ми бачимо виразно, як перекладач намагався передавати 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, дозволяв собі ще крім того викидати цілі речення з тексту, сего поки що, не маючи під рукою інших списків старословянського перекладу, ми не можемо рішати. Судячи на основі відповідного уступу старосербського перекладу, надрукованого Ст. Новаковичем¹⁾ по Шішатовацькому рукопису з початку XVI в. (він скінчений був 1518 р.), треба припустити, що старословянський переклад був повнійший і що скорочення, бодай значніші, були ділом того, хто лаштував Крехівський рукопис. Може бути, що таких скорочених рукописів найдеся ще більше. Та правдоподібно й те припущення (далі ми ще приведемо дещо для його 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 важніші недостачі в Крехівським списку або на відміни его супроти грецького тексту, — нехай се буде наш скромний причинок до тої будучої критичної роботи.

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

¹⁾ Ст. Новакович, Варлаам и Юасаф, прилог к познаванью упорядне литературне историје и хришчанске средњевековне белетристике у Срба, Бугара и Руса (Гласник српског ученог друштва, књига L. У Београду 1881), стор 64—65.

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

Розділ II. Епізод з „божим чоловіком“. Зазначу тут одну подробицю. Оповідуючи цареві про те, що його спонукало до аскетизму, божий чоловік оповідає, що ще в молодости чув „глас нѣкїи сїѣн'ни“; грецький текст має тут: *ἤκουσα τι ῥῆμα 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 Шішатоваського списка (пор. Новак. 67). Натомісь кїнець сего оповідання в Крех. знов скорочений; тут кінчить ся воно словами; „**ї**ко не мочень бысть“; в грецькїм текстї читаємо ще далї: та день у день терплячи мучеництво в сумлїню і стаючи до бою з начальствами і властями, з свїтовладцями темноти сего віка, з духовою злобою, як мовить св. Павло“ (Migne 877). І сего пропуску нема в Шішатоваськїм списку.

Розділ III. Вродженє Йоасафа ѿ ворожба звїздарїв. В сьому розділї 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 ἑμῶς ἰδιόχουση παλάτιον δευράμενος*“ і т. д. (Migne 880). В текстї, що ним користувався старосл. перекладач, мусїло стояти „*Ἐν πόλει δ' ἑμῶς*“, а перекладач, роблячи своє діло механїчно або збаламучений тим, що оба слова були написані разом (*ἑμῶς*) зробив із них назву города Домос. Ся помилка дуже добре характеризує нам перекладача, та zarazом показує, що вона могла повстати тїлько з непорозумїня 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 порівнаню з грецьким текстом, або иньший переклад. А власне Шішатоваський список сеї помилки не має, але подає вірно: **въ градѣ осовнѣ**, — знак, що маємо тут діло з осїбним 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*); Шішатоваський список подає таке саме число, пропускаючи *ὡσεὶ* (около); натомісь Крехівський список має „**ї**ко **н**“ (около 50), згоджуючи ся тут з латинським перекладом Біллїуса, що певно також на основї якогось грецького рукопису подає їх число „*circiter quinquaginta*“ (Migne, 878).

Розділ IV. Царський боярин і каліка, що знає лїг 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 Крехівськїм рукописї неповний; власне в тїм місці, де він починає ся (між стор. 16 і 17 моєї нумерації) бракує одної картки.

Розділ V. Молодість і дві стріви Йоасафа. Для характеристики перекладу подаю тільки грецький оригінал тих слів, що наведені в мойому резюме (ст. 15—16). Характерний зворот про стріляне до неба поданий в грецькому, як приповідка: *καὶ τοῦτο δὴ τὸ τοῦ λόγου, εἰς οὐρανὸν τοξεύειν ἐπιχειρῶν*, дословно: і то, як то кажуть, силкуючись на небо з лука стріляти. Шішатовацький список перекладає доволі вірно: **и сими** (відносно до попереднього: **надєждами**) **также рещи на небо стрѣлати** починає (Новак. 71). Перекладач того тексту, який є у Крехівському списку, мабуть не зрозумів оригіналу, а може мав у ньому варіант: *καὶ τοῦτω δὲ τῷ λόγῳ εἰς οὐρανὸν* і т. д. Інтересна, на стародавніх лікарських поглядах оперта дефініція хвороб, яку дають царевичеві єго дворяне, в грецькїм тексті виглядає так: *Πάντη ταῦτα εἰσὶν ἀνθρώπινα, ἅτινα ἐξ ὕλης διεφθαρμένης καὶ σώματος κακοῦρου τοῖς βροτοῖς συμβαίνειν εἴθθθ* (Migne, 802) — по нашому: се людські терпіння, що звичайно трапляють ся людям із попсованої матерії і із злих соків тіла. Крехівський список перекладає *ὑλη* (вещество) словом **вещь**, пропускає слово *διεφθαρμένης*, із імени *σώματος* робить прикметник і долучує його до „вещи“, а з прикметника *κακοῦρου* 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 (*ἐκτραπίη*) задля зіпсованя (*μολυθρίας*) соків. В Крехівськїм списку форму пасивну оригіналу зовсім не до ладу передано формою активною (**їже ѿ здравїа привратит**) — 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 **мѣклымѣ**) лицем, з зігнутими колїнами, 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 *παρρημένῳ δὲ τὰς κνήμας* перекладено: **разслабленнама мышцама**. Грецьке *συνακροῦσι* перекладено в Крех. рідким словом „**слака**“.

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

К р е х.

вѣсѣхъ вѣ добрыхъ лоучшии ес[ть],
 можетъ слѣпымъ срдцемъ свѣтъ
 даровати и премудрымъ сътво-
 рити, и нѣмымъ гласъ дати, и
 глуухымъ оуши ѿвръзати, и
 цѣлѣбоу недѣжнымъ подаваетъ,
 и немудрымъ мудрствоуетъ,
 вѣсы и изгонитъ, и все ѣже
 ес[ть] добро и желанное на
 потрѣбоу, безъ зависти пода-
 ваетъ стѣжавшему ѣго (ст. 29).

Ш і ш а т о в.

. (може)
 и слѣпимымъ срдцемъ свѣтъ
 даровати прѣмудрости и глуу-
 хымъ же оушы отвръзаеъ,
 нѣмымъ же мудрость пода-
 ваеъ и здравіе недоужнимъ
 дароуетъ, безоумніе оумоуж-
 драеъ (sic!), вѣсы прогонитъ
 и все же добро и вождѣлнно
 обилно дароуетъ стѣжавшому
 его (Новак. 74).

В дословнім перекладі з грецького (Migne 897) сей уступ виходить ось як: Бо над усіма добрими річачи він без порівняння має верх: може і сліпим на серці дарувати світло мудрости, глухим вуха отворити, німим дати голос, і хорим достарчити здоровле; безумних умудрає, бісів прогонює, і все, що тільки є добре і пожадане, без ущербу приводить тому, хто його посів.“ 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 *ἢως σοφίας* передав двома реченнями: свѣтъ дарувати и премудрымъ 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 реченя, так що глагол в них стоїть в неозначенім виді (може... дарувати... отворити... дати... достарчити), то в Крех. сю форму мають вправді також 4 реченя, та одно з них таке, якого в грецькім нема, а остатне з тих, що в грецькім залежні від „може“, тут поставлене незалежно (цѣлѣбѣ... подаваетъ); в Шішатов. від „може“ залежне є тільки одно реченє, дальші стоять незалежно. В кінці варто завважити, що в кінцевім реченю переклад одного слова *ἀφθόνως* в Шішатов. є сво-

бідний, а в Крех. далеко вірнійший, а властиво неவில்ничо вірний грецькому оригіналу (без заvidia). 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 хоцеши, нж мѣдлши, праведнымъ бжѣимъ сѣдмимъ шврѣжень боудеши. азъ бо бл҃гдтѣжъ бжѣію ш тебе оувѣдавъ посланъ быхъ наоучити тѣ, нѣже есмь наоучилъ сѣ и съхранилъ и нач[а]ла ш юности даж[е] и до сѣдинны, аще [починає ся стор. 55] оубо вѣроубѣши и крестиши с[ѣ], сїсень бжѣаши.“ 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 грецькім 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 ш слакію. 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 словянськім ґрунтї. Чи він є властивий тільки Крехівському спискови (в Шішат. притча про соловія є, гл. Нова к. 78—80), чи може цілій якій ґрупі, 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 дібрав 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 пташникові, 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 балаканєм, 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 непорядности, чоловіче! який скарб утратив ти сьогодні! Адже в моєму нутрі є перла, завбільшки понад струсіне яйце!“ Коли ж почув се пташник, стрепенув ся з жалю, сумуючи, що такий соловії утік йому з рук, а пробуючи зараз же зловити його, промовив: „Ходи до мого дому, а я погостивши тебе гарненько пушу назад з почесстю.“ Та соловії відмовив йому: „Тепер знаю, що ти дуже нерозумний, бо прийнявши радо і приємно вислухавши те, що тобі було сказано, не виніс ти з сего ніякісенької 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 моєю дорогою. А надто я радив тобі не вірити слову неподібному до віри; а ти, бач, повірив, що в моєму нутрі є перла більша по над мій розмір, і не похопив ся зміркувати, що цілий я завбільшки не буду такий як струсіне яйце, то якжеж би вмістила ся в мені така перла?“ (Migne 942—944).

Розділ XI. Що робити по хрещенню? Притиси 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 другів. Сі три розділи лишаємо без ближших уваг, пригадуючи тільки прогалину в притчі про однорога, яку ми зазначили на стор. 22.

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

прогалину в тексті; порівняне її з грецьким текстом показує дещо більше. Ось дословний переклад грецького тексту, при чім курсивом зазначаємо слова, яких не передано в Крехівським рукописі. „Як коли голуб, тікаючи від орла або ястреба, з місця на місце перелітає, раз на отсе дерево, то знов на онтой корч, а потім у камяних печерах, і натикаючи ся на всякі шпички і ніде не находячи безпечного сховку, мучить ся в ненастанній тривозі та в смутку“ і т. д. (Migne 985). Як бачимо, Крех. подав сей текст значно скорочений, а надто реченє „и вса кок'тинное вьпадает“ прямо незрозуміле. Я догадував ся (ст. 26), що тут треба доповнити в той спосіб: и все вь кокти орлиныа вьпадаетъ; грецький текст вимагає иньшої кон'єктури, а власне: и [на] вса кокти вьпадаетъ. Трудність становило би хіба слівце „ное“, що в Крех. без зазначеня прогалини прилучене до „кокти“. В грецьким тексті маємо тут слова: και παντοίως ἀλάνθως ἐσπότην προσάρασσουσα; та латинський переклад подає варіант: 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 слівце „ное“ в Крех. є попсованим останком із слова „но-гою“?

Ще більше вкорочене дальше реченє, що ми привели в своїму резюме (ст. 26), де Варлаам виявляє свій ідеал щасливого життя. В грецьким тексті читаємо: „Бо се (себ то страх божий) я пізнав яко основу всякого добра; се й називає ся початком мудрости і найвисшою (τετελειωμένη) мудрістю, бо житє (тоді) без смутку й без напасти для тих, що його мають, а для тих, що намагають ся дійти до него, безпечно як у Господа. Отож направивши свою думку на непохибну дорогу заповідий Господніх і пізнавши напевно, що нема в ній нічого кривого анї закрученого, анї повного ярів та скал, терня та колючок, але що вся вона рівна та однакова“ і т. д. (Migne 985—988). Зазначивши курсивом те, що пропущене в Крех. ми бачимо відразу, відки се пішло, що в Крех. оте реченє має зовсім иньший вигляд і навіть иньший характер, якого не має грецький текст. Та про те годі нам сказати на певно, яка була причина тих пропусків і змін в тексті старосл. Слово „к'тинне“, ужите в Крех. рівнозначно з грецьким ἀκάνθων, є мабуть помилкою переписача замієць тр'їнне.

Розділ XV. Промова про вбожество і про вольну волю, притча про сонце. Розд. XVI. Притча про царя і про двоє жєбраків у якині; притча про дідову 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 багатського сина і дідову дочку. Ми привели (стор. 28) сю притчу в скороченю, та без початку, бо його нема в Крехівськїм рукописї. В грецькїм текстї 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 вельможї та богача, пишну красавицю, та й поговорив з сином про подружжє й сповістив його, щб собі задумав; але сей прочувши те і прийнявши сю справу за щось негоже та невідповідне, вдав ся на втеку покинувши батька. Вандруючи зайшов у гостї до хати одного вбогого діда, щоби там відпочити від денної спеки“ (Migne 1004). Далї йде те, що є в Крехівськїм рукописї.¹⁾

Роздїл XVII. Виклад про Бога. Розд. XVIII. Виклад про житє і смерть; вік Варлаама; притча про ланю. Розд. XIX. Символ віри, уявленє Варлаама. Розд. XX. Дальшї уявленя Варлаама. Из сеї групи роздїлів виймаємо згаданий уже символ віри, що Варлаам передає Йоасафови, і подаємо його в старосл. текстї по Крехівському рукопису й обїк в дословнїм перекладї з грецького.

¹⁾ В притчі про цари і двоє бідарів зазначимо при нагодї одно темне місце в Крех. На питанє „первосвітника“, як йому видаєть ся житє отих бідарів, цар відповідає: „всѣхъ кѣгда видѣхъ ѿ слѣпихъ ѿ тѣжкихъ, насмисанъ же ѿ безнавѣнь“. В грецькїм текстї читаємо: „з усіхъ які я коли бачив, найнепрємнїйше і найнещаснїйше, огидливе і нужденне“ (Migne, 1000). В Шішатовачкїм рукописї читаємо се місце ось як: „всѣхъ нхъ же нккогда видѣхъ, притранѣне и печалнѣне, зреште же и ненавистно“ (Но в а. к. 91). Як бачимо, оба старосл. переклади з собою зовсім незгідні і супроти грецького тексту більше або меньше невірні. Цікаво, що „зреште“ в Шішат. повстало очевидно з непорозуміня грецького слова *βδελυκτῆ*; перекладач може прийняв його за *βλέπτῆ* або щось подібне, що має звязок із *βλέπω*. Словам Крехівського рукопису „насмисан“ і „безнавѣнь“ відповідають грецькї *βδελυκτῆ καὶ ἀποτρόπαιος*.

Крех. 96—99:

Вкроуи оубо въ ѡцѣ и снѣ
и стѣни дхѣ, въ стѣжѣ и жи-
вонач[а]лноу ж тро[и]цѣ въ
трех оупостасех єдинѣмъ
бжѣствнѣм прославленѣи. єди-
ного кв съвѣдаемъ Бѣ: нерож-
денѣна ѡца, єдиногo ж[е] рож-
денѣна снѣ и Гѣ, свѣта ѡ свѣ-
та, Бѣ истинѣна, рожденѣнаго
прежде всѣхъ вѣкѣ. благо[го] бо
ѡца блгъ род[и] см снѣ, ѡ
свѣта нерожденѣна свѣт всеѣ
вѣчныи. Бѣ сынъ безнач[а]ленъ
и вѣченъ, имѣже все быша ви-
дима[ж] [е] и невидима. и є-
динъ ѡбразъ дхѣ стѣни ѡ ѡца
исходан, Бѣ съврѣшенъ и стѣ-
неж прѣима[и] самовлавно,
самосилно, свѣтчно. тако оубо
кланяйсѣ ѡцоу и сноу и стѣмъ
дхоу въ трех оупостасех, ѡбще
бо тремъ бжѣство, єдина слава,
єдино црѣствіе, єдина сила, є-
дина влас[ть]. тако вѣржа,
їко єдиночадын снѣ и слово
бжѣіе нашего рад[и] сїснїа прї-
нде на земля блгволенїемъ
ѡчїимъ и поспѣшъствїемъ стїго
дха. безъ скмене зач[а]тсѣ въ

Migne 1028—1034:

Так ось віруй в Вітця і Сина
і св. Духа, съвѣту 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
виблисло вічне свѣтло, і з дій-
сного життя вийшло животворне
жерело, і із самомогучости вия-
сїла *могучість Сина*, що є від-
блиском слави і втілене слово,
що було на початку у Бога і Бог
без початку і вічний; через него
все стало ся, зримає й незримає.
І одного знаючи Духа свѣтого,
що походить від Вітця, Бога
совершенного і животворного
і *щедрого* на свѣтїсть, з тою
самою волею, з тою самою си-
лою, рівно вічного, *уособленого*.
Так ото кланяй ся Вітцю і Си-
нови і св. Духові в трьох осо-
бах або *прикметах*, а в однім
божестві; бо спільне у всіх
трьох божество, і одна їх при-
рода, одна суть, одна слава, одно
царство, одна сила, одна могу-
чість; *спільне у Сина і св. Духа*
те, що вони з Вітця; Вітцева
властивість та, що він невродже-
ний, Синови — вроджене, а Ду-
хова походжене. Так ось се так
віруй; та зрозуміти спосіб в-
родженя або походженя не силкуй
ся, бо сего зрозуміти не можна;
в простоті серця без мудрованя
заховуй, що Отець і Син і св.
Дух у всьому — одно окрім не-
вродженя і вродженя і походженя,

ложеснах стѣмъ двѣ и вѣла Ма-
рїа стѣмъ дѣломъ неистлѣнѣно
родиса и члѣкъ род[и] са
сѣврѣшенъ, и їако тѣ Бѣ
сѣврѣшен ес[ть], двѣма ество-
ма: бѣствомъ и члѣчествомъ. ве-
сма шѣбраза не ници сѣврѣдати,
како себе їзана снѣ бѣїи и
члѣкъ выс[ть] шѣ дѣчскїа жтро-
бы и крѣвы безъскменѣно и не-
истлѣнѣно, и ли како шѣсѣ
ествомъ въ єдинои оупостаси
сѣврѣкоупленїе. вѣрвати ко сїа
наоучихомса и дрѣжати їаже
бѣїи зѣбранѣно намъ шѣ бѣствомъ
писанїа їзгланѣна, шѣбраза ж[е]
не разоумѣемъ ни сѣврѣдѣмъ
и глѣти не можемъ. вѣрѣжа
оубо въ снѣ бѣїи, мѣсрдїа
рад[и] и мѣстынѣжъ выс[ть]
члѣкъ вѣса вѣспрїїмати члѣч-
скаго ества и непрїложныа
стрѣсти. вѣзаалѣка во са и
вѣжада и спа и троудис[а]
и подвизаса ествомъ члѣчскимъ
и безакенїи рад[и] нашихъ прї-
нде на сѣмрть волежъ, никако-
ж[е] прикосшеса стрѣсти вѣсѣ-
мртынѣмъ ествомъ. нѣ пѣтїжъ
сѣврѣдѣемъ мѣченѣ и погребенѣ
и бѣствомъ силѣжъ їзгребѣ

і що єдинородний Син і Слово
боже і Бог для нашого спасеня
зїшов на землю за присудом
Вїтця і при помочи сѣв. Духа,
без сїмя зачатий в лонї сѣв.
Дїви і Богородицї Марїї через
сѣв. Духа і без ушкодженя 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-
знаванєм, волею і силою дїланя,
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 прийми і нїяк не сил-
куй ся зрозумїти спосїб, як Син
Божий сам себе умалив і зро-
бив ся чоловіком з дївоцької
крови без сїмя і без ушкодженя,
або яке є сполучене 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 Сина Божого,
що через нутро свого змилу-
ваня став ся чоловіком і прий-
няв усі природні а непорочні
почутя людськості і терпїв го-
лод, спрагу, спав, почував уто-
му і трївогу відповідно до люд-
ської вдачі, і за нашї неправди
ведений був на смерть, розля-
тий на хрестї ї похований за-
коштувавши смерти, при чїм
божество полишило ся без болю
і без змїни; бож взагалї нїякого
такого почутя не приписуємо
тїй безчутливїй натурї; розумї-
ємо, що він тїлько своєю при-
браною вдачею (в грецьк. προσ-
λήλυται) терпїв і був похований,
а божою славою встав із мер-
твих і без ушкодженя підняв ся*

вѣскрѣша (sic!) без ѿстаѣнїа,
 на нѣса ж[є] вѣшедша ѿ прїйти
 пакы съ словоѡ сѣднн жи-
 [вы] и ѿ мѣртым ѿ вѣздати
 кѣмѣждо по дѣлом. вѣскр-
 снѣт бо мѣртын ѿ вѣстануѣт
 сѣщїи вѣ гробѣх, ѿбо съхр-
 ннѣшии Г҃сна заповѣди вѣ
 правои вѣрѣк наслѣдѣат жизнь
 вѣчнѣжѣ, ѿстаѣвшїи вѣ грѣ-
 сѣх ѿ оуклоннѣвшїи сѣ ѿ пра-
 выа вѣры вѣ мѣжоу вѣчнѣжѣ,
 зане самовѣном намѣ сѣщїим
 ѿ самовѣнным с[ѣ] вѣктѣм ѿз-
 врати бѣгѣе или злое или мрѣ-
 зкое. кѣ симѣ ж[є] ѿсповѣдан
 ѣдино крѣщенїе водоѡ ѿ дѣом
 сѣтым вѣ ѡставленїе грѣхѣвъ.
 прїйма[и] ж[є] ѿ прѣстѣх Х҃ѣых
 тайнѣ, вѣрѣжѣ вѣ ѿстннѣ тѣ-
 лоу ѿ крѣви сѣщїем Х҃ѣа Бѣ
 нашего, пѣж[є] дас[ѣ] вѣрнѣм
 вѣ ѡставленїе грѣхѣом вѣ ноци
 ж[є] ѣгда прѣданѣ выс[ѣ]тѣ],
 обѣктѣванїе положи сѣтым сво-
 нѣм ѡученнѣом ѿ апѣсѣм ѿ
 тѣми вѣсѣм вѣрнѣм, рек:
 прїймѣте ѿ ѿдѣте, се ес[ѣ]тѣ]
 тѣло мое ломнѣое вѣ ѡста-
 вленїе грѣхѣвъ. також[є] ѿ ѿ ча-
 шу прїемѣ дас[ѣ]тѣ] ѿмѣ гла:
 пїйте ѿ нем вѣси, се ес[ѣ]тѣ]
 крѣвь моя вас рад[ѣ]нн прѣлива-
 ѣма вѣ ѡставленїе грѣхѣвъ,
 се творнѣте вѣ мое вѣспомн-
 нанїе! самѣ ѡубо слово вѣжїе
 животворѣнн вѣсѣк тварѣ, 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 оцганені 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 нїсенїицю! Але наше
се діло і чортѣве, з нашої неваги
навалило ся на нас через те, що
 ми є власновольні і самостій-
 ною волею вибираємо чи то до-
 бре чи зле. До сего визнавай
 одно хрещене водою і духом
 на відпуст гріхів.

Приймай також участь в пре-
 чистих Христових тайнах, віру-
 ючи, що справді стає ся тіло
 і кров Христа Бога нашого, що
 дав вірним для відпусту гріхів.
 Бо в ночи, коли був зраджений,
 новий заповіт дав сьвятим своїм
 ученикам і апостолам а через
 них і тим, що в него вірять,
 мовлячи: Візьміть, їжте, се мое
 тіло ломане за вас на відпуст
 гріхів. Так само і чашу взявши
 дав їм мовлячи: Пийте з неї
 всі, се моя кров з нового запо-
 віту, проливана над вами на від-
 пуст гріхів; се чинїть на мою
 памятку. Так ось сам, Слово
 божє, *живий і сильний* і встєво-
 рящий своєю силою, чинить і пе-

¹⁾ Отсі слова, в грецькім ориґиналі: *ὁ δὲ ὄν ἀπό τοῦ οἴθεν ἐρημάτωρ τοῦ θεηούρου*
σώματος — темні і не перекладені також у Біллґуса (Migne 1002).

лож своєж творит и прѣтварѣет вѣстѣвным чистословіемъ хлѣба и вина принесима тѣло своє и крѣв пришествіемъ ст҃го д҃ха, и кр҃сненіе и просвѣщеніе съ любовію пріемающимъ съ вѣрою чѣстное и зъображ[є]ніе влѣдчаго ѡбраза нас рад[и] вѣчлѣшжс[а] словоу вѣжж, самого мна творѣца вида въ ѡбразѣ написаніе. разоумными ѡчима къ истинномуу виденію приходим егеж[є] есть ѡбраз нас рад[и] распеншемжс[а] не богы твора ли идолы, и жѣко ѡбразъ вѣплѣшшаго сѧ Бѣловзаніемъ, любовію и вѣрою и злѣавшаго себе нас рад[и] даже и до рабѣа ѡбраза. також[є] и прѣстыа е҃го мѣре и вѣсѣх стѣхъ вѣѡбразеніа, також[є] и ѡбраз животворащаго и славноаго и чѣтнаго кр҃ста. кланѣа сѧ кр҃ою лѡвзаніѡ вѣксившаго с[а] рад[и] на немъ плѣтїю нашего рад[и] сп҃сеніа Хѣ Бѣ нашего и Сїса вѣсего мира, подавшаго намъ съи ѡбраз на діавола повѣдоу; оустрашаетъ бо сѧ е҃го и трепещетъ не трѣпа е҃го силы. блюсти же сѧ пакости пѡдобаетъ ерети-ч[є]скаа, глѣетъ бо апслѣ: аще бо и аггѣль вѣговѣститъ вамъ пач[є] е҃же вѣговѣстихъ вамъ,

ремінюе божою міцю хлѣб и вино просфори на тѣло своє и кров, при проникненю сѧв. Духа, для освяченя и просвѣченя тих, що приймають се з бажанемъ.

