ВАРЛААМ І ЙОАСАФ

СТАРОХРИСТИЯНСЬКИЙ ДУХОВНИЙ РОМАН.

РОЗВІДКА

Д-РА ІВАНА ФРАНКА.

У ЛЬВОВІ, 1897.

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

23285,18.8

HARVARD COLLEGE
APR 1 1901
LIBRARY

Denny fund

Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
HARVARD UNIVERSITY

ВАРЛААМ і ЙОАСАФ

старохристиянський духовний роман і его лїтературна історія.

Написав др ІВАН ФРАНКО.

I.

(Роман — пануючий рід лїтератури в нашім часї. Важність его исторії. Головні історики романа. Грецькі початки романа. Новійший західно-европейський роман і его походженє. Прогалина між старогрецьким а новійшим европейським романом заповнена духовними повістями греко-візантийськими. Романїчний характер многих житій і апокріфів. Орієнтальні впливи на християнство і на его лїтературу. Документ тих впливів: повість про Варлаама і Йоасафа.)

Роман, повість, новелла — се такі роди лїтературної творчости, що, незвісні в початках национальної лїтератури, з часом забирають усе більше місця, а в кінцї, як отсе в наших часах, запановують майже неподїльно в лїтературі, захоплюють найширший інтерес читаючої громади, витискають майже всї иньші роди поезиї, особливо епічної, і стаючись духовою стравою мілїонів здобувають собі величезний вплив і перворядне значінє в исторії людської цивілїзациї От тим то й не диво, що история, а особливо почин і перші ступнї розвою сего рода лїтературної творчости набирають великої ваги, зацїкавлюють найвиднїйших учених і историків лїтератури в наших часах.

Досліди над историю романа і новелли розпочали ся доволї давно, з половини XVII віку. Лишаючи на боцї Італїянцїв 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 историком романа треба назвати Француза Гюе (Huet, De l'origine des Romans, Paris

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

1670), що, вельми характерно, бачить початок романа на Сході, в Азиї, якої мешканці з давен давна визначали ся замилуванєм до оповідань. Та тілько у Греків, в остатніх віках до Христа роман одержав артистичну обробку, став ся від разу улюбленим родом лїтератури. Як найкращого писателя в тім роді Гюе хвалить Гелїодора, згадує далї коротко про візантийський християнський роман Дамаскина, Евстатія і Теодора Продрома, і зараз опісля переходить до західної Европи, де схарактеризувавши римського ученика грецьких романїстів Апулея, вскакує від разу в середні віки і поповнює ту саму помилку, що й згадані висше Італїянцї, себ то мішає роман з поемами романтичними та национальними епопеями французькими[1]).

В XVIII віцї чимало писали і спорили про початок і розвій романа, особливо в Анґлії і Франциї. Витворились тодї дві теориї, з яких одна виводила тзв. лицарські романи з півночи, від старих Скальдів та Ґотів, а друга з полудня, від Арабів та Сараценів, що довгі віки панували в Іспанії і Сіцілії, плекали поезию, письменство і науку і мали чималий вплив на середньовікову Европу[2]). Здобутки всїх тих спорів зібрав до купи Анґлїчанин Денлоп (John Dunlop, History of fiction, London 1814), якого книжка, перекладена на нїмецьку мову з многими цїнними доповненями Ф. Лїбрехтом (Geschichte der Prosadichtungen, 1847), стала ся вихідною точкою для всїх новійших досьлїдів на тім полї. Денлоп зачинає від грецьких новелл, підчеркуючи той факт, що вони у-перве виринають на побереїжях Малої Азиї (Мілетські істориї), а далї розбирає детально заховані до нашого часу зостанки пізногрецького і візантийського романа.

Варто зазначити, що головними представниками пізногрецького романа були християне: найталановитїйший між ними, Гелїодор, був епископом трікським в V в. по Хр. Та про те єго роман (Αἰθιοπικά) не має ані крихти християнської закраски, але йде сьлїдами поганських грецьких романїстів Клеарха, Антонїя Діоґена, Ямблїха та Лукіяна. І далї в візантійській лїтературі ідуть побіч себе дві течії. Помимо пануючого християнства, що продукує свою осібну лїтературу, озиває ся від часу до часу і поганська течія в романах Ахілля Тация, в пастирськім романї Лонґа, 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.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

Далї Денлоп переходить на захід, розбирає римські проби романїстики, головно-ж повістї Петронїя і Апулея, по чім від разу перескакує в глубину середнїх віків, до романтичної поезиї европейської, до поем з цїклю Артура і лицарів Круглого стола, далї до епопей национальних з цїклю Карла Великого, а в кінцї до лицарських романів іспанських (цїкль Амадіса), посьвячуючи їх розборови найбільшу часть своєї книги. Дальшу обширну часть єї займає огляд новелл і леґенд, по чім автор переходить до огляду французького і іспанського романа XVI і XVII віку і кінчить коротким переглядом романїстики XVIII віку. Цїкаво, що автор сего цїнного дїла сам по своїм уподобаням далеко не романтик і не поет; противно, він раціоналїст і скептик, дитя філософії кінця XVIII віку і глядить на роман тілько як на розривку. Розбираючи ті плоди „вимислу“ він майже нїколи не позбуває ся саркастичної усьмішки. І з погляду на свої естетичні принцїпи він доктрінер і формалїст, от тим то й оцїнки его роблять вражінє тупої схоластіки; він або зовсїм лишає на боцї звязок даного автора і его твору з сучасним житем і сьвітоглядом, або ограничує ся на скупих і недостаточних вказівках.

Від часу Денлопа до тепер праця над выясненєм лїтературної істориї романа зробила величезний поступ. Багато першорядних учених ріжних країв віддавали свої сили тій працї; доконано важних відкрить, опубліковано купу незвісних Денлопови памятників, розширено і поглублено поле досьлїдів, до чого в значній мірі причинило ся і розломанє тісних рямок схоластичної естетики та вироблена звичка — розбирати твори лїтературні не як плоди пустого вимислу, а як виплив і воплощенє певних ідеальних змагань людських, навіяних обставинами суспільного і духового житя даної епохи.

Заслугою всїх отих новійших праць є вияснене того вельми сложного процесу, який причинив ся до розвою і зросту новійшого европейського романа. Між национальними епопеями і романтичними поемами середньовікової лицарської Европи а появленєм романа і новелли яко улюбленої лїтературної форми пройшла могуча історична струя, що дала початок до основної переміни всеї суспільности. Війни релїґійні, єресї з їх пропаґандою і лїтературою, впливи Арабів і магометанства, хрестові походи і могучий прилив оріентальних впливів на Европу, далї винаходи і відкритя кінця

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

XIV і XV віку, рівночасний упадок Візантиї і початок ренесансу і гуманїзму в Італїї, — отсе важнїйші з тих жерел, із яких вийшло нове житє Европи, і які своїм порядком мали також величезний вплив на обновленє лїтературної творчости, на повстанє і розширенє нових форм лїтературних, із котрих насамперед новелла здобула собі величезну популярність (Боккаччіо, Страпароля, Cento novelle antiche, Банделло, у Франциї Маргарета Новарська, Cent nouvelles nouvelles, в Іспанії Conde Lucanor), а за нею пішов роман.

Дивлячись з боку на первопочини французького романа, що з одного боку випливав просто з прозових переробок старих Chansons des gestes і поем про Артура та лицарів Круглого стола, а з другого боку силкував ся навязати до старої грецької традициї і брав старі грецькі романи як взірцї мови, стилю і композициї, можна б подумати, що власне звязок з греко-оріентальною традициєю доси не істнував. І тодїшні романописателї певно й самі так думали. А преціньтака думка була зовсїм хибною. Близший дослїд, що бере на увагу самі теми романїстичні, показує нам, що грецький вплив на творчість західноєвропейську майже зовсїм не переривав ся, що й оріентальний вплив був далеко давнїйший нїж хрестові походи і навіть нїж розширенє богомільської секти по полудньо-західній Европі, — тілько що впливи ті часто міняли форму, неначе той Протей являли ся людям в такій формі, яка в данім часї була в певній сторонї найбільше улюблена.

Найважнїйшим посередником між старогрецьким романом і такоюж новеллою, а західноєвропейським романом і новеллою часів гуманїзму був т. зв. духовний роман. Були се оповіданя писані в тонї і стилю житій сьвятих, дїяній апостольських або откровеній та видїній, проняті нераз високим духом релїгійним, горячою вірою, а то й переплїтані обширними викладами християнської догматики; та про те в їх епічнім скелетї дуже легко розпізнати ті самі основні схеми і ситуациї, якими так характерно визначує ся старий грецький, поганський роман. Пригоди залюбленої пари, роздїленої противностями долї, киданої з одного прикрого положеня в друге, по морі і по суші, картини ріжних країв, дивовижних народів, звичаїв і обрядів, розбійники і пірати, жерцї, віщуни і самітні добродїї, і в кінци всего того несподївана стріча в рішучій хвилї, пізнанє і поєднанє щасливої пари. Або таж тема перенесена на поле більше психологічних конфлїктів: залюблена пара розлучена зависними інтриґантами, ріжнородні покуси роскоші, богацтва, намов і брехли-

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

вих обіцянок, щоби дівчину позбавити дівоцтва або парубка зробити невірним єго улюбленій, — і знову після довгого ряду противностий стріча і сполученє обоїх. Отжеж та сама схема є основою найдавнійших християнських духовних повістей, звісних під назвою Клементин, далї апокріфічного житія св. Павла і Теклї, такогож житія сьвятих Ксантіппи, Полїксени і Ревекки,[1]) тілько що ідеал тілесної любови перемінений тут в любов до Христа і єго науки; вінцем романа являєть ся не подруже, а дївоча чистота або мучеництво за віру. Можна сміло сказати, що й инші паростї обширної старохристиянської апокріфічної літератури, особливо такі, як житіє ап. Томи і єго дїла в Индиї, житіє ап. Пилипа, дїяня св. Івана на острові Патмі — не що, як пероробки романічних сюжетів дохристиянської Греції, хоча безпосередні взірцї тих творів і не дійшли до нас.[2]) Таку думку висловив учений Француз Шассанґ (Chassang, Histoire du roman dans d' antiquite, стор. 234, 263), а Німець Вейнґартен також зближував грецькі пастирські оповіданя та „робінзонади“ (схема: герой подорожує по морях, закинений на пустий остров устроює собі там житє непохоже на ту суспільність, в якій він виріс) з житіями єгипетських монахів і аскетів.[3])

Як бачимо, християнство і тут, на полі літературної творчости, було вірне своїй реформаторській ролї. 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 писателїв нові твори в тім же родї, 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 журналї Contemporary Review 1877, October і Веселовскій, Изъ исторіи романа и повѣсти, т. I, стор. 29—64. Варто зазначити, що сей остатнїй уважає звісне у нас оповіданє про сьвятого Василія і Евладія, вилетене в Амфілохієво житіє сьв. Василія, як характерний примір переміни ідеалів під вплывом християнства: подруже залюбленої пари, що було найвисшою метою єї змагань і вінцем усїх проб та покус, тут показане яко дар злого духа, удїлений в замін за душу любовника; тілько покута і церковне осьвяченє перемінюють сей пагубний дар на добро (Веселовскій, op. cit. 38). Нема сумнїву, що й друге знамените житіє, так популярне у нас, а власне житіє сьв. Марії Єгипетської, є не що, як старогрецька новелла в християнській переробцї і з християнсько-аскетичним закінченєм.

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

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

Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

періпетиями, описами, — тілько що сьвіт ідеальний тих нових творів, змаганя, уподобаня і погляди виведених в них людей були зовсїм иньші. Що з часом, при упадку просьвіти і критики, ті побожні духовні твори, написані первісно для розривки або для пропаганди ідей, почали вважати ся дїйсною правдою або були заборонювані церквою як виплоди єретицьких доктрін, се не уймає їм зовсїм характеру творів лїтературних.

Ті впливи грецької традициї лїтературної на ґрунтї християнськім вчасно вже скомбінували ся з впливами оріентальними. Сказавши правду, й само християнство супроти Греції було по троха твором оріентальним; ще більше оріентального мало в собі жидівство, що власне в перших віках християнства кінчило своє перетворенє з біблїйного жидівства в рабінсько-тальмудичне, і кінчило знову таки під могучим впливом сходу: адже перший корпус Талмуда складав ся в Вавилонї! А жидівство в перших віках нашої ери мало величезний вплив на християнство, далеко більший, нїж опісьля, коли доконав ся рішучий розрив між обома сими релїґіями. А коли розрив сей доконав ся, в другім віцї по Хр., почали ся з иньшого бóку оріентальні впливи на християнство. Нинї не підлягає вже сумнївови, що гностицизм повстав в великій части під впливом буддізму, а манїхейство було не чим иньшим, як перським дуалїзмом, слабо склиєним з християнськими доктрінами. А вплив тих двох могучих сект на християнство був дуже великий: він дав товчок до виробленя найважнїйших точок християнської доґматики. Секти ті сплодили також богату лїтературу, що без сумнїву черпала з тих самих індийських та перських лїтературних жерел, звідки ішли й доктрини сект; зостанки тої лїтератури, чи то в сектантських первообразах, чи в переробках приладжених відповідно до православних доґм, заховали ся і доси; найбільша часть апокріфічних дїяній апостольських походить власне відси (гл. Lipsius, op. cit. I, 373). Від тодї впливи оріентальні на християнську лїтературу не переривали ся. Одним із найзамітнїйших документів того впливу є духовний роман про Варлаама і Йоасафа, найкращий і найпопулярнїйший твір духовної лїтератури троха пізнїйшої доби, VI або VII віку, і одна з найбільше розповсюднених книг усесьвітної лїтератури. Істория сеї книги, хоч доси ще не вияснена у всїх подробицях, все ж таки незвичайно займаюча. Вона не позбавлена інтересу й для нас, бож „Душеполезная история о. Варлаамі і Йоасафі“ належала і в нашій старій лїтературі до найбільш улюблених книжок і полишила деякі живі слїди і в народній памяти.

Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

II.

(Зміст романа: титул, передмова, опис Індиї, цар Авенір і переслїдуванє християн. Царський достойник стає монахом, єго розмова з царем. Вродженє Йоасафа; астролог пророчить, що він буде царем, але не з сего сьвіта, і християнином. Притча про боярина і хорого жебрака. Цар велить виховувати Йоасафа здалека від прикростей житя. Стрічі Йоасафа з прокаженим, слїпим, старим і мерцем. Пустинник Варлаам їде до Індиї по божому наказу; єго розмова з слугою царевича; стає перед царевичем як купець, що має дорогий чудесний камінь. Розмова єго з царевичем, притча про смертну трубу, виклад догматики і етики християнської і правил аскетизму; притча о инорозї, о трьох другах, о однолїтних володарях, о сонцї, о царї і двоїх бідарях, о старечій дочцї і вірнім парубцї, о молодій сернї. Хрещенє царевича, прощальна промова Варлаама. Слуга Зардан остерігає царевича, підслухує єго розмову з Варлаамом; той відходить лишивши царевичеви свою волосяницю, а замісць неї бере царську одежу. По єго відходї Зардан чинить ся хорим, та цар довідує ся від него про Варлаама, кличе свого мінїстра Арахію; той радить слати погоню за Варлаамом а зловивши його заставити, щоб сам перед царевичем признав свою науку брехнею. Коли ж Варлаама не зловлено, він радить винайти пустинника Нахора, подібного до Варлаама, видати його за зловленого Варлаама і заставити його в диспутї боронити нїби християнства і дати себе переконати противникам. Дві розмови Авенїра з сином, диспута Нахора з поганами; перед деспутою Йоасаф пізнає, що се не Варлаам і грозить Нахорови смертю, коли дасть себе побідити. В диспутї Нахор побіджає противників, по чім Йоасаф навертає його на християньство і висилає в пустиню. Авенїр злий на своїх жерців, хитає ся в своїй вірі в богів, жерці вишукують в пустинї волхва Февду, сей їде до царя і заохочений блискучими обіцянками радить окружити Йоасафа гарними дївчатами (тут притча о царевичу вихованім в темній печері). Авенїр слухає сеї ради, окружає сина самими гарними дївчатами, а Февда крім того посилає на него злого демона, та Йоасаф поборює ті покуси молитвою і постом, найкрасшу з поміж дївчат навертає на християньство і посилає в пустиню, а сам знов молить ся всю нїч, бачить дивні сни і западає в слабість. Бачучи, що демони післані на царевича вернули знову до него з соромом, Февда зважує ся сам розмовити ся з Йоасафом, та той і його навертає на християньство і посилає до Варлаама. Тодї Авенїр за радою Арахії віддає синови половину свого царства, а той зараз навертає сю країну на Христову віру. Бачучи се цар Авенїр

Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

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

Аналїза змісту романа про Варлаама і Йоасафа являє ся конечною не тілько для того, що в наших часах роман сей став далеко менше звісний широкій публицї, нїж був давнїйше, але також з огляду на дальші уваги що до походженя і зложеня сего дїла.

Роман про Варлаама і Йоасафа написаний мовою грецькою, доволї чистою і гарною. Найстарші звісні рукописи сягають XI віку по Христї. Найбільша часть має ось який тутул: Ἱστορία ψυχωφελής ἐκ τῆς ἐνδοτέρας τῶν Αἰθιόπων χώρας, τῆς Ἰνδῶν λεγομένης, πρὸς τὴν ἁγίαν πόλιν μετενεχθεῖσα καί συγγραφεῖσα διὰ Ἰωάννου μοναχοῦ, ἀνδρὸς τιμίου καὶ ἐναρέτου μονῆς τοῦ ἁγίου Σάβα, ἐν ᾗ ὁ βίος Βαρλαὰμ καὶ Ἰωάσαφ τῶν ἀοιδίμων καὶ μακαρίων — се значить: Пожиточна для душі історія із крайнього краю Етіопського, званого Індиєю, принесена до сьвятого міста і списана Іваном монахом, мужем шановним і чесним манастиря сьвятого Сави, а в нїй житє Варлаама і Йоасафа незабутнїх 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 манастирі 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 числї многих грецьких рукописів сего романа[1]) два, зладжені на Афонї в Іверськім манастирі, мають заголовки значно відмінні, а именно Cod. Nanianus у Венециї N. 137 має: [Ἱστορία ψυχω]φελὴς ἐκ τῆς ἐνδοτέρας τῶν αἰθιόπων χώρας πρὸς [τὴν] ἱερὰν πόλιν μετενεχθεῖσ[α] διὰ ἰωάννου μοναχοῦ μονῆς τοῦ ἁγίου σάββα [ἑρμηνευθεῖσα] ἀπὸ τῆς ἰβήρων πρὸς τὴν ἑλλάδα γλῶσσαν ὑπὲρ εὐθυμί[ου] ἀνδρὸς τιμίου καὶ εὐσεβοῦς τοῦ λεγομένου ἴβηρος, т. зн. Пожиточна для душі історія із крайнього

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

Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

краю Етіопів принесена до сьвятого міста Іваном монахом із манастиря св. Сави, а витолкувана з іверської (т. є. грузинської) на грецьку мову Евфімієм мужем шановним і богобоязним, прозваним Іверцем (Грузином). А пізнїйший від сего кодекс біблїотеки національної в Парижі н-р 1771 має такий титул: Λόγοι ψυχοφελῆς μετενεχθεῖσαι ἀπὸ τῆς τῶν ἐθυόπων διαλέκτου ἐπὶ τὴν ἑλληνίδα γλῶσσαν παρὰ εὐθυμίου τοῦ ἁγιοτάτου μοναχοῦ τοῦ ἤβυρος τοῦ καὶ γεγωνότος καθηγητοῦ τῆς μεγάλης λάβρας τοῦ ἁγίου ἀθανασίου τοῦ ἁγίου ὢρους, т. зн.: Пожиточні для душі слова перекладені з етіопського наріча на мову грецьку Евфімієм найсьвятїйшим монахом Грузином, що був духовником великої Лаври сьвятого Атанасия на Сьвятій горі. Полишаючи на далї докладне обговорене справи авторства сеї книги зазначимо тут лише, що рукописна традиция в тім зглядї далеко не однозгідна: коли більша часть і то старших рукописів признає написане книги неозначеному близше Іванови монахови з манастиря сьв. 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 „історию“ з наслуху, з оповіданя якихсь Індийців (ἀπαγγειλάντων), по иньшим виходило би, що ті Індийцї принесли до Єрусалима якийсь рукопис на своїй мові і переложили єго для вжитку того Івана монаха. А в кінци по іверським рукописам виходить, що Іван монах тілько принїс до манастиря сьв. Сави етіопський (чи індийський?) рукопис, а переклав єго на грецьке якийсь Евфімій Грузин, або так, що Іван монах написав сю історию по грузинськи, а Евфімій Грузин переклав її на грецьку мову. В старословянських перекладах, що, як звісно, держать ся звичайно досить вірно грецької традициї, находимо також ріжні заголовки. І так один із найдавнїйших рукописів (XV в.), що належав колись до біблїотеки Толстого а тепер є в Імп. Публ. біблїотецї в Петербурзї (сіґнатура I. Q. 315) має напис: **Сїє писанїє дш҃еполезно ѿ вноутренеѧ іефїопьскыѧ страны гл҃емыѧ индїа въ град чтный пренесено їѡанном мнихом моужем чтным и добродѣтелным монастырѧ стго савы в нем'же житїе варлаама їасафа прнопамѧтною и бжественою, гн҃и блгви.** Такий же напис має і рукопис, що находив ся в біліотецї Царського під ч. 679 і походить з XVI в. Инший рукопис із збірки Царського, з XVII в. (ч. 90) має напис: **Повѣсть полезна житїѧ свѧтыхъ и преподобныхъ отецъ, поустынножитель и постникъ Индѣйскихъ, Варлаама поустынника и оученика его Іоасафа царевича, сына Авенѣра царѧ Индѣйскаго, списано Иоанномъ мнихомъ обители св. Саввы иже**

Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

въ Ієрꙋсалимѣ.[1]) Сербський рукопис XVI в, що находить ся в віденській надв. біблїотецї, а колись був власністю Хіландарського манастиря на Афонї, має напис: Писанїє сїє дꙋшеполезно ѿ вънꙋтрьнєє єдїопскиє стра́ны гл҃ємыє индиꙗ въ ст҃ыи градь прѣнесено Іѡанномь мнихомь моужемь чт҃номь и добродѣтелномь, монастыра ст҃го Савы вь нємьжє житиє варлаама и їѡасафа прнопаметною и бжтвною[2]). Подібний напис має Крехівський рукопис, яким ми користуємось і про який гл. додаток до сеї статї; рукопис сей, украшений 10 рисунками, походить з XVI в. і має такий напис: Йзьѡбраженїє дшеполе́зное йзъ оутрьнꙗꙗ єдиѿпьскыꙗ стра́ны, гл҃емыꙗ йнъдїйскыꙗ страны, въ ст҃ый град прѣнесе́но іѡан'нωм мни́хом мꙋжем чт҃ным й добродѣтелным, сꙋщаг[о] ѿ монасты́рꙗ ст҃го Савы. Гй бл҃ки. Як бачимо, три рукописи мають написи в головному схожі, а сходять ся в тім власне, що Іван монах принїс історию про Варлаама і Йоасафа з Індиї, а не згадують про мужів Індийцїв, від яких він чув її. Важне й те, що нї один старословянський рукопис не приписує авторства сеї повісти сьв. Іванови Дамаскинови, хоча перші руські друки, Кутеінський 1638 і Московський 1680 чинять се зовсїм рішучо.

Починаеть ся оповідане коротким представленем високої вартости аскетизму. Найвисше бажане чоловіка — бути сином божим. Та се є насьлїдок премудрости, сего з давна доступали сьвяті за свої чесні дїла, головно ж мученики і аскети, що з постом, молитвами, безсонницею і многими трудами проходили „тѣснымъ й прискорбнымъ поутемь.“ Житеписи таких людей служать взірцями для других і заохотою, „йбо на добродѣтелїє въсꙗкдай поут єсть ѿстръ й 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 єму на приплодок заховав без зиску, нїяк не можу промовчати отсю пожиточну для душі дійшовшу до мене повість (йсповѣданїє), котру розповіли мінї мужі богобоязливі із глубокого етіопського краю Індиї і виложили без брехнї, власне ось як.“ Сей вступ дуже важний. Поперед усего він троха докладнїйше зазначує відносини грецького писателя до его жерела, що не все чинять титули книги. Бачимо тут, що справдї автор не сам

[1]) А. Н. Пыпинъ, Очеркъ литературной исторіи старинныхъ повѣстей и сказокъ русскихъ, стор. 128–129; Строевъ, Описаніе рукописей Царскаго.

[2]) На сей рукопис звернув увагу Мікльошіч, гл. Fr. Miklosich, Lexicon linguae palaeoslovenicae. Wien 1862–1865, стор VI.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

приніс сю повість із Етіопії, а принесли її якісь мужі гідні віри; бачимо далї, що автор списав її пісьля їх оповідань, а може тілько пісьля устної передачі єму якогось писаного індийського тексту, котрий ті мужі єму перекладали. Варто зазначити й те, що ся передмова стилїзована троха подібно до передмови иньшої, в Сириї і Палестині в ту пору вельми популярної духовної повісти, а то леґенди про Марію Єгипетську.[1])

Далї сьлїдує коротесенький опис Індиї, котра по думцї автора „**далече прилежитъ Єгуп'та, велика сѹща й многочл҃чна, прилежит же морем й поучинами и лодїйным шествованїємь къ єгупетстѣй странѣ.**“ Очевидно, що ся ґеоґрафічна нотатка — духова власність грецького автора, що сам не мав ясного виображеня о Індиї, думав що вона граничить з Єгиптом, а з самого дальшого звязку повісти виміркував, що се край многолюдний і що до него пливе ся кораблями (се чинить далї Варлаам).

Сей край, — повідає далї автор, — пропадав у тьмі поганства і кровавих жорстокостів, поки не вродив ся Христос і не приніс на сьвіт правдивої релїґії. Єго апостоли і ученики рознесли її на всї сторони сьвіта. До Індиї посланий був сьв. Тома, котрий при помочи Бога і ріжних чудес (автор натякає мабуть на апокріфічні Дїяня сьв. Томи) прогнав бісовський морок і заснував там християнство (ст. 3). І коли в Єгиптї почали будувати манастирі і збирати в них черцїв, то сей звичай зайшов і до Індиї: багато людей почало покидати свої достатки і оселювати ся по пустинях, щоб умираючи тїлом „**жизнъ прїяти бесплътных, й тако златая крила прїємше й на нбса многомь възлетѣв'шемь**“ (стор. 4).

---

[1]) Ось паралельні місця обох текстів у церковнословянськім перекладі:

Варлаам.

Сего ради й аз непрѣлежащего рабa прит'чя божся, йже прїять ѿ Гд҃а талантъ й в землю погребѐ, й данное на приплѡд сънкры бес приѡ҃брѣтенїя, йсповѣданїе лш҃е-полезное до мене же пришед'ша никакоже оумлъча.

(Крехівський рукопис стор. 2).

Марія Єгипетська.

Тѣмже и азъ страхомъ єже молчати бж҃ественная содержимъ и претимѣю раба бѣдѹ оубоявся яко прїятъ ѿ Вл҃дки талантъ и въ земли той погребе и данное дѣянїя ради сокры бездѣлно, повѣсть с҃щеннѹю до мене дошедшѹю никакоже оумолчѹ.

(Тріодь постная, Львів 1756).