Кланяя ся вѣрно и щиро шановному зображеню лица Господнього, Слова Божого, що вчоловѣчило ся за нас, думаючи, немов би ти самого Творця бачив на образі. Бо честь для образів, мовить оден свѣтїй, відносить ся до первозору, а первозір є той, що зображений на іконі, бо з него робить ся подобизна. Отож бачучи малюок на іконі розумовими очима приходимо до правдивого понятя о тїм що зображує ікона, побожно поклолючи ся постатї того, що за нас приняв тїло, не боготворячи, але цїлюючи її як зображене втїленого Бога, з бажанем і любовою для того, що унизив себе аж до подобї раба. Так само і пречистої е҃го Матерї і всїх свѣятих 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 свѣта, що дав нам його як знак побїди над чортом; бо той тривожить ся і тремтить перед е҃го силою не вжучись і глянути на него. В таких догмах і з такою вірою ти охрестїи ся і мавш держати її без зміни і без примїшки всяких ересїй аж до остатнього віддиху. А всяку науку і всяке догматичне слово противне отсїй бездоганній вірі, відкидай з обридженем і вважай за відчужене від Бога. Адже мовить апостол, що коли вам навіть ангел з неба звіщатиме щось иньше, не те, що ми вам звіщали, нехай буде про-

да проклат вждет. н'кс[тъ]
 бо ино вѣговѣщеніе ни йна вѣ-
 ра нач[ε] ѣже айслы проповѣ-
 дана и вѣносныхъ шѣкъ разны-
 ми съборы и звѣстована кѣра.

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

Думаю, що порівняне сих двох текстів легко зробить усякий і що воно тільки потверджує ті уваги про Крехівський респе і его 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 лаптував Крехівський рукопис або той переклад з грецького, що Крех. є его списком. Се бачимо з того, що в деяких місцях оті скороченя роблять наш текст по просту незрозумілим. Та є тут цілий ряд пропусків, про які можна припускати, що перекладач не знайшов їх і в грецькім текстї, який служив йому первозором, а є й деякі, хоч невеличкі додатки в нашім текстї супроти грецького, про які також годї сказати, чи вони були власним додатком стел. перекладача, чи виплили з відмінного по троха грецького оригіналу.

До самого символа віри, що очевидно не є інтегральною частиною оповіданя написаною ad hoc, а особнім 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 рїзнить ся від него так сильно, як Крех. Варто зазначити, що Біллїус мабуть самовільно вніс у свій переклад західню формулу про походженє Духа сьв. від Вітця і Сина і на підставі его перекладу Сорбонна признала повісти про Варлаама і Йоасафа характер книги широкатолицької (Migne, 1027); в грецькім текстї, як бачимо, формули „filioque“ нема, та й сам Біллїус у другім виданю свого перекладу її вичеркнув (гл. Migne, Patrol. gr. t. 94, Prolegomena стор. 153).

Розділ XX і XXI. Кінець упімненъ Варлаамових, Зарданові підслухи, прощанє і відхід Варлаама.

Розділ XXII. Молитва Йоасафа, слабість Зардана; цар дізнає ся про поверненє сина на християнство; рада Арахїї; погоня за Варлаамом, Арахія приводить до короля 17 аскетів. До сего розділу завважно, що старословянському „Арахія“ відповідає грецьке Ἀραχίης і що кінець сього розділу в Крех. не тільки дуже сильно скороче-

ний супроти грецького тексту, але подає дещо зовсім не так, як читаємо в грецькому тексті. В Крех. читаємо коротко, що цар розіслав за Варлаамом погону на всі боки, а одною дорогою, „ѣгож[ѣ] пач[ѣ] всѣхъ самъ вѣдлаше, вѣсѣд на конѣхъ вѣздръжаніа гонаше. Та по 6 дняхъ троудивъса 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 дворику, а Арахію з сильним відділом кінноти посилає до самої Сенаарської пустині шукати Варлаама. Та там ніхто не вміє сказати йому, де живе Варлаам, от він і пускає ся в пустиню ловити аскетів і знаходить їх цілу купу на одній могилі. Вояки обскочивши їх „як пси многі“ приводять їх до Арахії; аскети йдуть спокійно, а найстарший між ними несе торбину з реліквіями якихось померших святих. 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 хочать 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: *ѡнѣмъ же не тѣкмо не повѣдавшемъ Варлаама, нѣ ѣ ѡбличивше црѣа вѣопротивна ѣ мръза ѣдолослужителя* (ст. 119). Тільки оповідане про муки і смерть аскетів (Migne 1069) передане дословно, та далі знов пропущено кінцеве речення того розділу, де смерть їх прирівнує ся до смерти сімох Маккавеїв і їх учителя.

Розділи XXIV, XXV, XXVI, XXVII і XXVIII — епізод з Нахором, его диспути і навернене. 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 навернене. І сей епізод буде у нас ще далі обговорений осібно.

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

Розділи XXXVI, XXXVII — вгдхїд 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, буцїм то сей Арахія в часї диспути Нахорової готов був стати в оборонї християнства, а при описї диспути про се не було згадки. Порівнанє з грецьким текстом вияснює сю справу. При описї диспути в грецькїм тексті дійсно є згадка про такого охочого помагати підставному Варлаамови: *Χριστιανῶν δὲ εἷς εὐρέθη μόνος εἰς βοήθειαν τοῦ νομιζομένου Βαρλαάμ. ὄνοματι Βαρχυίας* (Migne 1101) — отже він звав ся Ба-рахія, чи по старословянськи Варахія і був зовсім не те, що Арахес, невірно названий у старосл. Арахією. В Крех. при описї диспути імя его не згадано.

Розділи XXXVIII, XXXIX і XL — стріча Йоасафа з Варлаамом у пустинї, їх спільне житє, смерть Варлаама, сон Йоасафа, его смерть, перенесене тіл обох святих до Індії. З того побіжного, так сказати, на виривки зробленого порівняня тексту нашої повісти, що є в Крехівськїм рукописї, 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 зладити критичне виданє старословянського тексту нашої повісти по найстаршим спискам, а також простудіюване всіх звісних стел. 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 часті 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 двоє 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 калїку, що знає лїк 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 літера-турах. 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, упізнання і молитви, що ними по prostu переладований скелет властивого оповідання. 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 его 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 апологетичного пам'ятника, так званої Апології Арістїда, що доси звісна була тільки з свідощтва історика церкви Евсебія (*Historia ecclesiastica* IV, 3) та Ернїма (*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 видання, 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 виданє Мехітаристів не звернуло на себе такої уваги, як слід, може для того, що уривок Апології був не дуже великий. Латинський переклад его передрукував Пітра (*Analecta* IV, 6, 282), на німецьке переклав його Гімцель (*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 сирійський переклад цілої Апології в рукописі з VII віку. Сирійський текст і англійський переклад він опублікував у видаваних Робінзоном *Texts and Studies*, т. I, вип. 1. Учений редактор прочитавши уважно сей пам'ятник побачив зараз, що его грецький текст звінний нам давно — як промова Нахора в повісти про Варлаама і Йоасафа, і в приписці до Гаріссового видання подав се своє відкритє до відомости вченому світові. 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 Гарнака (*Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I*, а, 98) Евсебій сам не читав Апології, а Ернїм тільки переписав та розвів водою згадку Евсебія.

місця, яких нема в сирийськїм, які, значить, пропустив сирийськїй 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 прїидоухъ расмотрити мира. њ видѣвъ њбо њ землю њ море њ сѣнце њ лоуноу њ пречаа почюдихъ сѣ красотѣ. видѣвъ же ѡже вѣ всемъ мирѣ ѡко нжждежъ движима сѣт, разоумѣхъ движащимъ ихъ њ ѡдрѣжаща ихъ, ѡко сѣ ес[ть] Бѣ всѣго подвижаа њ крѣпѣи ес[ть] дрѣжмага. томоу глѣа : Бѣ ес[ть] вѣставившемоу всѣ њ ѡдрѣжащемоу безнач[а]лѣ њ ѡ вѣчна, бесѣмртна њ не трѣбѣа ничтож[е], вышши всѣхъ грѣховъ њ прегрѣшенїи, гнѣва же њ завѣнїа њ творимаа недооумѣванїемъ, њ всѣхъскаа ѡмъ сѣставлена быша. не трѣбоуѣт жрѣтвы ни трѣвица ни всѣхъ видимыхъ, всѣсїж[е] ѣго трѣбоуѣт. сѣа тако глѣана ѡ Босѣ, ѡкож[е] вѣ мнѣ вѣмѣстїс[а] ѡ нем глѣати. Прїидѣмже њ ѡ члѣскаго рода, ѡко да видим, которы ихъ дрѣжат ѡстинѣа, которы ли сѣблзнь.

„Ізъ вѣ бо ес[ть], црю, ѡко трое роди члѣстїи сѣт вѣ семь мирѣ, вѣ нихъ же сѣт поклонїтеле вами глѣмыхъ во[гъ], Юдеане њ крѣстїане. тїиже пакы, ѡже многїа чташе богы. на три роды раздѣлѣѣтсѣа : на Халдѣаны њ на Елѣанны њ на Егїпѣтѣаны. сї бо быша нач[а]лѣници њ оуѣчителї пречїимъ ѡзыкомъ, многїи менѣныхъ вѣ слоужїтеле и поклонїтеле видимыхъ, которыхъ прѣлѣщени быша. послѣдовати естїхїамъ [мб. стїхїамъ], и нач[а]ша чїстїтварь пач[е] сѣтворѣшаго ихъ, ѡхъ же њ ѡбразы нѣкоторыхъ сѣтворѣше, нарекоша нѣснаго њ земнаго њ морю, слѣнцоу ж[е] њ лоунѣ њ пречїимъ стїхїамъ њ сѣздамъ. њ поставивѣша а вѣ капищехъ кланѣтсѣа богы а нарицаѣще, ѡхъ же њ стрѣгоут сѣ тврѣдожъ, да не оунырены вѣдѣт ѡ разѣвойникѣ. њбо ѡце невѣвозможи боши ѡ своємъ спсѣнїи [...] даровати ѡмѣт. блзньжъ оуѣбо велїкожъ сѣблзньшас[а] Халдѣане, њ дївовати ми сѣа хощет, ѡ црю, како глѣмнїи прїмдрїи њ не разоумѣша, ѡко њ та стахїа [sic!] тлѣма ес[ть] њ повиноуѣтсѣа нжждежъ, то како сѣт боши, како ли коумїры, ѡже вѣ ѡбразы сѣтворени, боши сѣт. что оуѣбо глѣм ѡ стїхїи ? ѡмѣщен [мб. мнѣщен] : њбо ес[ть] вѣ — блзньтсѣа, видим бо є прѣлагаѣма њ нжждежъ движима њ слѣнцоу њ мѣцоу текоуща њ свѣзды ѡвыоуѣбо заходѣща, ѡвыж[е] выходѣцюу њ по всѣа лѣта

шествованіє творат, жатвоу і зимж, їкож[є] повелѣно им ес[ть] Ѡ Бѣ, і не прѣстѣпаѣт повелѣніа. тѣм їавѣ ес[ть] їбо не вѣ, нж дѣло бжїе. мнѣши ж[є]: земля ес[ть] вѣ ли выс[ть], ни Ѡблзаниша. видим бо ж члѣк досажденїемь іи Ѡбладаемоу іи вѣзмѣшадѣма іи копаѣма їи ми, їбо аще їспечена, то мрѣтва бждет, аще пач[є] мочима, тлаѣтса іи плоды ѣа, тѣп'чема ж[є] їзвыкы іи прочїих скотин, крѣвїж оубїєных Ѡскврѣнаѣма бываѣт, рѣема іи напѣнаѣма мрѣтвых. сим'бо тако сжциїх не подобает земли богыни быти, нж дѣл[о] бжїе не [мб. на] требованїе члѣком выс[ть]. іи Ѡ [мб. вода] дѣлаѣма їи ми Ѡскврѣнаѣтса іи тла їмѣс[а], їзмѣнаѣтса варима іи вапы ж[є] размѣсима іи Ѡстѣженствомь вразима іи крѣвїж Ѡскврѣнѣма іи на нечистотоу всакоуж, на Ѡмовенїе іи на Ѡпиранїе носима. сего ради не вѣзможно водѣк быти богым. блзнат бо са Ѡгнь [...] же выс[ть] на требованїе члѣкомь іи Ѡдалаѣм їи ми іи носим Ѡ мѣста на мѣсто на варитвоу іи печитвоу в'сакомь масом, іи ещєж[є] іи мрѣтвыми тѣлесы тлѣем естѣ Ѡ члѣк; сего ради не подобает Ѡгна бѣом быти, нж дѣл[о] бжїе. мнѣшеж[є] члѣка бѣ — блз'натса. видим бо ѣго движима нжждеж іи питаѣма іи старѣкюшас[а] іи не хотащоу ѣмоу, іи радоуѣтса іи пакы печаленѣ бждет, тревоуѣт пищж іи питїа іи Ѡдежда, сжщїжж[є] ѣмоу, ѣдинымь іи древа іи selїe [...] іи в'сѣкымь в'сѣсовствїемь. іи нѣциї Ѡ них Ѡвѣцам іи козлом іи тлѣцом іи крѣкдилоу іи змїж іи п'соу іи влѣкоу іи коунѣк іи трѣпастикоу іи аспидоу іи локоу джплогоу іи чесновит'коу. іи не разоумѣша ѡкланїи видаще богы своа їзѣдѣми етерыми члѣкы. прѣкѣстїж оубо великож сѣблзанишас[а] Ѣгуптане и Хал'деане таковыа богы вѣводаще и вжмиры їи м'творацие. їавима сжт, Ѡ цїю, си в'сакого бжїствных вѣкра и кланенїе блзне и погыбелїе, не подобает бо видимых їименовати, нж невидимаа и вса ч[є]скаго видащєго и вса сѣтворшаго Бѣ чѣсти и кланѣтиса.

Зараз за сим Крех. текст переходить до Жидів і христиан. Порівнюючи сей текст з грецьким текстом в повісти бачимо, що Крех. рукопис подає сю промову дуже вкорочену; в нїй пропущено довгий і многоважний уступ про віру Греків, а з уступу про віру Єгиптян поміщено тільки шматочок. Щоби показати, о скілько наш список рїжнить ся від грецького тексту а сей знов від того тексту Арістїдової Апологїї, що перекладена з сирїйської 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 знаходять ся в грецьким тексті та пропущені в церковнословянським перекладі, який маємо в Крехівським списку.

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

„Я, о царю, з ласки Бога прийшов на сей свїт, а коли приглянув ся небу і землі і морям і сонцю і всяким иньшим приспособлєням, я давував ся устроєви свїтовому. Та я зрозумїв, що свїт і все, що в ньому є, порушує ся з принуки когось иньшого; я зрозумїв, 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, сильнїйше від того, що рушаєть ся.* ²⁾ [А досліджувати про сего двигателя всего свїта, який він є — бо се менї яснє, що по своїй природі він непостижний — і сперечати ся про тривкїсть єго порядків, немов би я їх вповнї розумїв — ні на що не здало ся, бо ніхто не може їх в повнї зрозумїти]. Значить, [про сего двигателя свїта] 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 „совершенний“ значить, що в ньому нема хиби], що він нічого не потребує, [але все на свїті 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 зложено, 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 сильнїйшого від него]. Він не почуває ні гнїву ні завзятя, [бож нема нічого, що би могло проти него остояти ся.] Блудити або забувати не лежить в єго

¹⁾ В грецьким тут коротше: *συνῆκα τὸν κινουῦντα καὶ διακρούοντα εἶναι Θεόν* — я зрозумїв, що той, хто їх порушує і над ними панує, се Бог.

²⁾ В грецьким тут іще додано: *α τε, що панує, сильнїйше від опанованого.*

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

„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 сьвітї є чотири розряди людей: Варвари, Греки, Жиди і Християни.¹⁾ [Варвари виводять початок своєї релігії від Кроноса і Реї і иньших своїх богів, Греки від Геллена, про котрого твердять, що походить від Дія. А від Геллена пішли Айоль і Ксутос, а иньше потомство від Інаха і Форонея, і від Єгиптянина Данаоса і від Кадма і від Діонїзоса. А Жиди виводять початок свого роду від Авраама, того що вродив Ісаака, а сей вродив Якова, що далі мав 12 снів, 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 евангелії, 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 его чудесний замір спасеня. Жиди пробали 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 его 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: є три роди релігій: многобожні, жидівська і християнська. Многобожні релігії знов ділять ся на три розряди: релігії халдейська або, як видно з дальшого опису — обожанє сил природи, рел. грецька — обожанє людей і релігії єгипетська — по части обожанє людей, а по части обожанє звірів та рослин. Остаточо беручи формально виходить пять розрядів, та властиво тільки два (многобожці і однобожці); вилучивши між многобожцями Греків у особну групу, а між однобожцями Жидів, одержимо четвірку сирийського 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 мертві, 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 знищїє і розложить ся]. А коли елементи самі розкладають ся [і нївечать 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 нївечить ся і змінює ся* [подібно як і чоловік].³⁾ *А Бог не нївечить 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 ті крають, [засаджують] і розкопукть, [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 ркпе, в поспіху пропустив один або два рядки свого взірця.

²⁾ Сирійський перекладчик пропустив тут дещо з грецького оригіналу 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 сирійським текстї: „із небути виведені розказом істнующого Бога.“

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

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

чистоту і бруд людей і диких звірів і худоби і деколи] буває безпожиточна. Бо коли її спалити — вона мертва, бо з черепл не вироста нічогосінько. А знов коли на ній набереться води, то вона нівечить 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 трупів. [А сеж неможливо, 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 схибали 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 їй 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 людей і змивала всяку нечистоту [і вдовольяла людські потреби].³⁾ От тим то неможливо, щоб вода була Богом, а тільки є вона діло божє [і часть природи].

„Так само не мало похибили й ті, хто увіриє, що огонь — Бог, бо й сей сотворений для вжитку людей і підлягає їм [різними способами,] для вареня страв [і для робленя литих предметів і иньших річей, про які Ваше Величество знаєте].⁴⁾ Надто його всякими способами гасять і придушують, так що він щезає.

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

²⁾ Крех. має тут інтересний зворот: *καυη* ж[ε] *ραμνισμα*, що відповідає грецькому *ἀλλασσόμερον χρωμασι*. Очевидно, що ті грецькі слова не допускають такого перекладу, який є в Крех., бо *ἀλλασσω* значить переіначувати, підмінювати, а *χρωμα* — 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 ὑπὸ τοῦ κρύου πηρυνόμερον, καὶ εἰς πάντων τῶν ἀκαθάρτων πλῆσιν ἀρῶμερον*; Вілліус перекладав очевидно з якогось повнішого тексту і має *utpote quae et frigore concresecat, et ex cruore spurcitatatem contrahat, et ad impurarum omnium rerum ablutio-nem adhibeat*. Як бачимо, того що підчеркнено в лат., нема в грецькім зовсім. Інтересно, що Крех. має се місце ще повніше: *и ѡстѣженствомъ вразима, и кровѣи ѡскверняема и на нечистотѣи всакуж на ѡмовеіи и на ѡпирание носима*. Слів підчеркнених 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 сирийськім.

„А знає ті, хто увірює, 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 засійів і щоби гнати кораблі на морі*, [що-то привозять людям те, чого потребують і перевозять усякі річи звідти, де вони є, туди, де їх нема, і на те, щоби удержувати в постійности части світа. 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 ніякісїнької власти. Оттим то не можливо назвати вітри богами, а тільки — ділом божим].¹⁾

„Так само помиляють ся й ті, хто вірить, що сонце — Бог. А джеж 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 зілля і [выводити їх на повітрі, з котрим мішає ся все, що тільки росте на землі]. А надто хід его такий, що його можна обчислити, так само як і хід иньших зізд. [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 зложенний із чотирьох елементів і з душі та духа і для того називає ся також світом 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 знівечити. От тим то й неможливо, щоби ми прикладали чоловіка до божої вдачі]. А джеж він нераз жде радощів а дізнає горя, *жде сміху, а мусить плакати*,

¹⁾ Цілий уступ про вітри, сонце і місяць в Крех. пропущений. Треба додати, що й у сирийському перекладі пропущено цілий уступ про місяць, що *находить ся в грецькїм текстї*; сирийський перекладач натаякнув тільки на сей уступ реченем, що ми поставили в скобках.

буває лютий, задрісний, завистний, 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⁾

.....²⁾

„[А що Єгиптяни дурніші від усіх інших народів, то] не досить їм було тих і інших богів, але вони надавали назви богів навіть звірям³⁾ [і ростинам, що й душі не мають]. Бо деякі з них обожають вівцю,⁴⁾ 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,⁵⁾ деякі вужа, а деякі змию,⁶⁾ [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 віденж у них візьме ся сила, щоб увільняти, ратувати своїх поклонників? Важкої помилки допустили ся Єгиптяни, тяжшої ніж усі народи, які тільки є на землі.“]

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 сирійського. Та що в Крех. велика його часть пропущена, то ми не вдаємо ся в дальше порівнане

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 сирійського тексту, тільки того уступу, що відповідає текстови захованому в Крех.

³⁾ В Крех. бачимо в сьому місці вирвані зі звязку і незрозумілі слова: ... њ дръка њ зелѣ њ всѣкъм кѣсовствѣмъ; в грецькім тексті дармо шукаємо за чимось, що би їм відповідало, так само нема нічого відповідного і в сирійськім тексті.

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

⁵⁾ Грецький і Крех. додають тут ще вовка.

⁶⁾ В Крех. маємо: њ коѣмъ њ трѣпастькоѣ ? аспидоѣ; в грецькім сим назвам відповідають: καὶ τὸν πύθρον, καὶ δράκοντα καὶ τὴν ἀσπίδα; виходило би, що замість малпи стсл. перекладач поклав куну, а на вужа найшов незвичайну назву трѣпастька.

теризувати редакторський метод автора повісти при вплітаню в свій текст иньших, готових уже творів. Знаючи, що він вплів цілу Арістїдову Аполотїю ми не будемо вагувати-ся признати можливість, що таким самим робом вплетено в сей текст і иньші старохристиянські літературні твори. До них зачислили б ми згадану вже нами Йоасафову молитву перед сподіваним мучеництвом (розд. XXV), упізненє, яке дає 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 Аполотїї ми завважимо ще, що початок єї, який ми отсе привели, є не що иньше, яки ширший і артистично виконаний розвиток тих думок, що висказані в звіснім апокрифі „Откровеніє Авраама“, чи радше в тих жидівських книгах, особливо в книзі Яшар і в Гемаррі, що послужили жерелом сего апокрифа, а по части також у Йосифа Флявія.¹⁾ На сю залежність грецької Аполотїї від жидівських талмудичних жерел досї, здаєть ся, не було звернено уваги.

Треба нам згадати ще про одно оповіданє, що становить інтегральну часть повісти, а при тїм 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 оповідаєть ся про загробний свїт, та другий сон (розд. XL) не має в собі нічого характерного, а є немов символічним показом стану душі Йоасафа по смерти Варлаама, значить, тісно звязаний з самим ходом оповіданя. Иньше діло перший сон, де посвячено досить місця обмальованню загробного свїта 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 богатїох 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 свідочтва старших отців церкви.²⁾ Не мвнув рік після опублікованя

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

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

сеї думки, коли в тім у одній старій гробниці в Акімі 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, розумієть 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. Harnack, 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 γονυκλιτήσας) 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, рясні 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 рясних благосло-

¹⁾ Вона показана в книжці Гарнака „Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius“ I, a, 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 роскішними на смак. А листе дерев голосно дзвеніло в пречистому повітрі, а порушуючи ся давало несказаний та роскішний запах. Там стояли престоли зроблені з найчистішого золота і з дорогого каміня, іскрячи ся чудовим полнском, 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 прозірчастого золота, а башти збудовані з каміня, якого він ніколи не бачив. О, хтож міг би висказати красоту і блискучість того міста? Сьвітло, що плило ненастанно з гори, наповнювало всі его вулиці, а якісь крилаті вояки, самі на скрізь сьвітлянії, мешкали в ньому, сьпівуючи пісні, яких ніколи не чували людські уши. І почув голос, що мовив: „Отсе є відпочивок справедливих; отсе радощі тих, що заслужили собі ласку Господню“.

(Йоасаф просить страшних мужів, що його провадили, щоб лишили його в тім роскішнім 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 сьвітлих, 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 перемену похвальні пісні Господу Богу в тому місці. І Господь промовив до нас: „Отсе місце ваших первосьвященників, 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 радіощами, які бачив уперед. Питьма була страшенна і зовсім безпросвітна, а весь простір повний був крику і стогону. Там палало бухаючи величезне вогнище, а скрізь лазили якісь пажирливі хроби. Якісь страшенні постаті снували довкола вогнища, а деякі нещасні горіли в огні. І почув ся голос, що мовив: „Отсе місце грішників! Отсе кара на тnx, що поплямили себе поганими вчинками!“

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

Нема сумніву, що автор повісти про Варлаама і Йоасафа в своїм оповіданню 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 залежности 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 розсіпані в текстї нашої повісти, становлять немов енциклопедію християнської теології у всіх єї 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 послугує ся, і той ступінь розвою християнської теології, який бачимо в повісти, може дати нам дуже докладну вказівку про час написаня повісти. Се питане ми постараємо ся розібрати докладно в дальшім розділі нашої праці, а тепер тільки загально схарактеризуємо спосіб поступуваня автора повісти при користуваню літературними жерелами. Спосіб сей нічим не ріжнить ся від того, як поступали иньші тогочасні писателі. Докладне цитоване жерел не було тоді в звичаю. Що найбільше цитовано Письмо сьв. як найвисший 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 *ἔτι γέγραπται*, а яких в книгах Старого Завіта нинї 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 *ἔτι γέγραπται* він вводить цитати зарівно з книг Старого Завіту (Бития 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 зазначає істноване цитату одним втрученим слівцем *φησὶν* (нпр. 884, 924, 944, 957, 1009 і т. д.), а часто приводить місця й оповіданя 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 Мойсєєві 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 λόγος εἶπεν* 920 — цит. єв. Івана; *τὰ ὑπὸ τοῦ Κυρίου εἰρημένα* 949 — цит. єв. Луки; *κατὰ τὴν θεῖαν 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 писателї, яких він не тільки часто цитує, але й називає на імя. Із старозавітних писателїв до таких належить Давид, автор Псалтирі. Він у нашого писателя — пророк *κατ' ἐξουσίαν*; „мовить пророк Давид“

¹⁾ Вони зведєні до купи у Гарнака *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I*, б. 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: *στέμα Κυρίου ἐλάλησε ταῦτα* (стор. 998). Из 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 συνῶδων καὶ ὁ ἕτερος προφήτης φησὶν* (стор. 937).

Из 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 ἀκήλοα σοφῶν τινος διδασκάλου*, ст. 988), або загалом: *καθὼς γέγραπται* (972) або *φησὶ* (921). Ми згадували вже, що слова сего апостола автор уважаєє 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; *ἐκείνος, ὃ μέχρι τρίτου φθάσας οὐρανοῦ καὶ ἀρρήτων ἀκούσας ῥημάτων ταιαύτας ἀφῆκε σπονάς*. 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 посланнію 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 їх і доси церков, а опираючи ся на сих словах християньска побожна традиция вже скоро, в II або III віці по Хр. скомпонувала знаменитий апокриф, звісний і в старім словянськїм письменствї під заголовком „Павлово видїніє“.

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

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

Особливо уваги заслуговують ще цитати зі св. Петра. Автор віде не називає його по іменю, цитуючи его писаня, та раз вказує на него зовсім виразно мовлячи: *Γράφει δὲ καὶ ὁ κορυφαῖότατος τῶν ἀποστόλων* (стор. 1044); иньшим разом цитує его дуже невиразно: *ὡς φησί τις τῶν θεηγέρων* (ст. 932).

Отсе і все, що знаходимо в нашій повісті цитоване зі св. 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, ніж сам хотів признати. Тільки щасливим випадкам треба приписати такі відкритя, як текст Арістидової Апології, як цитати з Петрової Апокаліпси; деяких позичок того рода доси ми не в стані удокументувати; иньші, як вказана нами (стор. 11) позичка з життя Марії Єгипетської, належали в тім часі, 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 писателів поіменно, а найчастійше 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. св. Григорий Назіанзенський) або *σωφές τις ἐκάλησεν* (стор. 1016 — цит. св. Василій Великий).

Подрібного розбору вимагають і надзвичайно важні для літературної історії нашої повісти цитати зі св. Івана Дамаскина. Ми вже згадували про те, що середньовікова традиція, особливо західньої Європи, вважала сего отця церкви автором нашої повісти. Пізнійші екзегети і теологіи силкували ся скріпити сю традицію, вказуючи на багато місць в повісти живцем, як казали, виписаних із иньших творів св. Івана Дамаскина або написаних в такім самім дусі і тоні, як иньші его писаня. Вказували особливо на виклад Варлаама про вольну волю в чоловіці, що є одною з основ теологічної доктрини Ів. Дамаскина, далі на ті місця, де підносять ся потреба шанованя ікон і виступає ся против іконоборської ереси, а також на ті місця, де викладає ся про подвійну натуру Христа і виступає ся против ересі монотелетів. Ми мусимо докладно придивити ся всім тим і ще деяким иньшим місцям головно за для того, що новійша критика піднесла дуже важкі сумніви що до Дамаскиного авторства повісти.

В усякім разі нема сумніву, що докладне пізнане теологічного апарату, яким користував ся наш автор — дуже важне вже хоч би для встановлення часу, коли написаний був сей твір, а затим і до проясненя початків єго 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 підсипаний 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; натомісць виписки цілих обширних уступів, копіюване цілої аргументації 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. (Кінець буде).



ВАРЛААМ і ЙОАСАФ

старохристиянський духовний роман і його літературна історія.

Написав др. ІВАН ФРАНКО.

(Жінець).

IV.

(Шитанє, хто був автором грецької повісти про Варлаама і Йоасафа. Спори викликані ріжницями в самій грецькій рукописній традиції. В Західній Европі автором загально вважають ся Іван Дамаскин. Білліусові 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 Евфимія Грузина і Кунові докази против неї. Іван монах із манастиря сьв. 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 манастиря сьв. Сави, та є рукописи з XII і XIII віку, де автором виставлено сьв. Івана Дамаскина (Гейдельберські ркп. 59 і 201, Ватиканський 1724 і др.). В двох рукописах (венецький cod. Nanianus 137 і парижський cod. Bibl. Nat. 1771) автором а радше перекладачем з грузинської на грецьку мову названо Евфимія 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 Ліствичника, від его головного, аскетичного твору „Ліствиця“. Та про те загалом можна сказати, що коли східний, православний сьвіт читав „душеполезну“ історію байдуже, чи її

написав сей чи той сьв. Іван, в західній Європі від XIII віку вона приписувала ся сьв. Іванови Дамаскинови. Йому приписує сю повість Яков а Vogagine в своїй знаменитій *Legenda aurea*, зложеної перед 1298 р., і Домініканець Вінцентий 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 его праці *Catalogus* (lib. X, cap. 114). Повний латинський переклад друкований був два рази особними книжками 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 уперше приписано латинський переклад сего твору Георгію Трапезунтському. Перший датований друк лат. тексту нашої повісти вийшов у Базилей між творами сьв. Івана Дамаскина 1525 р. і був передрукований тамже 1539, 1548, 1559 і 1575, а також у Кельні 1546 р. Всі ті передруки дають нашій повісти титул: „*Historia duorum Christi Optimi Maximi militum e graeco in latinum versa*“. Дальші передруки сегож тексту війшли 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 пам'ять дня 27 падолиста. Ще швидше ніж у латинській церкві ввійшло сьвяткування сих сьвятих також до грецької; в грецьких Минеях покладено під днем 16 августа пам'ять тоῦ ὁσίου Ἰωάννου τοῦ Ἀβενήρου τοῦ βασιλέως. 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. Дмитрия Ростовського; пісні на їх честь є в празничних Минеях виданих у Почавві. В рукописнім Пролозі, що переходує ся в бібліотеці перемиської грк. капітули (sign. LII, 635) і писаний був у XVI віці, під днем 27 падолиста згадуєть ся тільки „пам'ять 17-ти монахів замучених царем Авеніром у Індії“, а Варлаама і Йоасафа нема.

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

творами сьв. Івана Дамаскина, другий вийшов окремою книжкою в Парижі 1578 року. В передмові до латинського видання Біллїус доказує, що не кого, як власне Дамаскина треба вважати автором сего твору; а що до єго доказів пізнійші вчені не докинули майже нічого нового і важного, для того вважаю потрібним привести їх тут у дословнім перекладі. „Бо поминаючи вже те — пише Біллїус — що Георгій Трапезунтський, з роду Грек і вельми шанований не тільки своїми, але й нашими, потверджує, що не хто иньший, а Дамаскин був єї автором, — для потвердження сеї думки вважаю вельми важним те, що в своїй книзі *De orthodoxa fide* і майже у всіх иньших Дамаскин багато і радо черпає з Василія, 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 поданя 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 писателїв, 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 часї Дамаскина йшли горячі суперечки. Усе те свідчить за Дамаскином, а найвиразійше 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 отьому 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 питанє про їх шанованє 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 Фосс (*De historicis graecis*), а то з причин догматичних. Беллярміна вразило те, що Варлаам велить Йоасафови вірити в походженє сьв. Духа від Отця і Сина, а се, мовляв, противить ся розуміню сьв. Івана Дамаскина, котрий у своїй книзі *De fide orthodoxa, lib. I, cap. 11*. виразно говорить, що Дух сьв. повстав не з Сина, а через Сина. Значить, увесь сумнів снх учених Єзуїтів висїв на дуже тоненькім волоску, бо на слові *Filioque*, і міг бути усунений гіпотезою,

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

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

Радерові докази не мали сили вповнї переконати. Не зважаючи на них учений Лев Алляций приписує повість про Варлаама і Йоасафа св. Іванови Дамаскиновп. Дарма, що Радер покликаєть ся на заголовки грецьких рукописів, де автором названо Івана Санаїта; далєско більше рукописів приписує авторство єї св. Іванови Дамаскинови. Йомуж приписав ґґ 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 свїдоцтва в рукописах, якими користував ся для своєї праці. А в тім і св. Ів. Дамаскин жив якийсь час у монастирі св. Сави, де й постриг ся в черці, — значить, могли пізнійше звати його „мужем чесним і шановним із ман. св. 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 шкаралюці догматичного способу мислення, питанє про те, чи якесь оповіданє написав або не написав такий святий писатель, як Іван Дамаскин, було рівночасно питанєм про історичний чи неісторичний характер того писаня. Такий святий та Богом натхнений муж не міг свїдомо і самохїть написати неправди, а коли щось подає як факт, то се мусить бути правдиве. Всї аргументи історичної критики відскакували від одного всемогучого аргументу: він мусїв усе те знати через Духа святаго. Сим аргументом Алляций усуває сумніви Беллярміна та Росвейда (*Migne, op. cit.* 153). Сей остатній у своїм виданю *Vitae patrum Orientalium, Antverpiae*

1628, передруковуючи Біллїусів латинський переклад повісти додає, що якесь стародавнє рукописне Floriarium під днем 27 дек. означає, що Йоасаф „rex et cremita“ жив 383 по Хр. „Quam aetatem unde Floriarium hauserit — nescio“ — додав від себе осторожний Росвейде. Та Алляций опираючи ся на 26 розділі повісти, де розповідаєть ся, що всі царі і всі мудріє кланяють ся ідолам, кладе час життя сих сьвятих перед Константином В., бо в р. 383, за часів Теодозия 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 Міллер, Піс Девідс, Кірпичніков.

Та треба сказати, що з давна не бракувало й таких учених, котрим не промовляли до переконання докази Біллїуса. 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 сьв. Письмо, зараз по своїм наверненю в часі своїх спокус захищати ся ріжними місцями зі сьв. Письма, цитованими з пам'яті?“ Той самий сумнів повторив і другий учений єзуїт Антоній Поссевін у першій томі свого Apparatus sacer, додаючи, що против авторства Дамаскинового промовляє й додаток Filioque в повісти, суперечний з Дамаскиновим ученем про се питанє. Не просто против авторства Дамаскинового, а рішучо против історичної правдивости сеї повісти висказав ся й згаданий уже нами Гює (Daniel Huetius, De origine fabularum Romanensium, стор. 60), зачисляючи сеї 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 elucubraturum 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 підозревим для Гює 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 оповіданя, називаючи зміст его байкою, але не менше рішучо виступає й против автор-

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

Новіший історичний критцизм уже в XVIII віці скріпився на стілько, що автори, котрі не входили в те, чи Дамаскин був автором повісти про Варлаама, чи ні, почали чим раз пильнійше додивляти ся до її історичної і географічної основи і добачати тут усякі несуразности. Що се за Індія, що граничить з Етіопією? Як міг Арахія із сеї Індії за кілька день забігти до Сенаарської пустні? Такі і тим подібні питання підношено вже в XVIII віці, а Гільман (*Hüllmann, Städtewesen des Mittelalters, Bd IV, 195—201*) подаючи зміст нашої повісти, находить і вичислює в ній „*abscheuliche Verstöße gegen Geographie und Geschichte*“. Так само й Грессе (*Grässe, Lehrbuch einer allgemeinen Litterärgeschichte, II Bd. 3 Abth., erste Hälfte, стор. 352*) відмовляє сьому творови всякої історичної основи і заразом доказує, що се не є твір сьв. Івана Дамаскина. При тим він приводить цікаву замітку вченого Англійця 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 випадкові уваги не посували на перед справи авторства грецького тексту. Дехто, як Гель (*Geelius, Bibliotheca critica, t. V, p. 241*) сподіяв ся докладніших 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 regiis descripsit, annotatione illustravit... Vol. IV, Parisiis 1832*), лишали се питане на боці. Те саме вчинив і Ф. Лібрехт 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, ст. 441—460*), про котру далі буде мова. Загалом від часу появи праці Лібрехта увага вчених звернула ся в иньший бік; грецький текст троха занедбано і навіть доси ніхто не здобув ся на нове, критичне його видане; Минь у своїй *Patrologiae graecae cursus completus t. 96, 1864 р.* передрукував видане Буассонадове, давши обік него латинський переклад Біллуса, а Дуде 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 появилася з різних поглядів дуже важна праця Цотенберга „*Memoire sur le texte et sur les versions orientales du livre de Barlaam et Joasaph*“. Про сю працю нам прийдесть ся ще нераз говорити в дальших розділах; тут ми мусимо зупинити ся при тій її частині, що присвячена розборови питання про авторство нашої повісти. Цотенберг потратив чимало праці на те, щоби основно розібрати всі давніші теорії, а особливо докази Біллїуса за авторство Дамаскиново. По думці Цотенберга Біллїус зібрав усе, що можна було знайти на користь сеї гіпотези, а пізніші вчені, що приписували авторство нашої повісти Івану Дамаскинови, не додали до Біллїусових доказів нічого важного. Цотенберг збиває ті докази так основно, що після его книги годі вже поважному вченому піддержувати сю теорію. І так що до Георгія Трапезунтського, то его свідощтво не може мати ніякої ваги, бо він жив у XIV віці, значить, яких 600—700 літ по написаню повісти; в усякім разі 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 Цотенберг 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, гармонійний і відповідний предметови, то Дамаскин пише раз бомбастично, то знов сухо, часто буває темний і запутаний, не вміє штучно будувати періоди, а зовсім примітивно зліплює свої реченя союзом *καί*, не дбаючи про те, чи реченя ті рівнорядні, чи підрядні. Дуже важний доказ, подрібно переведений Цотенбергом, 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 рецензиями Письма святаго, що одно вже по просту виключає можливість, аби св. Іван Дамаскин був автором повісти.

Що до цитатів з старих отців церкви, то Цотенберг пригадує дві обставини. Одно те, що в повісти про Варлаама ніде виразно не названо ані одного отця церкви, а реченя взяті з їх творів приводять ся без ніякого відріжнення 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 ранійше, від III і IV віку існували збірки цитатів із Письма сьв. і з отців церкви, так звані *Τόποι Παρρηληγγλλοι* (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 повістки 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 такому 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. Питанє се дуже важне, бо дає можливість уставити хоч в приближеню *terminum a quo* написаня повістки. 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 найранійше 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 основанєм сего монастиря. А монастир сьв. Сави оснований був, знаємо се на певно, в р. 491 сьвятим Савою спільно зі сьв. Евфимієм¹⁾.

Так само як з иньшими цитатами стоїть річ також і с тими цитатами, які автор повістки 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. Дамаскинову, так що автор повістки

¹⁾ H. Zotenberg, Memoire стр. 36.

так само як і Дамаскин міг їх узяти з иньших, старших жерел. Правда, ті основи християнської догматики, які виложено в повісти, в головних нарисах зовсім тотожні з догматикою Дамаскиноюю (в контроверсію з додатком Filioque Цотенберг не вдаєть ся); та вониж тотожні з догматикою всіх иньших православних учителїв церковних з VIII а також у VII, ба й із VI віку, так що тут годї знайти яку небудь тверду опору для уставленя часу, коли була написана наша повість.

Та про те єсть деякі спеціальні точки, де справа стоїть инакше. Вже Біллїус підніє був суперечку про шановане ікон і ті місця повісти, що відносять ся до тої теми. Отож знаємо, що суперечка про шановане ікон у грецькій церкві розгорїла ся була з великою силою в другій половині VII віку і кілька сот літ була жерелом великих колотнеч у грецькій церкві. Та Цотенберг доказує з великою силою переконання, що уступи в повісти про Варлаама, де говорить ся про почитане 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 отців церкви. І так те славне реченє, яке приводить також Іван Дамаскин, що почитане і молитва перед іконою відносять ся не до самої рукотворної ікони, а доходить до єї прототїпа, знаходить ся вже в IV в. у Васвля Великого. Писателї християнські IV, V і VI віків дуже часто в полеміці 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 єго вченє переняте було майже дословно в текст канонів другого Нікейського собору¹⁾.

Дуже нещасливо вибрав ся Біллїус, покликаючи ся на тотожність ученя про вільний суд в повісти про Варлаама і в творах Івана Дамаскина. Цотенберг 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 Визнавця, Немезия і Григорія Назіанзена²⁾.

Тільки уступ про відьну волю, на який також покликаєть ся Біллїус, і в повісти 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 ересю монотелетів, розгоріла ся в р. 633, коли патріарх Александер Кирос опублікував своїх IX тез, де виложено було вчене про одну одну волю у Христа. Швидко опісля опублікував більший церковний собор монотелетів свою "Εκδησις, себ то мотивоване визнання віри, що стало ся вихідною точкою дальших суперечок. Супроти сего монотелетського вчення виступав свв. Іван Дамаскин, а також повість про Варлаама не тільки однаковими доказами, але зовсім однаковими словами. Який же з сего висновок? Можливі тут ріжні погляди, та в усякім разі с тим застереженєм, 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. Цотенберґ очевидно і сам схиляеть ся 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 твердженє звичайно дуже трудно, бо докази переважно суб'єктивні. А в отьому випадку дуже правдоподібне ще й нинше припущене, 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 опісля виривки з него вставлені були з одного боку автором повісті, а з другого великим дамаскинським доімастиком у їх твору¹⁾.

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

Цотенберґ покликаєть ся тут на промову Нахора, що ділить усі 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. Цотенберґ 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 вилетеним пізнішим 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 Христі. Та коли ми се знаємо, в такім разі питає про те, чи автор повісти про Варлаама знав магомеданство, чи ні, являєть ся знов відкритим і вимагає для свого порішення дальших доказів. Повний доказ тут мусить складати ся з двох частей: поперед усього треба дослідити, чи в иньших уступах повісти безпосередно або посередно не згадуєть ся про магомеданство. Та навіть колиб ми побачили, що ніякої згадки там нема, то се ще не можна вважати повним доказом, бо власне мовчаче про сю нову і ненависну християнам секту могло бути загальним явищем, спільним многим писателям певного часу, нпр. VII—VIII віку. Отже Цотенберг звертає увагу на те, що в повісти про Варлаама загалом нема ніякого сліду, який би велів догадувати ся, що автор її знав щось про магомеданство, а по друге, що иньші писателі християнські VII—VIII віку, а особливо св. Іван Дамаскин у своїх писанях частенько згадують про сю нову віру. Тай не диво, що сирийський Грек уже по р. 631 не міг не знати ані промовчати про істнуванє сеї нової віри чи секти, бо власне в тім році Магомет у-перве явив ся на границі Сирії з військом із 30.000 вояків, здобув декілька міст і присилював багато християн, навіть священників, до переходу на свою віру¹⁾.

Вже сей один факт у звязку з тим, що вперед було сказано про монотелетську полеміку, становить по моїй думці 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 Цотенберг 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 десь у Єгипті. Тій гіпотезі приплеснув Літре (*Journal des Savants*, 1865, p. 337), та против неї виступив знаменитий лінгвіст і орієнталіст Макс Міллер (*M. Müller, Selected Essays*, London 1881, t. I, p. 533). В своїм „Memoire“ Цотенберг відступив по части від сеї гіпотези, а власне від здогаду про єгипетське походженє повісти і станув на тім, що нема ніякої 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 Джимолї 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 „*ἑρμηνευθεῖσα ἀπὸ τῆς ἱβήρων πρὸς τὴν ἐλλάδα γλώσσαν ὑπὲρ Εὐθυμίου ἀνδρὸς τιμίου καὶ εὐσεβοῦς τοῦ λεγομένου Ἰβήρος*“, т. зн. протолкована з грузинської мови на грецьку Евфимієм мужем шановним і богобоязним, прозваним Грузинном. А париський 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). Цотенберґ відмовляє тим свідощам 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 Цотенберґа 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 текстї 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 текстї противно являють ся взятими 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? Цотенберґ 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 свв. Савою був основателем того монастиря свв. Сави білиз Єрусалима, де, по згідній традиції переважної части рукописів, написана була наша повість; він же разом зі свв. 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 Цотенберґа, був посідачем того рукопису нашої повісти, з якого переписані кодекси венецький і парижський, про котрі тут мова (тамжс, 73).

Цотенберґова книжка зробила велике вражінє в ученім світі і дала повід до дальших розслїдів. В числі рецензій на сю книгу (вони вичислені у Куна, *Varlaam und Joasaph*, 8) появиля 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 Цотенберґа про Евфимія Грузина та на книжці Цатарелі „Свѣдѣнія о памятникахъ грузинской словесности“ вып. I, СПетербург. 1886, доходить до ориґінального висновку, що повість про Варлаама і Йоасафа написана була правдоподібно в VII віці по сирійськи, відси перекладена була на грузинську мову, а з грузинської Евфимієм Грузином, помершым р. 1026, перекладена на грецьку мову. Головною основою сего здогаду була приведена в книжці Цатареллі ось яка подробиця із житя свв. Івана і Евфимія, написаного свв. Георгієм II, що вмер у р. 1066 (Житиє заховало ся в рукописі писанім 1074 р.): „Свв. Евфимій звісний був не тільки в Грузиї, але такою у Греції, бо переклав із грузинської на грецьку мову „Балаварі Абукура“ і декілька других книжок“. Що се за діло таке „Балаварі Абукура“, Цатареллі 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 ориґінал грецького Варлаама.

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

твору „Мудрість Балавара“. Рукопис знайдений і описаний та в частині опублікований Марром (Н. Марр, *Мудрость Балавара, грузинская версия истории о Варлаамѣ и Иоасафѣ*, Записки восточнаго отдѣлення Имп. Русс. Археологическаго общества III, 223—260) знаходить ся тепер у бібліотеці „Общества распространенія грамотности среди Грузинъ“ у Тіфлісі; є се список новочасний, зладжений в 1860 р. губернїяльним секретарем і грузинським шляхтичем Антоном Захарієвичем Дапквієвим, а переписаний із старого оригіналу, писаного мабуць церковним письмом і переховуваного з давна в роді Мелїтаурових. Та замість вяснити справу, замість підперти Розенів здогад, текст сей наробиє ще тільки нової запутанїни. Бо в титулі єго не було мови про Евфїмія, а написано ось що: „Мудрість Балавара. Писане отця Софрона Палестинського, сина Ісаакового“. Значить, зовсїм новий автор! Хто він?

Учений Грузин З. Чічінадзе, 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 годї 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 після 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 замішанина! Вже не Софрон, а Йосиф коло 1460 р. є автором грузинського тексту; текст сей має бути переводом із грецького, а Софрон причасний до него хїба тим, що подає дуже немудру увагу про него. Зводячи до купи всі ті замітки, викорпані 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 Жития св. Йоана і Евфїмія 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 Цагарелї; тільки прочитавши Розенову статтю, де Балаварі потожсамлено з арабським Балаугаром, він і в грузинським списку Жития св. Йоана і Евфїмія

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 когрого творів Евфимій Грузин міг перекласти дещо на свою рідну мову.