Тодї повстав могучий, богатий і славний цар Авенїр, великий прихильник поганьства; одна у него була гризота, що не мав дїтей, „си бо вещь сладка мнѡгым“. Християне не шанували єго віри, ширили свою проповідь по краю і стягали щораз більше народу до чернецтва, „ѿ гръкїа и҆ прѣлъст҆ныѧ т҆мы къ сладкомоу же свѣтоу и҆стин҆номоу“ (ст. 5). Навіть царські совітники ішли в черцї. Почувши се цар розгнївав ся дуже і наказав силувати кождого християнина, щоби покинув свою віру, далї розіслав „грамоти“ по всїм краю, велячи мучити і вбивати правовірних, а особливо монахів. І справдї, дехто з вірних захитав ся і відступив, иньші тїкали геть з краю, але монахи йшли на муки і на смерть або заходили в далекі пустинї не зі страху перед муками, але за показом божим (ст. 6).

В ту пору один із чільнїйших царських воєвод, почувши про такий царський розказ, покинув сьвітське житє і сам поступив у черцї. Почувши про се цар ще дужше резлютив ся на монахів і розїслав післанцїв, щоб єго шукали. Післанцї „всѣкь камень раздвигоша“ шукаючи єго і аж по довгім часї найшли єго в пустини і привели перед царя. Побачивши єго в лихій одежі, зсушеного постом цар ледво пізнав єго і ще дужше розлютив ся на монахів і промовив до него як до божевільного, питаючи, по що перемінив свою честь на ганьбу, славу на огиду, по що забув про своїх дїтей і все покинув для Христа? Достойник почувши се мовив цареви:

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

— Що се за вороги? — питає цар.

— Гнїв і пристрасть, бо тілько позбувши ся їх ти зможеш розсудити справу спокійно і справедливо.

Цар обіцює вислухати єго спокійно і достойник-аскет оповідає, що ще бувши молодим почув якийсь чудесний голос, що мовив єму: „и҆зволи ръщи неразꙋмным сѫщих небрещи ꙗ҆ко несѫщих, несѫщих же ꙗ҆ко сꙋщих прїймати“. Сї слова так вбили ся єму в тямку, що весь вік пересьлїдували єго, аж отсе на старість він порозумів, що він справдї доси саме найважнїйше, т. є. житє вічне занедбував, а саме неважне, т. є. земне, минуще житє вважав за найважнїйше. Се довело єго до віри в Христа і до постанови йти „оу҆зкы прискръбн҆ыи пѫт шествовати“. Він докоряє цареви за єго нерозум і лютість, викладає єму про гріх Адама, від якого Бог виратував людей посилаючи їм свого сина, що своєю смертю

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

„низложи крамолника и нас ѿ гръкаго оного плѣненїа избави“ (стр. 11). От тим то він не відступить від Христа, хоча б цар єму й смерть зробив чи то мечем, чи огнем, чи дав єго звірям на страву. „Не люблю я сего житя, — говорить аскет. — Багато в нїм слабости і пустоти, багато огиди і турботи і суму. А я шукаю волї божої, покинув усе добро і тілько дбаю про єго любов“ (стор. 12).

Чуючи сї слова цар ледви міг усидїти зі злости, але не посьмів доторкнути ся до него і тілько загрозивши єму огневою смертю велїв іти геть з єго очей, щоб єго більше не бачив. „ишед же бжїи члкь ѿиде къ пѫстынѧ печалоуѧсѧ, ꙗко не моучень бысть“ (стр. 13).

Сей епізод з безіменним „божим чоловіком“ полишений в нашій повісти без нїякого звязку з дальшим оповіданєм, як якась случайна і зайва вставка, хіба для характеристики царя і єго відносин до християньства, що впрочім і без того схарактеризовані досить ясно. З дальшого викладу ми побачимо, що епізод сей, як інтересний зостанок иньшої композициї нашої повісти, має чимале значінє для єї лїтературної істориї. 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 gabrâ d' alâhâ або скорочене bâr-lâhâ [1]), що Греки передають словом Βαρλααμ. Побачимо далї, що власне в однїй з віднайдених рецензий нашої повісти сей самий безіменний вельможа-аскет, прогнаний царем Авенїром, являє ся опісьля яко пустинник Варлаам і навертає Авенїрового сина на Христову віру і на аскетізм.

По відходї „божого чоловіка“ Авенїр ще гірше лютує на монахів. Тодї єму родить ся син дуже гарний; цар дає єму імя Йоасаф, приносить жертви богам (ст. 13) і розсилає всюди спрошувати людей на гостину. Цар гостить усїх, обдаровує богатих і бідних. Тодї прийшло до царя 50 мудрих Халдейцїв звіздочотів; роздививши ся в звіздах вони напророчили, що малий царевич буде великим і богатим, сильним, висшим над усї царі. Та один астролог, найстарший і наймудрійший [2]), промовив: „Так, царю, він буде великим царем, але не на твоїм царстві, а в красшім, висшім. 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 західно-европейські тексти звуть єго Даниїлом, гл. Dunlop, op. cit. 28.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Почувши се цар засумував ся „и҆ въ градѣ Домосѣ такоу полатоу сѣзда красноу и҆ веселїѫ“, там помістив свого сина по скінченю перших лїт і казав не випускати єго відтам, приставив пістунів і слуг молодих і гарних і заказав їм, щоб не виявляли царевичеви нїякої турботи анї прикрости житя, не згадували єму о смерти, анї о старости, анї о хоробі, анї о бідности, не давали єму задумувати ся над будущим, а особливо щоб нїхто з них і не натякав єму про Христа і єго науку. Рівночасно він вислав по всїм краю своїх післанцїв, щоб оголосили, що до трьох днїв не сьміє в краю бути анї 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 кістьми і змилосердивши ся над ним, узяв єго з собою і велїв єго лїчити. По якімсь часї на сего мінїстра набрехали перед царем, що хоче захопити царську власть у свої руки. То цар прикликав єго до себе і хитро предложив єму обняти правлїнє, бо він немічний і бажав би віддати ся самотному житю. Переляканий сим боярин, бачучи інтриґу, прикликав до себе того калїку і попросив єго поради. Той порадив єму обстригти собі голову, надїти волосяницю і так іти до царя і заявити, що коли цар хоче йти в пустиню, то й він готов іти з ним. Сей доказ вірности вельми сподобав ся цареви і він опять приняв боярина до своєї ласки (стор. 16—20). І сей епізод, нїчим не звязаний з дальшим оповіданєм, являє ся в грецькім текстї як случайна вставка; єго значінє побачимо далї.

Свого гнїву на монахів цар не покидає через те, що їх наука іде до того, щоб „ѻ҆стати сѧ чл҃ком сладкыхъ житїа сего и҆ неꙗвимыхъ надеждь ꙗ҆ко сны прїймати“. Та от раз їдучи на полюванє він здибав двох монахів; велїв їх схопити і привести перед себе. Вони сказали єму, що відходять з єго краю.

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

— Так, боїмось, але смерти душевної, не тїлесної, — відповіли монахи.

— А отже тїкаєте по моєму наказу.

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

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Тимчасом царевич ріс у своїй палаті, пройшов „въсє єфиωпіскоє и пръскоє оучєніє", відзначував ся красотою, розумом і талантом, так що батько аж дивував ся і раз у раз наказував учителям, щоби не говорили єму нічого о гризотах і смерти „Сим бо словωм, - замічає автор — на ѩко стрѣлѧєт, како оубо оутаити сѧ чл҃чьскомоу родоу съмрти?" Царевич бажав знати, чому се отець держить єго в заперті і не допускає до него нікого, але не міг довідатись. Був у него один „пістун" любійший від других; того царевич почав розпитувати і дізнав ся від нього про ворожбу і про християн. Почувши се царевич не питав дальше, „прикосноу бо сѧ ср҃дци єго слово сп҃сєноє" (ст. 22—23).

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

— Що се за люде і як вони виглядають?

— Се людське терпіне — відповіли слуги, — „сє єс[ть] ст҃ръсть чл҃чьскаа, ѩж[є] вєщїѫ тѣлєснѫ и хракотинами ключатсѧ чл҃ком".

— Чи всїм людям таке буває? — питав далї царевич.

— Нї, не всїм, „нѫ иже ѿ здравїа превратит, ѿ хракотинныѧ скврънꙑ.

— А коли не всїм таке буває, то чи можна знати, кому таке буде, а кому нї?

— Сего не можна знати наперед.

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

Другим разом Йоасаф здибав старця „престарѣвшєсѧ дн҃ьми мнѡгыми, съ мѣклым лицєм и разьслаблєннама мышцама и слѧка и испадшим зоубом єго". Здивований царевич запитав, що се за диво? Єму відповіли, що сей чоловік жив уже довго і ослаб.

— А який же сему конець? — запитав царевич.

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

— Кілько ж лїт живе кождий чоловік?

Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

— Жиє й 80, але смерть може прийти кождої хвилї.

— Гірке се житє, повне всякої болїсти та турботи! — зітхнув царевич і важко задумав ся. І він почав часто думати о смерти і о тім, чи є по смерти яке друге житє. Він питав свого вірного слугу, чи не знає кого, хто б заспокоїв єго сумнїви, але той знав лише, що християн усїх розігнано або побито, а нїхто иньший сего не вчинить. Царевич гриз ся дуже, „въмѣни сѧ ѥ҆моу ꙗ҆ко мѫжоу съкровище погоубившоу и҆ на възысканїе ѥ҆го вес оумь свои оу҆празднившѫ“; всї роскоші і пишноти остогидли єму. Та Бог зглянув ся на єго сердечну муку (ст. 26—28).

Був в ту пору в Сенаридській (по грецьки Σεναάρ) земли один пустинник вельми мудрий і набожний; „Ѿкоудоу бы [ть] и҆ ѿ котораго рода, че и҆мамь гл҃ати“, а імя єму було Варлаам. Сей мавши від Бога яву у снї про царевича, покинув пустиню, перебрав ся по сьвітськи і сївши на корабель поплив до Індиї. Прийшовши до міста, де жив царевич, довгенько пробував там, розвідуючи ся про царевича і єго приближених. Далї він виглядів того товариша, що був при царевичу при згаданих висше двох стрічах і зблизивши ся до нього сказав, що він купець і має дорогий камінь з такою чудною силою, що 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 камінь. Та Варлаам вимовив ся від сего кажучи, що камінь той без шкоди може бачити тілько 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 арґумент, оповістив про все царевича, а сей радо казав привести купця до себе (ст. 28—31).

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

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

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

Йоасаф признає ся Варлаамови, що з давна палить єго нутро бажанє „и҆зьоу҆чити с[ѧ] и҆стинныхъ въпрос“ і коли тілько найде чоловіка, що б повчив його, то певно схоронить єго слова в своїм

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

„Бѣ нѣкїи цр҃ь велїй славень ѕѣло. быс[ть] же шествовати ѥмоу на колесници позлащенѣй, и ѡкр҃ть ѥго ѡроужници ꙗкоже пѡдобает цр҃мь. и оусрѣте два мѫжа растръзаѥми ризами и скврънами ѡблъчена, оунылаже лицема и ѕѣло поблѣдѣвшѫ. бѣже цр҃ь сеа знаѧ тѣлесным стомленїемь и постным троудѡм и потом тѣлом изыйдаѥмоу, и ꙗкоже оузрѧ ꙗ, скочи съ колесници и пад при земли поклони сѧ има. въстав ѡбьѧт ѧ съ любовїѫ и ѡблобыза ѥѧ. велможа ж[е] ѥго и кнѧѕи негодовашѫ ѡ семь, ꙗко недо[ст]ойноу цр҃ьскїѧ славы сътвори. ти[м] недооумѣѫщем и (в текстї хибно: къ) не дръзаѫщем пред лицем обличити ег[о] искрънемоу братѫ ѥго гл҃аша, да гл҃ть къ цр҃ви не досаждати высотѣ цр҃скаго вѣнца. семоу же си къ братоу млъвившѫ и негодоуѫщоу ѥмоу, тъщеславїѫ ѥго хоудаго. дас[т] ѥмоу ѡвѣт цр҃ь, ѥгоже брат ѥго не разоумѣ. ѡбычаи же бѣ томоу цр҃ю ѥгда же ѡвѣт съмрътный даашe комоу, проповѣдникь къ братом ѥго посылаашe въ трѹбѣ мр҃товнѣ, и оувидѣти гл҃емое, и гласѡм троубным; разоумѣхѫ ж[е] вси ꙗко виноват ѥсть съмр҃ти. вечерѫ ж[е] наставшѫ посла цр҃ь троубоу съмртнѫѧ въстроубити при дверех домоу брата своѥго. ꙗкож[е] оуслыша ѡн троубоу съмр҃тнѫѧ, недооумѣваашe ѡ своѥмь животѣ и размышлѣашe о себѣ въсѫ нощь. оутроу же наставшѫ ѡблъкса въ смаглыѧ и плачевныѧ ѡдежда, коупно съ женоѫ и съ чады иде къ полатѣ цр҃ви, ста при дверех плачѧс[ѧ] и рыдаѧ. въвед[е] же ѥго къ себѣ цр҃ь и тако видѣвь ѥго плачѧщас[ѧ] гл҃а къ немоу: ѡ неразоумне и несъмысльне и безоумне! ꙗко ты тако оустраши сѧ проповѣдника под[о]бно роженна ти и пѡд[о]бна чс҃тна своѥго брата, къ немоуж[е] никакож[е] весма себе съвѣдый съгрѣшивша. вѣдаа, како на мѧ зазрѣнїе наведе въ смѣренїи цѣловавшѫ ми проповѣдника Бг҃а моѥго, гласнѣй троубы нарѣковавшоу ми съмр҃ть и страшнаго оусрѣтенїа вл҃дкы моѥго, ꙗко мнѡга и велїа грѣхы въ себѣ съвѣдаѧ. [с]е оубо нинѣ своег[о] обличенїа не разоумѣета, каковым замыслих ѡбразомь, також[е] съвѣщавшисѧ с тобоѫ ѥже ѡ мнѣ зазора скоро на ѧвѣ обличѧ. и тако оутоливь брата своѥго и наказавъ пѫсты ни въ дом свой. повелѣж[е] цр҃ь сътвори[ти] ковчегы д҃ ѿ дрѣва, два же ѡбложи златом, и кости мр҃твча смръдѧща въложи въ нѧ, златыми ж[е] гвозды за-

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

гвозды ѧ҃. дроугоюже двоѫ помаза смолоѫ и҆ б҆кѡм, и҆ наплъни их камыкь чс҃тных, и҆ ѿ въсѣх вон' бл҃агоѫхан'ных и҆сплъны ѧ҃, власѧными ж[е] вѹжи ѿбвѧза ѧ҆. и҆ призва вел'можа своа҆ зазрѣв'шаа е҆мѹ ѡ҆ стрѣтенѣхь о҆нѣх и҆ дивнѣх мѫжех смѣренѣхь, и постáви пред ними ковчегы четыри и҆ повелѣ и҆мъ, да смирѧт, кóликоу е҆ста дос[т]ойнаа златаа, [ко]ликоу ли о҆смоленнаѧ. ѡ҆ни [же] златоѫ смѣриша, ꙗ҆ко мнѡ́жествоу цѣны дос[т]ойна е҆ста, мнѣхѫ бо, ꙗ҆ко цр҃стїи вѣн'ци и҆ поѧ́си въложени̇̀ въ нѧ; смолоѫ же помазанаа и҆ бькъмь мáлы и хоуды цѣны достойна е҆ста гл҃аа҆хѫ. цр҃ъ же гл҃а къ ним: видѧх а҆́зъ ꙗ҆ко таковы и҆мате гл҃ати. нѫ не тако пѡдобает творити, нѫ [мб. не] вънѣш'нима ѡчима, нѫ въноутрьнима҆ подобает лежащее҆ въноутрь смотрити и҆ли чс҃ть и҆ли безчьстїе. повелѣ цр҃ь ѿврѣсти златаа ков'чега. ѿвръзенома ж[е] ков'чегома злы[й] смрад повѣѧ и҆з неѧ и҆ не краснаа видѣна быс[ть] вид[?]. реч[е] же цр҃ь: се свѣт ес[ть]! въ свѣтлыа и҆ славныѧ ризы ѿблъченым и славоѫ гръдѧщем'сѧ, и҆ вънѣтръ сѫт мр҃твцѧ смръдѧ кости и҆ злых дѣл и҆сплънь. таче повелѣ ѿсмóленаа и҆ б҆кым помазанаа, симаж[е] ѿвръзема сѫща всѧ тоу́ възвеселиста [сѧ] ѿ лежащих въ неѫ свѣтлостех, и҆ бл҃гооуханїе и҆зыиде ѿ неѧ. гл҃а къ ним цр҃ь: вѣсте ли, комоу пѡдобна ков'чега сїа? пѡдобна ѿнѣма и҆ въ хоудыѧ ризы ѿблъченыма, и҆х'же вы вънѣшнїи ѿбразь видѧще досажденїе въмѣнисте ли́ца е҆ѧ мое покланенїе до землѧ. а҆́з же разоумныма о҆чима добротоу их и чс҃ть дш҃евнѫѧ разоумѣвь чюдив'сѧ е҆ѧ̀ прикасанїе пач[е] вѣнець и҆ цр҃ьскаго сана чс҃тнѣ́и҆шѫѧ въмѣних. и҆ тако ѿсрами влъможа своѧ и҆ наоу҆чи ѧ ѡ҆ видимых не блазнитис[ѧ], нѫ ѿ разоумных вънимати (стор. 33—38).

Ми подали по крехівському рукопису дословно текст сеї притчі і подамо також дальші крім тих, що виняті із євангелій, раз для проби тексту і мови нашого рукопису, в якім троха змінюємо хіба інтерпункцию 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 тілько напоминає царевича, щоб і він не дивив ся поверхово, а вникав у глуб 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 першій притчі?

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Варлаам висловлює, що Бог „пръвѣе невидимыѧ силы н҃бсныѧ бес числа мнѡж[е]ство бесплътныѧ дх҃ы бж҃їѫ волеѧ сътвори, послѣдиж[е] видимыи съ мирь, н҃бо и҆ землѧ и҆ море“ — погляд, як звісно, не умотівований в сьвятім письмі; отцї церкви, особливож св. Василій Великий в своїм Шестодневі висловлювали зовсїм иньшу думку твердячи, що ангели і загалом духи сотворені були аж четвертого дня, пісьля сотвореня неба і землї. Далї йде оповіданє про сотворенє землї, перших людей, раю, про упадок діявола і злих духів. Діявол по стратї своєї слави, завидуючи чоловікови, що той займає єго місце, „змїѫ оубо съсѫд своеѧ прѣлъсти прїемь тоѫ бесѣдова къ женѣ“ і привів її до гріха. Вкусивши заказаного плода чоловік „въ ѿканное се и҆ страдѫщее житїе въпаде и съмрътїоу наи҆пръ[в]ое ѡсѫждень быс[ть]“. Діявол дуже сим тішив ся, заставив усїх людей грішити, що довело землю до потопа. По потопі знов люде почали блудити. Одні думали, що все на сьвітї повстало само з себе і нїякого Бога нема, а иньші повидумували собі багато богів злих і добрих, понадавали їм усї можливі людські чесноти і вади та хиби, понаробляли їх образів і ідолів, ще иньші почали кланяти ся сонцю, місяцеви і звіздам, огневи, водї, а то навіть звірям та гадам, пѫщеи скотинь себе показоуѫще“, в кінцї деякі приняли за богів людей, „и҆х҆же ѿни сами и҆звѣстоваша прелюбодѣа҆нїи, оубїи҆цѧ, гнѣвливыѧ и҆ ꙗрыѧ, ѿцеоубїица и братооубїи҆ца, тати и҆ хыщникы, хромы и рѫкохро́мыѧ, ѿтрав҆никы и҆ бѣсоуѫщаѫ сѧ“. Тілько один Авраам пізнав правдивого Бога; Бог явив ся йому, зробив його своїм слугою, вивів єго потомків із Єгипту, а Фараона потопив, водив їх 40 лїт по пустинї, дав їм свій закон на двох камяних таблицях „о҆́бразоу сѫщоу и҆ сѣнїѫ написано“. Так запровадив їх до обіцяної землї, де і на далї не випускав їх зі своєї опіки. Та все се мало той один наслїдок, що діавол знов запанував над людьми „и въ о҆́рѫжїе а҆дово в҆сѧ посылаа“. Тодї сам Син Божий зійшов на землю, 30 лїт пробув з людьми, хрестив ся, творив чуда, навчав, вибрав 12 апостолів, був осуджений на смерть і розпятий „и҆ в҆се притръпѣ ес[ть]ством плътскым, е҆же ѿ нас прїѧт, бж҃ествное ж[е] ес[ть]ство без стр҃сти пребыс[ть]“. По смерти він зійшов у ад, розломав його і увільнив з него душі заперті там від віку; пролежавши три дні в гробі воскрес, являв ся ученикам, а по 40 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 всї сторони землї, несучи сьвітло і нівечачи поганство. Та діявол лютуючи на се піднимає ворогованє проти христіян, але вже знемагає єго сила (ст. 38—47).

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Коли Йоасаф почув сї слова, „**свѣть въ д҃ши єго въсїа ѿ многыѧ радости**“, він обняв Варлаама і запитав його, чи то се той дорогий камінь, який він обіцював йому показати? Бо слухаючи тих слів „**свѣт сладкїи въсїа въ ср҃дце мое и҆ тѧжкїи ѻ҃нь покровь печали моеѧ за много лѣт ѻ҃блежаща неразоумїю моє̑моу вънезапнѫ възатсѧ**“. Варлаам потверджує, що се власне є єго тайна і що слїд йому хрестити ся. Йоасаф питає його, що має чинити, щоб доступити хресту? Варлаам викладає єму значінє хрещеня, до якого треба поперед усего душею приняти віру, а потім приступати до него „**любовїѫ топлоѫ и҆ никакож[е] ѿ семь замъдлѧти, бѣдное бо є̑сть замъдлѣнїе, зане неѧвьствн҆о ча̑анїе съмр҃тное**“. Йоасаф питає єго, чогож нам ждати? Що він називає царством небесним? „**и оу҆мар҃ѣє̑ми же ч҃лци ни въ чтож[е] раздроушає̑ши, или є̑с[ть] ıн҆о житїе ѿ сѫдоу ѿходѧщим?**“ Варлаам описує єму царство небесне словами св. письма, говорить про безсмертиє душі, смерть і про відплату за добрі і злї дїла по смерти, о повставанє чоловіка і страшний суд, по котрім всї дїла і слова і помисли наші відкриють ся, „**и҆ всѧ-та и҆нал ѿкръвена бѫдоут**“: тодї праведники підуть до неба, а грішники на вічну муку (ст. 47—53).

Почувши сю науку Йоасаф розплакав ся, „**покаанїємь мнѡгым д҃шѫ испл҃ън, слъзами вес выв**“ запитав Варлаама, щож його робити, щоб уйти вічної муки а доступити нобесної радости? Варлаам радить йому як найшвидше хрестити ся; „**а҃ще ли по званїю не хощеши нѫ мъдлиши, праведным бж҃їим сѫдωм ѿвръжень боудеши; не хотѧщоу ти не въсхощень бѫдеши**“; в разї упору в невірі грозить йому страшними муками пекельними, а в разї навернення обіцює безконечні радощі на землї 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 чого иньшого? На се Варлаам заявляє, що віра без дїл мертва так само, як дїла мертві без віри; вичислює цїлий ряд гріхів і аналоґічний ряд чеснот „**ıаж[е] ıако нѣцїи степенїе и҆ лѣствици дрѫга дроуѕѣ дръжима и҆ ѿ дрѫга съплескаємь на н҃бо д҃шѫ възносѧт**“. Та горе тому, хто по хрещеню верне назад до давнїх злих дїл. Бо коли через хрещенє нечистий дух вийде з чоловіка, „**шествоует по безводным мѣстомь и҆ща покоѧ и неѡбрѧщет; не тръпѧ же мнѡѕѣ без жилища и҆ без домоу**“, вертає назад до давнього житла і найшовши там злї дїла „**въшедше въселѧ[е]т҆сѧ въ нь**“; тодї буде тому чоловікови ще гірше, нїж перед хрещенєм, „**и҆бо [по] кр҃щенїю прѣжн҆их всѣх грѣхѡв рѫкописаное водоѫ погроуѕивь весма тли прѣдас[ѧ]**.

Digitized by Google

Original from HARVARD UNIVERSITY

Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

й проч[е]ѐ стѣна нам ес[ть] и град и ѡрѫжїе дръжавное на вражїе ѿплъченїе. ни по кръщенїи грѣхы творѧщим ймат прощенїа, ни вторыѧ кѫпели погрѫженїа". Сей погляд, доволї чудний в очах пізнійшого християнства, тайна сповіді стала ся одною із підвалин етики, був, здаєть ся, вихідною точкою покутницького, аскетичного житя. Тут Варлаам викладає головні правила християнської етики, мішаючи нагірню проповідь та євангельські вказівки з Мойсеєвими десятьма заповідями. В загалї сей уступ (ст. 59 62) виглядає як збірка євангельських і иньших цітат зложена до купи без пояснень, без внутрішнього звязку і без систематичного порядку.

Переляканий строгістю етичних вимогів царевич замічає, що коли се так, то „аще по кр҇щенїи ключит ми сѧ единож или двож сих заповѣдїи не оуполоучити, убо вждоу ли и всѣх не поолоучала наслѣдствоужщих и въсоуе бѫдет въсѣ моѧ надежда?" На те Варлаам викладає йому тайну покути; се „врачебное былїе покаанїе" не є наша сповідь, бодай Варлаам нї словом не натякає на неї, „нѫ покаанїемь болезным и слъзами топлыми бывает очищенїе и простынѧ грѣхом съгрѣшившим, м҇лстїѫ и м҇лсрдїемь и ч҇лколюбїем Б҇а единаго" (ст. 62). Як ілюстрацію важности покути Варлаам оповідає притчу про блудного сина (ст. 63—64) і притчу євангельську про доброго пастуха (ст. 64) і згадує про гріх ап. Петра, що відрік ся Ісуса, та опісьля „ишед вонь плакасѧ горко и тьплыми слъзами побѣдоу въздвиже. і акїе оузрѣв крамолникь слъзы. ѧко ѿ пламене велика лице ѿпалѣемо ѿскочи далече и злѣ оулютаа" (ст. 64).