Всі оті і иньші здогади підхопив мюнхенський учений Фріц Гоммель і опираючись на публікаціях російськнх 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 самісїнїкїм станї, 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 ріжних 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 нічогоїсїнько крім хитких гіпотез. Остаточю для нас зовсім байдуже, чи приписувати нашу повість сему, чи другому чи тре-

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

Ми вже згадали про Цотенбергів висказ що до часу, коли була написана повість про Варлаама і Йоасафа. Не знаючи нічого певного про автора і его жите, не маючи рукописів старших від XI віку ми мусимо уставлювати, розумієть 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 виємками зовсім не відріжнено від решти тексту, а про всякі посторонні обставини згадано дуже загально. Досить згадати одно: Цотенбергі 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 покликаєть ся на промову Нахора, не знавши того, що ся промова є — цитат, чи радше вставлений в текст повісти окремий твір, що походить ще з початку II віку, — значить, і весь его 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 вражінем нападів арабських на Палестину, значить, по р. 636. „Написав Дамаскин отсю історію — пише Алляций — коли вся Сирия, 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 релїїї“ (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 першім розділі про Персію, що „сей край здавна покритий був чорною птьмою ідолослуженя, попав у крайне варварство і заплямив ся огидними простуками“. Такі слова, по думці Цотенбергіа, 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 святащі християнські, хрест Христа. А коли далі автор

в уста Варлаама вкладає ось які слова: „Та ворог, не терплячи свого пораження ще й нині на нас вірних наводить безумних та слабих духом, що держать ся й доси ідолослуженя, але безсилною зробила ся его сила і оруже его до кінця поцерблено силою Христовою“ — то чи не чути в тих словах радості християнина с 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 Сирию 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 Парвец, що перед своїми очима велить різати полоняників, здерти живцем шкуру зі свого генерала Шагена, засікти на смерть послів Іраклієвих, а в кінці побитий і опущений усїми, гние засуджений власним сином на голодну смерть — чиж се не взірець, з якого списано аж до подробиць вірно (з християнсько-аскетичним закінченєм замість голодної смерти!) фігуру Авеніра? Чи сцена діспуту релігійної в нашій повісти списана по споминам тих діспут, що устроював великий цар сасанідський Хозро Ановшїрван (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 мнї менше влучним, бож діспута, 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 мусїмо 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 здогади парижського вченого Галеві, висказані в рецензії на книжку Цотенберга (*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 міркуванями про час написаня повісти силкуєть ся доказати, що повість написана була пізнійше, що автор її знав магометанїзм, та полемізував проти него, так сказати, критим ходом, говорючи про Халдейців, під котрими розумів Сабейзм, влючаючи в се понятє 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 Європі: 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 Кулігоського, шкільна драма Ліхоневича. Русько-український переклад виданий у Кутейні 1636 р. і „Житє“ в Четїх Милеях Дмитра Ростовського. Пісня Йоасафова. Переклади румунські, новогрецькі й інші).

Щоби як слід зрозуміти значіне повісти про Варлаама і Йоасафа в загальній історії літературній, досить буде хоч поверхово кинутн оком на єї 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 доповненя — і поверховий, бо не одна з названих далі переробок сама вимагала би окремої монографії. З другого боку ми не хотіли-б огранничити ся сухою бібліографією, такою нпр., яку подав Кун (E. Kun, Barlaam und Joasaph 50—74), бо нам прийшлоє 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 богатої літератури, а зупинимось троха довше там, де зможемо і від себе докинути дещо нового до сего огляду, значить, при долї нашої повісти в Польщі і на Україні.

На самім вступі сего огляду нам кидаєть 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 літ 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 повеличати ся

бергових доказів. Ученому і блистроумному критикови Галеві трафила ся немала пригода, що признав нашої повісти пізнійшу дату написаня на підставі вставленого в єї текст дуже давнього твору.

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

Початок вандрівки нашої повісти на захід припадає на ту саму пору, коли зі сходу на захід поплила богата течія орієнтальних творів, таких як „Стефанїт і Іхнілат“ (Калїла ве Дїмна, індійська Паньчатантра), „Книга сїмох мудреців“ (латинський Долопатос, арабська книга про сорок везїрів) — в часї перших хрестових війн і першого довшого побуту західнїх лицарів на сходї. Та перші кроки нашої повісти в латинськїм свїтї доси непевні і непросліджені. Найстарший латинськїй переклад єї приписувано довгї віки вченому грекови Георгїю Трапезунтському, поки вчені гуманїсти Біллїус, Лев Алляцій і ин. не завважили, що Георгїй Трапезунтськїй жив у XV в. і вмєр у р. 1484, а найстарші рукописи латинського перекладу сягають XII віку. Учений Нїмець Каспар Барт у своїй праці *Animadversiones ad Hermae Pastorem*, виданїй в р. 1655, твердить, хоч без нїякого доказу, що перекладу сєго довершив знаменитий учений Анастасїй Бїблїотекар, сучасник апостолів словянських Кирила і Мефодия. Се не було би нїчого неможливого, коли нагадаємо, що Анастасїй в р. 869 посланий був цїсарем Людвігом до Константинополя, був там підчас відбутого тодї собору, владав вповнї 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 нїчого не зробили для єго ближшого умотивованя; Кун (*Varlaam und Joasaph*, 54) думає, що порівнанє мови сєго перекладу з латинською мовою перекладу Теофана доконаного Анастасїєм дало би можність розсудити, чи сєй здогад має в собі зерно правди, чи нї.

В усякїм разї се одно певне, що в XII віцї латинськїй переклад Варлаама і Йоасафа був уже досить популярний в Італїї. Про се свїдчить факт, що знаменита притча про однорога, умїщена в тїй повісти, послужила мотивом для одної рїзьби на стародавній баптистернї в Пармі, що в р. 1196 почав будувати Бенедетто Антеламі. Правда, після того опису сєго рельєфа, який дає Піпер (*Evangelisches Jahrbuch*, 1866, стор. 35 і д.) можна сумнівати ся, чи власне сю версню притчі мав на думцї майстер, що рїзьбив той

рельф¹⁾, та се вказувало би на значну давність і популярність притчі в Італії, а бодай на істнованє кількох її версій уже при кінці XII в. А що по моїй думці ся притча безсумнівно здавна мала свою особливу літературну історію, незалежно від повісти про Варлаама і Йоасафа (сю історію я обробив у окремії статі, виданій по болгарськи: Притчата за єднорога и нейниятъ български вариантъ, Сборникъ за нар. умотворення, т. XIII), а натяк на неї знаходить ся і в новогрецькім текстї Александриї і то натяк близший до представлення на тім рельфі, ніж до тексту в повісти про Варлаама, то можна ще споритись, чи є сей рельф дійсно свідочством про істнованє і популярність нашої повісти в Італії при кінці XII в.

Старий латинський переклад свідчить про те, що доконав його чоловік тямучий і талаповитий. Переклад загалом стараний і вірний оригіналови. Та є одна характерна новість, що відріжнює його від грецьких рукописів: авторство повісти приписано тут св. Іванови Дамаскинови і ся традиція потягла ся від тепер у західній Европі без перерви і певно причинила ся дуже богато до популярности сего твору, надавши йому повагу імени одного з найвиднійших отців церкви. Твором Івана Дамаскина вважав сю повість Яков de Voragine, що вмер архієпископом генуєнським у р. 1298, зложивши знамениту в середніх віках книгу звану *Legenda aurea*, де вставив також скорочене житє Варлаама і Йоасафа²⁾; приймаючи авторство Дамаскинове за річ безсумнівну иньший горішнійталяїєнський єпископ і писатель, Petrus de Natalibus, що був від 1370 до 1400 єпископом у Аквіліум близько Венеції, умістив короткі житєписи святих Варлаама і Йоасафата у своїм знаменитім „*Catalogus Sanctorum*“, що став ся першою основою римського Мартирольоія; се був перший крок до вставлення особливо Йоасафа в число святих католицької церкви, признаних нею офіціяльно, або, як говорить ся, канонізованих³⁾.

¹⁾ E. Kuhn, *Der Mann im Brunnen, Geschichte eines indischen Gleichnisses*, у збірці *Festgruss an Otto von Böthlingk*, Stuttgart, 1888, стр. 76.

²⁾ Єго витяг, докопаний очевидно з латинського перекладу, починає ся словами: „*Barlaam, cujus historiam Joannes Damascenus diligenti studio compilavit*“, — текст глядя *Legenda aurea*, ed. Th. Graesse, Lipsiae 1850, стр. 811 і д., передруковано з додатком французького перекладу у *D o u h e t, Dictionnaire des légendes du christianisme*, стр. 59—76 поти.

³⁾ T. W. Rhys Davids, *Buddhist Birth stories or Jataka tales*, vol. I. London 1880, стр. X—XI.

Майже рівночасно з Яковом de Voragine або трохи пізніше вставив французький Домініканець Вікентий з Бове обширний витяг з нашої повісти в своє монументальне „Зеркало“ (Vincentius Bellocensis, Speculum quadruplex, у-перше видано в 9 томах коло р. 1477, перше датоване повне виданє вийшло в Дує в р. 1624 у 4 величезних томах). Се „Зеркало“, що обіймало все знанє і віруванє середніх віків і майже аж до XVI в. було загально прийятою енциклопедією, мало що не виключним жерелом висшої освіти, складає ся з чотирьох частей: Speculum naturale, Speculum doctrinale, Speculum historiale і Speculum morale. Ся остатня часть зложена була кимсь иньшим по смерти Вікентія, що вмер у 1256 р. Оповіданє про Варлаама і Йоасафа знаходить ся в „Зеркалі історичнім“. Великий авторитет сеї праці¹⁾ також не мало причинив ся до розповсюдження впливу нашої повісти.

Обік повного латинського тексту отсі три латинські витяги, доконані такими авторитетними писателями, послужили основою для многих переробок, про які далі буде мова. Та поки що для доповнення історії латинського тексту треба згадати, що з „катальога святих“ Петра de Natalibus узяв життя Варлаама і Йоасафа Бароній до скомпільованого ним у р. 1583 Martyrologium Romanum; для них уставлено особну службу і память їх постановлено святкувати д. 27 падолиста. Незвісно, коли і якою постановою введено св. Йоасафа (без Варлаама) і в грецькі празничні Минеї, де память его обходить ся д. 26 серця. Надто під днем 25 падолиста знайшов я в рукописнім Пролозі в бібліотеці перемиської капітули памятку „Преподобною Щцю нашеж еце живє сожже огнем Явнирє царь“, а під д. 26 тогож місяця памятку 17 монахів замучених тимже царем. В остатніх десятиліттях, коли науковими дослїдами понад усякий сумнів доказано, що героєм нашої повісти, названим у грецькім текстї Йоасафом, а в латинськім Йосафатом, є не хто, як історичний Сідарта Сакіямунї, званий яко аскет Готама а як основник нової релїгїї Будда (освїчений і просвїтитель), ся обставина наробила деякого клопоту ираровірним католикам і викликала живу суперечку, котрої здобутком було докладнїше роздвїленє римського Мартирольоґія і заперченє его канонїчної поваги²⁾.

¹⁾ Про него гл. Dr. Freiherr R. v. Liliencron, Ueber den Inhalt der allgemeinen Bildung in der Zeit der Scholastik, München 1876.

²⁾ Се питанє занадто далеке від теми нашої студії, от тим то ми й не будемо вдавати ся в его розбір і відсилаємо до спеціальної ліґератури, яка вже набрала ся про сю тему. Перший Pic Девіде (Buddhist Birth stories, XII) висказав остро і виразно

В початку XIII в. повість про Варлаама і Йоасафа мала великий вплив на західно-європейську лицарську поезію. В самій Франції повстають три віршовані переробки. Найважливіша 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⁾. Найважніша з тих переробок — Гю де Камбре. Вона обіймає звиш 12.000 віршів. Автор поводить ся з латинським оригіналом дуже свobodно, деякі уступи пропускає, а дещо знов додає. І так в однім місці він вставив обширну суперечку душі з ті-

сю думку, що „Будда під іменем св. Йоасафата 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 си показати, що „Мартирологій римський не мав ніколи ваги якогось непомильного авторитету і що коли на его стовпцях знайдеть ся якесь імя з припискою sanctus, святий, то се ще зовсім не значить те, буцім 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 Бенедикта XIV „De canonisatione sanctorum“: „Церков — писав сей папа — не вчить, немов би все вставлене в римський Мартирологій було правдиве як певна і неперушима правда. Щось инше є формально повзятий декрет канонізаційний, а щось инше 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. Йоасафат, царевич, пустинник і святий (Max Müller, Essays). Полемізуючи з Міллером індійський місіонар Макдональд дивуєть ся, як може той, хто перечив істнованю Бога, вважати ся святим або навіть богом, а що до Мартирологій цитує цікавий факт, що зі старого римського празника Dionysii Eleutherei Rusticum (scil. festum) (себ то селянський празник Діонізія Елефферського) у тім Мартирологій зроблено трьох святих мучеників Діонізія, Елефферія і Руєтіка (K. S. Macdonald, The story of Barlaam and Josaphat: Buddhism and Christianity. Calcutta 1895, стр. LIII). Та нам здаєть ся, що чи був Йоасаф формально канонізований, чи ні, на практиці се не становило ніякої ріжницї: на практиці він довгі віки всею християнською церквою вважав си святим, его імя писало ся в календарях, на его честь зложено служби, на его честь будовано і посвячувало 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) стр. 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 до 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 Іверськiм 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, докований Жаном Біллґусом з середньовічного латинського тексту, а поправлений его братом Жаком за грецьким рукописним текстом, був друкований в р. 1578 і пізнійше 1592. Мабуть якийсь инший переклад або переробку надрукував єзуїт Антуан Жірар у Парижі 1642 р. Витяги з сеї повісти знаходять ся в *Bibliothèque universelle des romans* з р. 1775 і в популярних житях святих²).

До поетичних переробок зачислити треба також містерії. Доси їх звісно дві: одна з XV, а може ще з кінця XIV віку, видана Меєром і Цотенбертом у додатку до їх видання Гю де Камбре; друга походить з другої половини XV в., доси не публікована; зміст з наведеним поодиноким 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 містерій 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 Sicille, René le Bon*“. Містерія має 160 осіб і була грана три дні (*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 troisième siècle (*Bibliothèque de l'École des Chartes, 6-e série, 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 provençale, 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 Каппельським, що дав йому латинський рукопис повісти про Варлаама і Йоасафа, привезений з Сіто (Citeaux) у Франції. Праця була скінчена коло 1230 року. „Зміст сеї гарної історії оброблений тут дуже відповідно і справді автор не дає ніде ані за багато, ані за мало“ — так судить про сю поему Вільгельм Грімм (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 пізнішу легендову поезію, все таки бачить в авторі „прозаїчну вдачу і невелику зручність представлення річ“¹⁾. Характерне для духа того часу те, що Рудольф уважає свою працю над отсею повістю якимсь подвигом, узятим на себе немов би для відпокутуваня давніших поетичних праць присвячених свѣтській любови; та у Рудольфа се мусимо вважати пустою фразою, а властиво наслідуванєм Гартмана фон дер Ауе, у котрого також був такий перехід від свѣтської 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 Kuhn, Barlaam und Joasaph, 69). З третьої поеми, що зложена була мабуть у Швейцарії, лишилися тільки відривки; о скільки можна по них судити, поема користалася вільно лат. тексту і була богата власними додатками автора (Kuhn, op. cit. 69).

В XIV віці якось не було нових оброблень нашої повісти; хто не вмів по латині, любувався поемою Рудольфа Емського. Тільки в XV віці, коли пройшла мода на лицарську поезію, починаються прозові переробки, зразу 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 Авісбурзі 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 різними 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 наших віці відновилося зацікавлене до неї: в р. 1847 появилася прекрасний, до вимогів новітньої науки відповідний переклад її на німецьку мову, доконаний молодим ще тоді, пізнійше знаменитим ученим Ф. Лібрехтом, що кільканацять літ опісля власне що до походження сеї повісти мав доконати дуже важного відкриття. Ще перед тим, у 1843 р. звісний нім. дитський писатель Хрістоф фон Шмід, переробив сю повість для молодіжі, а в р. 1845 знатний германіст Альвін Шульдц, знаний більше під псевдонімом Сан Марте, переробив її, вільно поводячися з її змістом, на драму пз. „Des Kreuzes Prüfung, eine Glaubenstragödie“ (E. Kuhn, op. cit. 70—71).

Долішньо-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. Kuhn, 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 проте 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 її 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 Горетман (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 Горетман (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 ірляндську 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 перекладачя. 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 Легендарій 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 Сієнської (1347—1380) переробив основу нашої повісти на поему, що заховала ся в однім рукописі в Оксфорді, 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 епік 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 Опецініні 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* (майська забава) легенда звісна всюди в тосканським 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 італіянську 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 італіянські 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 Варакії 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 єї нечисленні друки, що продають ся по ярмарках для вжитку простого люду (дещо з них, особливо старші, вичислює 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 існування кількох перекладів і скорочених переробок — з них найпопулярніша та, що уміщена в книзі Педра Рібаденейри *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, італійнську, 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 навертання невірних і скріплюваня в вірі недавно навернених, так що Єзуїт Антоніо Борджа переклав її на мову „тагала“ (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 єї популярна переробка, про яку маємо звістку, має титул: *Řeč o jednom Králevici jmenem Josafat, synu Krále, jenž slul Avemir [sic!], kterežto jeden pustenník jmenem Barlaam obrátil na viru křesťanskú*. Сеї переробки довршив, 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 иньша 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 сего 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 змію сказати ¹⁾).

В XVII і XVIII в. наша повість у Чехії якомсь, здається, попала була в забуття, а може тільки бурі, які в тих часах лютили ся на чеській землі, понищили сліди її популярности, досить, що ми не маємо звісток про які будь пові виданя. Тільки в наших 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 молодіжі. Один переклад, доконаний Ярославом Попсішілем, був виданий у Кралевім Градці із „Josafat syn Krále indickeho, 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. Девітьським і обіймав 168 сторін друку ²⁾).

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 появляється вона в старій польській літературі вже в часі упадку літературного смаку і декаденції шляхетсько-польської суспільности. Скарґа в своїх знаменитих „Żywotach Świątych“ полинув Варлаама і Йоасафа. Може бути, що коротка легенда про них була в польськiм перекладі Римського Мартирологія, виданого в Кракові коло 1592 року ³⁾, 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“, виданий в р. 1670 у друкарні Київ-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 Ottav Slovník naučný, t. III, стр. 331.

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

³⁾ Martyrologium Kościoła Rzymskiego. To jest: Poczet albo Dziennik Męczenników y innych wszelakich świętych: w którym się opisuie, ktorego wieku, ktorego dnia, w którym miescu y iako który szcedł z tego swiata na żywot wieczny. Na każdy dzień przez cały rok według nowego kalendarza rozpisany. Teraz świeżo na polskie przelożony. В передмові, що датована 10 червня 1591 перекладач називав себе Simon Nicovius. Книга має 156 карт 4-то. Гл. Jocher, Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce. Wilno 1857, t. III, ст. 413.

про сю книжку; докладно подав її титул і дещо з її змісту пок. проф. Огоновський (Исторія літератури рускої, I, 298—299), не вдаючи ся ані в подрібний огляд її змісту, ані в те, відки черпав його Баранович. Не маючи під руками сего старого видання, я подаю тут як пробу Барановичевого рифмованя частину з єго оповіданя про Варлаама і Йоасафа, яку переписав р. 1895 д. Роздольський в селі Бистрій на Угорській Русі, знайшовши там на переді Службника 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 Kámiień nie grzebie.
 Poczół Kazanie o Nasieniu prawić
 Starzec, chcąc dobrą z niego ziemię sprawić.
 Nie padło Ziárno na drogę, by iący
 Pozobać mieli nieprzyjázne płácy.
 Nie padło w ciernie, ni na opoczystą
 Ziemię, lecz pádło na Dobrą na Czystą.
 Poznał Krolewic Kamień do Korony
 Krolewskiej zgodny, Wiárą ozdobiony.
 Nad wszystkie Drogie Kamienie szacuje,
 Nie złotem [,] Sercem swoim go kupuje.
 Jak воск wnim Serce miłością topniało,
 Wtosię co Starzec rzekł mocno wlepiáło.
 Mniski mu żywot nad swiecki zalecał,
 Duchem, że Mniczem będzie, to obiecał.
 Pytasię: wieleć lát Oycze Szczęśliwy?
 Pięc nad Czterdziestie, prawi, iakem żywy.
 Rzeczce Jozaphat: Siedmdziesiąt się zdaje.
 Odpowie Starzec, prawda, 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 pszczółka z kwiatkow tak zśłow starca chwyta.
 Pokarm nasz, prawi, są owoce tyle,
 Ziółka 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 zczarniáło.
 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.
 Okrzszczę Cię y tu zostawię, a potym
 Pogardzisz swiátem y Krolewstwem Złotym,
 Y przydziesz do mnie, mam nadzieię w Panie,
 Ze zemnąć Niebo wespół 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 najmnieyszý Towárzysz Bogáty
 Bárziew n'żli Ty, lubo niema cháty.
 Mam tę nadzieię, że Bogátym y Ty
 Známi zostaniesz, będziesz znamienity.
 Ktorzy dla Pána ziemnę (має быти земне) opuszczaią
 Dobra, daleko większe nabywaią.
 Bo Dar Niebieski droższy iest najmnieyszý,
 Niż naybogátшы wszystek swiat ninieyszý.
 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 Okrzszczenie — i t. d.

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 польський переклад нашої повісти, доконаний римованими віршами ксьондзом Матвієм Гнатом Кулїтовським з латинського Біллїусового перекладу. Книга видана в форматі малого подовгастого folio (також, як Твардовського *Wojna domowa*) має ось який титул: „Krolewic Indyiski w Polski stroy przybrany albo Historia 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 Wolkowskiego, Proboszcza y Plebana Wołyńskiego z Łacińskiego textu na wiersz Polski przełożona. W ktorey oprócz wielu dziwnych transakcyi, uciesznych trefunkow, Duchownych instrukcyi, Znayduie się Wiary S. Katholickiey y tajemnic Boskich krotkie a iasne zebranie, Pokaranie obłud 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 Tyrogr.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 мітологію, 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 згадити хіба тим, що Кулїтовський жив у віці тзв. макаронїчним

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

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

і порівнюючи его віршоване с тим, чого довершували иньші 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 „ *tłumem niezmiernie pospolitych błahostek*“ (ор. cit. 230). Надто стала ся ще перекладачеви немиля пригода: на стор. 136 в однім слові лишила ся друкарська помилка: в замість *m* і вийшло иньше слово, що надало цілому реченю еретичьке значінє. Кулітовський хотів за се позивати друкаря, та сей обіцяв йому у всіх примірниках повиправляти еретичьке слово. Отже в иньшій своїй книжці пз. „*Heraklit chrześcijański*“, 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 lądu
 Do Perskich idzie granic, który kray z nierządu
 Bałwochwalstwa z dawnych lat sprosnie przed tym słyńał,
 A mgłą błędow otoczon w swych wystękach ginął.
 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 Oycy tron zostawił,
 Bostwa nie tracąc, aby ludzki narod zbawił.
 To iest, aby ludzki był narod podzwigniony
 Od vpadku dawnego y wyswobodzony
 Na pierwszą złotą wolność, 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 стілько клопоту наробила авторови і его друкареви. Екземпляр університетської бібліотеки у Львові, який ми переглядали, належить до тих 500, що по свідочтву Кулішовського були поправлені друкарем, для того не легко дійти, де там могла бути помилка. Міні здаєть ся, що вона була в двох остатніх віршах отсего уступу :

Tę tedy wiareę masz rozwazac sobie
 Bez ciekawego o tem badania y troski,
 Jakiem siebie sposobem wyniszczyl Syn Boski?
 Jakiem kształtem z Panienskiey krwi bez naruszenia
 Jey Paniensstwa, Człowiekiem stał się bez nasienia?
 Jak dwie Natury w iedney osobie zostaią?
 Co bowiem słowa Boze nam opowiędaią
 W Pismie, tak mamy wierzac; mody zas nie wiemy,
 Ani słowy rzetelnie wyłożyc mozemy.

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

„wody zaś nie wiemy,
 Ani slomy rzetelnie wyłożyc mozemy.

Се певно не була ересь, а просте кощунство, та розумієть ся, що сумліне духовного віршописця такою переставкою букв муєло дуже згіршити ся. Чортняк зецерський зажартував собі з него в самім делікатнім місці.

Книга Кулішовського, як бачимо з его власних слів, друкована була в 700 примірниках і не діждала ся другого видання. Для широкої публіки вона була за тяжка, а в Польщі наставали часи „króla Sasa“, зовсім не прихильні аскетизмови та заглиблюванню думок у власне сумліне. 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 придбанем 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 Познанщині переробив історію Варлаама і Йоасафа на три актові драми („Dialog“) пз. „Historya Jozefata króla Indyjskiego“. Ся драма написана прозою підмішаною віршами знаходить ся

разом з п'ятьма шкідливими драмами сего автора в одній рукописі бібліотеки Оссолінських у Львові (Інв. н-р. 2455). Рукопис написаний, здається, рукою самого автора, а на кінці нашої драми є приписка автора, де говорить ся, що „сей твір був троха вчасніше друкований“. А що рукопис зладжений був у 1762 році, то можемо думати, що коли ся приписка правдива, драма Ліхоневича була друкована в 1760 році. Та що ж, у польських бібліографіях ми не здбали 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 piagam 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 виданях 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 говорить, що були троха давніше надруковані. Знов у рукописі Оссолінських нема Естрейхерової „Poema sceleris“; розумієть ся, що й вона і ті драми, які є у Львові, могли бути друковані 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 Herakliuszu і в кінці Dyalog o bezbożnym Achasie królu żydowskim. Два остатні діалюги написані віршами, а перший прозою, тільки вставлено декуди віршовані „канти“.