Та Йоасаф рад би не потребувати сеї тайни і по хрещеню не попадати в гріх: се Варлаамови дуже любо почути, бо дає єму можність звести розмову на аскетизм. „Прилежанїем — каже він — невъзможно" встерегти ся гріха, бо „съ ѿгнем живоущоу комоу любо не вcovритисѧ]. „а живши серед клопотів і покус житя хібаж можна не грішити? От тим то апостол Іван і сьвяті отці радять цурати ся сего сьвіта. Деякі християне задля сего зараз по хрещеню віддавали ся на муки, „приложишѧ вторее кр҇щенїе прїимати кръвїѫ, рѣкьше м҇ченїемь", а иньші лишали родичів, дітей, богатства і йшли в пустинї, „ѧко нѣцїи вѣгоуны шествовахѫ", ставали ся „м҇ченици волеѫ". Одні з них „бес покрова тръпѣвше жеженїа зноиного и стоуденство крѣпко и дъждѧ [и] мѧтежь вѣтрьныхь стражоуще, овиж[е] коуща вьдрѫживше или вь пещерах и пропастех скрывшесѧ пожиша, въсѧкїа плътскїѧ оутѣхы и покоѧ до конца

ѿвръгшесѧ, з[е]лѣе и҆ лѣторасли младыхъ и҆ хлѣба жестокаго оу҆ставивше въ мироу прїймахоут ѧ҆дь, є҆лико да живи боудоут тъчїѧ, ѡ҆ви бо их чресь дн҃ь въкоушаѫще, и҆нїи же и҆съ (зам. и҆хь) чресь три дн҃и, и҆нїи же въ нд҃лю тъчїѧ прїє҆млѧще". Тікають вони в пустиню, щоб люде не бачили їх покути і не хвалили їх; „тѣмь таковїи сѫгоубь правдаѫтсѧ: тѣло стамлѣѫще а҆ мъзды не прїємлѧще". Иньші живуть по манастирях „ѿбще живоуще мнѡжество много събравшесѧ по[д] є҆динѣмь наставником, себе заклавше и҆ себе ѿрѣзашѧ своѧ волѧ и҆ рабы коуплени волеѫ сътворше[сѧ], а҆ни златом ни сребром себе не живы творѧще, нѫ Хв҃а ради любве себе виноваты творѧще. пач[е] рещи живоут оу҆же не себе. живет же въ них Хс҃ є҆гѡж[е] послѣдоваша" (ст. 64—69). Основу до такого житя поклав один, „є҆же и҆ (зам. ѿ) нас ликїискы мнихом гл҃етсѧ, А҆нтонїи и҆мѧ є҆моу" (ст. 69). Таких мужів — каже Варлаам — і ми наслїдуємо, тїкаючи від покус сего сьвіта. Тут він оповідає Йоасафови знамениту притчу про однорога: И҆ бо таковаго благаго и҆ чл҃колюбиваго Бг҃а врѣдоу҆мнѡ себе оу҆далиша, весма никакож[е] ѿ боудоущих приє҆млѧще разоума, и҆ бо на плътское насыщенїе безпрестани шествоуѫще, дш҃евноуѫж[е] пищоу ѡ҆ставивше, гладом томитис[ѧ] и҆ тъмами злаа҆ страд[а]ти бес числа, подобни сѫт мѫжѫ бѣгаѫщоу ѿ лица бѣсѫѫщас[ѧ] и҆норогоу. ꙗ҆ко не тръпѧщоу глас[а] рѫтїѫ є҆го страшнаго, нѫ крѣпко є҆го ѿбѣгь не бѫдет є҆мꙋ ꙗ҆дь. текѫщоуж[е] є҆моу рѫцѣ простръ за дрѣво твръдо ꙗ҆тсѧ [1]). дръжащоу же сѧ є҆моу крѣпко, ꙗ҆ко на степени ноѕѣ оу҆твръдивь мнѧшеж[е] оу҆же мирь єс[ть] и҆ твръдыни и҆ оу҆зрѣвже оу҆бо видѣ двѣ мыши є҆диноу бѣлоу а҆ дроугѫѧ чръноу гризоущи беспрестани корень дрѣва, и҆деже бѣ дръжасѧ и҆ є҆лмаж[е] прибли-

[1]) В сьому місцї наш текст має невеличкий пропуск, що усе дальше оповіданє робить незрозумілим. В грецькім текстї сеї притчі читаємо: *ὅς μὴ φέρων τὸν ἦχον τῆς αὐτοῦ βοῆς καὶ τῶν φοβερῶν αὐτοῦ μηκηθμῶν, ἀλλ' ἰσχυρῶς φεύγων τοῦ μὴ γενέσθαι τούτου κατάβρωμα, ἐν τῷ τρέχειν αὐτὸν ὀξέως μεγάλῳ τινὶ περιπέπτωκε βόθρῳ. ἐν δὲ τῷ ἐμπίπτειν αὐτῷ, τὰς χεῖρας ἐκτείνας καὶ φυτοῦ τινὸς δραξάμενος κρατιαῶς τοῦτο κατέσχε, καὶ ἐπὶ βάσεως τινὸς τοὺς πόδας στηρίξας, ἔδοξεν ἐν εἰρήνῃ λοιπὸν εἶναι καὶ ἀσφαλείᾳ.* Се значить: Сей не можучи знести гуку єго голосу і страшного єго реву, але крепко тїкаючи, щоб не стати ся єго стравою, серед швидкого бігу перед ним упав у якусь велику яму. Та падучи, він, простягши руки і вхопивши ся за якесь деревце, цїпко задержав ся за него, а вперши ся ногами о якусь підставу думав, що вже є спокійний і безпечний. (Гл. Fr. Wilh. Val. Schmidt, рецензия на Денлопову The history of Fiction, поміщена в Jahrbücher der Literatur, XXVI Bd. Wien 1824, стор. 30—31; грецький текст наведений з рукопису віденьської надв. біблїотеки Cod. graec. N. 22, стор. 54.)

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

жажщися да погрызета дрѣво. възрѣвь въ глоубиноу рова и ѕмїа видѣ страшна образомь и огнемь дышаща, и горко възирати, оустыж[е] стр шно ѕѣважщоу и пожрѣти его хотяще. възрѣвже онь абїе на степень, идеже ноѕѣ его оутвръжденнѣ бѣста, видѣ д҃. главы аспидовы и-стѣны исходяща, идеж[е] бѣ оутвръдилася. и възрѣвъ очима видѣ из вѣти дрѣва мало медоу, оставивь оубо расматряти о одръжащих его напастїи, яко внѣкоудоу бо инорогь злѣ бѣсоуяся искааше его на адь, долѣ ж[е] злыи змїи ѕїая да пожрет его, дрѣвож[е] о немже ятся, оуже пасти ся хотяще, ноѕѣж[е] на степени на скоколзенїе (sic!) и не твръдо стоящи, — толикы оубо и таковых злых забывъ тоща себе на сладос[ть] горкаго оного медоу. се подобни соут въ прелъсти живоущей сего живота сътворившим. сїж истиннж нн҃ѣ изгляти. ибо инорогь образь ест[ть] съмрти. гоня въиноу послѣдствоует яти Адамля рода. ровь ж[е] вес мирь ес[ть] исплъни всѣх съмрътоносных съмртїи. дрѣвож[е] беспрестани о двож мышїж грызомо ихже сътворихомь пжт ес[ть]. яко жившоу къемоуждо ждомы[н] и гыблай час ради дневных и оусѣкновенїе коренное приближается. четыри ж[е] аспиды еже прегрѣшеных стоухїи съставное чл҃чьское тѣло, имиж[е] бесчиньствоужщим и мятоущемся тѣлесныи раздроушается съставь. къ сим огнныи онь и немл҃стивыи ѕмїи страшное изъобразоует адово чрѣво ѕивяжще прїяти иж[е] сжщих красоть пач[е] боудоущих бл҃гь изволиша. медовнааж[е] капля сладос[ть] прѣвабляет сего мира сладкых, имже он прельщает злѣ своя дроугы и не оставляет ея прележанїа творити о сп҃сенїи своем“ (стр. 70–72).

Ся притча дуже сподобала ся Йоасафови і він просив Варлаама, щоби подібними образами вияснив йому ще лїпше, „каковое же о нас житїе и къ джгом его джжка?“ На се Варлаам оповідає отсю притчу про трьох приятелїв:

Подобни сж[т] възлюбшей сего мира красотоу и сладости его насыщшеся, пач[е] боудоущих благь мимотекжщаа и немощнаа изволиша, чл҃коу три джгы имящоу. въ них же бо двоя съ любовїж чтяше и ѕѣло любовїж даж[е] и до съмрти ея ради подвизая ся и ея же рады бѣды тръпя гл҃аше, на тр[ет]їем же много небреженїе имяше, ни чьсти сподоби его ни любве. якож[е] достояше, мало нѣкое и[ли] ничтож[е] рещи нань творяше дроуга Бо҃у. въ единь о днїи прїидоша къ немоу старѣйшїи нѣцїи и грозници вонни, тъщащеся скоростїж великож сего вести къ цр҃ю, слово да да[сть] имже ес[ть] дльжен тмож таланть. оуныноу

ж[е] ѥ̂моу бывшѫ и̂скла̂ше помощ҆ника, да застоупит его къ страш҆номоу цр҃ев8 ѿвѣтоу̂. тек҆же оу̂бо къ пръвомоу всѣх и̂скрънемоу дроугоу гл҃а: съвѣдаѥ̂ши ли, ѡ̂ дроуже, ꙗ̂ко войноу полагах дш҃ѫ тебе ради. н҃нѣж[е] трѣбоуѫ помощи дн҃сь ѡ̂дръжащаа мѧ ради бѣды и̂ ноужа. како оу̂бо и̂сповѣх, застоупиши ли мѧ̂ и каа ми боудет надежда, ѡ̂ дрѫже възлюблен҆не? Ѿвѣщав оу̂бо ѡ̂н гл҃а: нѣсмь тебе дрѫг, чл҃че, ни съвѣдаѫ, кто̂ ты ѥ̂си. и̂ны бо и̂мам три дрѫгы съ ними веселити с[ѧ] и̂ дрѫгїа на (?) и̂ прочеѥ сътворити. се дам ти соуклѧници двѣ, да и̂маши ѧ̂ на пѫти; не бѫдет никоѥ̀ѧ ж[е] плъзы и̂ноѧж[е] ни какоа же почаи ѿ мене надежда. сїа оу̂слышавь ѿн и̂ недооумѣѧ̂ сѧ о̂ ѿвѣтѣ сем и̂ ѥ̂ꙗж[е] помощи надѣаше с[ѧ] ѿ него. и̂ тече къ дроугомоу и̂ гл҃а къ немоу: пом҆ниши ли, ѡ̂ дроуже, колико прїѧт ѿ мене чс҃ти добрых и̂ оу̂чиненїи. дн҃сь въ печал[ь] въпадыи и̂ въ напас[ть] великоуѫ трѣбоуѫ поспѣшителѧ. како оу̂бо, можеши ли съ мноѫ потроудити сѧ ѡ̂ сих разоумѣѫ? дрѫгь же ѿвѣща: не празднѫѧ̂ дн҃сь с тобоѫ потроудитис[ѧ], въ печали бо і̂ а̂зь и̂ въ напасти въпад въ скръби ѥ̂смь. ѡ̂бач[е] мало с тобоѫ пои̂доу, а̂ще и̂ на плъзоу ти не бѫдоу и̂ скоро ѡ̂бращѫс[ѧ] ѿ тебе свои̂ми пекїисѧ. тъщамаж[е] рѫкама възвратив҆сѧ ѿтоудоу чл҃къ тъ ѡ̂ всѣх недооу̂мѣваѧ, рыдаѧ себе сѫет҆нѣи надежди неразоумных своих дрѫгь и̂ непомысльныѧ страды своѥ̂ѧ, и̂хже ѡ̂нѣх ради притръпѣ. таче и̂де къ третїѥ̂м8 своѥ̂моу дрѫгоу, ѥ̂моуж[е] никогдаже оу̂годи ни ѡ̂бещ҆ника своѥмоу вес[е]лїѫ никогда же сътвори ни зва, и̂ гл҃а къ немоу о̂срамленным лицем и̂ долоу зрѧ: не и̂мам оусть разве[р]сти к тебѣ съвѣдый и̂стин҆но, ꙗ̂к[о] пом҆ниши мене никогдаже добро сътвор҆шѫ ти̂. а̂ще и̂ дрѫжбоу приложих к тебѣ. нѫ зане напас[ть] ѧ̂ть мѧ лютаа, никакож[е] весма ѡ̂брѣтох ѿ дрѫг моих надежда сп҃сенїю моѥ̂моу, приидох к тебѣ помолѧсѧ, аще ти възможно ес[ть] малоу нѣкѫѧ помощь да подаси ми. не ѿрѣцай сѧ не помнѧ моѥ̂го неразоумїа. ѡ̂нь же реч[е] тихом лицем и̂ съ радостїѫ: подоба ес[ть] дрѫга своѥ̂го и̂скрънѧго, гл҃ѧ тѧ сѫща, и̂ малое помнѧ добродѣа̂нїе твое съ прилажанїѥ̂мь дн҃сь въздаваѫ ти, и̂ а̂зь оу̂молѧ тебе ради цр҃ѧ. не бойсѧ оу̂бо ни оу̂страшаи сѧ! а̂зь преж[е] тебе дои̂доу къ цр҃ю и̂ не прѣдам тебе въ рѫцѣ враг твоих. дръзаи възлюблен҆не дрѫже и̂ не бѫди въ скръби и̂ печали. тогда оу̂моливъсѣ (мб оумиливъсѧ) ѡн гл҃а̂ше съ слъзами: оу̂вы м҆нѣ, како преж[е] поплачѫс[ѧ] ѡ̂ люв҆би же на непамѧтивоѫ [1]) дроужбоу ѡ̂ноѫ и̂ лъживоѫ или врѣдѫмиѧ

[1]) В текстї хибно: не на памѧтивоѫ.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

своего поплачѫ и недооумѣванїа еже къ искрънемоу своемоу и истин'номоу показах дроугѫ (стор. 72—75).

Царевич просить Варлаама, щоб вияснив йому сю притчу. Сей мовить: перший приятель — се богацтво і бажанє золота. Задля него чоловік богато терпить і побиває ся, та коли приходить йому конець, не візьме єго з собою. Другий приятель — се жінка, дїти „и проча оужикы и свойти“, котрих любимо, та котрі по смерти що найбільше проводять нас до гробу, та відси вертають ся назад до своїх земних клопотів. Тілько третій приятель, на котрого ми в житю найменше звертали уваги — се віра, надїя, любов, милостиня, чоловіколюбство і иньші чесноти — ідуть з нами на той сьвіт до Бога і боронять душу „Ѿ врагь наших... и злых бѣсов на аерѣ подвижаѧщем'сѧ ѧти и горко ищѫщим“ (стор. 75—76). Йоасаф подякував Варлаамови за сю премудру притчу і попросив його, щоб йому ще подібним способом пояснив сьвітове житє, „како оубо кто съ миром и съ тврьдынеѫ сего проидет“? Варлаам в відповіди на се оповідає йому таку притчу: „Град великїи нѣкїи слышах, егож[е] граждане Ѿбычаи так[о] имѣахоу Ѿ дрѣвних въспрїймати чюжа нѣкоего мѫжа ни разоумѣѫща о законѣ град[а] того ни ѡбычаи их весма свѣдѫща, и сего цр҃ѧ поставлѧхѫ оу себе, и всѧ влас[ть] прїемшоу емоу и своѧ волѧ невъз'бранимо дръжа, дондеж[е] скон'часѧ едино лѣт[о], таче вънезаапѫ въ тыѧ дн҃и и сѫщоу емоу обило безъпрестани, мнѧщоуж[е] емоу въ цр҃ствѣ в вк҃ы пребывати, и въсташа нань и црьскѫѧ одеждоу сънем'ше съ него, нага порѫгаша по всемоу градоу, и на ѡнѣм шествованїе послаша его далеч[е] въ великїи нѣкїи ѡстровь поустыи, въ нем'же ни пища имѣѧ ни одежа[1]) или возвращенїа ктомоу. послѣдствоуѫщоу ж[е] ѡбычаа града того поставлен быс[ть] нѣкы[и] мѫж въ цр҃ствїе тоеже разоума мнѡго имы [и] промышленїа въ себѣ. да також[е] не въсхыщень бѫдет, еже вънезаапоу быв'шѫ емоу ѡбилїѫ, и иж[е] прѣже его цр҃ствовав'шїим изгнаннѡм, въ печ[а]ли имѧше дш҃ѫ, подвиже нѣкако оубо ѡ себѣ добрѣ исправит. оувидѣ нѣкым премѫдрым свѣтил'никѡм[2]) и дрогым[3]) добрым ѡбычаи града тог[о] и ꙗкъли любо в' том же ѡстровѣ быти емоу. Ѿвръз сокровища своѧ, их'же и еще въ ѡбласти имѧше и невъзбран'но требованїе,

[1]) в рукописї хибно: надежа.

[2]) хибно зам. съвѣтникѡм.

[3]) хибно зам. дрѫгом.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

и҆ възем злато и҆ сребро и҆ камык чⷭ҇тных и҆ велїих множ[е]ство, и҆ вѣрным своим рабѡм посланѫ кыти. скон'чак'шѫж[е] сѧ, реч[е], и҆номоу лѣт[оу] въстав'ше граж[д]ане ꙗ҆ко и҆ пръваго црⷭ҇ѧ нага на ѡ҆зѣмьствованїе послаша. прочїи оу҆бо неразоумнїи црⷭ҇и въ злѣ и҆ въ гладѣ прѣбывалахѫ, съ же богатства ѡ҆ного прѣже пославыи въ ѡ҆билїи вьи҆нѫ живѧше и҆ пищоу неи҆зьи҆домоу и҆мѧше, и҆з'бывь оу҆бо невѣрных гражан ѻнѣх злых, хвалѧше добраго свѣта дрѫга своѥ҆го“ (стор. 77—78). Сей город — то сьвіт, горожане — то **„бѣсы миродръжца тъмы вѣка сего“**, що в житю спокушують нас усякими солодощами, а по смерти **„нагы нас поѥ҆м'ше и҆ гръцїи граждане т'мы съводѧт въ землѧ т'мы вѣчныѧ.“** А той мудрий дорадник, що напутив одного царя — се я, що наводжу людей на спасенну дорогу. Бо я — мовить Варлаам — пізнав порожнечу сего житя; **„ꙗ҆кож[е] голоубь бѣгаѥ҆ть нн҃ѣ же бо на се дрѣво, пакыж[е] на и҆но, и҆ли а҆вїе въ пропастех камѧных, и҆ всѧ кок'ти ...ное**[1]) **въпадает, и҆ никдеж[е] ѻ҆брѣтаеть прибѣжища твръда, и҆ въ бѫрѣ и҆ въ страдѣ стражет вьиноу“** — так і чоловік в сьому житю. Одинока **„премѫдрос[ть] съвръшенаѧ жизнь ѥ҆с[ть] бе[зъ] скръбы и безь напасти, и пѫть и҆стинын ни пропас[ть] ѥ҆сть, ни высота, ни к'тиннѥ же ни вльчци, нѫ все рав'но“** (стор. 79) — як бачимо, ідеал далеко більше квієтистично-орієнтальний, буддійський, ніж християнський

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 тїла і духа. Та се зрештою не є нїяка уйма для ідеалу аскетичного; він подібний до сонця: **„ꙗ҆кож[е] бо слн҃це на свѣт въсїаѥ҆ть, въсѣм без зависти лоуча и҆спѫщаеть, ѥ҆тери ж[е] помьжарик'ше ѡ҆чи видѣти свѣтлости не хотѧт, не виновато сего ради слн҃це, и҆ли прочїим невидимо, [н]и҆ ѥ҆ще ж[е] и҆ слава свѣтлости ѥ҆го ѡ҆нѣх ради безоумїа оуничижит сѧ. нѫ ѻ҆ни сами свѣта ѥ҆го лишив'шесѧ ꙗ҆ко слѣпїи и҆щоут стѣны, въ многїа бо ровы въпадоут и҆ каменїем и҆ трънїѥ҆мь и҆з'бодѫт и҆ лица своѧ, слн҃це же въ свѣтлости своей стоа просвѣщает непокровен'ным лицемъ и҆ свѣтлости ѥ҆го зрѧща“** (стор. 81—82).

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

[1]) м. б. щось пропущено; має бути тут таке: **и҆ все въ кокти орлиныѧ въпадаеть.**

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

— Значить, мій батько не знає сеї науки?

— Певно, що не знає, хоча й навмисно „зат᾽ка волѧ чюв᾽ствїа б҃гых не прїимати“.

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

— Га, — каже Варлаам, — що не можливе людям, те можливе Богу. Хто знає, може власне ти навернеш свого батька „ї ѡ҃бразо[м] дивым родител[ь] бѫдеши своемоу родителѧ? Слышах бо нѣкоѥ҃го цр҃ѧ быв᾽шѫ добрѣ ѕѣлѡ҃ смотрѧща своѥ҃го цр҃ства, кроток же ӥ м҃лстивъ под ним сѫщим людем, нѫ сим ѥ҃динѣм блазнь ӥмѣѧ: идолъскоѫ лъстїѫ ѡ҃дръжимъ бѧа҃ше. имѣаше ж[е] нѣкоѥ҃го свѣтил᾽ника бл҃га и въсѣкым къ Бг҃оу оу҃крашена бл҃гочстием и прочеѫ премѫдростїѫ. печалоужсѧ ѡ҃ прѣлъщанїи црвѣ ӥ хотѧ ѥ҃го ѡ҃ нем ѡ҃бличити, оу҃дръжашет᾽сѧ боѧ҃ сѧ, да не злъ ӥсходатаи себе же и дрѫжинѣ своѥ҃и бѫдет и бываѥ҃моуж ѿ него мнѡгым пльзоу погоубит. ѡ҃бач[е] же ӥскаа҃ше времене доброоу҃година, да привлечет ѥ҃го на бл҃гочстїе. ӥ въ ѥ҃динь ѿ дн҃и црь реч[е] къ немоу: прїиди, да поидевѣ по градоу, ѥ҃да что на пльзоу оу҃зрѣвѣ. ходѧщема ж[е] ӥма по градоу видѣста свѣтлѫ зарю ѿ ѡ҃кон᾽ца въсїав᾽шоу ӥ томоу ѡ҃кон᾽цѹ ѡ҃чи приложив᾽ши оу҃зрѣста пѡд землею мѣсто ꙗ҃ко врът[е]пь, жилище, въ немже сѣдѧще мѫж въ послѣднеи нищетѣ живы[н] ӥ хѹдыми ризами ѡ҃блечень. пред ним же стоа҃ше жена ѥ҃го вино подаюши ѥ҃моу. мѫж же ѥ҃ꙗ҃ чашѹ прїем, ѡ҃наж[е] сладкѫѧ пѣс[нь] поѧ҃ше вес[е]лїе ѥ҃моу творѧщи ӥ плѧщѹще ӥ мѹжа похвалами хвалѣа҃ше. Ѡкрѣст же цр҃ѧ соущїи на велїи час сїю видѣв᾽ше слоужащоу чюдишас[ѧ], ꙗ҃ко въ таковои тѧжкои нищетѣ соущема, ꙗ҃ко ӥ домоу не ӥмѫщема ни ризы, въ таковом вес[е]лїи пребывати. Ӥ гл҃а црь къ прьвосъвѣт᾽никоу своемѹ: ѡ҃ле чюдо, дроуже, ꙗ҃ко мнѣ ӥ тебѣ никогдаж[е] наше житїе тако ӥзволи въ таковои славѣ ӥ пищи сїѧющема, ꙗ҃ко хоудое се ӥ ѡ҃каа҃н᾽ное житїе таковых неразоум᾽ных насладит ӥ вес[е]лить, тихӥмь ӥ весель, ѡ҃стръ съ ӥ ненавидимыѧ жизни ꙗ҃влѧет сѧ. Ѹдобныи ж[е] час прїѥ҃мь прьвосъвѣтникъ гл҃а: тебѣ цр҃ю како таковых ꙗ҃влѣет сѧ житїе? рече ж[е] цр҃ь: въсѣх къгда видѣх ӥ слѣпы ӥ тѧжкы, насмисан᾽же ӥ безнав᾽нь. гл҃а оу҃бо къ немоу прьвосъвѣт᾽никъ: тако оу҃бо добрѣ разоумѣи цр҃ю, ӥ бол᾽ма ес[ть] злѣӥше мнимо наше житїе, оу҃чителе видѧщїим вѣчнѫѧ ѡ҃ного житїа славоу въсѣх оу҃бо

превосходѧщихь бл҃гь. а҆ и҆же домове блъщащїи сѧ златѡм и҆ свѣтла ѡ҆дежда и҆ прочаа пища житїа сего паздѣрїа же и҆ ѡ҆мраченїа соут ѻ҆чима на оу҆крашенїе видѣв'шим неи҆звѣщанных доброт соущїих на н҃бсѣх, нероукотвореных храмовь, бг҃отькан'ныѧ ѡ҆дежда и҆ нетлѣн'ных вѣнец, и҆х'же оу҆готова въсѣх съдѣтель Гь҃ любѧщїим е҆го. и҆мже ѡ҆бразом неразоумно сїи въмѣнишас[ѧ], паче же мы бол'ма въ мирѣ сем прѣльщаеми е҆смы, и҆ сими насыщаѫще сѧ лъжнѣи съи славѣ и҆ неразоумнѣи пищи, рыданїю е҆смы дос[то]и҆ни и҆ сльзам пред ѻ҆чима въкоусившим сладости ѡ҆нѣх бл҃гых (стор. 83—84). Почувши се цар розпитує про се вічне і щасливе житє і навертає ся на правдиву віру. Безпосередно по тій притчі йде друга. Дївчина, дочка вбогого чоловіка, сидїла перед своєю хатою працюючи і співала та хвалила Бога. Надійшов парубок і питає її, за що вона, така бідна, дякує Богови? Дївчина відповідає: не разоумѣе҆ши ли, ꙗ҆ко былїе малое ѿ великаго недоуга избавлѧе҆ть чл҃ка? тако пѡдобает и҆ ѿ малых бл҃годарьствити Ба҃, великых бо ходатаи бывает. Парубок вдав ся з нею в розмову, здивував ся її розумови і покликавши її батька попросив його, щоб дав йому свою дочку за жінку.

— Не подоба тобі, богацькому синови, брати дочку бідаря, — мовить батько.

— Нї, — відповідає парубок, — власне у мене була суджена богацька дочка, та пізнавши її я отсе вдав ся на втїки. А твою дочку я полюбив за її розум і побожність.

— Не можу дати її тобі в дім твого батька, — мовить старець, — и҆ ѿ моих ѧ҆дрь разлоучити, е҆диночада ми ес[ть].

— То я лишу ся у вас, буду жити вашим житєм, — мовить парубок.

І зараз скинув із себе богату одіж і перебрав ся в жебрацьку. Випробувавши його всяким способом і бабучи, що він твердо стоїть при своїм, старець узяв його за руку, въведе е҆го въ своѧ скот'ница и҆ показа е҆моу богатство много лежаще и҆ стѧжанїа бесчисльна, е҆ликож[е] никогда же видѣ ю҆ношѫ, и҆ гл҃а къ немоу: чадо, сїѧ ти в'сѧ а҆зъ даѫ дн҃сь, зане моего богатства и҆зволи быти. Е҆гож[е] наслѣдїе възем ѡн юношѧ въсѣх прѣвъзыиде славных и҆ богатых сѫщих на земли (стор. 86—88).

Йоасаф від разу розуміє значінє сеї притчі, а Варлаам просить Бога, щоби дав і йому таку твердість і постійність, як тому парубкови.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Треба йому тілько твердо вірити в Бога. „Ибо корабль не крьмичїем или оуправит сѧ добрым, а злым не оуправит'сѧ, нѫ погрѧзнет оудобь? и дом маль не възводим бѫдет развѣ прилежащаго. Оттак і весь сьвіт збудований і держить ся силою „нѣкоего и великаго кръмьчествїа и мѫдраго прилежанїа. бо нбо колико имат врѣмень и не ѡчръни сѧ, земнаа сила како не трѫди сѧ колико врѣмень раждаѫщи, источ'ници како не присташа истѣкаѫще ѿнелѣж[е] бышѧ, море колико прїемлѧ рѣкь не превъзыиде мѣрь своих, теченїе слнчное не измѣнишѫс[ѧ] и чини днев'ни и нощїи не приложени быша. Ѿ сих въсѣх неизречен'наа бжїа сила и велелѣпїе нам ꙗвлѧет'сѧ“ (стор. 90).

Йоасаф дивує ся, як богато треба працї, щоби дійти до мудрости і питає Варлаама, кілько йому лїт?

— Від роду мінї звиш 70 лїт — відмовляє Варлаам, — але житя мойого тілько 45 лїт; прочі лїта проведені къ пѫстоши мира сего я не вважаю житєм.

— Справдї дивні ваші дїла і прѣвъсходима сѫт землен'номоу родоу, — мовить Йоасаф. — Та скажи менї, чим же ви жиєте в пустинї і в що зодягаєтесь?

Варлаам відповідає, що аскети живуть пустинним зїлєм; аще ли и когда окрсть сѫщих вѣр'ных брат хлѣба принесет блсвенїа ради, ꙗко прѣлежанїемь послан'но прїймем се, ѡдежда же ѿ рѫ[би]щь власѧн'ных и милотех ов'чих ѡбетшав'ших и чѧсто съшиваных; носимо її зимою і лїтом не перемінюючи, поки сама не обпаде. Тако бо стѫденством и зноиноѫ бѣдоѫ страждемь и боудоущих неистлѣн'ных ѡдеж чаѫще.

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

— Для сеї подорожі я позичив її від одного вірного брата, бо не випадало менї йти до тебе в своїй звичайнїй одежі. Ꙗкож[е] нѣкто имѣѧ възлюбленнаго своего ѫжика плѣнена во иноу страноу, и сего хотѧ извести, съвргъ своѫ одеждѫ и тоѧ страны ѡбразь възем одеждѫ, въ страны тыѧ доиде и мнѡгыми ѡбразы своего оужика ѿ мѫч[и]тел'ства свободит, тацѣм'же образом і азь тебе помѧноувъ облѣкох сѧ въ сїи образь и прїйдох сѣмѧ бжствнаг[о] проповѣданїа къ твоемоу въсѣати [срдцоу] и ѿ работы избавити тѧ злаго миродръжителѧ. Ся притча основана мабуть на оповіданю про св. Івана євангелиста, переда-

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

Тодї Варлаам скинув купецьку одїж, и҆ чюдо ꙗ҆ви сѧ страш'но І҆ѡ҆асаа҆фоу цр҃ю: бѣ бо въсѣ плът є҆го пощенїе҆мь стомлена и҆ почрънѣв'ши кожи є҆го сл҃нчным жеженїемь и҆ пламенем, и҆ о҆пѧтам костем є҆го ꙗ҆ко нѣкто кожоу какоу любо распнет и҆з'о҆стренными тръсми, власѧныи ж[е] рѫбь раздрань и҆ влъми ѡ҆стрь, прѣпоа҆сан'же ѿ чрѣсль даж[е] и҆ до колѣноу. пѡдобнож[е] ман'тицѫ носѧ на рамоу (стор. 92—93). Така поява і в такім костюмі порушує царевича до слїз. Він просить Варлаама, щоб узяв його з собою. Та Варлаам знов відповідає йому притчою: „Млад[е]нець срънїи питааше нѣкто ѿ богатых. възрастьшѫ же є҆моу пѫстыню желаа҆ше видѣти, родным ѡ҆бычаем влѣком. и҆шедши є҆диноѫ ѡ҆брѣте стадо сръно пасомо ѡ҆ себѣ и҆ дръжащисѧ их прѣбываа҆ше въ пажитех слъных, вечер'же ѡ҆бращашесѧ в' дом и҆деж[е] бѣ въспитана. коупно ж[е] пакы на оутрїа и҆сходѧщи непризиранїем слоужащих ѡ҆ неи҆, нь съ дивими въ стадѣ прѣбываѫщи. стадоуж[е] далече пришедша (sic!) послѣдоваа҆ше и҆ та съ ними. богатагож[е] слоугы се о҆чютив'ше въсѣдав'ше на конѣ погнаша въ слѣд их, своѫ оу҆бо оу҆ловив'ше въз'вратишѫс[ѧ], ѿтолѣ не и҆шьствовати є҆и прочеє сътвориша. прочее же стадо ѡ҆вы и҆збиша, дрѫгїꙗж[е] раз'гнаша злѣ оу҆ѧзвив'ша (стор. 93—94). Бою ся — мовить далї Варлаам, — щоб таке саме не було і з нами. Лїпше буде тобі тепер хрестити ся і лишити ся дома, а коли прийде час, ти прибудеш до мене і проживемо разом до кінця житя.“

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 єс[ть] тебе оу҆богоу богато҆у мл҃стынѧ дати? Найменьший з моїх другів несказано богатший від тебе. Та при божій помочи — каже він — і ти здобудеш се богацтво“. Такими науками Варлаам підготовив царевича до хрещеня і пробуваючи у него чимало днїв викладав йому євангелиє і всю Біблїю і всї науки церковні (94—96). Дуже інтересний є символ віри, який Варлаам передає Йоасафови (стр. 96—99), в доґматичній основі згідний з тим, який уживаємо нинї, та зовсїм

[1]) Сю леґенду оповідає історик церкви Евзебій подаючи, що бере її з книжки Климента Александрийського *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*, гл. Eusebii Pamphili Ecclesiastica historia libri decem, ed. Parisiis MDCLXXVII. Lib. II, cap. XXIII, pag. 73—75.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

відмінний що до стилїзациї; ми не вдаємо ся в єго розбір, а тілько зазначуємо єго істнованє на тім місцї як осібного старохристиянського документу, вплетеного в наше оповіданє.

Після сего Варлаам охрестив царевича **въ коупели воднѣи въ ѡ҆градѣ є҆го**", потім запричащав його і виголосив до него довгу промову, напоминаючи: „**боуди воиникь, гони правдѫ, бл҃гочс҃тїє, вѣроу и҆ любовь.**" Викладаючи важність молитви просить його: „**прѣпоѧши чрѣсла своє҆го разоума**, стережи ся грѣха, бож **в҆сѧка плът — трава и въсѧка слава чл҃чьскаа ꙗ҆ко цвѣт страш҆ныи: оу҆соше трава и҆ цвѣт є҆ѧ ѿпадє**, а слово боже — вічне" (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 разї 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 відходї Варлаама. — Такі новітні науки хоче той чоловік вщепити в моє серце!

Та Зардан зрозумів від разу, що царевич усїм серцем прихилив ся до нової науки і заявляє йому, що коли може приняти се „**жестокоє и҆ болезноє**" навчанє — єго воля. „**а҆з҆ же что сътворѧ на таковѫѧ жесто[ко]сть ни о҆чима могѫ възрѣти ми?**" (Ст. 106—107). Особливо лякає його гнїв царя, котрий власне під єго опіку здав свого сина. Царевич радить йому не повідати до часу про се цареви, та се не помогло: **мнѧше ꙗ҆ко на водѫ сѣа҆вь**, — додає автор, — **въ дш҃ѫ бо неразоумнаго не вънїидет премѫдрость** (ст. 107).

Та ось Варлаамови прийшов час вертати на пустиню. Царевич не зупиняв його боячи ся, щоби Зардан не донїс про него цареви а той щоби не звелїв узяти його на муки. Та перед відходом випросив собі у Варлаама єго пустинну волосяницю і не втїшив ся „**пач[є] в҆сеѧ багрѧницѧ цр҃скїѧ**". Попрощавши ся чутливими промовами, серед слїз та молитов вони розстали ся і Варлаам пішов радуючи ся та дякуючи Богу, а Йоасаф почав молити ся з псалтири (стр. 107—114).

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

заявив цареви, що нїякої хороби у него нема, а тілько якийсь смуток присїв єго душу. Тодї цар каже заповісти Зарданови, що завтра прийде сам до него, щоби побачити єго недугу. Почувши се Зардан не дожидає ся царського приходу, але сам іде до царя і признає ся, що не припильнував царевича, „злыи бо чл҃къ и҆ ѡ҆травьникь пришед бесѣдова къ немоу ѻ҆ вѣрѣ хр҃стїан҆стѣи“ (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, далї спалахнув гнївом і велїв покликати свого першого мінїстра Арахію та розповів йому пригоду. Арахія додає йому відваги. Поперед усего треба зловити Варлаама і чи то намовою, чи муками спонукати його, щоби заявив Йоасафови, 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 розпізнати; сего можна буде видати за зловленого Варлаама; Арахія вперед умовить ся з ним, його поставлять нїби від імени християн на прилюдну диспуту, його побідять, а тодї й царевич певно, бачучи, як його учителя присоромили, верне ся до віри батьків (117—119).

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

— Де є Варлаам? — запитав їх цар, та вони не тілько не видали Варлаама, але почали ганьбити царя. Сей казав повтинати їм язики, повидовбувати очи, поврубувати руки і ноги і так замучити їх до смерти. Тодї Арахія нічю подав ся на пустиню шукати Нахора, що там жив „влъшебнѣи хитрости прилежа“ (стор. 120). Арахія виложив йому свій плян, Нахор пристав і другого дня Арахія з погонею найшов його в лїсї нїби то Варлаама. Коли його запитано, хто він і якої віри, відповів, що він християнин і зоветь ся Варлаам. Врадуваний буцїм то Арахія привів його до царя. Цар запитав його, чи він Варлаам, а Нахор відповів: „Так, царю, і ти повинен мене дякувати, бо я навчив твойого сина правдивій вірі.“ — „За се слїд би тебе від разу 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 нї, то згинеш у лютих муках.“ І за сим словом цар віддав його Арахії і казав добре пильнувати, а сам другого дня поїхав до свойого сина. Та вже перед його приїздом до Йоасафа дійшла відомість, що Варлаама зловлено,

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

Тодї Йоасаф бачучи, що годї 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 замісць такої високої та чистої віри безразꙋмїа и҆сплнъ и҆ безоумїа, и҆х'же рад[и] вес прѣльсти сѧ бѣсѡвскоѫ льстїѫ и҆ немѡщїѫ, і заявив, що сам він глибоко зненавидїв ті брехнї, всїм серцем пристав до живого Бога і хоче йому служити до кінця житя. Одно тілько турбувало його досї, що його батько не йде тоюж дорогою що й він і готов піти в вічну пропасть як бѣгоунь ѿ правыѧ вѣры и҆ зломꙋ злобїю слоуга. „Я сам — мовить він — за Христову віру аще и҆ многажды подобаєт ми оу҆мрѣти, оу҆мроу, а ти батьку замісць надармо навертати мене на злу дорогу, пристань і сам до Христа і тодї оба разом будемо єго дїтьми; коли ж нї, то я твоє҆го ѿвръгоусѧ ѿч҃ьства и҆ не нарекоу ти сѧ сн҃ь“ (стор. 125—127).

Почувши се цар розлютив ся и҆ гор'ко зоубы скрежетаа҆ше подобѧ сѧ бѣсоуѫщемоу і почав грозити йому тяжкими карами, як бунтівникови. Йоасаф відповів йому, що дивує ся, як се батько гнїваєть ся за те, що син його найшов добро. Се очевидно не батько, а ворог, що завидує єго щастю і силою бажає вперти його в пропасть. От тим то я ѿстѫплѧ оу҆бо ѿ тебе, ꙗ҆ко кто бѣгаєт ѿ ѕмїа, а коли хочеш мене мучити, то знай, що не дібєш ся нїчого, як тілько того, ща замісць батьком станеш ся мучителем і вбійцею. Красше ти сам покинь своє завзятє, покинь славу і достатки сего сьвіта, що врѣмен'но наслаждаѫт чюв'ствїа неразоумных, послѣдиж[е] гръчае злъчи творѧт и҆з'дрыганїа“. Далї він малює пекольні страхіття, висшість житя в небі над тим, що тут на землї, і кінчить горячим покликом до батька, щоби пристав до Христа (стор. 128—130).

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

Тимчасом цар радив ся з Арахією, щó йому далї робити? Прирадили: коли не помагають погрози, попробувати ласкавого слова. От цар і прийшов другого дня, ласкаво привитав сина і лагідними словами почав намовляти його, щоби принїс жертву богам і лишив ся при батьковій вірі. Промова його сердечна, переконує, сильно зворушує чутє і належить до найкрасших риторичних творів в тім родї (стор. 134—135). Та Йоасаф ѿч҃а и҆збыточнословиѧ и҆ неразоумнѫѧ млъбѫ слышавь и҆ разоумѣвь бѣд'наго ѕмїѧ козни, ꙗ҆ко ѡ҆деснѫѧ е҆го ногѫ оу҆готова сѣть приклонити бг҃оѡ҆бразнѫѧ дш҃ѫ е҆го хоудож[е]ствоуѧ, згадав слова Ісусові: „не прїидох мира въложи[ти] нѫ мѣч, прїидох раз'сѣщи сн҃а съ ѡ҆ц҃емь своимь и҆ дъщерь съ мт҃рїѫ“ і иньші подібні накази з Письма Св., відповів батькови таким робом, що хоча любов до батька — дїло добре і праведне, та любов до Бога ще висша й сьвятїйша, а тому, хто нас розлучає з Богом, належить ся не любов, а ненависть. Цар може його мучити і вбити — від Христа він не відступить. І далї він словами отцїв церкви, головно Єфрема Сирина, малює картину страшного суду, муку грішників і радість праведних (стор. 134—139).

Тодї цар бачучи, що розмови з сином нї 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 Галилеянами, а котрі котрих переконають, тих віру всї повинні будуть приймити. І справдї він скликав християн і поганських жерцїв, мудрих Халдейцїв, и҆ ѡ҆трав'никы и҆ влъхвы в'сѧ съзва, щоби перемогли християн. Зійшло ся поганцїв дуже богато, а з християнського боку став тілько один Нахор, що його видавали за Варлаама, бо більше християн у краю не було. Цар засїв на престолї і велїв синови сїсти коло себе, та сей сїв на земли. Тодї привели з темницї Нахора і цар обернув ся до своїх мудрцїв і приказав їм побороти в диспутї 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.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:51 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

„Коли ти тепер побідиш і переконаєш усїх отсих, що вони блудять і не знають правди, то я держати ся буду тої науки до кінця житя. Коли ж ти даси себе побідити чи то навмисно чи на правду, то я страшно помщу ся на тобі за свій сором: **ср҃дце твое и҆ ꙗ҆зыкь твои и҆зем псом на ѧ҆дь сиѧ съ прочим тѣлом твоим дам, да оу҆страшатсѧ въси тобоѫ не прельщати сн҃ы цр҃вы.** Почувши се Нахор дуже злякав ся, бо побачив, що сам зловив ся у власну сїть і роздумавши добре зважив ся на те, щоби щиро стати по боцї царевича і його вірі добути побіду, ставши ся похожим на того старозавітнього Валаама, що висланий царем Валааком прокляти жидів, замісць сього благословив їх (стор. 139—142).

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

Дуже розлютив ся цар, та не менше втїшив ся Йоасаф бачучи такий вихід диспути. Поганські жерцї бачучи гнїв царський почали було ще змагати ся з Нахором, та сей кождою своєю відповідю ще дужше побивав їх. Так тягло ся се до вечера. Цар велїв перервати сперечку до завтра. Тодї Йоасаф попросив батька, щоби дав йому його вчителя на сю ніч, щоб оба спільно могли порадити ся про те, що і як завтра говорити; він може те саме зробити зі своїми мудрцями. Інакше можна бояти ся, що оборонця єго віри будуть мучити в тюрмі, щоби завтра говорив инакше, а се прецїнь було би дїлом 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 „звіздословесника“; 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 волї на неї не пішов. Зворушений Нахор признає, що дїйсно знає про правдивого Бога, про будущий суд і про святе письмо, та диявол заслїплював доси його очи; але від нинї він провидїв і готовий піти на дорогу покути. Дуже врадуваний тим Йоасаф зачав укріпляти його в тім намірі, приводячи євангельську притчу про робітників, що то один

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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 давнїх гріхів. Царевич попрощав його і Нахор ꙗ҆ко є҆лень скочи въ далнѫѧ пѫстынѧ, де найшов якогось монаха, що по якімось часї охрестив його (стор. 151—154).

На другий день цар Авенїр не найшовши Нахора розгнївав ся на своїх мудрцїв і жерцїв, „оу҆кором злым и҆ досаженїем похоули ѧ, дрѫгым'же жилами раны многы възложив и҆ сажами лица их ѡ҆чр҃ънив и҆з'гна ѧ҆ ѿ лица своє҆го,“ а сам почав лютити ся на неміч своїх богів. Та ще не захотїв вірити в Христа, але жерцїв поганських уже не шанував і жертв богам не приносив колѣблемо и҆мѣа҆ше ср҃дце, тілько одного не покидаючи — сьвітової роскоши, яку син його мав зовсїм за нї за що (ст. 155-156).

В ту пору припадав якийсь празник, що давнїйше цар сьвяткував його великими жертвами; тепер жерцї бачучи його захитаного в вірі, подали ся на пустиню, де жив волхв Февда, є҆гож[е] цр҃ь чьстѧше по многоу влъш'венїа є҆го ради. Його покликали і виявили йому все про Нахора і про цареві сумнїви та просили його на поміч. Февда зараз покинув пустиню, пішов до царя і став перед ним жезль връбовь въ рѫцѣ и҆мыи и҆ милотїѫ ж[е] приполсан. Цар встав з престола, зустрів і поцїлував його і звелїв поставити йому крісло обік себе. Февда почав хвалити царя за його побіду над Галилеянином, та цар сумно заявив, що власне побіда була з боку Галилеянина. Февда силкував ся потїшити його і звелїв робити приготованя для празника. Празник випав величний, ꙗ҆ко звинѣти в'семоу градꙋ ѿ гласа безсловесных животин. Тодї цар почав просити Февду, щоби поміг йому навернути його сина на віру в богів і обіцяв йому за се побудувати пишні божницї, дати богато слуг і настановити золотих і срібних кумирів. Февда заявив цареви, що має добрий спосіб, щоби зломати упір його сина. Сему способови царевич не опре ся; „может ли воскь противоу о҆гнѧ велїѧ стоѧ҆ти?“ Сей спосіб — віддалити тих слуг, що є при царевичі, а окружити його гарними дївчатами, щоби йому услугували і їли з ним і пили, — „а҆зь ж[е] — додає Февда — ѿ доух, иж[е] ѿ таковых оу҆чинень, послѧ нан[ь] и҆ нѫждеѫ ѡ҆ сладости ѡ҆гнь раждегоу“. І коли пісьля сього царевич не зробить усе, чого хоче батько, Февда готов на нечесть і на всякі муки. „Ничтож[е] бо тако ꙗ҆ко женско лице любит[и] пришествованїе мѫжскомꙋ полоу

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

и҆збиранїе бываєт“. І на доказ сего Февда оповідає цареви ось яку притчу:

„Цр҃ь нѣкїи дѣтища мѫжска полоу непричастень бѣ и҆ сѣтоваа҆ше дш҃еѫ печалоуѧ҆ сѧ. По лѣтѣх же роди сѧ ємꙋ сн҃ь, и҆ радости и҆сплънисѧ цр҃ь. рѣшаж[є] є҆мꙋ ѿ врачевь нарочитїи, ꙗ҆ко въ ю҆ности за і҃ лѣт сл҃нце и҆ли о҆гнь оу҆зрит дѣтище, лишен[о] бѫдет свѣт[а]. сїа цр҃ви слышав'шоу реч[є] храм'ницѫ ꙗ҆ко пещероу и҆сѣщи въ камени, да тоу дѣтища съ питаѫщими затворит. По скон'чанїи же і҃ лѣт и҆зведет и҆с храмины тоѧ дѣтища, ничтѡж[є] весма мир'скаго видѣв'ше, и҆ повелѣ всѧ по рѧдоу стоѧ҆ща показати є҆моу, мѫжа на є҆дином мѣстѣ, дроугоѧ҆може жены, и҆ и҆намо злато и҆ сребро, и҆нде бисерь и҆ камык[ы] драгыи и҆ различныи ѡ҆дежда [в рки. хибно „ѡ҆дръжа“] свѣтлыи и҆ оузорочїа, и҆ конѣ [в рки. хибно „ꙗ҆ко нѣ“] въ оу҆тварех въсѣх дѣлѣх є҆го златых, и҆ съ проста рещи въсѧ показаа҆хѫ свѣт[а] сего дѣтищѫ. въпрашаѫщѫж[є] є҆моу коє҆гождо и҆мѧ дѣтищѫ слоугы ꙗ҆влѣа҆хѫ. ꙗ҆кож[є] къ женам приведоша, въпрашав'шоу є҆моу слоугы цр҃вы рѣша є҆мꙋ, радꙋѫще сѧ є҆моу: бѣсы сїа нарицаѫт, и҆же чл҃кы прѣльщаѫт. ср҃дцеж[є] дѣтища женьскѫѧ любовь възлюби пач[є] прочїих. ꙗ҆ко оу҆бо по всѣм тѣм поводив'ше слоугы цр҃евы, приведошѫ къ о҆ц҃оу, въпроси є҆го цр҃ь: что оу҆годное є҆моу ꙗ҆висѧ въ всѣх ꙗж[є] видѣ? дѣтищеж[є] реч[є]: ничтож[є] тъкмо бѣси ѡ҆ни, иж[є] чл҃кы прѣльщаѫт, ѡ҆нѣх бо любовїѫ раждежес[ѧ] дш҃а моѧ. и҆ чюдис[ѧ] цр҃ь ѡн о҆ гл҃ѣ дѣтища, ꙗ҆кож[є] єс[ть] любимое трѣбованїе жен'ское желанїе“ (стор. 156–162).

Вислухавши сеї ради цар окружає свойого сина гарними дївчатами, що не тілько мали йому услугувати, але повинні були спокушувати його на любов. Февда вернувши в свою пустиню **„и҆ въ книгы своѧ въсклонив'сѧ“** наслав на царевича ворожого духа, що **„и҆ и҆нѣх доух злѣише прїє҆мь съ собоѫ въ ложницѫ добраго ю҆ноша, напад[є] нань пламеннѣ и҆ раждеже плътскѫѧ пѣщь“.** Та Йоасаф поборює всї ті спокуси молитвою, постом, спрагою та безсонницею. Та отсе війшла до него найгарнїйша з усїх дївчат, царівна-полонянка, подарована Авенїрови. Демон натхнув Йоасафа любвою до сеї дївчини і силкував ся обпутати його думкою, що добре би було сю гарну квітку вирвати з пітьми поганьства і охрестити. І почав Йоасаф навчати її про Христа, та дївчина сказала йому: „Добре, царю! Я готова пристати на твою віру, коли обіцяєш заключити зо мною супружий звязок.“ Йоасаф відповідає, що сего не може зробити, бо при хрестї обіцяв ся Богу держати себе чистим і безженним. Дївчина готова вволити єго волю і без подружя, коли

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

тілько він згодить ся перебути з нею одну ніч. Йоасаф захитав ся при такім єї жаданю, а демони, що вкладали дївчинї хитрі слова в уста, ще сильнїйше наперли на царевича. Та Йоасаф знов вдає ся на молитву, плачучи і благаючи Бога на поміч. Тут він заснув і бачив у снї небо і пекло, а прокинувши ся почув ся зовсїм недужим, так що не міг устати з ліжка (стор. 162—171).

Донесли цареви 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 менї показавши, які радощі ждуть чистих, а які муки грішних. І коли ти отче конче хочеш попасти в місце мук, то не борони менї йти тим шляхом, який показав менї Варлаам; колиж схочеш силою спиняти мене, то швидко побачиш мене мертвим.“ Почувши се цар **пакы ѿрицаа̂ше сѧ своє̂го живота** і стурбований вернув до своєї палати (стор. 171—172).

Тимчасом демони послані Февдою спокушати царевича вернули назад засоромлені. Февда остро ганьбить їх за те, що не змогли навіть одного хлопця спокусити на зло. Та духи відповіли, що знак хреста св. прогнав їх, „**не трьпѣм бо ни противоузрѣти Хв҃ы силы и̂ ѡ҆браза стр҃сти єг[о]**; отсим знаком і божою помічю царевич прогнав нас, **и̂ ѡ҆гнь выш'нѧго гнѣва и̂шед попали ны**“ (стор. 172—177).

Ще раз кличе цар Февду. „Все що ти звелїв, я зробив, та пожитку не здобув нїякого. Коли маєш ще яку раду — радь.“ Февда не знає иньшої ради, як тілько самому розмовити ся з царевичем. Другого дня цар бере його з собою і йде до сина. Февда почав обширно боронити поганської віри, та Йоасаф перервав єго бесїду острими словами: „**Послоушаи, ѡ̂ заблоужденїю глоубина и̂ тмоѫ ѻ҆мраче[нное] вавилон'ское сѣмѧ, разорен'наго стлъ потворенїа в'нѫче, и̂мьж[е] вес[ь] мирь размѣшен быс[ть], мѫдре поустош'не и̂ ѡ҆ка-а̂н'не чародѣивыи стар'че, є̂гѡж[е] ради ѻ҆гнем и̂ жоупелїѫ пожежень быс[ть] пен'таполскїи град!**“ І далї в патетичній промові, основаній на тім самім жерелї, що й промова Нахора, він викладає Февдї безглуздість обожаня сонця і огню і божество Христове. Промова єго поразила Февду так, що він з разу не міг анї слова промовити, а далї при царі і всїх присутних крикнув: „Справдї, царю, дух божий наповнив твойого сина. Я побіджений і нїчого не можу йому відповісти. Справдї великий Бог християнський і велика віра їх!“ І обернувши ся до царевича він запитує його, чи Бог прийме ще його, коли він зверне з дотеперішнього злого шляху, а одержавши

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

Здивований тим цар ще раз скликає своїх „бояр“ на нараду, що йому робити з сином? Перший промовляє згаданий уже Арахія (тут названий Ӑрахиѡн), головний начальник царського війська і перший в царській радї. „Коли ти царю — мовить він — схочеш мучити свого сина, то крамол'никь бѫдеши родоу своємꙋ і стратиш сина. Лучше дай йому часть свого царства, нехай володїє над нею, а може в турботах правлїня він перемінить свій намір — іти в пустиню, хоч і лишить ся християнином.“ Цар згоджує ся на сю раду, прикликає свого сина і мовить йому: „Отсе моє остатнє слово до тебе, сину! Коли сего не послухаєш, то знай, що вже не пощаджу тебе.“ Йоасаф питає, що значить се слово? Тодї цар виявляє йому, що хоче з ним роздїлити царство і що в єго части вільно йому буде держати ся такої віри, яка йому люба. Йоасаф і в тім побачив нову спокусу сьвітової власти, та пристав на батькову волю, щоби його не дратувати. 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 усего влад[и]чнѧ стр҃сти знаменїє Хв҃а кр҃ста по всемоу градоу на коемждо стлъпѣ постави, и҆длъскаѧ ж[є] капища и҆ жрътов'нища пристѫпивь потреби и҆ до ѻ҆снованїа раскопа, збудував посеред міста гарну церков, велїв скликати до неї народ із усего міста і з доохресних сїл, а потім вийшовши сам до них помолив ся і почав навчати їх Христовій вірі. Сїа въсѣ законы бл҃гыми и҆ краткыми прохождаа҆ше гл҃ы, не тлъма бо величьствїем цр҃ствїа и҆ велелѣпїа хотѧше славень быти и҆ страшень, є҆л'ма смѣреным оу҆мѡм и҆ кротостїѫ. Швидко таким робом він знївечив поганство в своїй провінциї. Тимчасом з лїсів і пустинь і вертепів почали сходити ся до него християнські черцї, попи і епіскопи, що були поховали ся перед гоненєм єго батька і він приймав їх радісно, при їх помочи хрестив увесь свій народ і устроїв церковну управу. Приваблені єго святістю, розумом і чистою вірою прибували до него вояки й дворяне єго батька, і вийшло так, що дом І҆ѡ҆а҆са-

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

фовь растѧше и҆ крѣплѧшес[ѧ], дом'же А҆венировь оу҆малѣа҆ше сѧ и҆ и҆знемагаа҆ше (стор. 182—185)

Бачучи се цар Авенїр радить ся знов зі своїми боярами і пише синови лист, де говорить йому про свою душевну муку, про свої сумнїви що до своєї старої віри, як і що до того, чи прийме Христос його, свого старого ворога і гонителя, і просить у сина поради і науки. Одержавши сей лист Йоасаф залляв ся слїзми, дякуючи Богу, що „**о҆брати камень въ є҆зера воднаа, и҆ камене жесточѣе моє҆моу сѫщоу о҆ц҃оу тебе** [зам. **тебѣ**] **и҆зволив'шоу ꙗ҆ко воскь оу҆мѧк'чи сѧ.**“ Помоливши ся він зараз подав ся **съ цр҃скоѫ чс҃тїѫ** до свого батька. Той вийшов йому на зустріч, приняв його з радістю і для всего народа справив великий празник. Та цар і син єго не брали участи в тім празнику. Вони заперли ся оба для тихої розмови, і Бог розкрив **заврътыѧ двери ср҃дца** царя Авенїра. Йоасаф довго толкував йому про Бога, про обовязки чоловіка, про Христа, про смерть і пекло і його страховища, про незглубиме Боже милосердє і про каяттє. Довго говорив Йоасаф **мнѡгыми притчѧми** [**и҆**] **писанїемь**, і цар навернув ся, покинув своє поганство, поклонив ся хрестови, **пред всѣми древнеє свое и҆звѣща бесчестїе и҆ сѫров'ство и҆ оу҆бїйства о҆бличив**, т. є. відбув старохристиянську прилюдну сповідь. Після сього він зараз велїв усї які були в його палатї кумири золоті і срібні поскидати на землю, **таче на кроух'ты раздробивь нищїимь раздѣли**; далї він велїв нївечити поганські божницї і жертовницї, розкопувати їх до основ, а на їх місцї будувати церкви. Тілько тодї прикликаний епіскоп охрестив царя, а Йоасаф був його хресним батьком і таким робом **родитель о҆ц҃ю ꙗ҆висѧ** (стор. 185—193).