Діалюг про Варлаама і Йоасафа починає ся „передмовою“: лицар розмовляє з „ojczyzna“, се б то з Польщею; вона просить від него „posilków, abym na kły nieprzyjaznych dzikich nie poszła bestyi“. Розмова кінчить ся покликом „ojczyzno“: „Odtąd sław narodzie Polski Prześwietne Trzcieńskich imię!“ Далі йде паралельно по латині і по польськи „Cantus cum choro in laudem Illustr. Trzcieńsciorum 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-dzieyny: Jozefat Syn Awennira Krola Indyiskiego, gdy od dzieciństwa przysłym był wieszczony Chrześcianinem, oyciec iego Poganin rozneńi temu usiłował przeszkodzie sposoby, lecz cudowną Boga opatrznoscją 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-chelminskie“. Далі автор перепрошує за гру учеників і розсипає нові підхлібства для гостя п. Тщеньського.

Akt pierwszy. Scena 1. O wrogózbach. Король Авенір просить дворака Зардана пошукати в цілім індійським світі віщунів (gwiazdomistrzow), щоби сказали будущу долю его сина однака, найдорожшого йому над усе. Зардан зараз приводить віщуна Теодаса, а сей мовить, що Йосафат має стати християнном. Щоби сему запобігти, наказує Авенір усім християнським пустинникам і монахам забирати ся до трьох день з індійської держави, „іезелі ich dotąd przez żarliwość o cześć Bogow naszych nie uskromiły 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 nadzieją 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 сьпівують кант благаючи небо, щоби давало Йосафатови все що найліпше. Ось 3 і 4 строфи сего канту:

Wszak swoboda wieloraka
 Awennira 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. O naukach Jozefata i dalszym powodzeniu. Зардан приводить Йосафатови вчителя „w naukach Egipskich mistrza“, що має навчити його мудрости, т. є. „wszystko co iest potrzebego, dobrze rozumiec, dobrze czynic, dobrze wymowic“. Учитель оповідає про сьвіт небесний і земний. „Niebo ma cztery części to iest: Wschod, Zachod, Południe i Północ, samo zas obraca się i okręza ziemię we szrodku stoiąca, ma ogień i gwiazdy“ і т. д. В таким же роді йде премудрість про „zywioly: ogień, powietrze, woda, ziemia“, при чому вчитель показує ученикови глоби й мапи. Кінчить поглядом на історію. Коли вчитель вийшов, Йосафат мовить Зарданови: „Własnie mi się takowe podobaią zabawy, atoli tym swiata pięknościom niech się rzeczywiście przypatrzę“. Та Зардан заявляє, що йому заборонено виходити на сьвіт. На просьби Йосафатові вияснює, 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 ztąd o zadney Swiata nie był wiadom nędzy“.

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

Scena 5. O nauczaniu wiary i nawroceniu Jozefata. Йосафат у монольозі згадує Баракієві слова і його проймає страх. „Ach, gdziez ia iestem! a kto mi w głupstwie swiata między stworzeniami błędnemi prawdy wyprostuie goscieniec!“ Впрошуєть ся до него Варлаам обіцюючи потішити його. Зардан впускає його до королевича. 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 wyszałem 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 Chrzescianski uczynił naczyniem między swe wierne wybranym, zupełnie zdaię się na wołą 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 zepsuly, łatwo zapalic się mogą, rany duszy twoiey swieze i otwarte, łatwo ie rozdraznic“. Остаточно 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 дигнати Варлаама, а коли його не знайдуть, то привести поганського жерця Нахора, видати його за Варлаама і нехай королевичеві говорить противне тому, що говорив Варлаам.

Scena 2. O męczeniu pustelnikow. 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, розбуджуване несупокою та непослух через те, що не забрали ся з Індії. За те на основі „Statutow koronnych, osobliwie Achmeta 1200 na rokoszanie i Berbera 1030 na obrazicielow Maiestatu“ домагаєть ся, щоби Сильвестрови відрізати язик, руки і ноги, а Якову відрубати голову „тороєм на рніаку“, 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 диспуті.

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

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

щвидше до себе, бо нездужає. Йосафат дуже радїє. Генїї сьпивають пісню з музикою. „Pierwey iednak zagra kapela, potym rozedrze się niby zasłona, za którą będą stac na stoliku Boszkowie: Jowisz, Bacchus i Wenus, i stanie się głos od nich niby ten: Jozefacie, takze z Rodzicem oyczyste porzucasz Bogi!

Jo zefat: A mnie co z wami, przekłete balwany! Tu rozgniewany przyskakuie niby do ołtarza i biorąc nayprzod Bacchusa, potem Wenerę, o ziemię tłucze mówiąc: Otoz twoia wszechmocności, Bacchusie! Otoz tobie Wenero! To zas uczyniwszy idzie do Jowisza, ktorego obrociwszy wydaie się krzyz, skąd tak mowi: Krzyz więc Chrystusa odtąd zaszczytem będzie Indyjskiego Krolestwa. Potym wesół schodzi i tak się konczy.

Akt III. Scena 1. O śmierci оуса Awennira. Йосафат застає батька на смертній постелї; 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 wyplacam“. Він умирає, Йосафат голосить над трупом.

Scena 2. Pogrzeb Awennira. На сценї катафалк з королївськими інсїґнїями і написом: Omnibus non omnium communis. Чотири генїї сьпивають:

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

Сей кант має 6 куплетів.

Scena 3. O koronacy i z obrządka mi. Йосафат присягає, „iz wszystkie prawa i swobody, przywileie powszechne i pojedyncze wszystkich Stanow... nienaruszenie, owszem swiętobliwie strzedz, pilnowac i zachowywac będę.

Scena 4. O pozegnaniu Jozefata. Jozefat seym składa i. opowiada wolę своїє Panom, iako więсеу nie chce być krolem, tylko pustelnikiem. Він поручає їм вибрати Барахїю королем індийської Рїчи посполитої. Панове жалують його і намовляють лишити ся, та даремно. Tu się poczyna piesn zegnaiąca, Cantus cum choro, Spiewanie z graniem:

1-mo.

Gdy się z Swiatem Krol rozstaie
 Dążąc na puszcza w gaie,
 Juz Indyo zegnám ciebie,
 Dla mnie oyczyna w Niebie.
 Gdy mnie miłość Boga pęta,
 Woysk Rycerze, ksiączęta,
 Szlachta, Pospolstwo, Poddani,
 Bądźcie już pożegnani.

2-do.

I was żegnám Domu miłe
 Zaszczyty krotofile,
 O Dostoiestwo, 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, Pałace;
 Nie w Japonskiej wyspie ale
 Na Senauryskiej skale
 Pelikanowi podobny
 Niechay będę osobny.
 Order, kleinoty sadzony
 I szarłatne 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.
 Wstąpcie nadworni słudzy
 Pokoiowi 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 Ziemio, Niebo w tej sferze
 Niech każdy przykład bierze.

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

Scena 5. O Smierci na Puszczy. Геній спокушує Йосафата на пустині, сей мало вже не подасть ся, та Бог посилав йому смерть. З неба чути голос: „Oto iako umiera Sprawiedliwy!“ Ангели на хорі сьпіввають остатній кант. Потім наступає отсе :

Przystosowanie Historyi.

Otoz iuz przykład w cudnym Jozefacie
 Jak swiatem gardzic pokazany macie.
 Ten Jego roskosz do Nieba zawada
 Ze iest, gdy uznał, zaraz Panstwo sklada,
 Idzie na Puszcza, dręczy roznie ciało,
 To by w pamięci zycę naszej trwało.
 Jezli takowy wsze roskoszy Panic
 Zludzającym czaczkim poczytał 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 sumiennej nosząc mola ranie
 Nie tylko za grob lecz za piekło stanie.
 Obyscie więcęcy nie kładli nadzieie
 W Swiecie, bo się gniew Boga na was zleie.
 Gniew à surowy bowiem kto policzy
 Wiele na czleka grzeszającego biczy.
 Nie poięte są w prawdzie oczy w Bogu
 Naksztalt 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 wyie.
 Szczęśliwi ludzie, ktorzy zaraz mogą
 Za naypierwszą się obaczyc przestrogą.

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

Ми подали досить обширно зміст Ліхоневичевої 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 й на українсько-руському ґрунті. Цікаво бачити в драмі, як автор прикроював повість для своїх рамок, пропускаючи притчі, стрічу Йосафата з Варлаамом у пустині, або перемінюючи такі уступи, як вислане Йосафата Авеніром до далекої провінції на правліве (в драмі йде туди сам Авенір). Між додатками є деякі зроблені тільки для сценічного ефекту (сцена прощаня з царством — в повісти, як відомо, Йосаф утікає в ночи). Що політичні відносини Індії в драмі — польські, з сеймами, сенаторами, привілями та пактами конвентами, се для середньовікової поезії розуміло ся само собою; в Польщі тільки нечисленні виємки в золотім Жигмонтівськiм віці (Кохановський) пробували вирвати ся з застарілої традиції, та езуїтизм і макаронізм на довго, до половини XVIII в. приглутили всі такі приви.

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

¹⁾ За зладжене сеї аналізи складаю тут щирю подяку д. М. Павликови. *І. Фр.*

опублікований в друкарні василиянського монастиря в Кутейні. Сей переклад, доконаний на тзв. білоруській, властиво в ту пору по всій Україні-Руси загально прийнятій літературній мові має титул: „Гисторіа ѿлко Правдѣное выписаніе стѣ. Івѣнна Дамаскіна, ѿ Житїи стѣхъ ѿцѣхъ Варлаама і Іосафа и ѿ Накерненїю Індіанъ. Стараемъ и коштомъ Інокіовъ Общежителного Монастыря Кутейскаго Нѣво зъ Грецкаго и Словѣскаго на Рускїй ѿзыккъ преложена. въ типографїи тоїи Свѣтели. Рокъ 1743; Іюль, кѣ днѣ“¹⁾. Хоча титул велїв би догадувати ся, що се видане 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 Біллїуса. На се вказує не тільки рішуче приписане сеї історїї Іванови Дамаскинови, суперечне з греко-словянською традицією, але також подїл цїлого оповіданя на 40 глав, чого також нема ані в грецьких, ані в словянських рукописах, а що запровадив у-перве Біллїус. 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 нїяково 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 видане; декілька таких відписів бачив по галицьких монастирських бібліотеках проф. Калужняцквій²⁾. На сьому виданю опираєть ся також друге видане нашої повісти, зроблене в Москві 1681 р. Здаєть ся, що сего виданя доконав звїсний український учений Симеон Полоцкий; сего можна догадувати ся з того, що в текст оповіданя вставлено єго (?) віршу,

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

²⁾ Е. І. Калужняцкій, Обзоръ славяно-русскихъ памятниковъ языка и письма, находящихся въ бібліотекахъ 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. Калужняцквій не вияснив докладно, де і кілько таких рукописів бачив, а згадав тільки про один, що знаходить ся в бібліотеці перемиської капітули. Менї не довело ся бачити сего рукопису, та в писанім каталозї, зладженім о. Петрушевичем, сей рукопис має титул: „ч. 56. Исторія о св. Іосифѣ царю Індійскомъ, съ присовокупленїемъ иныхъ поученїй и Апокалипсиса, XVIII в.“ В числї тїх „иныхъ поученїй“ є, як зазначає проф. Калужняцквій, вельми популярна у нас легенда про св. Василя і Евладин.

котра під назвою „Пісня Йоасафова на похвалу пустинні“ здобула собі широку популярність між українськими і російськими лірниками і співаєть ся ними ще й доси. В яких відносинах що до мови стоять оба ті видання 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 дѣса вольную! і т. д.

Вірша зрештою без поетичної вартости. Далеку більшу вартість має иньша лірницька вірша, правдоподібно також українсько-руського книжкового, а в ніякім разі не московсько-народнього походження, що надрукована Безсоновим (ор. 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 колишнє українське добро могло перемандрувати в Московщину, а на Україні забути ся. Приводжу тут цілу віршу, щоби 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 віршописна, яку бачимо в піснях нашого „Богогласника“.

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

Йоасафъ царевичъ просилъ 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 рижнять ся тільки при кінці).

„Удобіе можешь солнце взять рукою,
А сего не можешь
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 яселехъ,
Прежде всѣхъ явился пастухомъ.

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

Царевичъ двинлся одеждѣ пустынной,
Варлаамъ сказуеть,
Что въ пустыни не безъ скуки жить всегда.

Остался царевичъ послѣ Варлаама,
Завсегда сталъ плакать:
„Не хочу я пребывати 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 Иисусе,
Даждь ми получитьи
Съ Варлаамомъ жити на всегда!“

- Хоча без сумніву деякі куплети сеї вірші були поцсовані московськими лірниками, то все таки рівномірний (силлябічний) 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 мастку, дому, сім'ї, навіть назви і проводити весь вік у блуканю по сьвітї або в темних лісах. Власне такі переробки Йоасафовой пісні зведено у Варенцова¹⁾; з книжного тексту в них лишило ся дуже мало, та їх поетична вартість безмірно висша через те, що вони являють ся впливом живого, хоч і хоробливого чутя.

О прекрасная пустыня,
 Любимая моя другиня!
 Пришли тебя зажигати,
 Со мною тебя, мати, разлучати.
 Огню ты, мати предаєши ся,
 Ты со мною нынѣ разстасши ся,
 Душевное мое спасеніе,
 Плотское мое оскорбленіе!
 За то я тебя почитаю
 И матерью называю,
 Что ты льстивую мою плоть оскорбляешь,
 Души моей грѣхи очищаєшь 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 останошна 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 „пустня“ в тих розкольникьких віршах перемінло 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 запаливали його і вмвпали в огні — нераз сотками.

До популярности оповідання про Варлаама і Йоасафа на українським так само як і на московським ґрунті причинило ся ще більше від згаданих уже двох видань повного тексту повісти — поміщене скороченої легенди в вельми популярній книзі — в Четвѣх Минях, 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 Auea*. 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 Четвѣ Миней легенда про Варлаама і Йоасафа була

багато 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 свідощтво Шевченка в его епілозі до „Гайдамаків“, де оповідасть ся, як Шевченків батько читав по пед'лям Минею, а потім просив старого діда оповідати про Коліївщину.

І в Румунії, що довгий час була, так сказати, посередньою станицею в духовім обміні між руськими краями з одного, а Грецією та югословянськими краями з другого боку, читано нашу повість з разу в старословянськїм перекладі разом з иньшими церковнимп 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. Є 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 розновсюдження. В титулі пишше перекладач, молдавський лоіофет 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 є на румунській мові також коротка легенда про Варлаама і Йоасафа, що ввійшла в склад книги „Жития Святых“

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

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

Та найцікавійше те, що в Румунїї знаходить ся, і то в кількох редакциях 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, в, о скільки можу зміркувати, майже дословним перекладом руської пісні Йоасафовой:

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

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

Нам лишаеть ся ще сказати декілька слів про долю і паростї грецького тексту нашої повісти. Рукописів сего тексту заховала ся доси величезна сила (вони вичислені у Zotenberg, *Memoire*, стор. 3 і далї 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 Валентін Шмідт в журналї *Wiener Jahrbücher*, 1824 р. t. XXVI в своїй знаменитій рецензії на Денлопову *History of Fiction* (тут подано

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

грецький текст п'ятьох 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 варіянтів з віденьських рукописів, та по думці Цотенберга ті варіянти 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 Атенах, dokonане Софронієм Святогорцем (повний титул гл. у Куна, *op. cit.* 49). В додатку до свого *Memoire* 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 Європи 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 Казімацісом 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 Четі Минеї знаходить ся вкорочена легенда про Варлаама і Йоасафа. Головний автор грецьких житий, Симеон Метафраст, не писав нічого про сих свя-

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

тих, то ж легенда про них, яку бачимо в Мінеї виданій у Венеції в р. 1856, написана була Агапієм Ландосом, що переробив і повкорочував для Мінеї також Метафрастові життя (гл. Кuhn, 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 Цотенберґі признав его 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 Абульфараґа, та Цотенберґі і про се сумніваєть ся твердячи, що етіопський перекладач прийав копіста арабського рукопису за автора арабського перекладу (Memoire, 92). Але сей етіопський переклад не відповідає ані одному зо звісних списків арабського перекладу. Він був зроблений на розказ етіопського короля Галявдеоса якимсь Генбакомом (Аввакумом) в р. 1553; проби тексту з сего перекладу подав Цотенберґі (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 говорить Броссе і про які згадує також Цотенберґі (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 Кглат списанім у XV віці, хоча в виданнях сего Менологія з р. 1706 і 1730 сеї легенди нема. Виривки з єї тексту мав у руках Цотенберґі і опублікував початок. Поетична переробка має 24 розділів і була зладжена Аракгелем, архієпископом 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 надвірній бібліотеці у Відні, вказав Міклошіч¹⁾. В р. 1868 звернув увагу проф. Ягіч у першій томі своєї „Historija kniževnosti naroda hrvatskoga i srpskoga“ на иньший сербо-хорватський список сеї повісти, що був тоді в посіданю Мігановича, а тепер належить до бібліотеки Югословянської Академії в Загребі. Сей список походить з XV віку. Також із XV віку походить сербський список, що знаходять 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 пішатовацький 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. „Житіє и жизнь преподобныхъ отецъ нашихъ Варлаама пустынника и Іоасафа царевича Індійскаго. Твореніє преподобнаго отца нашего Іоанна Дамаскина“. СПетербургъ, 1877. З старого московського виданя зладжено переклад на сучасну великоруську мову; сей переклад вийшов накладом московського книгаря Ферапонтова в Москві для вжитку простодюдя³⁾.

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 познванью упорядне литерарне историје и хришчанске средньековне белетристике у Срба, Бугара и Руса. Гласник српског ученог друштва. Книга L. У Београду 1881, стор. 1—121.

³⁾ Завважу тут іще, що Піпін уважав оба старі руські виданя повісти про Варлаама і Йоасафа зробленими зі старих рукописів, а не з латинського перекладу, при чім московське видане вірнійше держить ся старого рукописного тексту, ніж кутейнське. Вірші (пісні на похвалу пустині?) були і в кутейнськїм і в московськїм виданю, та в московськїм зовсім відмінні від кутейнського. Всі ті уваги, зроблені Піпїним ще в р. 1858, лишили ся й доса не провіреними і ми також не маємо змоги тепер провірити їх, та постараямось 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. Bibliothéque de Carabas, vol X). Джекобс, автор цінного вступу до Бідпаєвих байок, заявляє, що громадив довгі літа материяли для праці про Варлаама і Йоасафа, та найбільшу часть єго праці зробила зайвою звісна Кунова студия „Barlaam und Josaphat“. Опираючись на тій праці і на своїх власних дослїдах він подає в формі табелї 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 Влїслоцьким), егіпський і арабський повстали незалежно від грецького. Кутеїнський переклад 1637 і московський 1681 він виводить із староцерковного. В драмі Лопе де Веги „Barlan y Josapha“ Джекобс бачить одно з джерел знаменитої драми Кальдеронової „Жите — то сон“ (написаної 1636 р.). Прозова англійська легенда видана Горштаном по єго думці була переробкою віршованих англійських легенд. Надто зладив Уїльям Какстон в р. 1483 переклад „Золотої Легенди“ Якова de Voragine і в сїй книзі оповіданє про Варлаама і Йоасафа було крім 1483 р., друковане ще 1498 і передруковане на ново 1888; саму легенду видав Джекобс у своїй книзі стор. 3—33. Цїкавий епізод міжнародньої вандрівки нашої повісти бачимо в тїм, що в XVII віці на основі якоїсь італійської переробки зладжена була англійська людова книжка „History of Five Wise Philosophers“ (Істория пятьох мудрих філзофовї). Ся книжка була в Англії вельми популарна; Джекобс вийменовує 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 калькутєськїм виданю. Та се ще не все; на основі сеї книжки зладжено в XVIII віці декілька віршованих переробок в родї 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 давнїйші виданя. Так само було і з англійською віршою про Варлаама і Йоасафа; Джекобс (стор. XLII) натякає на те, що таких віршів було більше, та йому удало ся знайти тільки одну в однокїм примірнику, друкованім у Лондонї 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 наверненню поганців; се показує блаженне житє 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 італіянський першовзір сеї переробки.

(Кінець буде).



ВАРЛААМ і ЙОАСАФ

старохристиянський духовний роман і его літературна історія.

Написав др ІВАН ФРАНКО.

(Конець.)

VI.

Наукові дослідди над змістом і жерелами повісти про Варлаама і Йоасафа. Увага Португальця Діога до Коуто про звязок між легендою про житє Будди і повістю про Варлаама і Йоасафа. Книга Бартелемі Сент-Ілера про житє Будди і відкритє Лябуле та Дібрехта, що повість про Варлаама і Йоасафа — се тільки християнська переповідка буддидийської легенди. Доповнення до сего відкриття в рецензиях і працях Бенфеля, Макса Міллера, Кіріичнікова, Веселовского, Ріс Девідса, Каселя і ин. Полеміка з поводу Римського Мартирольоґія в працях Коскена, Ральстона, Чезаре де Кора і ин. Книга Цотенберга і питанє про те, яким шляхом прийшла буддидийська легенда до рук автора грецької повісти. Нові праці в тім напрямі Розена, Марра, Ольденберга, Гоммеля, Ермітеджа Робінзона. Кунів огляд і дискусія над дотеперішніми поглядами і найновіші праці Макдональда та Джекобса.

Все те, що ми доси сказали про текст і розширенє повісти про Варлаама і Йоасафа, се тільки половина того, що чинить єї літературню історію одною з найцікавіших частин всесвітньої історії літератури. Другу половину єї интересу 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 силкували ся й від себе докинути декілька подробиць провірених по силі нашої змоги, але надто кинула ясне сьвітло на історичну основу нашої повісти і силкувала ся вяснити загадку: на яких жерелах опираєть ся оповіданє грецького тексту. Ми вже доси цитували більшину

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, помилкок та спростовань складаєть ся кожний важнійший крок, що посуває наперед наше знанє. Оглядаючи ось тут сю наукову працю в єї дрібних і важнійших фазах я лишаю на боці ту єї частину, що відносить ся до апологів. Майже кожний аполог має свою осібну історію і свою літературу; маючи намір присвятити Варлаамовим апологам цілу другу часть нашої студії ми лишаємо до того часу й огляд наукової праці над ними. Один аполог, знаменита „притча про ипорога“ в звязку з словянською переробкою звісною в рукописах пз. „Притча о богатыхъ отъ книгъ болгарскихъ“, оброблений мною в статі, що надруковано в XIII томі болгарського „Сборник за народни умотворення, наука и книжнина“ пз. „Притча за еднорога и нейниятъ блъгарски вариантъ“.

Ще в р. 1612 португальський історик Діого до Коуту оповідаючи про португальські завойованя в Азії, згадав також про Будду, основника буддийської релігії, називаючи його Буддѳо. Розповівши те, що подають буддисти про єго житє, він пише: „З огляду на єю історію ми спинили ся розпитуючи, чи старі язичники в тім краю в своїх писанях згадують дещо про Йосафата наверненого Варлаамом. Аджеж Йосафата виставлено в леґенді сином індийського короля, що був так само вихованый і з усіма тими подробицями, які ми розповіли при житю Будди. А що відома річ, що він був сином великого індийського 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 fizerao, kn. VI, gl 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 єго статю 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 новійші вчені не однаково: Цотенберг, Галеві, Джекобе пишуть Diogo do Couto, Кун, Кірпичников, Веселовский до Couto, Іресе

галець, привикши до думки, що повість про Варлаама і Йоасафа написана съв. Іваном Дамаскином, не міг уявити собі, щоби ся свята книга могла виплисти з поганських жерел і одинокє виясненє схожости між буддийською лєгєндою 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 Діюга до Коуто, кинена принагідно, без наукового мотивованя, заслугує 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 світови. 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 появляеть 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 лєгєнда 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 Грєссе подає се виданє на р. 1622, гл. J. G. Th. Grässe, *Lehrbuch einer allgemeinen Literärgeschichte 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 Жоо де Варго, 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 Мадриті 1615 р., та тимчасом Діюго До Коуто взяв ся продовжати працю Барра і видав четверту Декаду в 1602 р Пята Декада вийшла, як подає Грєссе, 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 Нормберзі 1644 — Грєссе через помилку 1844!)

¹⁾ Істория 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 Бенфеевої передмови до Панчатантри, де у-перве з великим науковим апаратом вияснено не тільки індійське походження великої сили західноєвропейських казок, новель та байок (се вже виказували давніші орієнталісти, особливо Сільвестр де Сасі, Брокгауз (передмова до перекладу Сомадеви), Льюазелер 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 відкрите буддйського початку повісти про Варлаама і Йоасафа не тільки знаменито підпирало 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 східною мовою і не міг порівнювати грецької повісти з якими будь східними 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 річі в головному не змінилася. Буддйська легенда така характерна і у всіх версіях така однакова, що про її тотожність з основним оповіданем про жите 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, виховане 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, навернене противників і самого батька на аскетизм, смерть і похорон. Надто він опираючи ся на Бенфеевій передмові до Панчатантри виказав буддйський початок деяких притч вложених в уста Варлаамови і таким способом міг уважати за доказане, що поминаючи обширні вставки християнсько-догматичного та морального характеру (промова Варлаама, промова Нахора і т. и.) канва оповідання і більшина вставлених в него притч — буддйські¹⁾.