За царевим приміром пішов увесь народ: усї похрестили ся, **въсѧж[е] болѣзнь и҆ в'се бѣсов'ское наи҆тїе далече вѣроуѫщими гонима бѣа҆ше, цѣли же въси дш҃ами и҆ тѣлесы быша и҆ многа и҆на чюдеса на оутвръжденїе вѣрѣ творима бѣахѫ.** Де не взяли ся і черцї, єреї і епіскопи, що в часї переслїдуваня поховали ся були по лїсах та нетрах, і почали **стада Хв҃а пастыр'ствовати.** Цар Авенїр, доступивши хресту, передав синови всю свою власть, а сам пробував у мовчанцї, раз у раз посипав голову попелом, важко стогнав і мив ся слїзми, все і всюди **є҆динь къ Є҆диномоу въсѧмо и҆ вездесѫщемоу бесѣдоваа҆ше**, просячи прощеня своїх гріхів і остаточно **въ толикоу безднѫ покаа҆нїа и҆ смѣренїа себѣ и҆зложи, ꙗ҆ко не нарещи бж҃їа и҆мене и҆ли и҆меновати въ свои оу҆ст'нѣ, є҆два же сыновним наказанїем дръзноу нарещи.** Звісно, в такім

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

станї йому не довго вже випало жити: він занедужав і перед смертю **нач[а]ть боѧ̂ти сѧ и̂ тоужити, памѧт[ь] творѧ о̃ злых своих дѣа̂нїихь.** Йоасаф потїшає його; йому удаєть ся вспокоїти хору батькову душу і Авенїр умирає цїлуючи і дякуючи свого сина (стор. 193–196).

Оплакавши батька Йоасаф велить похоронити його не в царській одежі, **нѫ покаа̂н'[ны]ми оу̃красивь ѡ̃деждами,** плаче і молить ся на його гробі, дякуючи Богу, що позволив його батькови навернути ся на дорогу правди і просячи, щоби простив йому провини: **„о̃цѣсти рѫкописанїа прегрѣшенїи е̂го, и̂ съ ст҃ыми примири е̂го, и̂х'же ѡ̂гнемь и̂ мечем и̂з'би, и̂ повели и̂мь. да не негодоуѫт нань“.** Отак він молив ся сїм день не відходячи від могили, не їдячи, не пючи і не сплячи, а тілько плачучи та зітхаючи ненастанно. Осьмого дня вернув до палати і всї скарби та достатки роздав убогим. В сороковий день справив поминки по батькови, а по тім скликав **въсѣ старѣйшины и̂ владоущаа и̂ градскых людїи немало,** і засївши на престолї ось як промовив **на слоусѣ всѣм:**

„Як бачите, цар Авенїр умер і не взяв іс собою анї власти, анї скарбів анї нїчого; навіть я, єго син, не міг піти з ним, анї нїхто з вас; тілько дїла його пішли з ним. Так буде і всїм 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 всїх вас до єго віри. Тепер ви свобідні від чортівської омани; виберіть собі кого хочете на царя, а я зрікаю ся всего і піду туди, куди Бог мене поведе“ (стр. 196–200).

Почувши сї слова народ загомонїв, а далї й заплакав і почав благати Йоасафа, щоби не покидав свого царства. Цар велїв їм замовчати і йти геть, а лишив при собі тілько одного Арахію, того самого дорадника батькового, про якого в оповіданю вже була згадка. Автор додає тут a posteriori ще одну звістку про Арахію, а власне таку: коли була диспута поганських жерцїв з Нахором, що видавав себе за Варлаама, то Арахія приготовив ся було, на випадок як би Нахор погано боронив християнства, виступити прилюдно в оборонї Христової віри, значить, уже тодї був таємним єї прихильником. Йому Йоасаф предложив обняти царство по собі, та Арахія не хотїв нї защо, і цар мусїв нарештї покинути сю розмову. Та думки своєї він не покинув, бо зараз у ночи написав лист до всего народа, поручаючи йому Арахію на царя, а сам потайно вийшов з палати і пішов у дорогу. Рано всї кинули ся його шукати

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

і найшли його в однім потоцї, як молив 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 закляв ся, що не буде вже тут анї одного дня, по чім сам віддав корону і царські ознаки Арахії і помоливши ся Богу, промовив до него упоминаючи його, щоби тямив про свої царські обовязки і велику одвічальність. **Ꙗ҆ко бо плаваѫщим на водѣ, є҆гда же лодїйникь съблазнит сѧ, мал врѣд приносит плаваѫщим, є҆гда же сам кръм'чїи съблазнитсѧ, тогда сътворит лодїи погыбелїе, тако и҆ въ цр҃их [1]) не т[ол]ма ѡ҆б'щенїе, є҆л'ма себѣ непраздноует, є҆ще же** [зам. **є҆слиже**] **самь цр҃ь, то вред въсеи жизни сътворит.** Особливо він напоминає Арахію тямувати близьку смерть, бути лагідним з підданими, пригадує йому для того євангельську притчу про немилосердного довжника, остерігає перед єресями і попрощавши ся ще раз з Арахією і з усїми присутними виходить із палати. З плачем і риданєм проводить його народ по за місто, дехто йде за ним і далї аж до ночи, та тодї на єго розказ і ті мусїли вертати. Тодї він пішов із свого царства **радꙋѧ сѧ ꙗ҆ко нѣкїи ѿ дал'нѣго ѿземствиѧ въ свое ѡ҆ч҃ьство и҆дыи.** Одежа на ньому була зверху звичайна, та під сподом мав той **власѧный рѫбь,** 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 милостиню. Відси він подав ся в тім напрямі, де надїяв ся найти Варлаама, увійшов у пустиню, де жив тілько зїллєм, 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 зьвірями і гадюками, — та всї ті спокуси він переборов молитвою і твердою вірою (стор. 207—208).

Два роки йшов він отак пустинями, поки дійшов до тої „пустинї Сенаридської“, де жив Варлаам. Довго він не міг його найти, хоч шукав його **ꙗ҆ко нѣкто скръвища** 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, **ꙗ҆ко се нѣкто хитры[и] ловець слѣд оу҆лоу҆чити ловимаа҆го и҆ надеждеѫ оу҆крѣплѣем, ꙗ҆ко се дѣтищь много врѣмѧ ѡ҆ц҃а и҆с поутѧ чаѧ видѣти.** Підійшовши близько побачив вертеп і застукавши до дверей промовив: „Благослови, отче, благослови!“

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Варлаам почувши голос вийшов із вертепа, та не міг з разу пізнати Йоасафа: **бѣше бо йзмѣнень и прѣложень ѿ красоты пръвыѧ ѿбразь лица его и ѿ скѣ[та] цъв[и]тоущиа его юности, почрънѣв'шаго ѿ слънеч'наго ж'еженїа, раздрастил'же бѣаше власы, и йсходив'шема скранїема и очима къноугрь глоубиноу нѣк'де въшедшема, и бръви и рясны ѡпаленѣ теченїемь слъзным и мнѡгым страд[а]нїемь трѣбованїа ради.** Пізнавши його Варлаам поперед усего обернув ся до сходу і почав молити ся, а тілько скінчивши молитву привитав ся з царевичем. Розмовляли прудко, розпитували один у одного про все, що з ким дїяло ся за ті лїта. Перший Варлаам похваливши Йоасафа, що покинувши все прийшов до него **ѩко разоумень кжп'цю и премждрь, в'сѧ продавь безцѣн'наго йскоупи бисера и не оуныриваго оуполоучивь скръвица съкръвен'наго на селѣ**, запитав його, що́ було по його відході і чи батько его пізнав правдивого Бога, **йли еще ѿ вѣсок'скїѧ прѣлъсти плѣнжет'ся?** Йоасаф розповів йому все, і Варлаам горячо дякував Богу за таку чудесну побіду его ученика (стор. 209—212).

Тимчасом настав вечір; оба помолили ся і засїли до вечері. Варлаам поставив перед царевичем **многоразличнѧѧ трапезоу дх҃овным сладости**, а власне якесь неварене зїлле, що сам плекав, троха фіґ і для відміни ще дещо **дивиχ землїи**. Попоївши вони знов вдали ся на молитву, а потім бесїдували всю ніч про духовні речі, поки не прийшла пора на ранїшню молитву. Отак жив Йоасаф при Варлаамі много лїт, поборовши в собі всї пристрасти і тїлесні бажаня, забуваючи про страву і питє, **сънѫ же жко** (sic!) **злоу рлвоу повелѣваше**, 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: „**Ѿшествїѧ ми врѣмѧ при двереχ, и придржжїе връст'ное желанїе быти съ Хр҃ѣмь войноу.**“ Він просить Йоасафа, щоби по смерти поховав його а сам жив далї на тім самім місцї, не покидаючи аскетичного житя і терплячи ради Христа всякі недостатки і спокуси. Дуже зарадав і заголосив Йоасаф почувши ті слова і висказуючи свій страх, що без Варлаамового проводу не зуміє додержати високих вимогів пустельницького житя. Варлаам потїшає його, виявляючи йому, що має від Бога відкрито, що Йоасаф переборе всї спокуси і трудности і здобуде вінець святости. „Менї — говорить він — отсе вже 100 лїт, а з того 75 лїт я пробув у пустини; **токѣ ѩже ѧще и н.** [sic! зам. **не**] **толико прострет'ся врѣмѧ, нж близь нѣг'де быти ти пѫдобаєт, ѩкож[е] велит Гс҃ь, да рлвень ѩвишисѧ носик'шим тѧготоу дн҃евноуж и карь**“.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

Серед молитви він і заснув на могилї, і знов побачив у снї двох страшних мужів; вони взяли його з собою і повели до раю. Тут його зустріли блискучі постатї з прекрасними вінцями в руках, яких він нїколи й на очи не бачив. „Чиї се вінцї?“ запитав Йоасаф своїх провожатих. „Твої“ — відповіли вони, — „а власне один за те, що через тебе богато душ спасло ся а надто коли ти сам твердо перейдеш до кінця стежку аскетичного житя, а другий ти повинен дати батькови, що через тебе покинув нечестиву дорогу, покаяв ся і приблизив ся до Бога.“ Тодї Йоасафови прикро стало, що й его батько одержує такий же вінець, як і він, і то за свою покуту, хоча він, Йоасаф, так богато приложив працї около его наверненя. Тут йому явив ся Варлаам; Йоасафови здавало ся, що старець з докором промовляє до него, закидаючи йому, що замість тїшити ся звеличанєм батька, кривдує собі з того, що обом їм однакова надгорода. Йоасаф питає Варлаама, де він живе? Той відповідає, що в сьому городї 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 тїла, 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 лїт мав покидаючи земний престол, а 35 лїт прожив у пустини. По его смерти 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. Тодї сей пустинник одержав другий „страшний“ наказ — іти до Индиї і оповістити тамошньому цареви про смерть Йоасафа. Цар, не названий тут по імени, в оригіналї грецькім той самий Арахія чи Барахія, що його Йоасаф лишив був на царстві замість себе,

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

збирає велику силу народа і йде в пустиню, а найшовши могилу розкриває її і находить тїла Варлаама і Йоасафа зовсїм не зіпсовані, неткнуті й запахущі. Забравши оба тїла в дорогі скринї він вертає; на зустріч тїлам сходить ся незлїчена сила народа; всї разом складають тїла в церкві побудованій Йоасафом, — тут же дїють ся многі чуда і уздоровленя, що́ ще більше причиняє ся до навертаня невірних. „Дозде конец настоѧщемоу словоу — так кінчить автор свою книгу, — ѣже противоу силѣ писах вам, ꙗко слышах ѿ неложных предавших ми чс̑тных мжей. боу́ди же вам прочитаѧщим же и̑ слышащим дш̑еполезноу́ж повѣсть сїж части сподобити сѧ оу́годьших Гв̑и". Далї слїдує звичайне славословіє Богу з покликом на молитви святих, про яких розказано в книзї (стор. 223—227).

III.

(Порівнанє старословянського тексту по Крехівському рукопису з грецьким; люки в Крехівськім тексті; уваги над грецьким текстом: теологічний апарат, цитати писателїв церковних, цїлі памятники вплетені в текст: Апологія Арістіда. Жерела сну Йоасафа).

Заким перейти до огляду історії літературної сего дїла, ми мусимо посвятити ще кілька слів грецькому його текстови і тому старословянському перекладови, що був основою нашого розбору. Чинимо се не тілько 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 досї не був опублїкований. Правда, петербурське „Общество любителей древней письменности" опублїкувало у своїх виданях текст сеї повісти, та на жаль, по досить пізному рукопису, що належить кн. Вяземському і походить із XVII віку. Його опублїковано головно для ілюстрацій, коли тимчасом у великих росийських бібліотеках є рукописи з XIV і XV віку, яких опублїкованє було би далеко більше пожадане. А пожадане воно з двох причин: раз тому, що в науцї росийській висказано думку про істнуваня двох редакций старословянського перекладу, а по друге тому, що й грецький текст повісти опублїкований без відповідного критичного апарату і без визисканя власне найстарших рукописів, значить, старословянський переклад на рівнї з латинським міг би може дати деякі причинки до критики грецького тексту. Думку про дві редакциї старословянського перекладу висказав проф. Кирпичников у своїй книжцї про

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

нашу повість [1]), а власне на тій основі, що в рукописах, які він переглянув, у деяких находила ся остання глава, де розказано про смерть і похорон Йоасафа, а в иньших сеї глави нема. Розбираючи книжку Кирпичникова проф. Веселовський справедливо завважив, що такий суд занадто поспішний, бо недостаток остатньої глави міг бути зовсім припадковий, а для встановленя двох редакций треба докладного порівнаня тексту, треба показати якісь глибші ріжниці в тексті, чого на жаль проф. Кирпичников не зробив [2]). Можна цілковито згодити ся з сею думкою Веселовського, та про те признати, що питаня про можливість двох редакций, а бодай двох незалежно від себе зроблених старословянських перекладів вона не виключає. Для розвязки сего питаня 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 історию вандрівки і жерела сеї повісти, ніж на ей старословянський текст і его відносини до грецького. А тимчасом власне порівнане нашого тексту з грецьким дає нам, як побачимо далі, деякі цікаві вказівки для розсуду питаня, 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 ей переклад друкував ся чимало разів. Тілько 1832 р. його видав Француз Буассонад у Парижі в четвертім томі своїх Anecdota Graeca,[3]) та на лихо видав поспішно, бажаючи випередити віденьських ученых 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 Национальної бібліотеки він користував ся тілько двома. Другого видання по ній і досі нїхто не постачив, а впорядчик великої Патрології грецької

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

[2]) А. Н. Веселовскій, Византійскія повѣсти и Варлаамъ и Іоасафъ (Журналъ министерства народняго просвѣщенія 1877, т. CXCII, стор. 138).

[3]) Anecdota Graeca, e codicibus Regiis descripsit, annotatione illustravit I. Fr. Boissonade, vol. IV. Parisiis MDCCCXXXII.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Мінь [1]) передрукував текст Буассонада, додавши до него старий латинський переклад Біллїуса, не всюди вірний грецькому текстови, а може тілько роблений по иньшому рукопису. От тим то й друкований тепер грецький текст не може ще вважати ся усталеним і критично провіреним, так що й тут докладнїйші студиї може вкажуть деякі відміни або навіть осібні рецензиї.

Грецький і латинський текст у виданю Міня, що ним тут користуємось, подїлений на вступ і 40 роздїлів. 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 користував ся грецьким ориґіналом коротшим від того, що надруковано у Міня. Ось дословний переклад грецького вступу; слова надрукувані курсивом — не передані в текстї старословянськім; натомісць в скобках додаю слова, які є в старосл. а яких нема в текстї грецькім.

„Ті, що їх веде Дух божий, ті є сини божі, мовить божеський апостол (стсл. Павел); а удостоїти ся святого Духа і стати ся синами божими — се являєть ся вершком бажаня,[2]) а для тих, що ними стали ся, устає всяка вразливість, як є написано. *Отож* сего *величнього і від усїх пожаданих річей найвисшого* щастя удостоїли ся доступити від віку святі задля добрих дїл: одні поборовши ся по мученицьки і аж до крови встоявши ся супроти ґріха, другі піднявши аскетичний [3]) подвиг і пройшовши тїсною (старосл. дод. и прискорбнымъ) дорогою і ставши ся мученикамп з власної волї. Їх геройські дїла і взірцеві вчинки [4]) — як тих, що приняли кріваву смерть, так і тих, що аскезою наслїдували ангельський спосіб житя — передавати писаню і взірцї 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 ориґіналу, де сказано: *τῶν ὀρεκτῶν ὑπάρχει τὸ ἔσχατον*, і переклав то *ἔσχατον* зовсїм невірно: послѣдство, т. є. наслїдок, замісць: найвисша мета; так само хибно він переклав дальше *θεωρίας* (contemplationis, властиво вразливости) словом: прємѣдость; в старосербськім перекладї бачимо тут иньшу, та так само хибну комбінацию: там *θεωρία* перекладено когокидѣнїе, немов би в складї сего слова було *θεός*. Відки взяло ся тут слово: неизкываемо — трудно сказати; грецький текст вимагав би хіба: симъ быкаемымъ або, як має Шішатовацький відпис: семоу быкшоу.

[3]) Старосл. перекладач описує грецьке *ἀσκητικῶς* аж пятьма словами: пощеніемъ и молитвами и бдѣніемъ и мнозѣмъ трудомъ.

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

пізнїйшим (грець. τοῖς μετέπειτα, старосл. послѣднимъ) поколїням приняла Христова церква від богорічивих (грц. θεηγόρων, старосл. богозрачныхъ) апостолів і блаженних отців, що се поклали як закон для спасеня нашого роду. Бо дорога, що веде до чесноти – важка і прикра, а особливо для тих, що нїколи цїлих себе не прикладають до Господа, але ще терплять напади тиранів-пристрастей.[1]) Задля того потребуємо богато дечого, щоб би нас накликувало до неї,[2]) *а власне упімнень і оповідань про житє тих, що пройшли сю дорогу перед нами; се і швидше, без труду веде до неї і заставляє не дбати про прикрости подорожі. Бож і того, хто хоче вибрати ся в трудну і прикру дорогу, не легко нахилити самими упімненями і намовами; але показуючи многих, що її вже пройшли і добили ся до доброї мети, лекше 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 небезпеки*[3]), якою загрожено лїнивому слузї, що взявши у пана талант закопав його в землю і те, що було дане на розробок, заховав без зиску, нї-за-що не замовчу користного для душ оповіданя, що дійшло аж до мене; а оповідали менї його побожні мужі з краю внутрішньої Етіопії, *що їх звичайно називають Індийцями*, переклавши її з небрехливих записок. А маєсь вона ось як.“

слова. Той хто писав Шішатовацький список, а властиво той оригінал, з якого сей список переписаний чи то перероблений, по просту поминув слово ἀριστείας або поклав там якесь слово незрозуміле для автора Шішатовацького списка, так що сей передав се місце словами позбавленими звязку: ну же и... исправленїа.

[1]) Грецькі слова: ἐκ τῆς τῶν παθῶν τυραννίδος ἔτι πολεμουμένοις в старосл. передано: но грѣховнымъ обычаемъ выну тъщимся. Остатнє слово — очевидна помилка переписувача, та яке слово стояло первісно замісць него — я не пригадаю. Слова „грѣховный обычай“ зовсїм не передають: τῶν παθῶν τυραννίς. Шішатовацький список також не може собі дати ради зі словом τυραννίς і перекладає його темним виразом поминателʼства (Новак. 65).

[2]) Старосл. перекладач мабуть не розумів сего реченя і переклавши початок его зовсїм хибно (διὰ τοῦτο καὶ πολλῶν δεόμεθα τῶν πρὸς αὐτὴν παρακαλούντων ἡμᾶς він переклав: сего ради и многою молбою молящем ся нам!), решту зовсїм пропустив; хіба що схочемо приняти, що пропуск сей спадає на рахунок того, хто переписував Крехівський список. В Шішатовацькім списку не пропущено нїчого, та тілько рукопис в тім місцї значно попсований, так що многих слів годї відчитати (Новаковић, ст. 65).

[3]) Старосл. перекладач мусїв тут мати перед собою иньший грецький текст, бо трудно припустити, щоби він чи то навмисне, чи з незнаня грецьке κίνδυνον переклав на „притчю“. В Шішатовацькім списку перекладено не лїпше: ἐπηρτημένον κίνδυνον — нанесенныѥ кѣ_ы (Новак. 65).

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Порінюючи грецький текст сего вступу з перекладом старословянським ми бачимо виразно, як перекладач намагав ся передавати грецький оригінал як найкоротшими словами, не дбаючи про те, що таким способом частенько зовсім затемнював зміст оповіданя. Чи сам той перекладач, чи тілько копіст, що писав Крехівський рукопис, позволяв собі ще крім того викидати цілі реченя з тексту, сего поки що, не маючи під рукою иньших списків старословянського перекладу, ми не можемо рішати. Судячи на основі відповідного уступу старосербського перекладу, надрукованого Ст. Новаковичем [1]) по Шішатовацькому рукопису з початку XVI в. (він скінчений був 1518 р.), треба припустити, що старословянський переклад був повнійший і що скороченя, бодай значнійші, були ділом того, хто лаштував Крехівський рукопис. Може бути, що таких скорочених рукописів найде ся ще більше. Та правдоподібне й те припущене (далі ми ще приведемо дещо для его 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 силї сказати що небудь докладне.

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

Роздїл I. Опис Індиї, характеристика Авенїра і оповіданє про переслїдуванє християн. Тут в описї Індиї (стор. 2) знов є маленька недостача в Крехівськім текстї. Зараз по наведених нами (стор. 11) словах: **къ ѣгупетстѣй странѣ** читаємо там: **по сѫхѹ же къ** — а далї в списку лишено порожнє місце на пів рядка; там мало бути зазначено, що Індия „з боку сухої землї доторкаєть ся до границь Персиї“ (Migne 864). Для чого переписувач Крехівського списка пропустив ті слова? Може переписував із старого якого списка, де

[1]) Ст. Новаковић, Варлаам и Іоасаф, прилог к познаваньу упоредне литерарне историје и хришћанске средњевековне белетристике у Срба, Бугара и Руса (Гласник српског ученог друштва, књига L. У Београду 1881), стор 64—65.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

Розділ II. Епізод з „божим чоловіком“. Зазначу тут одну подробицю. Оповідаючи цареви про те, що його спонукало до аскетизму, божий чоловік оповідав, що ще в молодости чув „**глас нѣкїи сцїен'ныи**“; 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 користував ся також той, хто лагодив оригінал Шішатовацького списка (пор. Новак. 67). Натомісць кінець сего оповіданя в Крех. знов скорочений; тут кінчить ся воно словами; „**ꙗко не моучень кысть**“; в грецькім текстї читаємо ще далї: **та день у день терплячи мучеництво в сумлїню і стаючи добою з начальствами і властями, а свїтовладцями темноти сего віка, з духовою злобою, як мовить св. Павло**“ (Migne 877). І сего пропуска нема в Шішатовацькім списку.

Розділ III. Вродженє Йоасафа й ворожба звіздарів. В сьому роздїлї цїкава є назва „Домоса града“, що має 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 ἔρως ἰδιαζούσῃ παλάτιον δειμάμενος“ і т. д. (Migne 880). В текстї, що ним користував ся старосл. перекладач, мусїло стояти „Ἐν πόλει δ' ἔρως“, а перекладач, роблячи своє дїло механїчно або збаламучений тим, що оба слова були написані разом (δ̓ἔρως) зробив із них назву города Домос. Ся помилка дуже добре характеризує нам перекладача, та заразом показує, що вона могла повстати тілько з непорозуміня грецького тексту і не є помилкою копіста. Значить, коли є списки старосл. перекладу, де сеї помилки нема, то треба приняти або пізнїйшу поправку зроблену по порівнаню з грецьким текстом, або иньший переклад. А власне Шішатовацький список сеї помилки не має, але подає вірно: **къ градѣ осокнѣ**, — знак, що маємо тут дїло з осібним перекладом із грецької мови, незалежним від того, з якого пішов Крехівський список. Варто зазначити тут іще одну подробицю. Число халдейських ворожбитів грецький текст подає „коло 55“ (ὡσεὶ πεντηκονταπέντε); Шішатовацький список подає таке саме число, пропускаючи ὡσεὶ (около); натомісць Креківський список має „**ꙗко н̃**“ (около 50), згоджуючи ся тут з латинським перекладом Біллїуса, що певно також на основі якогось грецького рукопису подає їх число „circiter quinquaginta“ (Migne, 878).

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Розділ IV. Царський боярин і калїка, що знає лїк від обмови; цар і два втїкачі черцї. Перший з тих епізодів, що по моїй думцї становить окрему притчу, слабо тілько і механїчно звязану з ходом повісти, в Крехівськім рукописї неповний; власне в тім місцї, де він починає ся (між стор. 16 і 17 моєї нумерациї) бракує одної картки.