¹⁾ Ся важна Лібрехтова праця була 1879 р. передрукована в книзі F. Liebrecht, *Zur Volkskunde*, Neillbronn, 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 питане 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 західньої Сирії і який індійський текст можна би вважати первовзором грецького оповідання. Для розв'язки тих питань прийшло ся збирати новий материял і ось минає десять літ від часу появи Лібрехтової праці, а науковий дослід не поступає в тім часі ані кроком дальше. Правда, в р. 1864 вийшло як 75 том видавництва „Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart“ вельми важне виданє тексту старофранцузької поеми Ію де Камбре про Варлаама і Йоасафа, dokonане Павлом Маєром і Цотенбергом, а в додатку до сего тексту зведено багато виписок і вказівок про розширене сеї повісти в романських і східніх літературах. В своїх увагах до тих виписок видавці висказали такий погляд, що всі звісні версії повісти про Варлаама, не виключаючи арабських, вірменських, абіссинської і гебрійської, 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 гебрійст 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 жидівськїм 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 гебрійського 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. Опираючи ся на Лібрехтовій праці автор підносить

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

тільки той заміт, що в життєписі Будди є риси, яких нема в повісти, і на відворіть (ор. cit., 2 вид. стор. 222) — заміт, піднесений уже самим Лібрехтом.

Тільки в р. 1870 були видані дві розправи про нашу повість, що опидали ся на Лібрехті, 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 статя знаменитого орієнталіста Макса Міллера (Max Müller, On the migration of fables) поміщена в липневій книжці вістника Contemporary Review 1870, стор. 588—596 і відси 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 Лібрехта про буддийський початок і вандрівку великої частини європейських казок, байок і иньших народніх оповідань, зазначено, що Будда на основі грецької повісти про Варлаама і Йоасафа зробив ся християнським сьвятим і знайшов місце в римськїм Мартирольоїї і не без іронїї сказано, що він і справді варт сеї пошани певно далеко більше, ніж велика частина аскетів та мучеників, що там повставлявані церквою. Щож до здогадів Цотенберга і Маєра, то М. Міллер устоював за авторством Івана Дамаскина, значить, за пізнійшою датою написаня грецького тексту.

Не багато дальше посунула справу праця російського вченого А. Кіріичнікова пз. „І. Греческіе романы въ новой литературѣ. II. Повѣсть о Варлаамѣ и Йоасафѣ. Харьковъ 1876“. Проф. Кіріичніков старанно звів до купи здобутки попередніх учених, провірив деякі вказівки Шоля 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 годї було вважати дійсним здобутком науки. Що до генеальоїї орієнтальних переробок К-в привяв без дальшої дискусїї погляд Цотенберга і Маєра про те, що грецька повість була первовзором усіх звісних нам переробок, та виступив против думки сих учених про писанє нашої повісти в Єгипті і обставав при старім західно-європейськїм поглядї на авторство Івана Дамаскина. Проф. А. Н. Веселовский покористував ся в повні сею нагодою в своїй статї „Византїйскія повѣсти и Варлаамъ и Йоасафъ“ (Журналъ министерства народнаго

просвѣщенія, 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. Веселовский 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 різнять ся 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. Веселовский ідучи за вказівками ориенталістів Шіфнера, Мінаєва та Васїлева звернув увагу на індійську книгу *Abhinischkramana-Sûtra* де оповідаєть про Ясода, сина багатого купця, котрого батько виховує з далека від світа так само, як колись виховувано самого Будду. Будда перебранний за купця приходить до него і навертає його на свою віру — значить, виступає зовсім в ролі грецького Варлаама.

Дві праці про нашу повість, що вийшли 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 вдав ся в спеціальну дискусю над римським Мартирольоґієм доказуючи, що в ньому є чимало всяких помилок і що він не має канонічної ваги, так що заміщене в нім імен Варлаама і Йоасафата ще не значить, буцім то індійській Будда через те був канонізований на сьвятого католицької церкви¹⁾. Зовсім інакше глядить на се діло англійський учений ориенталіст Ріс Девіде. В передмові до виданого ним в тім самім році першого тому англійського перекладу буддійських „джатак“ (T. W. Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories or Jataka tales*. Lon-

¹⁾ Головна частина сеї статі передрукована була Коскеном 1883 р. в передмові до его виданя „*Contes populaires de Lorraine*“. До питаня про римський Мартирольоґій Коскен повернув ще раз, умістивши в р. 1883 в газеті *Le Français* з д. 1 грудня статью: *Questions religieuses. La vie des saints Barlaam et Josaphat et la vie du Bouddha. Une attaque contre le catholicisme. Quelle est exactement l'autorité du Martyrologe Romain.*

don 1880, стор. XXXVI—XLI; XCV—XCVII) він присвячує особний розділ повісти про Варлаама і Йоасафа (The Barlaam und Josaphat literature), де користуючи ся вказівками свого батька вказує походжене 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 Лялїтавістарі, а найскорше в полуднево-буддийських книгах таких як „джатаки“. Ми вже згадували, що проти погляду Макса Міллера і Ріс 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 головно на Коскенових висновках.

Здалека від сих горячих спорів стоять східно-європейські вчені, котрих праці ми згадали висше 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 другій говорить про жерела книги, опираючи ся головно на Лібрехті і Веселовскім; у третій 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 головно Шішатовачького рукопису; в пятім подає досить обширні виписки із Шішатовачького рукопису. Гастер подає в своїй книжці головні здобутки наукової праці над нашою повістю і доповнює їх звітками 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 з разу 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 сей ав-

тор не силкується перелічити буддизму походженню основи повісті про Варлаама і Йоасафа, а тільки боронить католицьку церкву від закиду, боуїм 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 присвячує оден уступ (стор. 395—398) повісті про Варлаама і Йоасафа, признаючи також єї буддизмський початок. В тім самім році вийшла в Липську книжка Павла Касселя „Aus Literatur und Symbolik“—а в ній на стор. 152—228 міститься розправа „Barlaam und Josaphat“ (Buddhismus und Manichaeismus. Die Akten des h. Thomas). Ідучи за слідом Лібрехта та опираючися на значно збільшеній літературі про буддизм і єго історію Кассель проводить порівняне між грецькою повістю про Варлаама і Йоасафа і індійськими оригіналами. Вже Лібрехт у своїй статі притягнув був до порівняння крім легенд про самого Будду також інші буддизмські легенди, а особливо оповідання про царя Асоку-Піадасі. Кассель іде сею стежкою далі виказуючи, що постать царя Авеніра в значній мірі скопійована з буддизмських 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 етимологізованєм, силкуючися виводити назви грецької повісті з індійських через посередництво сирийської мови. Варто завважити, що він також стоїть на тому, що автором грецького тексту треба вважати Івана Дамаскіна, котрий боуїм 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 Bibliothéque nationale“, а відтак окремою книгою пз. Н. Z o t e n b e r g, 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 сєї праці ще вчаснійше був поміщений у Journal asiatique, VIII-e 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 зацікавленю 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 стверджені 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 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 обичаями 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 Авенґра по его думці — се правдивий портрет великого перського володаря Хозру Ановшірвана, а уряджена Авенґром діспута між індійськими жерцями і християнами — се вельми живий спомин славної в перській історії діспути між Маздеїстами і прихильниками ниньших релігій, яку урядив був Кобад, батько Хозру: на ній присутній 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, *ἡνπερ 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 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⁾ Z o t e n b e r g, 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, нпр. 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 збагачується літературна історія воюючого християнства“²⁾, дала сильний імпульс до дальших дослідів над жерелами грецької повісти. Поперед усього зацікавились орієнталісти тим, щоби ближше вияснити відносини між грецьким текстом і арабськими версіями. Ще 1866 р. в своєму виданню поеми Гю де Камбре вказали Цотенберг і Майер на широке розповсюжене 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 цовна проречистих натяків, приємних виразів і гарних ідей“⁴⁾. Сеї тєна-

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

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

³⁾ Кассель сидкував си доказати, що головнo секта Манїхеїв 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.

льотії ориентальних редакцій, за якою, як згадано, пішов і Кірпічников, держить ся Цотенберт 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“.

Ся назва мала стати ся вказівкою для дальших дослідів. В р. 1872 видали Йосиф Редігер і Август Міллер у оригінальним текстї 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 веї 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 Фігіста пишеть ся „*Juwāsif*“, а у арабського історика Масуді „*Jūdasf*“) є те саме слово, що індійське „*Bodhisattva*“ — прозвище Будди в часї, 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“.

Колиж 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 — дослідити, чи декотра з тих книг не доховала ся до нашого часу. І справді таку книгу віднайдено і то аж в кількох рецензіях.

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 статю Леона Фера „Будда і Буддизм“, перекладену мною з французького і видрукувану в Життю 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 Білявгара 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 згодного 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 досить велике вражінє. Ся Гоммелєва праця була ще в тім самім році видрукувана в розправах конгресу (*Verhandlungen des VII Orientalistenkongresses, semitische Section*, стор. 115 і далі) і виїшла також окремою відбиткою¹⁾.

Порівняне арабського тексту з грецькою повістю з одного боку, і з гебрійською Ібн Хісдаєвою поемою „Царевич і дєрвіш“ з другого боку довело проф. Гоммеля до переконання, що не тільки арабський текст є витяг із якоїсь арабської версії перекладеної безпосередно з пеглевійської мови, але також Ібн Хісдаєва 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 Фіргієті 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 Цотенберт, але мусіла бути зложена що найраніше аж коло половини IX віку, значить, десь 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 Фіргієта 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 Būdāsif на Jūwāsif, що в грецькій азбуці безпосередно давало Ἰωάσαφ; у арабським письмі така транскрипція була дуже легка, натомісць у пеглевійським зовсім неможлива (тамже стор. 8).

Досить полегко обійшов ся проф. Гоммель с тими фактами і поглядами, які подав Цотенберг на доказ, що грецька повість про Варлаама і Йоасафа не могла бути написана пізнійше, як у 634 році. „Всі иньші причини, які наводить Цотенберг доказуючи, що християнська повість написана ранійше, ніж в часі Івана Дамаскина, мусять уступити перед сим (себ то перед свідоцтвом Фіґріста, подібністю грецької повісти до Ібн Хідаєвої 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 вяснити тим способом, що первісний пеглевійський текст правдоподібно мусів бути зложений в часі того перського короля. Щож нарешті доторкаєть ся доґматичних поглядів у грецьким 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 Цотенберг і в дусі того твору переробив материял узятий із середньоперсько-арабської книги“ (тамже стор. 12). Слова, які я підкреснув 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 вяснити 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 орвіналу, 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; годі 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, появила ся в Петербурзі в „Запискахъ восточнаго отдѣлення Археологическаго общества“ (т. II, 1887, стор. 166—174) рецензия на Цотенбергову працю про Варлаама і Йоасафа, написана петербурьським ориенталістом бароном Розеном. В тій рецензії бар. Розен звернув увагу вчених на розвій старої грузинської (георгійської або іверської) літератури, що власне був докладно вияснений в цікавій, по російськи написаній книжечці Цагареллі пс. „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 другою половиною IX віку маємо докладно датовані грузинські рукописи, що вже тоді перекладано обширні твори Отцівъ церкви з грецької мови на грузинську. Осередком писательської діяльности Грузинів у тій найдавнішій добі від V до IX віку були монастирі позакладані тринацятьма сирийськими Отцями в Грузії, а також деякі иньші монастирі в Сирії 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 звязок має ця тема з повстанем повісти про Варлаама? Вже сама згадка про монастир сьв. Сави, де по словам титулу грецької повісти мала бути написана ця повість, є стичною точкою, та не одинокою. Розен пригадує, що деякі рукописи грецького тексту приписують его авторство Евфимієви Грузинові 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 дослїди 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 лїт 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 довідуємося 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 иньші 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 звязок 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 вияснити, коли приймемо, що її повістєва основа уже в християнській одежі списана була монахом Іваном в початку VII віку в монастирі сьв. Сави — може сирійською 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 спромоги 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, допапої 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 являється нам у грецькій повісті. При тім здобутки, до яких дійшов Цотенберг резбуючи характер цілої „теологічної системи“ нашої повісті, ані крихти не перечили би нашому припущеню. Строго правовірне становище в питаню про дві волі, енергічна полеміка против монотелетів — отсе характерні признаки, що являються однаково на місці у правовірного 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 сирійсько-якобітської. Нам здається навіть, що св. Евфимій Грузин, котрий так багато трудився виучуючи та перекладаючи твори Отців церкви, а в першій ряді твори Григорія Нісського і Василя Великого, міг власне скорше ніж хто будь иньший надати цілому оповіданю строго правовірну, двотелетичну закраску як раз в полемічній 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 доторкається до иньших, не спеціально догматичних признак, які по думці Цотенберга примушують віднести грецьку повість до VII віку, як ось цілковитий брак натяків на Іслам, затижене ріжних прихильників поганьства, особливо прихильників дуалізму (Персів) під назву Хальдейців (Матів), 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 єго власне твердження, так рішучо висказане в 1887 році, про неможливість повстаня християнської редакції повісті в Сирії перед другою половиною VIII віку, мусіли б ми ось як уявити собі повстанє грецької повісті. 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, стор. 138—140.

сав — може по сирійськи — 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 обширнійше переробив її Евфимій Грузин на грецьке. Легко бачити, що таке розуміне, 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 сирійськи, чи не по сирійськи, 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 припущенє 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 тим заспокоїтись. Та Цотенбергові виводи змусили Розена до признаня, що Евфимій знайшов уже деякі догматичні уступи в своїм грузинським а зглядно в первіснім сирійським оригіналі і зовсім без змін завів у свою книгу. Легко зрозуміти, що в таким разі також цитати з Біблії і Отців церкви, якими пересипані ті уступи, мусіли бути написані з разу по сирійськи, 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 єї грузинську редакцію. І справді пощастило ся молодому грузинисту 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 знаходять ся також далеко давнійший оригінал сего відпису. Сей оригінал був з давен давна властністю грузинської королівської сім'ї, поки єї 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 єї 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 оповідане ось якою увагою: „Коли я раз зайшов був до краю Етіопії, знайшов я в бібліотеці індійського царя отсю книгу, де описані єго діла“ (Н. Марръ, ор. cit. стор. 3). Д. Марр не займає ся в своїй праці сею увагою; се вчинив тільки проф. Гоммель в додатку до названої вже книжки Вайсельовіца; 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 иньшими 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 відкрїтєм у Тїфлісі знайшов иньший молодий петербурський 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 притч, що є в єго текстї, в р. 1889 в четвертїм томї „Записокъ восточнаго отдѣленія Имп. русск. Археологическаго общества“ під заголовком „Персидскій изводъ повѣсти о Варлаамѣ и Иоасафѣ“ з тою увагою, що перський текст являєть ся без сумнїву старшою редакцією від грецького, та все таки очевидно се не є первїсна редакція, а неначе компіляція з двох ріжних редакцій. З рештою автор не вдає ся в розбір спорних питань лїтературної 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 Иоасафѣ“. Отдѣльный оттискъ изъ „Записокъ восточн. отдѣл. Имп. русск. Археолог. Общ.“ т. III, стор. 223—260. За ласкаве розетаранє міні сеї і цитованої далї праці С. Ольденбурга складаю тут щиру подяку Впов. С. Г. Щербатскому.

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

Важність Ольденбурґового відкриття швидко була затемнена иньшим відкритєм. Ще в р. 1887 обіцяв Гоммель подбати про докладний дословний переклад Ібн Хісдаєвого гебрейського 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 гебрейського 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 придатні здобутки“ (E. Kuhn, Barlaam und Joasaph, 41) можемо перекопати ся, що Ібн Хісдаї 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 гебрейського, 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 міститься 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 літ 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 правдоподобно мав помилку, а згадані вже нами праці Марра і Ольденбурґа, 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 Иоасафѣ (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 знайденго 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 шіітський 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 другим 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 січня 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 ще 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 історії молодих лїт Будди“ і які відносини всіх тих текстів між собою і до грецького тексту?

Лишаючи порішенє сих питань до дальшого розділу зазначимо тут тільки, що Гоммелеві занадто поспішні відповіді не можуть нас задовольнити і в значній часті 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 є Кунова праця другим важним кроком наперед у студиях над нашою повістю, хоча Кун зачеркнув собі трохи тісніші границі. Всю історію вандрівки нашої повісти по Европі він подав тільки в формі бібліографічного покажчика; те саме вчинив і з історією наукового дослїду 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 розділ — взірцевий з методологічного погляду і свідчить про обширні відомости монахійського професора та заразом про велику бистроту в парі 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 Лялїтавістарою і Абгїнішкрамана-Сютрою) доходить до висновку:

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

2) що автором сего пеглевійського оповіданя 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 сврийську, з якої пішли переробки грузинська і грецька.

Отсі Кунові висновки, обставлені солідним науковим апаратом, треба вважати на тепер „остатнім словом науки“ в справі повстаня 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 фільольогічним апаратом потрібним для вивченя староанглійської мови. Тільки у вступі, що обіймає 61 сторін, д. Макдональд, як видно, духовний і місіонер, не заявляючи нічим знаня обширної європейської літератури про нашу повість (окрім англійської) розводять 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 пронята 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 свв. Антонія Тебаїдського, праотця християнського аскетизму, ніж

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

Не посунув справи даліше і найновіший історик нашої повісти, Йосиф Джекобе, що посвятив їй гарно видану книжку пз. „Barlaam and Josaphat. English Lives of Buddha, 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 свѣтости Варлаама і Йоасафа, питанє про авторство Івана Дамаскина, котре автор відкидає ідучи за Цотенбергом, про час написаня грецького тексту, про відкритє Апольогії Арістїдової і иньших вставок в текстї грецького Варлаама, що все доводить автора до висновку, що сей текст мусїв бути написаний не пізнійше, як коло р. 600 по Хр.); 2. орієнтальні редакції (з огляду, що в грецькім текстї є вставки взятї з давнійшої греко-християнської літератури, автор сверджує, що грецький текст не є переклад, а твір в значній мірі оригінальний, далї обговорює недавно повіднаходженє орієнтальні редакції нашої повісти і подавши Кунову генеальогію їх не згоджуєть ся з нею о стілько, 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; правдоподібно пеглевійський текст не був, як твердить Кун, оригінально написаний тою мовою, а мав собі якийсь індійський оригінал так само, як байка Бідаєві і иньші буддійські твори, що в нечисленних переробках перевандрували з Індії до Європи); 3. Варлаам у Індії (автор згадує про увагу Діюга до Коуто, про відкритє буддійської основи Варлаама Лябудєем і Лібрєхтом, а опираючись на Кунових висновках потожсамлює імя Йоасафа з індійським словом Bodhisattva, а Βαρλαάμ 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 орієнтальних і європейських перекладів та переробок нашої повісти. Найціннішою час-

тиною Джекобсової праці є розділ про притчі і доданий до него „Appendix“ з багатою бібліографією кожної притчі. Її гіпотеза про буддиський 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 буддиська книга затратились, а сам індійський титул, хоч і як дотечно 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 займаєть ся 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 вістнику *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. Опираючи ся головно 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 орієнтальних своячок, бачить Конїбір у сьмільїй 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 версій; на доказ сего Конїбір наводить численні сирізьми в сих обох переробках. Отже Марр у своїй рецензії на сю працю не признає їй високої стійности; наведені Конїбіром сирізьми не промовляють до його переконаня. 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. Григорий Хлатський зладив скороченє, і се й є теперішня вірменська редакція. Приписка до старшого

перекладу, де автором его називаєть ся Асад, опублікована в Записках Вост. отд. V, 213. Від остаточних виводів Марр здержуєть ся, доки буде відома ширша вірменська версія повісти, що найшов свящ. Моснян у Ешміадзінї (відомість про се подана в Зап. Вост. отд. V, 213). Докладнійше обговорене Конїбирових 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-буддийське жерело. Джекєбсові заміти против Кунової гіпотези і їх критика. Брагманська концепція аскетизму і инші 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. Буддийська редакція повісти про Йоасафа і Ріс Девїдсова гіпотеза про єї південно-буддийський 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 їде тепер найживїйша робота. Від часу появи Цотенбергової праці для історії західно-європейських 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, розумієть ся, для детальної праці, особливо фільольогічної 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 простудновано докладнійше стілько ориєнтальних версій, так розширено поле дослїду та заразом намножено стілько гіпотез і навалено стілько справдішніх трудностей, що відповідна розвязка всіх сих питань відсунула ся досить далеко в будуцуну, 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 закінчене отесї розвідки подати по зможї докладний і вірний образ сеї трудної і замотаної наукової дискусії я навмисно підчеркую трудність, особливо для не-орієнталїста, зайняти тут яке небудь самостійне становище або сказати щось нового. Як загалом у отсїй розвідці, так особливо в сьому остатньому розділі я кладу собі далеко скромнійшу задачу — познайомити читачів з теперішнім станом дослідів на сьому 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 разї й не слїд було міні брати ся до такої роботи, та з другого боку мене піддержувала в моїм намірі та думка, що після праць Кірпічнїкова, Веселовського та Новаковича не було на жадній словянській мові праці про сю тему, котра би звела до купи здобутки новїйших дослїдів, а й з поміж західно-європейських праць після Цотенберга одинока на висотї науки поставлена розвідка Кунова написана так сухо, схематично і навантажена такою купою бібліографії, що для ширших кругів осьвіченої громади вона по просту не стравна. А в такім разї може й отся розвідка, хоч написана не-орієнталїстом, 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 важнійших європейських мовах, маємо на сходї 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 взаїмного генетичного звязку. Два найважнійші питання: 1) з якого взірця списував своє оповідане автор грецького тексту? і 2) який був первісний взорець, що з него вплили всі внїшні версії, значить, усї звїсні 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 згодним первісним оригіналом та грецьким текстом повісти.

Візьмімо на сам перед найближше 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 (Kitâb al Budd), 2. Книга про Юдасафа і Баляугара (Kitâb Yûdâsaf wa Balawhar або Bilauhar), 3. Книга про самого Юдасафа (Kitâb Yûdâsaf mufrad), 4. поема Абама ібн Абд-аль Гаміда прозваного Ракаші пз. Kitâb Balauhar wa Yûdâsaf. 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 єї 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 повнешому реєстрі покладена на другім місці. Чи лишила ся вона в первісній старій формі, сего не можемо знати не знаючи нічого докладного про єї текст; та про те нема сумніву, що єї 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 паломника шейха Нур-ад-діна Ібн Джівакгана, кнугаря і властителя Хайдарітської і Сяфдарітської друкарні, друковано у Сяфдарітській друкарні в Бомбеї в р. 1306“, у вісімці, 286 сторін. Кун (ор. cit. 15) стоїть на тому, що сю книгу взагалі можна вважати коли не зовсім вірною копією, то все таки безпосереднім і дуже близьким впливом старої Kitâb Yûdâsaf wa Balauhar, хоча в деяких розділах згадуєть ся про Будду як про давнішого основника правдивої релігії, а деякі притчі, в суперечности до всіх иньших версій, вложено в уста Юдасафови, в чому Кун бачить відгуки затраченої книги „Kitâb al-Budd“.

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

рекладений на англійську мову Регачком (E. Rehatsek, Book of the king's Son an the Ascetic, видруковано 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 виїмком одної в тім самім порядку, який є у бомбейським виданю; нового супроти сего виданя тут нема нічого ісїнько. Значить, нема сумніву, що сей „Витяг“ зроблений коли не з того самого тексту, який є у бомбейському виданю, то з его 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. „Kamâl ad-dîn wa tamâm an-nîmat“. 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 середнї оповіданя, по упіменнях Баляугарових тут вставлено аж сїм оповідань, яких нема ані в бомбейським ані в жаднім иньшїм текстї. В числї 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 (Kitâb Yûdâsaf mufrad), гл. Н o m m e l - W e i s s l o w i t z, op. cit. 176.

В дуже близькім свояцтві до арабських текстів є гебрійська Ібн Хідаєва поема. Поминаємо 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 гіпотез, що була якась арабська редакція, котра кінчила ся власне на сьому місці. Далеко важнїйше 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 Хісдаї 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 з разу думали деякі вчені, втім числі й Цотенберґ.

Всі отсі тексти в своїй теперішній формі без сумніву пізнійші від грецького, бож звісно, що й уся арабська література повстала і розвила ся аж по Магометї. 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 часті реконструувати той спільний оригінал; доконане 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, уважає його (певно так само неслучно, як арабські і гебрійський) 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 Арагтелева поема з XV в., а тільки скорочене життє в Менольогїї Григорія Кгалатського; є се доволі давній прозовий текст, що послужив жерелом для поетичної переробки і по свідочтву одного старого рукопису зладжений був Асадом в кінці XII або в початку XIII віку. О скільки віднайдене і часткове опубліковане грузинського тексту нашої повісти є заслугою Н. Марра, о стільки ж треба признати заслугу Англічанинови Конїбірови, що у-перве докладно розглянув ріжні кодекси старої вірменської переробки, виказав єї ріжницї від грецької і грузинської і спробував віднайти для обох сих версий відповідне місце в родоводї нашої повісти, простуючи смілі та невірні гіпотези з одного боку Розена і Гоммеля, котрі в грузинськїм текстї бачили оригінал грецького, а з другого Джекобса, котрий поклав грузинськїй текст на рівні з етіопськїм між парости староарабського Kitáb Yúdasaf wa Balauhar (J. Jacobs, Barlaam and Josaphat, XI Pedegree of Barlaam and Josaphat)).