Розділ V. Молодість і дві стрічі Йоасафа. Для характеристики перекладу подаю тілько 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 доволї вірно: **и сими** (відносно до попереднього: **надеждами**) **такоже рещи на небо стрѣлѧти начинаѥ** (Новак. 71). Перекладач того тексту, який є у Крехівському списку, мабуть не зрозумів оригінálу, а може мав у ньому варіант: καὶ τούτῳ δὲ τῷ λόγῳ εἰς οὐρανὸν і т. д. Інтересна, на стародавнїх лїкарських поглядах оперта дефінїция хороб, яку дають царевичеви его дворяне, в грецькім текстї виглядає так: Πάθη ταῦτα εἰσιν ἀνθρώπινα, ἅτινα ἐξ ὕλης διεφθαρμένης καὶ σώματος κακοχύμου τοῖς βροτοῖς συμβαίνειν εἴωθε (Migne, 802) — по нашому: се людські терпіня, що звичайно трафляють ся людям із попсованої материї і із злих соків тїла. Крехівський список перекладає ὕλη (вещество) словом вещь, пропускає слово διεφθαρμένης, із імени σώματος робить прикметник і долучує його до „вещи“, а з прикметника κακοχύμου робить імя — і виходить дефінїция зовсїм темна і без значіня. Те саме повторяє ся далї ще раз. Царевич питав, чи всїм людям таке бував? Йому відповідають (по грецькому тексту): не всїм, а тілько тим, у кого здоровле переверне ся (ἐκτραπείη) задля зіпсованя (μοχθηρίας) соків. В Крехівськім списку форму пассивну оригінálу зовсїм не до ладу передано формою активною (**йже ѽ здравїа прекратит**) — і знов вийшла нїсенїтниця. Жаль, що Ст. Новакович не привів дословно сего місця з Шішатовацького списка.

Опис старця, що його здибав царевич, по грецькому оригінálу виглядає ось як: здибав старця перестарілого в многих днях, з поморщеним (Крех. має тут рідке слово **мъклымъ**) лицем, з зігнутими колїнами, згорбленого і всего лисого і беззубого, що шамкав щось уривane. Слів надрукованих розстріленими буквами в Крех. або нема перекладених, або вони перекладені хибно, а власне παρειμένῳ δὲ τὰς κνήμας перекладено: **разслабленнама мыш'цама**. Грецьке συγκεκυφότι перекладено в Крех. рідким словом „**слѫка**“.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Роздїл VI. Приїзд Варлаама і прихід єго до Йоасафа; притча про сївача, про смертну трубу і про чотири скриньки. Для порівнаня перекладу Крех. і Шішатов. з грецьким текстом приведу з сего роздїлу ті слова, якими Варлаам перед „пістуном“ царевича описує свій чудесний камінь, що його буцїм то хоче показати царевичеви. Камінь сей

Крех.	Шішатов.
въсѣх бо̂ добрых лоучшїи єс[ть], может слѣпым срдцем свѣт даровати и̂ премѫдрыѧ сътворити, и̂ нѣмым глас дати, и̂ глоухым оу̂ши ѿвръзати, и̂ цѣл'боу недѫжным подавает, и̂ немѫдрыѧ мѫдрьствоует, бѣсы и̂з'гонит, и̂ в'се є̂же єс[ть] добро и̂ желан'ное на потрѣбоу, без зависти подавает стѧжав'шемоу є̂го (ст. 29).	. . . . . (може) **и слѣпыимь срьдцемь свѣть даревати прѣмоудрости и глоухымь же оушы отврьзаєть, нѣмымь же моудрость подаваєть и здравїє недоужнїимь дароуєть, безоумнїє оумоуждраюєть** (sic!), **бѣсы прогонить и вссю же добро и вожделѣнно обилно дароуєть стежав'шомоу юго** (Новак. 74).

В дословнім перекладї з грецького (Migne 897) сей уступ виходить ось як: Бо над усїма добрими річами він без порівнаня має верх: може і слїпим на серцї дарувати світло мудрости, глухим вуха отворити, нїмим дати голос, і хорим достарчити здоровлє; безумних умудряє, бісів прогонює, і все, що тілько є добре і пожадане, без ущербу приводить тому, хто його посїв.“ Як бачимо, Крехівський текст тут пропустив тілько одно грецьке слово (ἀσυγκρίτως) там, де у нас відповідні йому слова надруковані розстрілено; від грецького він відбігає і що до порядку чудесних дїлань каменя, в чім знов Шішатовацький текст згідний з грецьким. Далї Крех. в першім реченю грецьке φῶς σοφίας передав двома реченями: **свѣтъ даровати и премѹдрыѧ 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 видї (може... дарувати... отворити... дати... достарчити), то в Крех. сю форму мають вправдї також 4 реченя, та одно з них таке, якого в грецькім нема, а остатнє з тих, що в грецькім залежні від „може“, тут поставлене незалежно (**цѣлбѹ... подаваетъ**); в Шішатов. від „може“ залежне є тілько одно реченє, дальші стоять незалежно. В кінцї варто завважити, що в кінцевім реченю переклад одного слова ἀφθόνως в Шішатов. є сво-

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

бідний, а в Крех. далеко вірнїйший, а властиво невільничо вірний грецькому ориґіналу (без зависти). Сї спостереженя скріпляють нашу думку, що Крех. походить від грецького ориґіналу де в чому відмінного від того, що є надрукований, та й ориґінал Шішатов., хоч в загалї дуже схожий з надрукованим, в деяких подробицях міг від него ріжнити ся.

Роздїли VII, VIII і IX містять виклад Варлаама про основні доґми і правила віри християнської і ми поки що лишаємо їх на боцї і перейдемо до

Розд. X, де Варлаам упоминає Йоасафа, щоби хрестив ся, коли увірував в Христа і не відкладав би сего на пізнїйше. Сей роздїл важний для нас тим, що в Крех. тут є доволї велика прогалина в текстї, що повстала не через брак картки, але через умисний пропуск. А власне на стор. 54 читаємо там: „а҆ще ли по званїю не хощеши, нѫ мъдлиши, праведным бж҃їим сѫдѡм ѿвръжень боудеши. а҆з' бо бл҃гдтїѫ бж҃їєю ѡ҆ тебе ѹ҆вѣдавь послань быхъ наоучити тѧ, и҆хже є҆смь наоучил'сѧ и҆ съхранил и҆ нач[а]ла ѿ ю҆ности даж[е] и҆ до сѣдины, а҆ще [починає ся стор. 55] ѹ҆бо вѣроуєши и҆ крстиши с[ѧ], сп҃сень бѫдеши.“ Читаючи се місце зовсїм не завважуємо прогалини; тілько порівнюючи наш текст з грецьким бачимо, що між першим реченєм і другим, між словами „боудеши“ і „аз“ пропущено довгий уступ, більшу часть сего роздїлу (у Міня в грецькім текстї 124 рядки, стовп. 940—946). Та найважнїйше те, що в тім пропущенім уступі находить ся також одна з найкрасших притч, які є дїйсною прикрасою нашої повісти, а власне вельми популярна в старословянській лїтературі і нераз також окремо переписувана притча ѡ слакїю. Трудно припустити, щоби грецький текст, по котрому зладжений був старосл. переклад, якого зразок подає нам Крехівський список, не мав сего уступу; далеко подібнїйше до правди буде таке припущенє, що пропуск сей повстав на словянськім ґрунтї. Чи він є властивий тілько Крехівському спискови (в Шішат. притча про соловія є, гл. Новак. 78—80), чи може цїлій якій ґрупі, і з якої причини був зроблений — про се не можемо тут нїчого сказати. Одно тілько нам здає ся, що він для чогось зроблений був навмисно, бо писець очевидно так дібрав полишені тексти до купи, що без порівнаня з ориґіналом пропуска 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 затямив від одного мудрого чоловіка. Той говорив, що прислужники ідолів рівняють ся

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

тому чоловікови пташникови, що зловив одну з найдрібнійших 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? Адже мною не зможеш наповнити свойого черева. Та коли увільниш мене з тенет, дам тобі три науки, що тримаючи ся їх користати меш богато 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 соловій мовить: „Ніколи не бери ся сповнювати те, що не може сповнити ся і не жалуй за тим, що минуло, і ніколи не вір тому слову, що не подібне до віри. Бережи отсї три науки, а добре тобі буде". Дивуючись складности і мудрости тих речень, чоловік розвязавши його з сильця випустив у повітрє. Та соловій бажаючи дізнати ся, чи зрозумів чоловік силу переданих йому речень і чи виніс із них яку користь, мовить до него літаючи в повітрі: „Горе твоїй непорадности, чоловіче! який скарб утратив ти сьогодні! Адже в мойому нутрі є перла, завбільшки понад струсине яйце!" Коли ж почув се пташник, стрепенув ся з жалю, сумуючи, що такий соловій утїк йому з рук, а пробуючи зараз же зловити його, промовив: „Ходи до мойого дому, а я погостивши тебе гарненько пущу назад з почестю." Та соловій відмовив йому: „Тепер знаю, що ти дуже нерозумний, бо принявши радо і приємно вислухавши те, що тобі було сказано, не виніс ти з сего нїякісїнької користи. Яж тобі сказав не жалувати того, що минуло, а ти, бач, аж стрепенув ся з жалю, що я втїк із твоїх рук, жалкуючи за тим, що минуло. Я навчав тебе не пробувати досягти те, що недосяжне, а ось ти пробуєш знов зловити мене, хоч не можеш пустити ся мовою дорогою. А надто я радив тобі не вірити слову неподібному до віри; а ти, бач, повірив, що в мойому нутрі є перла більша по над мій розмір, і не похопив ся зміркувати, що цїлий я завбільшки не буду такий як струсине яйце, то якжеж би вмістила ся в менї така перла?" (Migne 942—944).

Роздїл XI. Що робити по хрещеню? Приписи етичні, виклад про покуту, притча про блудного сина. Роздїл XII. Виклад про аскетизм, про відлученє від сьвіта, про мучеників і пустинників, притча про однорога. Роздїл XIII. Притча про трьох другів. Сї три роздїли лишаємо без близших уваг, пригадуючи тілько прогалину в притчі про однорога, яку ми зазначили на стор. 22.

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

прогалину в текстї; порівнанє єї з грецьким текстом показує дещо більше. Ось дословний переклад грецького тексту, при чім курсивом зазначуємо слова, яких не передано в Крехівськім рукописї. „Як *коли* голуб, тїкаючи *від орла або яструба, з місця на місце перелїтає*, раз на отсе дерево, то знов на *оттой корч*, а потім у камяних печерах, і натикаючи ся на всякі шпички і нїде не находячи безпечного сховку, мучить ся в ненастанній *трівозї* та в смутку“ і т. д. (Migne 985). Як бачимо, Крех. подав сей текст значно скорочений, а надто реченє „**и в'сѧ кок'тиноє къпадлєт**“ прямо незрозуміле. Я догадував ся (ст. 26), що тут треба доповнити в той спосіб: **и всѣ къ кокти орлиныѧ къпадлєтъ**; грецький текст вимагає иньшої кон'єктури, а власне: **и [нл] всѧ кокти къпадлєтъ**. Трудність становило би хіба слівце „**ноє**“, що в Крех. без зазначеня прогалини прилучене до „кокти“. В грецькім текстї маємо тут слова: καὶ παντοίαις ἀκάνθαις ἑαυτὴν προσαράσσουσα; та латинський переклад подає варіант: ac variis spinis pedem affigens. Чи не мав і старосл. перекладач перед собою тексту, де в сьому місцї була мова про ногу, так що отсе слівце „ноє“ в Крех. є попсованим останком із слова „ногою“?

Ще більше вкорочене дальше реченє, що ми привели в своїому резюме (ст. 26), де Варлаам виявляє свій ідеал щасливого житя. В грецькім текстї 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 *(тодї)* 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 Господнїх і пізнавши напевно, що нема в нїй нїчого 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 від разу, відки се пішло, що в Крех. оте реченє має зовсїм иньший вигляд і навіть иньший характер, якого не має грецький текст. Та про те годї нам сказати на певно, яка була причина тих пропусків і змін в текстї старосл. Слово „**к'тиниє**“, ужите в Крех. рівнозначно з грецьким ἀκανθῶν, є мабуть помилкою переписача замість **тр҃ниє**.

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

Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

на б думати, що тут мав бути рисунок, та порівнанє з грецьким текстом вказує тут доволї 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 думцї, щоби навів свого батька на добру дорогу. Йоасаф відхиляючи ся від довшої розмови про се дїло запитує Варлаама, чи той ідеал аскетичного житя, який він йому вказав, справдї можливо осягнути чоловікови? Варлаам впевняє його, що се можливо і для заохоти оповідає йому притчу про богацького сина і дїдову дочку. Ми привели (стор. 28) сю притчу в скороченю, та без початку, бо його нема в Крехівськім рукописї. В грецькім 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 вельможі та богача, пишну красавицю, та й поговорив з сином про подружє й сповістив його, щó 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 дїда, щоби там відпочити від денної спеки“ (Migne 1004). Далї йде те, що є в Крехівськім рукописї.[1])

Роздїл XVII. Виклад про Бога. Розд. XVIII. Виклад про житє і смерть; вік Варлаама; притча про ланю. Розд. XIX. Символ віри, упімненє Варлаама. Розд. XX. Дальші упімненя Варлаама. Із сеї ґрупи роздїлів виймаємо згаданий уже символ віри, що Варлаам передає Йоасафови, і подаємо його в старосл. текстї по Крехівському рукопису й обік в дословнім перекладї з грецького.

---

[1]) В притчі про царя і двоє бідарів зазначимо при нагодї одно темне місце в Крех. На питанє „первосовітника“, як йому видаєть ся житє отих бідарів, цар відповідає: „въсѣх къгда видѣх и̂ слѣпы и̂ тѧжкы, насмисан'же и̂ безнав'нь“ В грецькім текстї читаємо: „з усїх які я коли бачив, найнеприємнїйше і найнещаснїйше, огидливе і нужденне“ (Migne, 1000). В Шішатовацькім рукописї читаємо се місце ось як: „всѣхь ихь же нѣкогда видѣхь, притранѣѥ и печал'нѣѥ, зреште же и ненавистно“ (Новак. 91). Як бачимо, оба старосл. переклади з собою зовсїм незгідні і супроти грецького тексту більше або меньше невірні. Цїкаво, що „зреште“ в Шішат. повстало очевидно з непорозуміня грецького слова *βδελυκτὴ*; перекладач може прийняв його за *βλεπτή* або щось подібне, що має звязок із *βλέπω*. Словам Крехівського рукопису „насмисан“ і „безнав'нь“ відповідають грецькі *βδελυκτὴ καὶ ἀποτρόπαιος*.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Крех. 96—99:

Вѣроуи оу҃бо въ ѡ҃ц и҆ сн҃ь и҆ ст҃ыи дх҃ъ, въ ст҃жа и҆ живонач[а]л'ноуж тро[и]цѣ въ трех оу҆постасех ѥ҆динѣмь бж҃ствнѣм прославлѣи. ѥ҆диного бш съвѣдаѥ́мь бц҃а: нерожден'на ѡ҆ц҃а, ѥ҆диного ж[е] рожден'на сн҃а и҆ г҃а, свѣта ѿ свѣта, бц҃а и҆стин'на, рожден'наго прежде всѣх вѣкь. благо[го] бо ѡ҆ц҃а бл҃гь род[и] са сн҃ь, ѿ свѣта нерожден'на свѣт всем вѣчныи. бц҃ь сыи безнач[а]лень и вѣчень, и҆м'же вся быша видимаяж[е] и невидимаа, и҆ ѥ҆динь ѡ҆браз дх҃ъ ст҃ыи ѿ ѻ҆ц҃а и҆сходѧи, бц҃ь съвръшень и҆ ст҃ынеж прѣимаа[и] самовлъно, самосил'но, съвѣчно. тако оу҃бо кланѧйса ѡ҆ц҃оу и҆ сн҃оу и҆ ст҃мѹ дх҃оу въ трех оу҆постасех, ѻ҃б'ще бо трем бж҃ество, ѥ҆дина слава, ѥ҆дино цр҃ствїе, ѥ҆дина сила, ѥ҆дина влас[ть]. тако вѣрѫа, ꙗ҃ко ѥ҆диночадыи сн҃ь и҆ слово бж҃їе нашего рад[и] спсн҃їа прїиде на земла бл҃говоленїѥ́м ѡ҆ч҃їим и҆ поспѣшьствїѥ́мь ст҃го дх҃а. без сѣмене зач[а]тсѧ въ

Migne 1028—1034:

Так ось віруй в Вітця і Сина і св. Духа, сьвяту і живоначальну Трійцю в трьох особах а в однім божестві прославлену, *різну особами і особистими прикметами, а одноцїлу по суги.* Одного визнаючи Бога невродженого — Вітця, одного вродженого Господа — Сина, сьвітло зі сьвітла, правдивого Бога *з правдивого Бога,* вродженого перед усїми віками; бо з доброго Вітця добрий уродив ся Син, а з невродженого сьвітла виблисло вічне сьвітло, *і з дійсного житя вийшло животворне жерело, і із самомогучости виясніла могучість Сина, що є відблиском слави і втїлене слово, що було на початку у Бога* і Бог без початку і вічний; через него все стало ся, зриме й незриме. І одного знаючи Духа сьвятого, що походить від Вітця, Бога совершенного і животворного і *щедрого* на сьвятість, з тою самою волею, з тою самою силою, рівно вічного, *уособленого.* Так ото кланяй ся Вітцю і Синови і сьв. Духови в трьох особах *або прикметах а в однім божестві;* бо спільне у всїх трьох божество, *і одна їх природа, одна суть,* одна слава, одно царство, одна сила, одна могучість; *спільне у Сина і сьв. Духа те, що вони з Вітця; Вітцева властивість та, що він невродженний, Синова — вродженє, а Духова походженє. Так ось се так віруй; та зрозуміти спосіб вродженя або походженя не силкуй ся, бо сего зрозуміти не можна; в простотї серця без мудрованя заховуй, що Отець і Син і сьв. Дух у всьому — одно окрім невродженя і вродженя і походженя,*

Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

ложеснах ст҃ыѧ дв҃а и҆ бц҃а Марїа ст҃ым дх҃ом неи҆стлѣн'но родисѧ и҆ чл҃кь род[и] сѧ съвръшень, и҆ ꙗко тъ Бг҃ъ съвръшен єс[ть], двѣма єс҃твома: бж҃ством и҆ чл҃чьством. весма ѡ҆браза не ищи съвѣдати, како себе и҆злиѧ сн҃ь бж҃їи и҆ чл҃кь быс[ть] ѿ дв҃чскїѧ ѫтробы и҆ кръвы безьсѣмен'но и҆ неистлѣн'но, и҆ли како ѡ҆бо҃ѫ єс҃ствоу въ є҆динои оу҆постаси съвъкоупленїе. вѣровати бо сїа наоучихомсѧ и҆ дръжати ꙗже бг҃ои҆з'бран'но нам ѿ бж҃ствнаго писанїа и҆з'гл҃ан'на, ѡ҆браза ж[е] не разоумѣем н'и съвѣдаѥ̂мь и҆ гл҃ати не можемь. вѣрѫѧ оу҆бо въ сн҃ь бж҃їи, мл҃срдїа рад[и] и҆ мастынеѫ быс[ть] чл҃кь в'сѧ въспрїймати чл҃чьскаго єс҃ства и҆ непрїложныѧ стр҃сти. възаал'ка бо сѧ и҆ въжада и҆ спа и҆ троудис[ѧ] и҆ подвизасѧ єс҃ством чл҃чскым и҆ безаконїи рад[и] нашиx прїиде на съмрть волеѫ, никакож[е] прикосшесѧ стр҃сти бесъмр҃тьномꙋ єс҃ствоу. нѫ плътїѫ съвѣдаем мѫчена и҆ погребена и҆ бж҃ствноѫ силоѫ и҆з' гроба

і що єдинородний Син і Слово боже і Бог для нашого спасеня зійшов на землю за присудом Вітця і при помочи сьв. Духа, без сїмя зачатий в лонї св. Дїви і Богородицї Мариї через св. Духа і без ушкодженя з неї вродив ся і став вповнї чоловіком, і що він є вповнї Бог *і вповнї чоловік*, вроджений із двох натур — божества і чоловіцтва; *і в двох натурах надїлених пізнаванєм, волею і силою дїланя, самовладних і з кождого погляду в повнї відповідних до тої міри і до того розуміня, яке всякій з них належить ся — одним словом, в божестві і чоловіцтві злучених в одній особі. І се без мудрованя прийми* і нїяк не силкуй ся зрозуміти спосіб, як Син Божий сам себе умалив і зробив ся чоловіком з дївоцької крови без сїмя і без ушкодженя, або яке є сполученє двох натур в одній особі. Бо ми навчили ся заховувати те, що нам від Бога сказано в божім Писаню, а способу не знаємо і не можемо висказати. Віруй в Сина Божого, що *через нутро* свойого змилуваня став ся чоловіком і прийняв усї *природні* а непорочні почутя людськости і терпів голод, спрагу, спав, почував утому і трівогу відповідно до людської вдачі, і за наші неправди ведений був на смерть, *розпятий на хрестї й похований закоштувавши смерти*, при чім божество полишило ся *без болю* і без зміни; *бож взагалї нїякого такого почутя не приписуємо тій безчутливій натурі; розуміємо, що він тілько своєю прибраною вдачею* (в грецьк. προςλήμματι) терпів і був похований, а божою славою встав із мертвих і без ушкодженя підняв ся

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

въскръша (sic!) без и҆стлѣнїа, на н҃бса ж[е] въш҆едша и҆ прїйти пакы съ славоѫ сѫдити жи[вы]м и҆ мр҃твым и҆ въздати къмѫждо по дѣлом. въскрснѫт бо мр҃твїи и҆ въстаноут сѫщїи въ гробѣх, и҆бо съхранив'шеи Гс҃нѧ заповѣди въ правои вѣрѣ наслѣдѧт жизнь вѣч'нѫѧ, и҆стлѣв'шїи въ грѣсѣх и҆ оуклонивьшїи҆сѧ ѿ правыѧ вѣры въ мѫкоу вѣчнѫѧ, зане самовлъном намь сѫщим и҆ самовлъным с[ъ]вѣтом и҆з'брати бл҃гое или злое и҆ли мръзкое. къ симь ж[е] и҆сповѣдаи е҆дино кр҃сщенїе водоѫ и҆ дх҃ом ст҃ым въ о҆ставленїе грѣховь. прїйма[и] ж[е] и҆ прч҃стых Хв҃ых тайнь, вѣрѫѧ въ и҆стинѫ тѣлоу и҆ кръви сѫщем Ха҃ Ба҃ нашего, ꙗж[е] дас[ть] вѣр'ным въ о҆ставленїе грѣхом въ нощи ж[е] е҆гда прѣдань быс[ть], обѣтованїе положи ст҃ым своимь оу҆ченикомъ и҆ а҆пс҃лѡм и҆ тѣми вьсѣм вѣр'ным, рек: прїймѣте и҆ ꙗ҆дѣте, се ес[ть] тѣло мое ломимое въ ѡ҆ставленїе грѣховь. також[е] и҆ чашоу прїе҆мь дас[ть] и҆мь глѧ: пїите ѿ неѧ в'си, се ес[ть] кръвь моѧ вас рад[и] проливае҆ма въ ѡ҆ставленїе грѣховь, се творите въ мое въспоминанїе! самь оу҆бо слово бж҃їе животворѧ[и] въсѣ тварь, си-

на небо, і прийде знов зі славою судити живих і мертвих, *якими сам знає словами боговидного тїла* [1]) і віддасть кождому справедливою для него мірою. Бо мертві встануть і будуть збуджені ті що в могилах, і ті, що пильнували заповідів Христових і в правій вірі *зійшли зі сьвіта*, наслїдять вічне житє, а ті що опоганені гріхами і збочували від правої віри, *відійдуть* на вічну муку. *Вір, що нема нїякої сути, нїякого царства злого; не міркуй, що воно без початку або повстало само з себе або походить від Бога; гони геть від себе таку нїсенїтницю! Але наше се дїло і чортове, з нашої невваги навалило ся на нас через те*, що ми є власновольні і самостійною волею вибираємо чи то добре чи зле. До сего визнавай одно хрещенє водою і духом на відпуст гріхів.

Приймай також участь в пречистих Христових тайнах, віруючи, що справдї стає ся тїло 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 моє тїло ломане за вас на відпуст гріхів. Так само і чашу взявши дав їм мовлячи: Пийте з неї всї, се моя кров з нового заповіту, проливана над вами на відпуст гріхів; се чинїть на мою памятку. Так ось сам, Слово боже, *живий і сильний* і всетворящий своєю силою, чинить і пе-

[1]) Отсї слова, в грецькім ориґіналї: *δι' ὧν αὐτὸς οἶδε ῥημάτων τοῦ θεηγόρου σώματος* — темні і не перекладені також у Біллїуса (Migne 1002).

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

лоѫ своеѫ творит и҆ прѣтварѣет бж҃ствным чистословїемь хлѣба и҆ вина приносима тѣло свое и҆ кръв пришьствїемь ст҃го дх҃а, и҆ кр҃сщенїе и҆ просвѣщенїе. съ любовїю прїемлѧщим съ вѣрою чс҃тное и҆зьѡбраж[е]нїе кл҃дчнаго ѡ҆браза нас рад[и] въчл҃чьшѫс[ѧ] словоу бж҃їѫ, самого мнѧ твор'ца видѧ въ ѻ҆бразѣ написанїе. разоумныма ѻ҆чима къ и҆стин'номоу виденїѫ приходим е҆гож[е] е҆сть ѡ҆браз. нас рад[и] распен'шемѫс[ѧ] не богы творѧ ли и҆долы, иѫ ꙗ҆ко ѡ҆бразь въплъщ'шаго сѧ Бг҃а лоб'занїемь, любовїѫ и҆ вѣроѫ и҆злїав'шаго себе нас рад[и] даже и҆ до рабїа ѻ҆браза. також[е] и҆ прч҃стыѧ е҆го мт҃ре и҆ въсѣх ст҃ых въѡ҆браженїа, також[е] и҆ ѡ҆браз животворѧщаго и҆ слав'наго и҆ чс҃тнаг[о] кр҃ста. кланѣѧ сѧ вѣроѫ лоб'зан ѡ҆бѣсив'шаго с[ѧ] рад[и] на нем плътїѫ нашего рад[и] сп҃сенїа Хр҃а Бг҃а нашего и҆ Сп҃са въсего мира, подав'шаго нам съй ѡ҆браз на дїавола побѣдоу; оу҆страшает бо сѧ е҆го и҆ трепещет не тръпѧ е҆го силы. блюсти же сѧ пакости пѡдобает е҆ретич[е]скаа, гл҃ет бо а҆псль: а҆ще бо и҆ а҆гг҃ль бл҃говѣстит вам пач[е] е҆же бл҃говѣстих вам,

ремінює божою міцю хлїб і вино просфори на тїло своє і кров, при проникненю сьв. Духа, для осьвяченя і просьвіченя тих, що приймають се з бажанєм.