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

Вірменський текст, вставлений у Менологій зредатований в XV віці Григорієм Кгалатським, є правдоподібно скороченням якогось обширнішого оригіналу. При поверховім огляді здається, що сим 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 оповідання виведені докладніше і ясніше ніж грецький, напр. уступ про Арашіса і Наховра. Ще важніше є те, що в тексті Арістидової Апольогії вплетеної в нашу повість бачимо в вірменській версії помімо значного вкорочення деякі речення, яких нема в грецькім тексті, а які знайшли ся в віднайденім недавно сирійськім перекладі Апольогії. Так само є між тими обома редакціями різниця в тексті і порядку притч, при чім вірменська редакція зближує ся більше до арабських, ніж до грецької. Отсі 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 доводить 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 різнить ся від грецького а майже дословно сходить ся з грузинським (два такі місця є в тексті притчі про однорога, одно в описі уродин Юдасавових; 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 повісти; 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 його розмірній близькості до нехристиянських форм легенди, що бачимо в упорядкованю материялу 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: сирийського, вірменського і грецького; вона мусить зайняти місце в нязу їх спільного родового дерева як найстарший ступінь у розвою християнської форми повісті. Найближчим неї, *longo sed proximus intervallo* в напрямі християнської традиції являється здогадний грецький оригінал затраченого сирийського тексту, котрого скороченням є наш вірменський текст. А звісний тепер грецький текст є риторичним розширенням, зладженим 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 Бактриї в третім віці по Хр. в кругах, де Ісусова релігія мішала ся з буддиською. Инакше 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 Апольогії.

„Найближший 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 Апольогію і иньші навчачючі уступи. В такому стані грецький текст перекладено на мову сирийську, а з неї зроблено вірменське скорочення.

„Третій і остатній ступінь грецького тексту той, що маємо тепер у Буассонадовім виданю. В ньому пододавано нові уступи, головню напади на іконоборців; з Арістидової Апольогії 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 Цотенбертові і Кунові — 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 повісті (не дві, як ми подали на стор. 158 за Крумбахером, не мавши ще під рукою Конїбірової праці). Нема що й мовити, що відповідне умотивоване такої зложної гіпотези дуже трудне і Конїбір узяв собі сю працю занадто полегко. Вже сам доказ

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

1) Що сирійський текст має уступи пропущені в грецьким;

2) що грецький текст має уступи, яких нема в сирійським;

3) що старословянський текст має місця і звороти, яких нема в грецьким;

4) що латинський переклад Білдіуса 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 пильного простуднюваня всеї рукописної традиції, щоби вияснити характер і розміри сего факту. Д. Конїбір опирає ся на грецьким текстї Буассонадового виданя як на якийсь канонїчній поваї забуваючи, що се виданє з критичного погляду зовсім не може вдоволити. А допустивши істнованє таких варіантів у теперішнім грецьким текстї нам здаєть ся, що можна вияснити повстанє вірменського скороченя без гіпотези про окремий сирійський его оригінал, що будім то був перекладом якогось коротшого грецького Варлаама (ред. В.).

Погляньмо далі, чи ліпше доказав Конїбір істнованє ще старшої форми грецького Варлаама (ред. А.), якої перекладом має бути грузинський текст? В тім текстї нема грецизмів, пропущено майже всі поученя, порядок притч подібний до того, що є в арабських версиях, імена власні в части близші 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 Хідаєвих віршах є місця

майже дословно тотожні з грецьким текстом і се зрештою конечно 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 нїж 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 тї менше щасливі, якї бачимо в нїй тепер. І так у грецьким текстї оповідаєть ся раз про вельможу, що навернувши ся на християнство покинув свій уряд і пішов у пустиню, опісля на розказ царя був спроваджений назад, та по розмові з царем був прогнаний ним із его царства, — далї знов про иньшого вельможу, що був таємним християнином, его вороги донесли про се царевї, та рада калїки виратувала його з клопоту і цар прийняв його знов до своєї ласки. Оба тї епізоди не мають звязку з дальшим ходом оповіданя і тїлько спиняють хїд головної акції. Тим часом у грузинським текстї оба тї епізоди стягнено в один і приведено його в вельми тїсний звязок з дальшим оповіданєм: вельможа оклеветаний перед царем хоча за радою калїки вилабудав ся з клопоту, при кінці 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 царевого сина навернути на переслїдувану его 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 почуттю їх автора, та заразом свїдчать, що его 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: „Арахіє бажаючи придобати ся царевї в саму північ пішов відвідати Нахора в печері в пустинї, де сей пробував, щоби зовсїм свобідно віддавати ся своїм ворожбам. І розшовївши йому всі свої наміри і намовивши

його вернув ранісінько до царя і попросив у його відділ вояків для супроводу, будім 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 его 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 твому синови освободивши його від блудів і навчивши його чтити правдивого Бога, поєднавши його з Богом і навчивши його чесноти!“ Та цар подаючи вид, що розлютив ся за его 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 слідити, пробувати тебе, і коли будеш міні послухний, 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 маї, ще звав ся Наховр. До него прийшов Арахіс у ночі і одягши 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 Арахісом, 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 отсій пустині. Ідїть туди і шукайте його старанно, то може бути, що припадком знайдете його“. Тодї вояки пішли і розбігли ся по лицю пустині 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 вояків. 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 напровадив 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 ріжними муками, та тепер хочу заховати тебе живого, поки не завдам тобі деякі 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 відвороті. У вірменському тексті оповідане живе, драматичне, факти вяжуть ся одні з одними ліпше, психологія консеквентніша. Наховр не живе в пустині, а тільки за намовою Арашіса йде нічу в пустиню-перебравши ся за аскета; в грецькім 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 авдиенції у царя. Арахесова розмова з Нахором у пустині виглядає в грецькім тексті мов резюме з вірменського, а оповідаючи про стрічу Авеніра 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 авдиенції. Нема сумніву, що уклад оповідання в вірменському тексті кращий і прародніший, ніж у грецькім і що коли би грецький автор був мав перед очима такий взірць, був би певно не покинув его. Та з другого боку нема сумніву, що грецький текст заховав сліди старшої редакції, вірнійшої буддийській традиції. Бо коли астрольот Наховр що живе в пустині є по prostu незрозумілий, а мотив грецького тексту: „щоби зовсім свобідно віддавати ся своїм

ворожбам^а, є тільки невдатний викрут (для астрологічної ворожби треба було різних приладів, будинків, треба жити серед людей), то на індійським ґрунті се бповідане 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 семигородських Вірмен і видану по німецьки дром Вліслоцьким у его княжці „Märchen, und Sagen der Bukowinaer und Siebenbürger Armenier. Aus eigenen und fremden Sammlungen übersetzt von Dr. Heinrich Wlislöcki. 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 відміни. „Коли царевич перший раз спочивав у своїй золотій колісці — сказано тут, — прилітали пчоли і клали солодкий мід на его уста“. — Як бачимо, невдатно пришиплена 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 випроковував йому, ще его син буде аскетом. Цар велить збудувати своїму савню чудовий дім з золота і діamentів, та не забороное йому з него виходити. Царевич виростає і аж тоді бачить 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 одиноко, 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 натомісь Імартан яко святий чоловік по смерти відразу пішов до неба“. Вже отся моралізація, не говорючи про інші нескладяці нагромажені в сьому оповіданю, дальше зовсім не народній стиль, цілковитий брак звязку в давнійшою книжною вірменською традицією а натомісь звязок з книжною грекоримською, а також наведені в оповіданю назви Імартан і Чандакан (про них гл. далі) велять нам бачити в сьому оповіданю невдатний фальсифікат скомпонований якимсь патріотом, що був знайомий не тільки з греко-римською літературою, але й з новішими дослідями про буддйське походжене „Варлаама і Йоасафа“, та не був знайомий з вірменською легендою про сих святих аві з тим 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 однопрога, написавши про ті свої відкритя статю „Armenisches und Zigeunerisches zu „Barlaam und Josaphat“, видрукувану в журналі „Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte“ т. II, стор. 462 і д. Циганську притчу (також в німецькім перекладі) він опублікував опісля в книжці „Volksdichtungen der siebenbürgischen und südungarischen Zigeuner, Wien, 1890“, стор. 266. Що до назв Імартан і Чандакан, то вже Кунови (ор. cit. 36) вони видали ся вельми підозреними через те, що за надто живо нагадують індійські Шідарта 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 Вайслєвіца, Куна та Конібіра і по-пробуємо на основі сего зводу виробити собі ясне понятє як про розмір і характер оригінальних 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 вибираємо для сего табеляричну форму як нагляднійшу, а основою порівняня приймаємо грецький текст як найобширнійший. Правда, се порівнянє 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 виданя доси не є 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 прийдець ся ще зробити й для етиопської переробки.

Порівнане змісту оригінальних версій Варлаама і Йоасафа.

Грецький текст	Арабські тексти			Ібн Хісдаї	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомб.-йське вид.	Гальський рип.	Ібн Бабавайг			
1 Характеристика Індії. Цар Авенір, бездітний бажав мати сина; він переслідує християн.	1. Цар Джанісар в Індійським місті Шавлібагт відданий ідолослуженню, переслідує аскетів і вірних. Бго перша жінка бачить у сні білого слона, що стає над нею та не робить їй нічого злого; вона розжити віщують із сего, що йому вродить ся син.	1. Цар без назви, тільки сказано, що в Індії, прогонює право вірних і заводять ідолослуження в цім краї, «аби ніхто йому не докоряв». Про бездітність ані про сон царіці нема згадки.	1. Назви царя нема, его столиця як у Бомб., з ним сходять ся й текст. Про сон царіці і білого слона нема згадки.	1. Назви царя ані міста нема. Цар справляє бенкети для своїх бонів і дає йому наслідника. Про переслідуване вірних нема ніякої згадки.	1. Цар Іабенес у Індії бажав мати сина і даремно просить своїх бонів дати йому наслідника. Про переслідуване вірних нема ніякої згадки.	1. Навернене Індії ац. Томою і боротьба християнства з ідолами. Цар Абенер горить християн.
2 Один із его вельмож робить ся християнином і відходить яти в пустиню; цар вельдть привести його перед себе і стрічає його гнівно.	2. Один із царських министрів шов між аскетів; цар вельдть його привести до себе і робить йому горі завиди.	2. Сходять ся з Бомб.	2. Сходять ся з Бомб.	2. При однім бенкеті цар згадує про одного міністра, котрого не бачить, і питає, де він. Дворяки оббрикують неприємного, буцім то він здурів, прогайнував свій маєток і пішов між аскетів. Зрештою схоже з Галь.	2. Vasat.	2. Vasat.
3. Розмова царя з вельможено аске-	3. Розмова царя з аскетом догляд-	3. Сходить ся з Бомб.	3. Сходить ся з Бомб.	3. Сходить ся з Бомб.	3. Vasat.	3. Vasat.

нійша ніж у грець-
ким тексті.

том, проповідь ае-
гета про марність
сего світа, про
глулоту ідоослу-
женя і правди-
вість християн-
ства. Цар прого-
нує його.

4. Царевич
зветь ся Юдасаф,
зрештою оповіда-
не схоже з грець-
ким.

4. Царєви ро-
дить ся син Йоа-
саф. Воротжити
вічують, що він
буде могутим ца-
рем, та один по-
яснює, що він бу-
де християнином.
Цар велить вико-
вати свого сина
з далека від світа
і яго горя і ве-
лить усім хря-
стіянським мона-
хам вибрати ся
з краю.

4. Сходять ся
з Бомб.

4. Царевич на-
зывается ся Йоа-
саф, оповідане ско-
рочене, та схоже
з Бомб.

4. Царевич не
названий, опові-
дане схоже з Бомб.
Найстарший а-
строном віщує,
що царевич буде
„Іманом вірних“,
цар сплакує се
в поетичнім моно-
льозі.

4. Царевич на-
званий Юдасафом,
оповідане схоже
з грецьким. (По-
тім наступає епі-
зод б перед 5-им).

4. Царе-
вич зветь ся
Йовасаф,
дане схоже
з грецьким,
тільки не
згадано про
витнанє мо-
нахів.

5. Оповідане
схоже з грецьким.

5. Оповідане
схоже з грецьким.

5. Схоже з грець-
ким.

5. Схоже з грець-
ким, тільки весір
стрічає тут не на-
ліку, а аскета.

5. Царський
вельможа назива-
еть ся Балавар.
Его стріча з ра-
веним, наговір
двораків і оправ-
дане Балавара за
радою каліки. Та
вороги доносять
царєви, що у Ба-
лавара на шиі є
хрест; цар пере-
конуєть ся, що се

5. Vasat.

Грецький текст	Арабські тексти		Ібн Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське вид	Гальський рп.			
знов до своєї ласки.	6. Схоже з грецьким.	6 Схоже з грецьким, тільки тут аскети тікають із краю не в мило-сердя над царем, як у грець., а в обридженя.	6. Схоже з гальським рп.	правда і Балавар признаєт ся, що він христинин і тоді цар прогоне його зі свого царства. 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 вховане, розмова з учителем і з батьком, стрічі з продавцями, сліпим і старцем, думки про смерть і бажанє знайти вихід із земного гора.	7. Схоже з грецьким, та тут додано ще ось який епізод. Оден астро льої радить цареві, щоби заставив свого сина про-дати кров якої будь живої тварі, а тоді він не буде аскетом. Цар заставляє його зарізати вівцю, та Юдасаф замість вівці порізав сам собі руку і царський намір не вдав ся.	7. Схоже з грецьким.	7. Схоже з грецьким, тільки в розмові царевича з батьком в уста царевича вложено оповіданє про Йосифа і облесливого чоловіка.	7. Юдасафів учитель, навапий Зандан, зрештою оповіданє схоже з грецьким.	7. Схоже з грецьким, замість учителя хочить з Йосафом не названий невольник.

<p>8. Пустинник Варлаам із пустині Сенаар по божому велінню їде до Індії перебралий за купця, вироблює собі доступ до царевича обіцяючи показати йому неопізнаний і чудодійний камінь; прийнятий ласнаво оповідає царевичеві евангельську притчу про сівача, дає притчу про царя, що кланив ся аскетам, про его брата, що робив йому задля сего тну трубу і чотири скриньки.</p>	<p>8. Пустинник зове ся Балугар і приходить із краю Сарандіба. Зрештою оповідає схоже з грецьким, тільки що на перець ідуть притчі про царя і аскетів, про смертну трубу і про чотири скриньки, а потому про сівача.</p>	<p>8. Схоже з Бомб.</p>	<p>8. Схоже з Бомб.</p>	<p>8. Схоже з Бомб, та між притчею про чотири скриньки а притчею про сівача вставлено ще притчу про птажа, що проковтнув у повітрі рибу, яку вже рибак зловив був на вудку, та зранивши собі горло, потім не хотів уже ловити жадної риби думуючи, що в кожній в гачок, і вдох з голоду.</p>	<p>8. Пустинник зовев ся Балавар; пустиня, з якої він вийшов, мабуть не названа; порядок притч такий самий як у Бомб.</p>	<p>8 Пустинник зовев ся Баралям; его ровмова зоруго царевича і прихід до Йовасафа. Він оповідав притчу про сівача, даьше про царя, що кланив ся аскетам, про смертну трубу і дві скриньки.</p>
<p>9. Варлаам вкладає Йовасафови біблійну історію старого і нового завіта,</p>	<p>9. Vacat.</p>	<p>9. Vacat.</p>	<p>9. Vacat.</p>	<p>9. Vacat.</p>	<p>9. Vacat.</p>	<p>9. Згадано коротко, що Баралям завдав оповідати йому про все від початку аж свята аж до Христа.</p>
<p>10. важність тайни хрещення, описує радіюі душ у небі і страшний суд і потверджує се все</p>	<p>10. Vacat.</p>	<p>10. Vacat.</p>	<p>10. Vacat.</p>	<p>10. Vacat.</p>	<p>10. Vacat.</p>	<p>10. Навчає до грецького та значно скороче. Бван-</p>

Грецький текст	Арабські тексти			Ібн Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське вид.	Гальський рип.	Ібн Бабавайг			
цитатами с Письма св., приводячи евангельські притчі про царя, що велів кликати на весілля всіх стрічних і про 5 розумних та 5 нерозумних дівчат.						гельських притч анї цитатів з Письма св. нема.
11. В цьому 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. 24.	11. Vacat гл. епіз. 22.	11. Схоже з грецьким, тільки замість соло-вї названо воруоца.
12. Верлаоме навчане про добрі діча і погугу за грїхи.	12. Vacat.	12. Vacat.	12. Vacat.	12. Vacat.	12. Vacat	Далі вставлено видклад про Бота і св. Трійку.
13. Верлаоме навчане про погорду сего свята і про жите монахів.	13. Vacat.	13. Vacat.	13. Vacat.	13. Vacat.	13. Vacat.	12. Vacat, гл. епіз. 28.
14. Притчі про однорота, про трьох другів і про однорічних царів.	14. Те саме.	14. Те саме.	14. Те саме.	14. Притчі про свача, про трьох другів, про царя, що з'їв свою дитину і про однорічних царів.	14. Притчі про чоловіка і слона, про трьох другів і про однорічних царів.	13. Вклад подібний до грецького, та дуже вкочений. 14. Притчі про однорота і трьох другів і про однорічних царів.

<p>15. Варламова проповідь про марність сего світа, притча про голуба.</p>	<p>15. Схоже з Бомб., та в сестрину промови вставлено питаня деревича і оновідане Балаягара про аскетів і притчу про псів і стерво.</p>	<p>15. Схоже з Бомб.</p>	<p>15. Схоже з Бомб. Притча про псів і стерво вставлена аж у епіз. 28.</p>	<p>15. Vacat.</p>
<p>16. Юдасаф запитує Балаягара, чому люде так не люблять аскетів, сей відповідає йому притчою про псів і стерво.</p>	<p>16. Схоже з Бомб. Тут вставлена надго притча про доброго лікаря.</p>	<p>16. Сей епізод поставлений у иньшій місці, гл епіз. 28.</p>	<p>16. Vacat.</p>	<p>16. Vacat.</p>
<p>17. Юдасаф запитує, чим різнити ся аскети від иньших людей? Балаягар пояснює се притчою про царя, що з'їв свого сына.</p>	<p>17. Схоже з Бомб.</p>	<p>17. Вставлено више в епізод 14.</p>	<p>17. Vacat.</p>	<p>17. Vacat.</p>
<p>18. Варлаамове оповідане про давнійших пророків і пустинників і притча про сонце.</p>	<p>18. Оповіданя про пророків невідане Балаягара, де крім притчі про сонце вставлено притчі про пророків і птаха.</p>	<p>18. Схоже з Галь. Притча про пророків і птаха є в иньшій місці, епіз. 23.</p>	<p>18. Vacat.</p>	<p>18. Vacat.</p>
<p>19. Варлаамів</p>	<p>19. Vacat.</p>	<p>19. Vacat.</p>	<p>19. Vacat.</p>	<p>19. Vacat.</p>

царів нема, натомість іде далі притча про багатського сына і жебракову дочку, пор. епіз 21.

Грецький текст	А р а б с ь к і т е к с т и			Ібн Хісрай	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське вид.	Гальський ркп.	Ібн Бабавайг			
<p>вклад про вільний суд, і вибір.</p> <p>20. Йоасаф бажав, аби й его батько пізнав свою науку. Варлаам оповідає йому притчу про царя, вірного вельможу і двоє бідарів у землиці.</p> <p>21. Йоасаф хоче покинути світові розкоші. Варлаам заохочує його до того притчою про багачького сина, що оженив ся з дочкою жебрака.</p> <p>22. Варлаамів вклад про Бога.</p> <p>23. Йоасафове питання про вік Варлаамів; Варлаамів вклад про правдиве життя і правдиву смерть та про життя в пустині.</p>	<p>20. Схоже з Гр., та вставлено ще притчу про пливана і его товаришів.</p> <p>21. Схоже з Гр.</p> <p>22. Vasat, та вставлено далі, епіз. 25.</p> <p>23. Схоже з Гр., тільки що тут Варлаам кладе собі 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 пливана.</p> <p>21. Vasat.</p> <p>22. Vasat, гл. епіз. 25.</p> <p>23. Vasat.</p>	<p>20. Схоже з Галь.</p> <p>21. Схоже з Бомб.</p> <p>22. Vasat гл. епіз. 25.</p> <p>23. Схоже з Бомб.</p>	<p>20. Схоже з Галь, та влетено ще оповідане про царя Давида і гробницю 1000-літнього царя, про царя та пастуха і про пса, що бігав на два весля.</p> <p>21. Схоже з Бомб. та в сю притчу влетена ще друга про гупоумного царевича, що його любов зробила розумним.</p> <p>22. Vasat, вставлено далі між епіз. 25 і 26.</p> <p>23. Між епіз. 22 і 23 вставлено притчу про пороків і птаха Корег (епіз. 18). Вік дерева поданий згідно з Бомб., в дашьну розмову влетено оповідане про Александра Македонського.</p>	<p>20. Схоже з Грецьк.</p> <p>21. Схоже з Гр.</p> <p>22. Схоже з Гр., та вкорочене.</p> <p>23. Балвар подає свій вік на 18 літ, усього від роду має 69 літ.</p>	<p>20. Vasat.</p> <p>21. Vasat. Пор. епіз. 14.</p> <p>22. Vasat, пор. епіз. 11.</p> <p>23. Балвар подає собі 45 літ, тах що пробув у пустині; всего має 70 літ. Оповідане про спосіб життя в пустині, пор. епіз. 34 і 36.</p>

<p>24. Васат, вставлено висше як епіз. 11.</p>	<p>24. Юдасаф вав-важує, що й ідо-доцолонники жи-вуть чесно, ва се Баявгар відпові-дає пригочю про воробця.</p>	<p>24. Схоже з Бомб. та вставлено притчу про царя, що з'їв сво-його сина.</p>	<p>24. Схоже з Бомб.</p>	<p>24. Схоже з Бомб.</p>	<p>24. Схоже з Бомб., та з деякими відміннями і супроти Бомб. і супроти Грець.</p>	<p>24. Vasat.</p>
<p>25. Васат, гл. епіз. 22.</p>	<p>25. Баявгарів вигляд про Бога.</p>	<p>25. Сильно вкоро-чене супроти Бомб.</p>	<p>25. Схоже з Бомб.</p>	<p>25. Схоже з Галь.</p>	<p>25. Vasat, гл. епіз. 22.</p>	<p>25. Vasat, гл. епіз. 11.</p>
<p>26. Vasat.</p>	<p>26. Vasat.</p>	<p>26. Vasat.</p>	<p>26. Довга роз-мова Баявгара з Юдасафом про різні питання і притча про царя, що пів життя про-жив лещено, а пів притчі (всіх 7).</p>	<p>26. Vasat.</p>	<p>26. Vasat.</p>	<p>26. Vasat.</p>
<p>27. Йосаф хо-че зараз з Варла амом іти в пустиню, та сей відмо-вляє його від того притчю про лашю.</p>	<p>27. Vasat, вставлено далі, гл. епіз. 33.</p>	<p>27. Vasat, гл. епіз. 33, та притч-ці про лашю тут нема.</p>	<p>27. Vasat.</p>	<p>27. Vasat, гл епіз. 33.</p>	<p>27. Схоже з Грець.</p>	<p>27 Схоже з грецьким.</p>
<p>28. Vasat.</p>	<p>28. Vasat, гл. епіз. 16.</p>	<p>28. Vasat, гл. епіз. 15.</p>	<p>28. Vasat.</p>	<p>28. Чому невір-ні не люблять вір-них? Притча про пів і стерво.</p>	<p>28. Vasat.</p>	<p>28. Корот-кий вигляд про поугу за гріхи, пор епіз 12.</p>
<p>29. Vasat.</p>	<p>29 Vasat.</p>	<p>29. Vasat.</p>	<p>29. Vasat.</p>	<p>29. Дервінів вигляд про пожа-точність правди-вої ріри, притчі про тирана і слугу, що розліяв росл, про Соломона і дар розумити мову звірів, про вола і осла.</p>	<p>29. Vasat.</p>	<p>29 Vasat.</p>

Грецький текст	Арабські тексти			Ібн Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське вид	Гальський рип.	Іон Бабавайт			
30. Vasat, пор. епіз. 15.	30. Vasat.	30. Vasat.	30. Vasat.	30. Дервішів вигляд про марність сего життя і життя за гробом.	30. Vasat.	30. Vasat.
31. Vasat.	31. Vasat.	31 Vasat	31. Vasat.	31 Дервішеві упізнаня і притча про купця і деох обманців, що отруїли оден одного. Оповідане про Сатану і два мечі.	31. Vasat.	31. Vasat.
32. Vasat, гл. епіз. 38.	32. Учитель розпитує Юдасафа, про що він так довго розмовляв з куцем, підслухує за заслоною їх розмову, та Юдасаф просить його не моняти нічого батькови.	32. Vasat.	32. Vasat.	32. Vasat.	32. Vasat. (?)	32. Vasat, гл. епіз. 36.
33. Vasat, гл. висше епіз. 27.	33 Балиггар заявляє, що хоче розстати ся з наренічем; сей хоче йти з ним, та Балиггар відраджує йому притачою про ланю.	33. Схоже з Бомб, та притчі про ланю нема.	33. Vasat.	33 Схоже з Галь, без притчі, додано вигляд про обовязки дітей до батьків	33. Vasat, гл. епіз. 27.	33. Vasat, гл. епіз. 27.
34. Vasat, гл. далі епіз. 36.	34. Юдасаф розпитує про янте аскетів і хоче дати їм дерунки, та Балиггар не приймає.	34 Схоже з Бомб.	34. Vasat.	34. Царевич хоче дати дервішови дім, щоби жив коло него, та сей не приймає мотивуючи се притчами	34. Vasat. (?)	34. Vasat, гл. епіз. 36.