Кланяй ся вірно *і щиро* шановному з'ображеню лиця Господнього, Слова Божого, що вчоловічило ся за нас, думаючи, немов би ти самого Творця бачив на образї. *Бо честь для образів, мовить оден сьвятий, відносить ся до первовзору, а первовзір є той, що зображений на іконї, бо з него робить ся подобизна. Отож бачучи малюнок на іконї* розумовими очима приходимо до правдивого понятя о тім що зображує ікона, *побожно поклоняючи ся постатї того*, що за нас приняв тїло, не боготворячи, але цїлуючи її як зображенє втїленого Бога, з бажанєм і любвою для того, що унизив себе аж до подоби раба. Так само і пречистої єго Матери і всїх сьвятих зображеня *з тої самої причини обіймаємо.* 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 сьвіта, що дав нам його як знак побіди над чортом; бо той трівожить ся і тремтить перед єго силою не важучись *і глянути на него. В таких доґмах і з такою вірою ти охрестиш ся* і маєш держати її *без зміни* і без примішки всяких єресий *аж до остатнього віддиху. А всяку науку і всяке доґматичне слово противне отсїй бездоганній вірі, відкидай з обридженєм і вважай за відчуженє від Бога.* Адже мовить апостол, що коли вам навіть ангел з неба звіщатиме щось иньше, не те, що ми вам звіщали, нехай буде про-

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

да проклѧт бѫдет. нѣс[ть] бо и҆но бл҃говѣщенїе ни и҆на вѣра пач[е] е҆́же а҆п҃слы проповѣдана и҆ бг҃оносных ѡ҆ц҃ь разными сьборы и҆звѣстована вѣра.

клятий! Бо нема иньшої євангелиї анї иньшої віри крім тої, яка була проповідана апостолами і скріплена богоносними вітцями на ріжних соборах *і утверджена католицькою церквою.*

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

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

Роздїл XX і XXI. Кінець упімнень Варлаамових, Зарданові підслухи, прощанє і відхід Варлаама.

Роздїл XXII. Молитва Йоасафа, слабість Зардана; цар дізнає ся про наверненє сина на християньство; рада Арахії; погоня за Варлаамом, Арахія приводить до короля 17 аскетів. До сего роздїлу завважимо, що старословянському „Арахія“ відповідає грецьке Ἀραχής і що конець сього роздїлу в Крех. не тілько дуже сильно скороче-

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ний супроти грецького тексту, але подає дещо зовсїм не так, як читаємо в грецькому текстї. В Крех. читаємо коротко, що цар розіслав за Варлаамом погоню на всї боки, а одною дорогою, „єгож[є] пач[є] всѣх самь вѣдаа̂ше, въсѣд на конѣ безь въздръжанїа гонѧше. Та по 6 днях троудив'сѧ въсоуе пострад[а], а погоня зловила 17 монахів і поставила перед ним. В грецькім текстї се дїло розведено широко. Цар справдї гонить за Варлаамом 6 день, та опісля лишає ся спочивати в однім сїльськім дворику, а Арахію з сильним віддїлом кінноти посилає до самої Сенаарської пустинї шукати Варлаама. Та там нїхто не вміє сказати йому, де живе Варлаам, от він і пускає ся в пустиню ловити аскетів і находить їх цїлу купу на одній могилї. Вояки обскочивши їх „як пси многі“ приводять їх до Арахії; аскети йдуть спокійно, а найстарший між ними несе торбину з релїквіями якихось померших сьвятих. Арахія зараз бачить, що Варлаама між ними нема — бо він знав його, додає автор; далї приведена єго розмова з аскетами, що відповідають йому гордо й остро і не хотять показати Варлаамової домівки. Арахія каже їх бити і всїляко мучити, та не добивши ся нїчого веде їх до царя.

Роздїл XXIII. Розмова Авенїра з монахами і їх мученицька смерть. Із сего роздїлу Крех. подав тілько коротесенький зміст, а власне 110 рядків грецького тексту передав словами: ѡ̂нѣм'же не тъкмо не повѣдав'шем Варлаама, нѫ и̂ ѡ̂бличив'ше цр҃ѧ бг҃опротив'на и̂ мръза и̂долослоужителѧ (ст. 119). Тілько оповіданє про муки і смерть аскетів (Migne 1069) передане дословно, та далї знов пропущено кінцеве реченє того роздїлу, де смерть їх прирівнує ся до смерти сїмох Маккавеїв і їх учителя.

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

Роздїли XXIX, XXX, XXXI і XXXII — епізод з Февдою, єго розмова з Йоасафом і наверненє. І сей епізод буде у нас ще далї обговорений осібно.

Роздїли XXXIII, XXXIV, XXXV — царюванє Йоасафа, наверненє і смерть Авенїра.

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Авенїра. Ми згадали також, що в тому місцї в Крех. сказано, буцїм то сей Арахія в часї диспути Нахорової готов був стати в оборонї християньства, а при описї диспути про се не було згадки. Порівнанє з грецьким текстом вияснює сю справу. При описї диспути в грецькім текстї дїйсно є згадка про такого охочого помагати підставному Варлаамови: Χριστιανῶν δὲ εἷς εὑρέθη μόνος εἰς βοήθειαν τοῦ νομιζομένου Βαρλαὰμ ὀνόματι Βαραχίας (Migne 1101) — отже він звав ся Барахія, чи по старословянськи Варахія і був зовсїм не те, що Арахес, невірно названий у старосл. Арахією. В Крех. при описї диспути імя єго не згадано.

Роздїли XXXVIII, XXXIX і XL — стрїча Йоасафа з Варлаамом у пустинї, їх спільне житє, смерть Варлаама, сон Йоасафа, єго смерть, перенесенє тїл обох святих до Індиї. З того побіжного, так сказати, на виривки зробленого порівнаня тексту нашої повісти, що є в Крехівськім рукописї, з тим грецьким, що виданий Буассонадом і передрукований у Міня, переконуємо ся за те, як важно було б для істориї перекладів з грецької на старословянську мову зладити критичне виданє старословянського тексту нашої повісти по найстаршим спискам, а також простудиованє всїх звісних стсл. списків і перекладів на нові слов. мови, які зроблено на основі старословянського.

Нам лишаєть ся ще сказати дещо про сам грецький текст повісти. Так як його маємо, можна в ньому розріжнити три складові части чи властиво три ґрупи складників. Поперед усього різко видїляють ся своєю оригінальністю і силою притчі; їх звичайно числять 13, а власне: 1) про сївача, 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 однолїтнїх володарів, 10) про царя і двох бідарів, 11) про богацького сина і дїдову дочку, 12) про молоду серну і 13) про царевича і жінку-спокусницю. Та я дочислив би сюди ще два ширше розведені порівнаня: 14) про сонце і 15) про голуба, а також 16) оповіданє про царського вельможу й калїку, що знав лїк на людську обмову. Із сих 16 оповідань троє взяті із євангелий, а власне 1, 5 і 6, иньші являють ся враз із нашою повістю у-перве в европейських лїтературах. Відки вони взяли ся і яку перебули дорогу, поки дійшли до грецької повісти, про се буде у нас річ в другій части отсеї студиї, що буде присьвячена власне лїтературній істориї сих притч.

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

Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

ристне як притчі, се обширні релїґійні, етичні і доґматичні трактати, упімненя і молитви, що ними по просту переладований скелет властивого оповіданя. Почавши від появи Варлаама ті релїґійні 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 ґрупи не є его духова 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 останніх роках віднайдено в Сирії і Арменії стародавні переклади одного старохристиянського аполоґетичного памятника, так званої Апології Арістіда, що доси звісна була тілько з сьвідоцтва історика церкви Евсебія (Historia ecclesiastica IV, 3) та Єронїма (De viris illustribus 20)[1]) Аж ось в 1878 видали в Венеції вірменські Мехітаристи уривок сего памятника в вірменському перекладї, 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. Пізнїйше віднайдено ще третїй вірменський список того уривка, з XI віку. Та видане Мехітаристів не звернуло на себе такої уваги, як слїд, може для того, що уривок Апології був не дуже великий. Латинський переклад его перєдрукував Пітра (Analecta IV, 6, 282), на нїмецьке переклав його Гімпель (Tübinger theologische Quartalschrift 1880, I.), та ті, що писали про нашу повість, не звертали на него уваги. Аж ось віднайшов 1889 р. Англичанин Гарріс в манастирі сьв. Катерини на Синаї сирийський переклад цїлої Апології в рукописї з VII віку. Сирийський текст і англїйський переклад він опублікував у видаваних Робінзоном Texts and Studies, т. I, вип. 1. Учений редактор прочитавши уважно сей памятник побачив зараз, що его грецький текст звісний нам давно — як промова Нахора в повісти про Варлаама і Йоасафа, і в приписці до Гаріссового видання подав се своє відкрите до відомости вченому сьвітови. Правда, автор Варлаама і Йоасафа не втягнув Апології дословно до своєї книги; він декуди вкорочував її, та про те в грецькім текстї ми маємо й деякі такі

[1]) По думці Гарнака (Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I a, 98) Евсебій сам не читав Апології, а Єронїм тілько переписав та розвів водою згадку Евсебія.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

місця, яких нема в сирийськім, які, значить, пропустив сирийський перекладач. Врештї 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:

„Азь, цр҃ю, прилежанїемь бж҃їемь прїидох расмотрити мира. и видѣвь нб҃о и землю и море и сл҃нце и лоуноу и прочаа почюдих сѧ красотѣ. видѣв же ꙗже въ всем мирѣ ꙗко нѫждеѫ движима сѫт, разоумѣх движащим их и ѿдръжащаа их, ꙗко съ ес[ть] Бж҃ въсего подвизаа и крѣплїи ес[ть] дръжимаго. томоу гл҃ѧ: Бж҃ ес[ть] въставив'шемоу всѧ и ѿдръжащемоу безнач[а]л'на и вѣчна, бесъмр҃тна и не трѣбѫѧ ничтож[е], выш'ши въсѣх грѣховь и прегрѣшенїи, гнѣва же и заб'венїа и творимаа недооумѣванїемь, и въсѣчьскаа имь съставлена бышѧ. не трѣбоуѫт жрътвы ни трѣбища ни въсѣх видимых, въсиж[е] его трѣбоуѫт. сїа тако гл҃ана ѿ Боѕѣ, ꙗкож[е] въ мнѣ въмѣстис[ѧ] о҃ нем гл҃ати. Прїидѣмже и ѿ чл҃чскаго рода, ꙗко да видим, которы их дръжат истин'нѫ, которыи ли съблазнь.

„Явѣ бо ес[ть], цр҃ю, ꙗко трое роди чл҃чстїи сѫт въ семь мирѣ, въ них'же сѫт поклонителе вами гл҃емых бо[гъ], Юдеане и кръстиане. тїиже пакы, иже мнѡгїа чтѧше богы. на три роды раздѣлѣѫтсѧ: на Хал'деаны и на Ел'лины и на Егѵп'тѧны. си бо быша нач[а]л'ници и оучители прочїим ꙗзыкѡм, многоимен'ных бж҃ слоужителе и поклонителе видимых, которых прѣл'щени быша. послѣдовати етихїамь [мб. стихїамь], и нач[а]ша чисти тварь пач[е] сътвор'шаго их, их'же и ѡбразы нѣкоторых сътвор'ше, нарекоша нб҃снаго и земнаго и морю, слънцоу ж[е] и лоунѣ и прочїим стихїамь и ѕвѣздам. и поставив'ша ѧ въ капищех кланѧѫтсѧ богы ѧ нарицаѫще, их'же и стръгоут съ тврьдоѫ, да не оунырены бѫдѫт ѿ раз'бойникь. ибо аще невъзможни боѕи о своемь сп҃сенїи [...] даровати имѫт. блазнїѫ оубо великоѫ съблазнишѧс[ѧ] Хал'деане, и дивовати ми сѧ хощет, ѡ цр҃ю, како гл҃емии пр҃мдрїи и не разоумѣша, ꙗко и та стахїа [sic!] тлѣема ес[ть] и повиноуетсѧ нѫждеѫ, то како сѫт боѕи, како ли коумиры, иже въ ѡбразь сътворени, боѕи сѫт. что оубо гл҃ем ѡ стихїи? имѧщеи [мб. мнѧщеи]: нб҃о ес[ть] бж҃ — блазнѧтсѧ, видим бо е прелагаема и нѫждеѫ движима и сл҃нцоу и мс҃цоу текоуща и ѕвѣзды ѡвыоубо заходѧща, ѡвыж[е] выходѧщоу и по всѧ лѣта

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

шьствованїе творѧт, жатвоу̂ и̂ зимѫ, ꙗ҆кож[е] повелѣно им ес[ть] ѿ Ба҃, и̂ не прѣстѫпаѫт повеленїа. тѣм ꙗ҆вѣ ес[ть] н҃бо не бж҃, нѫ дѣло бж҃їе. мнѧщи ж[е]: землѧ ес[ть] бж҃ ли быс[ть], ни ѡ҆блазниша. видим бо ѫ чл҃кь досажденїе̂мь и̂ ѡбладае̂моу и̂ възмѣшае̂ма и̂ копае̂ма и̂ми, и̂бо а҆ще и̂спечена, то мрътва бѫдет, а҃ще пач[е] мочима, тлѧетсѧ и̂ плоды е̂ѧ, тъп'чема ж[е] ꙗ҆зыкы и̂ прочїих скотин, кръвїѫ оу҆бїе̂ных ѡ҆скврънѧе̂ма бываѫт, ръе̂ма и̂ наплънѧе̂ма мрътвых. сим'бо тако сѫщїих не пѡдобает земли богыни быти, нѫ дѣл[о] бж҃їе не [мб. на] требованїе чл҃ком быс[ть]. и̂ ѡ҃ [мб. вода] дѣлае̂ма и̂ми ѡ҆скврънѧетсѧ и̂ тлѧ и̂маес[ѧ], и̂змѣнѧетсѧ варима и̂ вапы ж[е] размѣсима и̂ ѡ҆стѫденствомь вразима и̂ кръвїѫ ѡ҆скврънѣе̂ма и̂ на нечистотоу всѧкоуѫ, на ѡ҆мовенїе и̂ на ѡ҃пиранїе носима. сего ради не възможно водѣ быти богѡм. блазнѧт бо сѧ ѡ҆гнь [...] же быс[ть] на требованїе чл҃комь и̂ ѡ҆далаем и̂ми и̂ носим ѿ мѣста на мѣсто на варитвоу и̂ печитвоу в'сѧкым мѧсом, и̂ ещеж[е] и̂ мр҃твыми тѣлесы тлѣем есть ѿ чл҃кь; сего ради не подобает ѡ҆гнѧ бг҃ом быти, нѫ дѣл[о] бж҃їе. мнѧщеж[е] чл҃ка ба҃ — блаз'нѧтсѧ. видим бо е̂го движима нѫждеѫ и̂ питаема и̂ старѣю̂щас[ѧ] и̂ не хотѧщоу е̂моу, и̂ радоуе̂тсѧ и̂ пакы печалень бѫдет, требоует пищѫ и̂ питїа и̂ ѡ҆дежда, сѫщѫж[е] е̂моу е̂диныѧ и̂ древа и̂ ѕелїе [...] и̂ въсѣкым бѣсовствїемь. и̂ нѣцїи ѿ них ѡ҆в'цам и̂ козлом и̂ тлъцом и̂ кръкодилоу и̂ змїѫ и̂ п'соу и̂ влъкоу и̂ коунѣ и̂ тръпѧстикоу і̂ аспидоу и̂ локоу дѫпломоу и̂ чесновит'коу. и̂ не разоумѣша о̂каа̂нїи видѧще богы своѧ и̂ѕѣдае̂ми етерыми чл҃кы. прѣльстїѫ оу҃бо великоѫ съблазнишас[ѧ] Е̂гѵптѧне и Хал'деа̂не таковыѧ богы въводѧще и кѫмиры̂ им творѧще. ꙗ҆вима сѫт, ѡ҃ цр҃ю, си в'сѧкого бж҃ствных вѣра и кланенїе блазне и погыбелїе, не подѡбает бо видимых и̂меновати, нѫ невидимаа и всѧч[е]скаго видѧщего и всѧ сътворшаго Ба҃ чс҃ти и кланѧтисѧ.

Зараз за сим Крех. текст переходить до Жидів і християн. Порівнуючи 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 тілько шматочок. Щоби показати, о скілько наш список ріжнить ся від грецького тексту а сей знов від того тексту Арістідової Апологїї, що перекладена з сирийської мови, наводимо відповідну до повисшого часть Апологїї в перекладї на нашу мову, користуючи ся для сеї цїли нїмецьким перекладом дра Ріхарда Раабе (Dr. Raabe, Die Apologie des Aristides, aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

herausgegeben. Leipzig 1892, стор. 1—8). Місця взяті в гранчасті скобки — властиві тільки сирийському текстови і пропущені при вставлюваню твору в текст „Варлаама і Йоасафа"; місця надруковані курсивом находять ся в грецькім текстї та пропущені в церковнословянськім перекладї, який маємо в Крехівськім 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 сьвіт, а коли приглянув ся небу і землї і морям і сонцю і всяким иньшим приспособленям, я дивував ся устроєви сьвітовому. Та я зрозумів, що сьвіт і все, що в ньому є, порушує ся з принуки когось иньшого; я зрозумів, що той, хто їх порушує, се Бог, [що в них є укритий і від них скритий] [1]). *А тим часом ясна річ, що те,* що порушує, сильнїйше від того, що рушаєть ся.[2]) [А дослїджувати про сего двигателя всего сьвіта, який він є — бо се менї ясне, що по своїй природї він непостижний — і сперечати ся про тривкість его порядків, немов би я їх вповнї розумів — нї на що не здало ся, бо нїхто не може їх в повнї зрозумітн]. Значить, [про сего двигателя сьвіта] скажу лиш тілько, що він — Бог [над усїм] 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 нїчого не потребує, [але все на сьвітї потребує его. А те, що він без початку, значить, що все, що має початок, має також кінець, а що має кінець, те підпадає знищеню. У него нема імя; бо все, що має імя, причасне до сотвореного]. У него нема постатї [анї будови членів, бо все, що з них зложене, причасне до уформованих річей. Він не є анї мужеського анї женського роду. Небо не обхоплює його, але він обіймає небеса і се що бачимо і чого не бачимо. У него нема противника, бо нема нїкого сильнїйшого від него]. Він не почуває нї гнїву нї завзятя, [бож нема нїчого, що би могло проти него остояти ся.] Блудити або забувати не лежить в его

[1]) В грецькім тут коротше: *συνῆκα τὸν κινοῦντα καὶ διακρατοῦντα εἶναι Θεόν* — и зрозумів, що той, хто їх порушує і над ними панує, се Бог.

[2]) В грецькім тут іще додано: *а те, що панує, сильнїйше від опановапого.*

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

„А коли отсе висказано вам про Бога, о скілько наше пізнанє було в силї 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 релїгії від Кроноса і Реї і иньших своїх богів, Греки від Геллена, про котрого твердять, що походить від Дїя. 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 свойого роду від Авраама, того що вродив Ісаака, а сей вродив Якова, що далї мав 12 синів, а ті з Сирії перенесли ся жити до Єгипту. Там їх прозвано „народ Гебреїв“ від їхнього праводавця, а в кінцї названо їх Юдеями.

„А Християни виводять початок своєї релїгії від Ісуса, месиї, і зовуть його сином найвисшого Бога і мовлять, що Бог зійшов з неба і приняв та вдяг на себе тїло від гебрейської дївчини, і що в дочцї чоловіка пробував Син Божий. Се показує ся із тої евангелиї, 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 пробили його, він умер і був похований, та оповідають що по трьох днях воскрес і підняв ся на небо. А тодї ті 12 учеників розійшли ся по всїх звісних частях сьвіта і навчали про его велич з усякою покорою та лагодою. От тим то й ті, що нинї вірять в сю проповідь, зовуть ся, як звісно, християнами.

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

---

[1]) Грецький текст а за ним і Крех. має троха иньший і мабуть первісний поділ: є три роди релїгій: многобожні, жидівська і християнська. Многобожні релїгії знов ділять ся на три розряди: релїгія халдейська або, як видно з дальшого опису — обожанє сил природи, рел. грецька — обожанє людей і релїгія єгипетська — по части обожанє людей, а по части обожанє звірів та ростин. Остаточно беручи формально виходить пять розрядів, та властиво тілько два (многобожці і однобожці); вилучивши між многобожцями Греків у осібну групу, а між однобожцями Жидів, одержимо четвірку сирийського тексту.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 06:56 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

і за порядком] *перейдїмо до иньшихъ народів, щоби переконати ся, які з них мають правдиве розуміне про Бога,* а які хибне.

„*Отож Варвари,*[1]) *не пізнавши Бога,* похибили ся на елементах і почали обожати твори замісць Творця. Задля того-ж понароблялн ідолів[2]) 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 зовсїм непожиточні ідоли.* І хочеть ся менї, 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 тілько найменша часть елементу буде знищена або розложена, то й весь він знищіє 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 мудрцї на своїх прихильників.]

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

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

---

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

[2]) Сирийський перекладчик пропустив тут дещо з грецького оригіналу Арістідового, що заховало ся в нашій повісти і є також в Крех.

[3]) Грецький текст не має слів узятих нами в скобки, та за те має в сьому місцї слова, яких нема в сирийськім текстї: „із небутя виведені розказом істнуючого Бога.“

[4]) Тут в сирийськім перекладї пропущено цїлий уступ про те, що небо не Бог; уступ сей є в грецькім текстї, а також і в Крех., хоч також з деякими скороченями против грецького.

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

чистоту і бруд людий і диких звірів і худоби і деколи] буває безпожиточна. Бо коли її спалити — вона мертва, *бо з черепя не виросте нїчогісїнько.* А знов коли на нїй набереть ся води, то вона нївечить 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 сьвята, 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 схибили ті, що увірили, буцїм то вода — Бог. Бо вода сотворена для вжитку чоловіка і підлягає йому* [ріжним способом. Вона міняє ся, приймає в себе нечистоту[1]),] щезає і позбуває ся своєї вдачі, коли її варити разом з многими иньшими річами.[2]) Вонаж приймає колїри 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 волї,] спроваджують її [до садків і иньших місць,] щоби збирала і виносила нечисть людий і змивала всяку нечистоту [і вдоволяла людські потреби].[3]) От тим то неможливо, щоб вода була Богом, *а тілько є вона дїло боже* [і часть природи].

„*Так само не мало* похибили *й ті, хто увірив,* що огонь — Бог, бо й сей сотворений для вжитку людий і підлягає їм [ріжними 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 скобцї находять ся в Крех., хоча їх нема в грецькім текстї у Міня. Очевидно той грецький текст, з якого перекладено взірець Крехівського списка, мав їх також.

[2]) Крех. має тут інтересний зворот: ваны ж[е] размѣсима, що відповідає грецькому *ἀλλασσόμενον χρώμασι.* Очевидно, що ті грецькі слова не допускають такого перекладу, який є в Крех., бо *ἀλλάσσω* значить переіначувати, підмінювати, а *χρῶμα* — фарба, колїр. Чи стсл. перекладач мав перед собою грецький текст з иньшими словами в тім місцї?

[3]) Завважимо тут ось що: грецький текст має се місце так: *καὶ ὑπὸ τοῦ κρύους πηγνύμενον, καὶ εἰς πάντων τῶν ἀκαθάρτων πλύσιν ἀγόμενον*; Біллїус перекладав очевидно з якогось повнїйшого тексту і має utpote quae et frigore concrescat, et ex cruore spurcitatem contrahat, et ad impurarum omnium rerum ablutionem adhibeatur. Як бачимо, того що підчеркнено в лат., нема в грецькім зовсїм. Інтересно, що Крех. має се місце ще повнїйше: и҆ ѡ҆стѫденствомь вразима, и҆ кръвїѫ ѡ҆скврънѣе̂ма и҆ на нечистотоу всѧкоуѫ на ѿмовенїе и҆ на ѿпиранїе носима. Слів підчеркнених в стсл. нема нї в грецькім, нї в латинськім текстї, та може бути, що вони — плєонастичний додаток стсл. перекладача; таких додатків ми вже здибали кілька.

[4]) В грецькім текстї і в Крех. тут є знов дещо таке, що пропущено в сирийськім.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

„*А знов ті, хто увірив, що вітри і бурі — Бог, — і ті помиляють ся. Адже се нам ясно, що ті вітри підлягають комусь иньшому,* [бож вони віють раз дужше а раз слабше, а то й затихають на росказ того, хто панує над ними. Бо вони сотворені Богом] *задля чоловіка, щоби заспокоювати потребу дерев і плодів і засівів і щоби гнати кораблї 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 сьвіта. Власне через те,] *часом змагаючись а часом слабнучи, вони* [в однім місцї роблять користь а в иньшім 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 нїякісїнької власти. Оттим то не можливо назвати вітри богами, а тілько — дїлом божим].[1])

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

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

---

[1]) Цїлий уступ про вітри, сонце і місяць в Крех. пропущений. Треба додати, що й у сирийському перекладї пропущено цїлий уступ про місяць, що находить ся в грецькім текстї; сирийський перекладач натякнув тілько на сей уступ реченем, що ми поставили в скобках.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

буває лютий, заздрісний, завистний, почуває жаль, не згадуючи вже про иньші його хиби. І всякими способами нївечать його елементи а навіть зьвірі. 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 заслїпленє не зрозуміли, який є правдивий Бог.*[1])

. . . . . [2])

„[А що Єгиптяни дурнїйші від усїх иньших народів, то] *не досить їм було тих і иньших богів, але вони понадавали назви богів навіть зьвірям*[3]) [і ростинам, що й душі не мають]. Бо деякі з них обожають вівцю,[4]) другі теля, *деякі свиню,* [иньші ящірку], а деякі крокодиля *і кібця і рибу* [і ібіса] *і ястреба і орла і ворону. Деякі обожають кота* [а иньші рибу шеббута], деякі пса,[5]) деякі вужа, а деякі змию,[6]) [а иньші льва], а иньші чеснок і цибулю і тернє, [а иньші пантеру] і всяку всячину в тім родї. І не розуміють ті нещасні, що всї оті річи — нїщо, хоча день у день бачуть, як люде їдять і нївечать їх богів і як вони навіть нївечать одні одних. Одних споміж них палять, иньші здихають, гниють і роблять ся гноєм. [І вони не розуміють, що ті боги пропадають ріжними способами]. Не зрозуміли того Єгиптяни, що такі річи — не боги, [бо самі собі не можуть допомогти. А коли вони за слабі на те, щоб увільнити себе самих, то відкиж у них візьме ся сила, щоб увільняти, ратувати своїх поклонників? Важкої помилки допустили ся Єгиптяни, тяжшої нїж усї народи, які тілько є на землї.“]

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

---

[1]) Уступ про обожанє чоловіка в грецькім текстї не тілько коротший, але й досить відмінно уложений від сирийського. Та що в Крех. велика його часть пропущена, то ми не вдаємо ся в дальше порівнанє.

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

[3]) В Крех. бачимо в сьому місцї вирвані зі звязку і незрозумілі слова:... и҆ древа и҆ ѕелїе и҆ всѣкым бѣсовьствїемь; в грецькім текстї дармо шукаємо за чимось, що би їм відповідало, так само нема нїчого відповідного і в сирийськім текстї.

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

[5]) Грецький і Крех. додають тут ще вовка.

[6]) В Крех. маємо: и҆ коунѣ и҆ тръпѧстькоу ^ аспидоу; в грецькім сим назвам відповідають: *καὶ τὸν πίθηκον, καὶ δράκοντα καὶ τὴν ἀσπίδα*; виходило би, що замісць малпи стсл. перекладач поклав куну, а на вужа найшов незвичайну назву тръпѧстька.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

теризувати редакторський метод автора повісти при вплїтаню в свій текст иньших, готових уже творів. Знаючи, що він вплїв цїлу Арістідову Апологію ми не будемо вагувати ся признати можливість, що таким самим робом вплетено в сей текст і иньші старохристиянські лїтературні твори. До них зачислили б ми згадану вже нами Йоасафову молитву перед сподїваним мучеництвом (розд. XXV), упімненє, 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 Апології 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 „Откровеніе Авраама", чи радше в тих жидівських книгах, особливо в книзї Яшар і в Ґемаррі, що послужили жерелом сего апокрифа, а по части також у Йосифа Флявія.[1]) На сю залежність грецької Апології від жидівських талмудичних жерел досї, здаєть ся, не було звернено уваги.