<p>про малу і голя- ря і про бідного ткача, що наслі- дуючи клоуна ско- чив з вежі. Перед тим вставлено ще деякі навчання дер- вішеві, а в них прятчі про подо- рожного, ведмедя і кабана, про цари і його гостя, про па- ря, царицю і слугу. 35. Vasat.</p>	<p>35. Схоже з Бомб.</p>	<p>35. Vasat (?)</p>	<p>35. Vasat</p>
<p>35. Юдасаф пи- тає Балягара про его теперішню і владиву одіж; Б-р показуєть ся Йому в своїй влас- тивій одежі. 36. Vasat, гл. висше епіз. 34.</p>	<p>36. Vasat, гл. епіз. 34.</p>	<p>36. Vasat (?)</p>	<p>36. Йова- саф просить Балягара підготовити Його для хрещени і за се оби- цює дарун- ки Йому і аскетам, та Б. не прий- має. 37. Згада- но коротко про "Нікей- ське" Ві- рую і хре- щене Йова- сафа.</p>
<p>35. Vasat, гл. епіз. 39.</p>	<p>36. Йоасаф хо- че дати Варлаа- мови дарунки для него і его товари- шів, та сей зая- вляє, що вони бо- гатші від него.</p>	<p>37. Vasat.</p>	<p>37. Багавар хрестить Юдаса- фа.</p>
<p>37. Варлаам у- чить Йоасафа го- ловних догм віри, хрестить його і навчає про важ- ність молитви.</p>	<p>37. Vasat.</p>	<p>37. Багавар хрестить Юдаса- фа.</p>	<p>37. Згада- но коротко про "Нікей- ське" Ві- рую і хре- щене Йова- сафа.</p>

Грецький текст	А р а б с ь к і т е к с т и			Ібн Хісдай	Грузинський текст	Вірнеський текст
	Бомбейське вид.	Гальський рип	Ібн Бабавайг			
38 Зурдан запитув Йосафа, чого сей купець так часто приходить до него і підслушує за заслоною розмовою Варлаама з царевичем. Сей просить Зурдана, аби не назвав нічого батькови.	38. Vasat, гл. епіз. 32.	38. Vasat.	38. Vasat.	38. Vasat.	38. Vasat. (?)	38. Слуга Йосафаів Зурд розпитує царевича про купця і підслушує его промову.
39 Йосаф просить Варлаама, аби дарував йому свою пустельницьку одежу. Сей пристає на се, прощає ся з Йосафом і відходить.	39. Схоже з грець.	39. Схоже з Грець. Ваягар навчав царевича 4 місяці.	39. Прощана, та про обміну одежі нема згадки.	39. Дервіш відходить після довшого прозового вигладу про душу.	39. Схоже з грець. (?)	39. Баралим ще раз упоминає Йосафа до постипности ввїрі, дає йому свою анахоретську одежу і відходить.

На сьому кінчить ся перша третина повісти, та, де ми маємо можливість провести таке систематичне порівняне текстів усіх орієнтальних 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 „Kitâb Yûdâsaf mufrad“ і лишила ся вірною сему другому жерелу до самого кінця. За те середня частина оповідання, 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 порівняня з грецьким текстом лишаєть ся тут тільки бомбейський та оба споріднені, грузинський і вірменський. В якій мірі єї тексти згідні між собою, а в чому відмінні, се побачимо з їх детального порівняня.

Грецький текст	Бомбейське вид.	Грузинський текст	Вірменський текст
<p>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</p>	<p>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; покликавий ще разучитель признаєть ся до всего.</p>	<p>40. Оповід. згідне з Грецьк.</p>	<p>40. Зардз турботи розхорував ся і признав ся цареві, що его син уже навернений на християнство.</p>
<p>41. Міністер Арахес радить бігти в погоню за Варлаамом, а коли його не догонять, покликати поганського пустинника Нахора, подібного до Вар., урядити диспуту і побороти християнство, а тоді Йоасаф покине сю віру.</p>	<p>41. Ракіс обіцює, що коли не зловлять Баляггара, він сам перемінить ся в поstatt Баляггарову і дасть перемогти себе в диспуті, аби привстидати християн.</p>	<p>41. Оповід. згідне з Грець. Міністер зовєть ся раз Аракі, а потім Ракіс або Ракі.</p>	<p>41. Астрольог Арашіс бере ся бігти в погоню за Бараламом, щоби його тортурами змусити до відкликания его наука.</p>
<p>42. В погоні за Варлаамом вояки ловлять громаду а-</p>	<p>42. Оповідане згідне з Грець. Найстарший аскет має</p>	<p>42. Згідне з Грець</p>	<p>42. Цар велить позамикати всі границі. А-</p>

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 Йоасафови 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. Йоасаф грозить Нахорови, сей виголошує Арістїдову Апольогію і перемагає індійських мудрців, Йоасаф наvertsає його на християнство і він іде в пустяню.</p> <p>46. Чарівник Февда радить цареві спокусити царевича дівчатами і оповідає йому притчу про несьвідуючого царевича і дівчат-демонів.</p> <p>47. Цар окружає свого сина дівчатами, а Февда насилає ще демонів, щоб спокусували царевича, та сей перемагає все молитвою,</p>	<p>кости навязані на шнури.</p> <p>43. Ракіс чарами перемінює ся в Баллвгара, 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 багьва. 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. Юдасиф наvertsає Ракіса; сей оповідає йому про астрологів Фатїра і Татїра, що вічували при вродженю Юдасафовім, а сам іде навчати людей.</p> <p>46. Чарівник Аль Тагдам приходить до царя, сей оповідає йому притчу про мужа і захланну жінку і просить поради, — далі згідно з Гр.</p> <p>47. Цар посилає синові 4000 дівчат, в тім числі одну царівну. Юдасиф закохуєть ся в нїй і спокусений Сатаною злучуєть ся</p>	<p>43 Згідне з Грець., пустянник 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>рахес не може знайти Б-ма, ловить 18 монахів і вбиває їх мечем.</p> <p>43 Арахіс велить магови Наховрови перебрати ся за пустинника, шле його на пустяню і там його знаходять вояки. Наховр видає себе за Баралама. 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 текстї. Тут уриваєть ся Коїбірієв переклад.</p>

Грецький текст	Бомбейське вид.	Грузинський текст	Вірменський текст
<p>а в сні бачить небо і пекло і будить ся покріплений.</p> <p>48 Февда йде сам до царевича, та сей говорить йому довгу проповідь, після неї і сей павертає си на християнство.</p> <p>49. Vacat.</p>	<p>з нею. В сні являється ся йому Баялгар і аскет з кітьми і ведуть його до раю, а всі дівчата видають ся йому гидкі як пси і свині.</p> <p>48. Юдасаф павертає 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 павертає 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 основі 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 закінчене обох арабських текстів, себ то Бомбейського і Ібн Бабавайгієвого, зовсім відмінне від того, яке маємо в християнських редакціях, тоб то в грецькій, грузинській і вірменській. А що власне закінчене арабських версій близько підходить під буддийську традицію, а християнське геть відбігає від неї, для того Кун завважає справедливо, що те християнське закінчене є свобідним витвором автора тої версії, з якої пішли тексти грецький — з одного а грузинський і вірменський з другого боку. Бо коли сї 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 його смерті, 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 являється ангел і заповідає, що за кілька день введе 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 умоває лишити ся при своїм уряді, потім сідає на коня і в супроводі везіра їде „доки йому було призначено“. Там зсідає з коня і їде 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 гіляках 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 пізнавля, 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 будучину. 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 бомбейській текстї оповідане 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 наверненям 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 нім 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 остаточної (і по троха для середньої) части самих тільки арабських версій. Сей дуалізм потверджує нам уже для X віку арабська книга Фіґріст, посьвідчуючи істнуванє 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 откровенне задокументоване в святих писанях, які треба було знати і майже витвердити на пам'ять, — і таких, де царевич сам із себе, через просвітленє власного ума і серця доходить до пізнаня правди і потім виявляє сю правду людям (*Kitāb Yūdāsaf mufrad*). Дуже вірно підчеркнув Кун сю 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 ні 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. Далі 13 епізодів є спільних усім редакціям,

розуміють 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 прійдеть 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 инших редакціях, а також схожий порядок епізодів в противности до грецького тексту. Щож до Ібн Хісдаєвої переробки, то вона має 20 епізодів схожих з арабськими, хоча розложених подекуди в иншому 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 Хісдає 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 єго автор черпав тут з иншого, явно буддійського жерела. Значить, на епізоді 46 нашої таблиці кінчить ся згідність ориєнтальних редакцій; кнець 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 ряді признати як впливи того спільного жерела, а їх, як ми бачили, є разом 24 на 45. В другій ряді 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 Бомбейськїм 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 втворити собі досить 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 далі грецьких та латинських переробок перевандрували до середньовікової Європи, такими як Панчатантра (Каліла ва Дімна, Бідпаєві байки) і Книга сімох мудрців, ми переконуємо ся, що коли оті 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-Балягара [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 отсі пропагандові уступи навіть в тім християнськїм закрашеню, яке вони мають у грецькїм текстї, ми бачимо, що всі вони мають одну тенденцію: збудити обридженє до сьвіта і єго марних роскошів та дрібних змагань, а захвалити аскетичне жите. 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 принципально ріжнить ся від християнського. Бо коли християнин ішов у пустиню,

щоби здалека від зверхніх світових покус тим успішнійше бороти ся з покусами власного тіла і ворожих демонів і не переставав бороти ся з ними до остаточної хвилі життя, вважав тутешнє житє тільки порою покути, труду, плачу, а кожду хвилю заспокоєня і внутрішнього вдолєня вважав коли не гріхом, то нагодою до гріха, — то індійський аскет противно шукав у аскетизмі, в умертвлюваню тіла тільки переваги духа над тілом, скріпленя і просвітленя духа через ослабленє грубої матерії, що буцім то його придавлює, а найвисшою метою своїх подвигів уважав внутрішній спокій, що повстає з викоріненя 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 найвисший ідеал індійських, головно брагманських аскетів. Буддизм був подекуди реакцією проти сего аскетизму, та й він проповідував відречєнє від роскошей і дібр сего світа, добровільнє вбожєство, 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 питаня 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 слїду манїхейства, що готов був бачити Кассель, рішає питанє так, що автором первісної редакції міг бути тільки християнин-Несторіянець (op. cit. 39). Справедливо закинув Джекобс Кунови занадто велику поспішність в сьому виводї (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 підніс Кун), що вже сама концепція пеглевійського Варлаама і Йоасафа в противенстві до буддийського „самого Йоасафа“ вказує на ту догматичну основу, що чоловік сам не може дійти до пізнаня Бога і правдивої релїгії, доки не пізнає божого откровєннєя зложеного в сьятих 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 д ъ д е н б у р г ъ, Персидській изводѣ, 7) і не вияснив йому правдивої дороги до спасєннєя. Та сего не досить. Розумінє аске-

тизму в повісти 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 сьв., та про те й тут лишили ся ще деякі уступи, що сьвідчать 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 вгїк у пустиню і тут очищуючи і омиваючи свій розум постом, неспанєм і роздумуванєм над сьвятим писанєм і увільнюючи свою душу від усяких пристрастних і земних зворушень, просьвітлював її сьвітлом безпристрасности“ (гл. Douhet, Dictionnaire des Légendes, 96). Похваляючи жите пустинників вельможа аскет підносить, що „між ними нема ніяких спорів ані зависти, ані смутку ані турботи“ (Douhet, *ibid.* 99). Оті реченя, що припадково 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 неминуча і коли багато дечого змушує нас до тої розлуки і вона спадає на нас як велике лихо — читаємо в Гальєській рукописї (Weisslowitz, *op. cit.* 54) — то чиж не личить розумному добровільно відсунути ся від уєїх тих річей ще заким спадуть 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 „нагомудрецам“ ніж стоїкам. Варто звернути увагу також на те розумінє смерти, яке виступає в нашій повісти. 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 повісти ми (з виємком деяких щиро християнських уступів) не бачимо такого розуміня смерти. Противно, 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 жите, яке малює Варлаам у гл. XII (у нас епіз. 13), де між иньшим сказано, що аскети „не бачучи ніякої матерні і нагоди до проступків цїлковито виривають

із своєї душі всяке бажане і затирають спомини... повзявши дуже добрий намір ведуть жите спокійне і самітне" (Douchet, 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. Цевна річ, ніяка переробка не була в силі затерти глибоких слідів буддйського 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 звівних нам тепер ориєнтальних версий нашої повісти, бодай що до її першої частн, не могло бути написане буддистом, а було по нашій думці свобідною переробкою буддйської легенди доконаною якимсь брагманцем в дуєї релїїї близько посвяченої з буддизмом, та проте в многих точках значно від него відмінної і йому ворожої. Брагманїзм приймав подекуди також боже откровение і мав свій комплет святих книг, без котрих по єго поглядам не можливо було пізнати правдиву релїїю. Хоча буддизм вплив із брагманїзму, то про те єї обі релїїї завзято бороли ся між собою; з разу буддизм панував у Індїї яких 1000 літ (від IV віку перед Хр. до VII по Хр.), та потім був переможений брагманїзмом і майже зовсім випертий з Індїї, а величезна буддйська літературна спадщина по части була знищена брагманїстами, а по части абсорбована ними, перероблена в дуєї брагманїзму. Так було з первісно буддйською Паньчатаетрою (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 частн нашої повісти, т. є. до тих епізодів, що виплили зі спільного жерела. Та ми піднесли вже висше, що у Ібн Бабавайга середня часть і кінець, а в бомбейськїм виданю деякі епізоди середньої частн і закінчене черпані з нїньших жерел. Що се за жерела і які їх відносини до того жерела, з якого черпали хрїстиянські редакції?

Ібн Бабавайг в свій витяг із книги про Балявгара і Юдасафа вставив ось яке оповідане. Жив раз цар, що дуже бажав мати дїтей, та тільки на старість одна з єго жінок родила сина. Хлопчик в молодих літах подає знаки незвичайного розуму; оден астрольої ворожить царевн, що єго син буде основником нової віри. Цар наказує слугам добре цильнувати його. Коли царевич підріс, то одного разу втік від сторожі, бачив у містї мерця, старця і хорого і почав над сими явищами дуже задумувати ся. Царевн 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 передягнутого 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) попрощали ся з царем і пішли геть. Вони раз у раз молили ся Богу і ходили на поклонн по святих місцях у всі край землі. При божій помочи вони багато людей навернули на шлях віри. І слава про мудрість і чесноту царевича розійшла ся по всій 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 Фігірісті пз. „Kitâb Judasaf mufrad“. Та не тільки ся вставка, але також конець оповіданя про Баявгара 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, близшої 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 Іоасафѣ, стор. 15—21, німецький переклад подав Гоммель, гл. Weisslowitz, op. cit. 169—172.

сту (ор. cit. 32), значить, після його родоводу належить до здогадної сирийської редакції (ор. 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 звисних нам арабських редакціях, там певно не було, бо сам Кун уважає теперішнє закінчене тих редакцій запозикою з інших жерел. Коли в пеглевійській редакції закінчене було иньше, ніж в спільнім жерелі християнських редакцій, то являеть ся питання, що могло спонукати автора здогадного сирийського тексту до зміни оповідання? Иньшими словами, що є в теперішнім закінченню 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 закінчене християнських редакцій дуже добре згоджуєть ся з тою чи то брагманською, чи християнською, та все таки антибуддиською тенденцією — показати основника буддизму хоч і святим чоловіком, та все таки аскетом і нічим більше, головно ж не учителем народів, не основником нової віри. А признавши сей характер закінченню 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, ор. cit. 39) і прийняти ось який процес повстання пеглевійських редакцій буддиської легенди. В цілі пропаганди зладили буддисти резюме своєї святої легенди на пеглевійській мові, книгу *Kitāb al Budd*. Супроти сего якийсь неприхильник буддизму переробив а правдоподібніше переклав з індійського оригіналу брагманську переробку тої легенди, *Kitāb Bilavhar wa Jūdāsaf*. В виразнім протвненстві до сеї книги пустив знов якийсь прихильник буддизму другу переробку буддиської повісти — *Kitāb Jūdāsaf mufrad* (Книга Юдасафа самого, т. є. без Білявгара). Що всі оті твори справді існували на пеглевійській мові і що вся ота боротьба йшла на персо-бактрийським ґрунті, се доказує окрім посередного свідоцтва Фіґрієта також огляд імен власних в ріжних редакціях нашої повісти (гл. Kuhn, ор. cit. 34—36). Грецьке імя 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 найдивоглядніших 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 сирійську; 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 Ἀβεννηρ, 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 (сирійської) переробки, яка служила жерелом грецького тексту, був християнин добре познайомлений зі старою гебрейською мовою і знав етімологію назви Абнер, що значить „батько сьвітла“ (се вияснене знаходить ся зрештою і в латинській *Liber nominum*, приписаній сьв. Еронїмови: *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 Ἀβεννηρ; 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 вокалувають 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 Сінавтан (Сінаватан, Сінаифатанк), а місцем, де проживали Баралям і Йоасаф, була пустиня Арат або Ерат (Kuhn, *op. cit.* 16, 35—36). Очевидно, що з буддийською 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 редакцій ¹⁾.

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 мусїла бути йому звісною — і то не в грецькім текстї, а в вірменській легенді, тїй самій, яка заховала си доси а була

Що доторкаєть ся назви Варлаам (*Βαρλαάμ*), то ми згадали вже, що по думці Гоммеля вона пішла з сирийського Βαγαλάηα скороченого *gabrá d' alâh-a*, що значить „божий чоловік“. Назва арабських редакцій В-І-у-н-г, вокалізоване на *Bilavhar* або *Balavhar*, повстала на ґрунті пеглевійської азбуки з індійського *Bhagavân* (Кун, ор. сіт. 36). Грузинське *Баляварі* в'яжесть ся безпосередно з арабською назвою і вказує на те, що автор грузинської редакції користувався не теперішнім грецьким текстом, а його сирийським жерелом, у котрому стояла старша, пеглевійська назва *Балявгар* або *Балягвар*. Тільки автор грецького тексту перемінив сю назву, ставлячи замість неї імя популярного сирийського святаго *Барляга* і то в формі спорідненій з біблійним волхвом *Валаамом* (*Βαλαάμ*). Вірменський *Бараліам* пішов безпосередно з грецького.

Пустиня, з якої приходить *Варлаам*, зоветь ся в грецькім тексті *Σεναάρ* — назва біблійна (*Битня* XI, 1, XIV, 1), покладена автором грецького тексту на місце пеглевійського 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 грецькім тексті *Зардан*; в арабських текстах він не названий; в вірменськім сю назву вкорочено на *Зард*. Грузинське *Зандань* або *Задань* вказує на те, що й сирийський оригінал грецької повісти мав *Зандан*, а в такім разі назву сю мав і пеглевійський оригінал сих редакцій. *Кун* (ор. сіт. 36—37) бачить в тій назві важну вказівку на те, відки головню черпав свій материял автор пеглевійської редакції. В святих книгах північних буддистів візник царевича *Шідартти* зоветь ся *Чандака*; у південних буддистів він зоветь ся *Чанна*, без д. Значить, по *Куновій* думці, жерелом пеглевійської повісти про *Варлаама* і *Йоасафа* були святі книги північних буддистів, що зрештою й зовсім природно, бо в *Бактрії* і північно східній *Персії* здавна вже мішали ся буддийські елементи з парськими і християнсько-несторіянськими. Ще *Китаєць* *Гіуен-Цанг* подорожуючи в VII віці по святих місцях буддизму, застав у *Бактрі* буддизм в повнім цвѣті. З того самого часу маємо свідoctва про істноване численних несторіянських єпіскопій у *Хорасані*, і ще в р. 652 християне в *Мерві* разом зі своїм метрополітом похоронили тіло замордованого

зладжена ще в XII віці. А що в тій легенді не названо ані міста *Абенерова*, ані пустині, де жив *Бараліам*, то міг стародавній географ доповнити сі назви з яких інших жерел.

остатнього царя з роду Сасанідів (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) повстала 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 *Ἀραχίης* у арабських текстах називаєть ся Ракіс, у грузинським раз Аракіс, потім Ракіс і Ракі, у вірменським Арашіс — 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 (*Φεῦδαξ*), в котрому Бенфей бачив варіант індійської назви Девадатти, в арабським тексті (бомб. вид.) називаєть ся Аль-Тагдам, з чим дуже тісно вяжесть ся назва грузинського тексту Тгедам (декуди також Тгедма або Тгедаміс). Очевидно, що щось подібного мусіло стояти і в згоднім сирийським тексті і в его пеглевійським оригіналі, а тільки автор грецького тексту поклав назву Февди, лже-месії, згаданого у Йосифа Флавія (Josephus Flavius, *Bellum Judaicum*, XX, 5) і в Діяннях апостольських V, 37 (Kuhn, op. cit. 29).

Назва Барахії, наслідника Йосафатового на царським престолі, властива тільки християнським редакциям (груз. Баракія, вірм. Бавакія), значить, мусіла 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 Барахії взята з Біблії — так називав ся батько пророха Захарії (Захарія I, 1, 7; Матв. XXIII, 35).

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

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 вилетені в се оповідане дальші чотири притчі: 20. Про царевича, що п'яний спав у гробі, 21. Про злод'їв, що вкрали золотий горнець з гадюками; 22. Про царевича, що увільнений з неволі попав ся в яму, де сидів смок; 23. Про чоловіка, що пішов між злі духи (гулі) і погиб. Загалом маємо в тім тексті 23 притчі.

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

Та найбогатший на притчі і прик'азки є Ібн Хісдаї. Крім тих, що показані в повисшій зводі, знаходимо у него ще ось які: 1. Патріарх Йосиф і підхлібник; 5. Про птаха, що проковтнув рибу з вудкою; 6. Цар Давид і гробниця давнішого царя; 13. Цар і побожний пастух, запрошений царем на обід; 14. Пес, що бігав на два весіля і лишив ся без їди; 19. Промова Олександра Вел.; 22. Тіран і слуга, що розілляв росіл; 23. Соломон і мова звірів і вилетена в се оповідане казка 24. Про вола і осла та півня і пса; 25. Купець і два отруйники; 26. Стрілець, кабан і медвідь; 27. Цар і его гість; 29. Малпа і голяр і 30. Ткач, що наслідуючи весельчака скочив з вежі.

З тих притч без сумніву найцікавіша притча про с'вача, що стоїть у грецькій і вірм. тексті на першій, у всіх арабських і грузинських на четвертій 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 істноване сеї притчі також у пеглевійській оригіналі всіх орієнтальних редакцій, побудував свою теорію про християнський характер сего пеглевійського оригіналу (Kuhn, op. cit. 39). Ми вже висше оцінили иньші Кунові докази християнського характеру того оригіналу, а тут мусимо сказати, що істноване сеї притчі в его тексті не може перетягти ваги на користь Кунового здогаду. Вже Гоммель, що держав ся думки про буддистський характер і індійське походжене первісного жерела повісти, вказав на те, що притча про с'вача в ріжних формах була популярна у буддистів, а той, хто з буддистських жерел писав пеглевійську редакцію, міг бути познаний також з християнськими євангеліями і замість буддистської притчі про с'вача 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 правдоподібнішим, прихильник брагманізму.

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 виємком притчі про сі-вача, 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 сьх трьох. Натомісць 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 часті оповіданя він подає 15 притч індійських, а одну євангельську, а надто в дальшій часті, відмінній від спільного жерела иньших редакцій, дає ще 7 притч і оповідань виразно індійського і то буддийського характеру. Щож до Ібн Хісдая, 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 уірупованю в різних редакціях нашої повісти ми доходимо ще до одної думки. В Ібн Бабавайговім текстї оповіданя про Юдасафа і Балявгара 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 навчаня. 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 буддийських джатак, т. є. історій із давнішого істнованя Будди. Сю джатаку у-перве опублікував ресійський ученій Мінаєв (*Bulletin de l' Académie Imperiale des sciences de St. Petersburg, 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 джатак, виданій Фаусбелем (*Fausböll, Jåtaka, t. III, 126 і д.*). Ще 1880 р. англійський ученій Піс Девідс звертав увагу на близьке спорідненє повісти про Варлаама і Йоасафа з буддийською книгою джатак (гл. *Rhys Davids, Buddhist Birth-*

Stories, XXXVII). „Аджеж жите 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 походжене вказує арабська традиция, що виводить Балявгара із Сарандіба, т. є. Цейлона, головного осідку південного буддизму; дальше арабська назва Юдасафового міста Шавілябатт схожа з палїйськїм Капіляватту зам. санскритського Капілявасту.