Треба нам згадати ще про одно оповіданє, що становить інтеґральну часть повісти, а при тім входить також до круга теологічних вставок. Є се оповіданє про сон Йоасафа, вставлене в роздїл XXX. Ми в своїому резюме згадували вже про сей сон. Властиво в повісти маємо два сни Йоасафа, а в обох оповідаєть ся про загробний сьвіт, та другий сон (розд. XL) не має в собі нїчого характерного, а є немов символїчним показом стану душі Йоасафа по смерти Варлаама, значить, тїсно звязаний з самим ходом оповіданя. Иньше дїло перший сон, де посьвячено досить місця обмальованю загробного сьвіта і вжито до того досить незвичайного материялу.

Ще 1891 р. згаданий уже англїйський учений Ерм. Робінзон звернув увагу на те, що сон Йоасафа в нашій повісти в богатьох подробицях сходить ся з візиєю сьв. Сатура і що обі ті візиї, хоча написані незалежно одна від одної, основані на старших жерелах, а власне на подібних описах неба і пекла, які є в апокрифічних апокалїпсах Ездри, Павла й Мойсея. А що всї ті апокалїпси зложені християнами, то проф. Робінзон догадував ся, що вони виплили з одного жерела, а власне із старохристиянської, давно затраченої апокалїпси сьв. Петра, про яку до нас дійшли тілько скупі сьвідоцтва старших отців церкви.[2]) Не минув рік після опублїкованя

[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.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

сеї думки, коли в тім у одній старій гробниці в Акмім у горішнїм 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 Євангелиї сьв. Петра найшов ся й уривок із Апокалїпси сьв. Петра, і то власне такий, де є опис неба і пекла. Всї ті уривки опублїкував д. Буріан, директор французької археолоґічної місиї в Каірі, бо власне тій місиї пощастило ся найти ті старі памятки (U. Bouriant, Mémoires publiées par les membres de la mission Archéologique au Caïre t. IX, fasc. 1. 1892). Вони, розуміють ся, зараз звернули на себе загальну увагу вченого сьвіта, і доси про кождий з них маєть ся обширна лїтература.[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 сумнїву користував ся сею старою апокалїпсою. Те саме треба сказати й про автора візиї сьв. Сатура, коли тимчасом візия сьв. Павла пішла з иньших жерел, правдоподібно із Апокалїпси Софонїї (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 перекладї на нашу мову відповідні уступи з Апокалїпси сьв. Петра, щоби читачі могли собі самі виробити суд про спосіб, в який автор нашої повісти користував ся сим старим памятником.

Migne 1149—1152.

Молячи ся кілька годин зі слїзми і часто бючи поклони (по грецьки γονυκλιτήσας) Йоасаф простер ся на долївцї. І заснувши крихту побачив, як якісь страшні [мужі] вхопили його і пройшовши по місцях, яких він нїколи не бачив, завели його на якусь величезну площу, гарно прикрашену квітками і вельми милу. Тут він побачив усякі і ріжнобарвні ростини, рясні я-

Із Апокалїпси сьв. Петра.

І коли ми молили ся,

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

І Господь показав менї обширну площу по за отсим сьвітом, і землю покриту квітками що не вянуть і повну пахощів і невмирущих ростин рясних благосло-

[1]) Вона показана в книжцї Гарнака „Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius“ I, a, стор. 32—33, а детальнїйше 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.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

кимись незвичайними і чудовими плодами, гарними на вигляд і роскішними на смак. А листє дерев голосно дзвенїло в пречистому повітрі, а порушуючи ся давало несказаний та роскішний запах. Там стояли престоли зроблені з найчистїйшого золота і з дорогого каміня, іскрячи ся чудовим полиском, і постелї на якихось коштовних ліжках, пристроєні такою пишнотою, що нїякими словами сього не вискажеш. Довкола протїкали 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 цїле так і яснїло якимось несказаним блиском; мури єго були з прозірчастого золота, а башти збудовані з каміня, якого він нїколи не бачив. О, хтож міг би висказати красоту і блискучість того міста? Сьвітло, що плило ненастанно з гори, наповнювало всї єго вулицї, а якісь крилаті вояки, самі на скрізь сьвітлянії, мешкали в ньому, сьпіваючи піснї, яких нїколи 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, щоби лишили його в тім роскішнім місцї, та вони не хочуть сего

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

Мешканцї того місця одягнені були в одежу сьвітлих, блискучих ангелів, і одежа їх подібна була до їх поля. А ангели лїтали довкола них. Однакова була величність усїх, що там живуть і одноголосно співали вони радісно на переміну похвальні піснї Господу Богу в тому місцї. І Господь промовив до нас: „Отсе місце ваших первосьвященників, справедливих людий!“

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

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

Та я побачив і иньше місце насупроти тамтого, повне 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 повітре в тому місці. *(Дальше йде опис поодиноких мук, кінця єго нема).*

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

Ми вже згадували про те, що теолоґічні навчаня, виклади, промови і молитви, щедро розсипані в тексті нашої повісти, становлять немов енциклопедию християнської теолоґії у всїх єї головних віддїлах. Очевидна річ, що для осягненя сеї цїли автор мусїв послугувати ся сучасною йому теолоґічною лїтературою. Значить, якість і обсяг того лїтературного апарату, яким він послугує ся, і той ступінь розвою християнської теолоґії, який бачимо в повісти, може дати нам дуже докладну вказівку про час написаня повісти. Се питанє ми постараємо ся розібрати докладно в дальшім роздїлї нашої працї, а тепер тільки загально схарактеризуємо спосіб поступуваня автора повісти при користуваню лїтературними жерелами. Спосіб сей нїчим не ріжнить ся від того, як поступали иньші тогочасні писателї. Докладне цитованє жерел не було тодї в звичаю. Що найбільше цитовано Письмо сьв. як найвисший авторітет, і то

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

І автор нашої повісти цитує свої жерела подібним способом; та тут важно знати, що під Писанєм, сьв. Письмом він розуміє зарівно Старий, як і Новий Завіт. Фразою ὅτι γέγραπται він вводить цитати зарівно з книг Старого Завіту (Бытия стор. 905, Псалтир: Λέγει γὰρ ἡ Γραφή, ст. 1009, Второзаконіє: φησίν, стор. 944, Притчі Соломонові 1009 і т. и.), як і з Нового (φησὶ γὰρ ἡ Γραφή — цитовано сьв. Павла стор. 921; γέγραπται — цит. Дїяния ст. 940; καθὼς γέγραπται — цит. сьв. Павла ст. 972). Дуже часто він зазначує істнованє цитату одним втрученим слівцем φησίν (нпр. 884, 924, 944, 957, 1009 і т. д.), а часто приводить місця й оповіданя зі сьв. Письма, не зазначуючи зовсїм, відки їх бере (нпр. стор. 880, де згадано про Валаама і його осла, Числ. XXIII; стор. 952, де приведено Мойсеєві заповіди; стор. 957, де приведено притчу про блудного сина, Луки XV і т. и.). Дуже богато 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 Σωτήρ 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 θείαν φωνήν 965 — цит. єв. Матв.; καθὼς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ μανθάνομεν 989 — цит. єв. Луки). Інтересні два цитати: Λέγει Κύριος ὁ Θεός стор. 961 — цит. пророка Захарію, і ἡ ἐστὶ ῥῆμα Θεοῦ, стор. 1025 — цит. ап. Павла; як бачимо, слова новозавітнього апостола поставлено на рівнї зі словами старозавітнього 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 докладнїйші вказівки на цитовані жерела. У автора є улюблені писателї, яких він не тілько часто цитує, але й називає на імя. Із старозавітнїх писателїв до таких належить Давид, автор Псалтирі. Він у нашого писателя — пророк κατ' ἐξοχήν; „мовить пророк Давид“

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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 цитують ся поіменно пророк Ісаія (стор. 937), а раз цитат із сего пророка приводить ся формулою: στόμα Κυρίου ἐλάλησε ταῦτα (стор. 998). Із старозавітніх писателів названі ще на імя: Соломон (з додатком ὁ σοφώτατος, стор. 872), хоча его 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: τούτῳ συνάδων καὶ ὁ ἕτερος προφήτης φησίν (стор. 937).

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

Доволї часті у нашого автора також цитати з сьв. Івана Євангелиста. Він називає його ὁ ἐμὸς θεόλογος (стор. 876) або ὁ ἐξαίρετος τῶν θείων εὐαγγελιστῶν (стор. 924), або ще виразнійше: γράφει δὲ καὶ ὁ ἠγαπημένος αὐτοῦ μαθητὴς Ἰωάννης (стор. 961). Иньших евангелистів він цитує дуже часто, та поіменно не називає нїколи. Так само

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

цитує він Дїяния апостольські не називаючи їх виразно, а що найбільше зазначуючи цитат словом γέγραπται (940).

Особливої уваги заслугують ще цитати зі сьв. Петра. Автор нїде не називає його по імю, цитуючи его писаня, та раз вказує на него зовсїм виразно мовлячи: Γράφει δὲ καὶ ὁ κορυφαιότατος τῶν ἀποστόλων (стор. 1044); иньшим разом цитує его дуже невиразно: ὡς φησί τις τῶν θεηγόρων (ст. 932).

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

Подрібного розбору вимагають і надзвичайно важні для лїтературної істориї нашої повісти цитати зі сьв. Івана Дамаскина. Ми вже згадували про те, що середньовікова традиция, особливо західньої Европи, вважала сего отця церкви автором нашої повісти. Пізнїйші екзеґети і теолоґи силкували ся скріпити сю традицию, вказуючи на богато місць в повісти живцем, як казали, виписаних із иньших творів сьв. Івана Дамаскина або написаних в такім самім дусї і тонї, як иньші его писаня. Вказували особливо на виклад Варлаама про вольну волю в чоловіцї, що є одною з основ теолоґічної доктрини Ів. Дамаскина, далї на ті місця, де підносить ся потреба шанованя ікон і виступає ся против іконоборської єреси, а також на ті місця, де викладає ся про подвійну натуру Христа і виступає ся против єресї монотелетів. Ми мусимо докладно придивити ся всїм тим і ще деяким иньшим місцям головно за для того, що новійша критика піднесла дуже важкі сумнїви що до Дамаскинового авторства повісти.

Generated on 2015-05-11 07:07 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

В усякім разї нема сумнїву, що докладне пізнанє теологічного апарату, яким користував ся наш автор — дуже важне вже хоч би для встановленя часу, коли написаний був сей твір, а затим і до проясненя початків єго лїтературної істориї — дарма, що автор не улекшив нам сеї задачі, а цїла лїтературна традиция тих часів ще більше її утруднює. Завважити ще треба, що ті численні ноти і вказівки подібних місць, які ми завдячуємо пильности та начитаности давнїх 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 цїлих обширних уступів, копіованє цїлої аргументациї в якійсь певній справі — не доходили до їх уваги. От тим то ми й поминаємо увесь сей нїби вчений апарат, а переходячи до дискусиї над питанями про авторство і час написаня нашої повісти обернемо ся просто до тих місць, що можуть тут дати нам певні вказівки.

Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

IV.

(Питанє, хто був автором грецької повісти про Варлаама і Йоасафа. Спори викликані ріжницями в самій грецькій рукописній традиції. В Західній Европі автором загально вважаєть ся Іван Дамаскин. Біллїусові докази на се авторство. Противна думка Радера і его докази. Думки Алляция і др. за авторством Дамаскиновим; докази давнїх авторів і Цотенберґа против сего авторства. Думка про авторство Евфімія 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 традиция 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 в 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 Евфімія Грузина. Деякі знов рукописи, як флорентийський Bibl. Sfortianae 63, монахійський 205, гейдельберський 200 признають автором сеї повісти Івана Синаіта, звісного в церковній лїтературі під назвою Лїствичника, від его головного, аскетичного твору „Лїствиця“. Та про те загалом можна сказати, що коли східний, православний сьвіт читав „душеполезну“ історию байдуже, чи її

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

написав сей чи той сьв. Іван, в західній Европі від XIII віку вона приписувала ся сьв. Іванови Дамаскинови. Йому приписує сю повість Яков а Voragine в своїй знаменитій Legenda aurea, зложеній перед 1298 р., і Домінїканець Вінцентий з Бове (Vincentius Bellovacensis) у своїм Speculum historiale зложенім 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 працї Catalogus (lib X, cap. 114). Повний латинський переклад друкований був два рази осібними книжками ще в XV віцї, незвісно де і в якому роцї (гл. L. Hain, Repertorium bibliographicum, I, 2, стор. 223, NN. 5013 і 5914). Ще один недатований самостійний друк сего твору вийшов у Антверпії с передмовою Йоана а Silva Ducali; тут у-перве приписано латинський переклад сего твору Георгію Трапезунтському. Перший датований друк лат. тексту нашої повісти вийшов у Базилеї між творами сьв. Івана Дамаскина 1525 р. і був передрукований тамже 1539, 1548, 1559 і 1575, а також у Кельнї 1546. Всї ті передруки дають нашій повісти титул: „Historia duorum Christi Optimi Maximi militum e graeco in latinum versa". Дальші передруки сегож тексту вийшли в склад обширних збірок Житий сьвятих, а власне Кельнського Vitae sanctorum patrum veteris catholicae atque apostolicae ecclesiae 1548 і венецького Sanctorum priscorum patrum vitae 1551, виданих Лїпоманом (Kuhn, Barlaam und Joasaph, 54, 55; Oudini Commentarius de scriptoribus ecclesiae, т. I, стор. 1750). Опираючись на повазї сьв. Івана Дамаскина в р. 1583 вставлено сьвятих Варлаама і Йоасафа до римського Мартірологія і постановлено сьвяткувати їх память дня 27 листопада. Ще швидше нїж у латинській церкві ввійшло сьвятковане сих сьвятих також до грецької; в грецьких Минеях покладено під днем 16 августа память τοῦ ὁσίου Ἰωάσαφ υἱοῦ Ἀβενὴρ 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. Димитрия Ростовського; пісні на їх честь є в празничних Минеях виданих у Почаєві. В рукописнім Пролозї, що переховує ся в бібліотецї перемиської грк. капітули (sign. LII, 635) і писаний був у XVI віцї, під днем 27 падолиста згадує ся тілько „память 17-ти монахів замучених царем Авенїром у Індиї", а Варлаама і Йоасафа нема.

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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 пізнїйші вчені не докинули майже нїчого нового і важного, для того вважаю потрібним привести їх тут у дословнім перекладї. „Бо поминаючи вже те — пише Біллїус — що Георгій Трапезунтський, з роду Грек і вельми шанований не тілько своїми, але й нашими, потверджує, що не хто иньший, а Дамаскин був єї автором, — для потвердженя сеї думки вважаю вельми важним те, що в своїй книзї De orthodoxa fide і майже у всїх иньших Дамаскин богато і радо черпає з Василия, Григория Назіанзенського і иньших отцїв сего розряду, а часто запозичає від них цїлі рядки а то й цїлі обширні реченя. Так само і в отсїй повісти завважав я богато 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 тілько радо запозичаєть ся від тих писателїв, але також богато цитує із книги De orthodoxa fide, переписуючи слово в слово, як нпр. усе те, що в розд. 15 говорить про вільний розсуд. Вкінцї в тій самій думцї не мало утверджує мене й ся розправа про ікони в розд. 19, про що власне в часї Дамаскина йшли горячі суперечки. Усе те сьвідчить за Дамаскином, а найвиразнїйше переконує нас, що автором повісти не був Іван Синаїт. Бо коли сей жив за часів Теодозия Старшого, як видно із книги XIII Historia miscellanea Павла Диякона, то якимже робом міг би в отсьому оповіданю, про яке сам автор говорить, що було принесене з Индиї, цитувати письма Назіанзена, що тодї ледво ще й були опублїковані? І яким способом заставляв би був Варлаама викладати царевичеви 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 сумнївати ся єзуіти Беллярмін (De scriptoribus ecclesiasticis), Поссевін і Фосс (De historicis graecis), а то з причин доґматичних. 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 книзї De fide orthodoxa, lib. I, cap. 11. виразно говорить, що Дух сьв. повстав не з Сина, а через Сина. Значить, увесь сумнїв сих ученых Єзуітів висїв на дуже тоненькім волоску, бо на слові Filioque, і міг бути усунений гіпотезою,

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

Основнїйшу критику до Біллїусових висказів приложив Матвій Радер (Matthaeus Raderus, Isagoge ad Scalam Joannis Climaci). Поперед усего він виказав, що Йоан Синаїт або Лїствичник зовсїм не та людина, про яку говорить Павло Диякон; що жив він не за часів Теодозия, а 185 лїт пізнїйше, та про те не був автором повісти про Варлаама і Йоасафа, так само як не був ним і Йоан Дамаскин. Радер покликаєть ся на сьвідоцтво грецьких рукописів, де автором названо Івана монаха з манастиря сьв. Сави. Що в повісти знаходять ся речення і думки взяті із творів Дамаскина, сьв. Василия і Григория, се нїчого не доказує, бо раз ті твори були опублїковані, то всякий міг брати з них цитати. А що автором повісти не був сьв. Іван Синаїт (Лїствичник), се доказує Радер тим, що за часів сего сьвятого не було в церкві суперечки про почитане 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 сьв. Іванови Дамаскинови. Дарма, що Радер покликаєть ся на заголовки грецьких рукописів, де автором названо Івана Синаїта; далеко більше рукописів приписує авторство єї сьв. Іванови Дамаскинови. Йомуж приписав її Агапій, Грек монах, що переклав сю повість на людову мову грецьку і видав у Венециї; він певно був би не признав авторства єї Ів. Дамаскинови, колиб не був знайшов про се сьвідоцтва в рукописах, якими користував ся для своєї працї. А в тім і сьв. Ів. Дамаскин жив якийсь час у манастирі сьв. Сави, де й постриг ся в черцї, — значить, могли пізнїйше звати його „мужем честним і шановним із ман. сьв. Сави“ (Гл. Migne op. cit. 154—156). Треба ще додати, що в тих часах (XVI—XVII в.), коли історична критика ледви починала викльовувати ся з твердої шкаралющі доґматичного способу мисленя, питане про те, чи якесь оповіданє написав або не написав такий сьвятий писатель, як Іван Дамаскин, було рівночасно питанєм про історичний чи неісторичний характер того писаня. Такий сьвятий та Богом натхнений муж не міг сьвідомо і самохіть написати неправди, а коли щось подає як факт, то се мусить бути правдиве. Всї арґументи історичної критики відскакували від одного всемогучого арґументу: він мусїв усе те знати через Духа сьвятого. Сим арґументом Алляций усував сумнїви Беллярміна та Росвейда (Migne, op. cit. 153). Сей остатнїй у своїм виданю Vitae patrum Orientalium, Antverpiae

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

1628, передруковуючи Біллїусів латинський переклад повісти додає, що якесь стародавнє рукописне Floriarium під днем 27 дек. означує, що Йоасаф „rex et eremita“ жив 383 по Хр. „Quam aetatem unde Floriarium hauserit — nescio“ — додав від себе осторожний Росвейде. Та Алляций опираючи ся на 26 розділї повісти, де розповідаєть ся, що всї царі і всї мудрцї кланяють ся ідолам, кладе час житя сих сьвятих перед Константином В., бо в р. 383, за часів Теодозия були вже й царі християнами. За авторством Дамаскиновим промовляли і пізнїйше деякі поважні критики, як ось віденьський бібліотекар Лямбеций (Lambecius, Commentarius de bibliotheca Viennensi, t. VIII, 289, 614—622), Рудольф фон Беккедорф у передмові до Лїбрехтового перекладу сеї повісти на нїмецьку мову, виданого в Мюнстері 1847 р., Макс Мюллер, Ріс Девідс, Кірпічнїков.

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

Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

ства Дамаскинового. Біллїусові докази за его авторством зовсїм не переконують Удена, а слово Filioque 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“ (op. cit. 1751).

Новійший історичний критицизм уже в XVIII вїцї скрїпив ся на стілько, що автори, котрі не входили в те, чи Дамаскин був автором повісти про Варлаама, чи ні, почали чим раз пильнїйше додивляти ся до єї історичної і географічної основи і добачати тут усякі несуразности. Що се за Індия, що граничить з Етіопією? Як міг Арахія із сеї Індиї за кілька день забігти до Сенаарської пустині? Такі і тим подібні питаня підношено вже в XVIII вїцї, 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 Ґрессе (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 тім він приводить цїкаву замітку вченого Анґлїйця Уортона (Warton), що вже тодї (коло 1820 р., — книга Ґрессе вийшла 1837) бачив у нашій повісти „das Werk eines morgenländischen, vielleicht äthiopischen Christen“.

Та про все те треба сказати, що такі припадкові уваги не посували на перед справи авторства грецького тексту. Дехто, як Ґель (Geelius, Bibliotheca critica, t. V, p. 241) сподіяв ся докладнїйших звісток з пильного перегляду і критичного порівнаня всїх 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 питанє на боцї. Те саме вчинив і Ф. Лїбрехт у своїй знаменитій працї про жерела нашої повісти (Jahrbuch für romanische und englische Litteratur 1860, II, 314—334, передруковано в книзї F. Liebrecht, zur Volkskunde. Heilbronn 1879, ст. 441—460), про котру далї буде мова. Загалом від часу появи працї Лїбрехта увага вчених звернула ся в иньший бік; грецький текст троха занедбано і навіть доси нїхто не здобув ся на нове, критичне его виданє; Мінь у своїй Patrologiae graecae cursus completus t. 96, 1864 р. передрукував виданє Буассонадове, давши обік него латинський переклад Біллїуса, а Дуе в своїй збірцї леґенд (Douhet, Dictionnaire des légends du Christianisme, 1855, стор. 59—252) пере-

Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

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

В р. 1887 появила ся з ріжних поглядів дуже важна праця Цотенберґа „Memoire sur le texte et sur les versions orientales du livre de Barlaam et Joasaph". Про сю працю нам прийдеть ся ще нераз говорити в дальших роздїлах; тут ми мусимо зупинити ся при тій еї частинї, що присьвячена розборови питаня про авторство нашої повісти. Цотенберґ потратив чимало працї на те, щоби основно розібрати всї давнїйші теориї, а особливо докази Біллїуса за авторство Дамаскиново. По думцї Цотенберґа Біллїус зібрав усе, що можна було знайти на користь сеї гіпотези, а пізнїйші вчені, що приписували авторство нашої повісти Івану Дамаскинови, не додали до Біллїусових доказів нїчого важного. Цотенберґ збиває ті докази так основно, що пісьля его книги годї вже поважному вченому піддержувати сю теорию. І так що до Георгія Трапезунтського, то его сьвідоцтво не може мати нїякої ваги, бо він жив у XIV віцї, значить, яких 600—700 лїт по написаню повісти; в усякім разї сьвідоцтво 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 зовсїм подібний до стилю иньших творів сьв. Івана Дамаскина, то се ще не була б підстава, на якій можна би конечно приписувати повість сьому авторови. Та на лихо докладний розбір — і Цотенберґ присьвячує сему розборови кілька сторін свойого „Memoire" — показує, що стиль повісти дуже сильно ріжнить ся від стилю безсумнївно автентичних творів Дамаскинових. Бо коли стиль повісти загалом легкий, плавний, гармонїйний і відповідний предметови, то Дамаскин пише раз бомбастично, то знов сухо, часто буває темний і запутаний, не вміє штучно будувати періоди, а зовсїм примітивно злїплює свої реченя союзом καί, не дбаючи про те, чи реченя ті рівнорядні, чи підрядні. Дуже важний доказ, подрібно переведений Цотенберґом, що автор повісти про Варлаама і сьв. Іван Дамаскин, що правда, часто цитують ті самі місця з Письма сьв., але в таких випадках користують ся загалом ріжними рецензиями Письма сьвятого, що одно вже по просту виключає можність, аби сьв. Іван Дамаскин був автором повісти.

Що до цитатів з старих отцїв церкви, то Цотенберґ пригадує дві обставини. Одно те, що в повісти про Варлаама нїде виразно не названо анї одного отця церкви, а реченя взяті з їх творів приводять ся без нїякого відріжненя від иньшого тексту;

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

тілько два рази сказано загально: „Так пише один мудрець із нашого краю". А друге те, що в християнській передній Азиї 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 Παραλλήλοι (дві такі збірки видрукувано між творами сьв. Івана Дамаскина, гл. Migne, Patrologiae graecae cursus completus, t. XCV et XCVI) і що майже всї церковні писателї користували ся тими збірками для полемічних і писательських цїлей. От тим то легко зрозуміти, що в повісти про Варлаама і в творах Дамаскинових можуть знаходити ся цитовані ті самі місця старших отців церкви, та про те нема ще нїякої потреби анї підстави до висновків про тотожність автора повісти і творів Дамаскинових. Та легко зрозуміти й те, що інколи досить трудно буває виказати, що якесь місце, не зазначене автором виразно як цитат, є справдї цитат, а в такім разї треба бути подвійно обережним, щоб на основі таких сумнівних цитатів не посувати ся до рішучого твердженя про якийсь ґенетичний звязок між повістю а справжнїми творами Дамаскиновими.

А яких же то отців церкви цитовано в повісти про Варлаама? запитує далї Цотенберґ. Питанє се дуже важне, бо дає можність уставити хоч в приближеню terminum a quo написаня повісти. І Цотенберґ виказує, що в повісти знаходять ся цитовані тілько старші отцї церкви з IV і V віку, а головно Василий Великий, Григорий Назіанзен, а при деяких точках, про які зараз будемо говорити, також Максим Визнавець і Немезий. Із сего можна висновувати, що повість могла бути написана найранійше при кінцї V віку. Сей висновок скріпляєть ся ще одною дуже важною обставиною. Коли будемо держати ся старої традициї, що повість про Варлаама була написана в манастирі сьв. Сави близько Єрусалиму — а ми не маємо причини не вірити тій традициї — то очевидно повість не могла бути написана перед основанєм сего манастиря. А манастир сьв. Сави оснований був, знаємо се на певно, в р. 491 сьвятим Савою спільно зі сьв. Евфіміем[1]).

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

[1]) H. Zotenberg, Memoire стор. 36.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

так само як і Дамаскин міг їх узяти з иньших, старших жерел. Правда, ті основи християнської доґматики, які виложено в повісти в головних нарисах зовсїм тотожні з доґматикою Дамаскиновою (в контроверсию з додатком Filioque Цотенберґ не вдаєть ся); та вониж тотожні з доґматикою всїх иньших православних учителїв церковних з VIII а також із 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 специяльні точки, де справа стоїть инакше. Вже Біллїус підняс був суперечку про шанованє ікон і ті місця повісти, що відносять ся до тої теми. Отож знаємо, що суперечка про шанованє ікон у грецькій церкві розгоріла ся була з великою силою в другій половинї VII віку і кілька сот лїт була жерелом великих колотнеч у грецькій церкві. Та Цотенберґ доказує з великою силою переконаня, що уступи в повісти про Варлаама, де говорить ся про почитанє ікон, виглядають так, немов би автор їх зовсїм не знав нїчого про якусь боротьбу за ікони і що ті уступи правдоподібно взяті були з творів якихсь старших отцїв церкви. І так се славне реченє, яке приводить також Іван Дамаскин, що почитанє і молитва перед іконою відносить ся не до самої рукотворної ікони, а доходить до єї прототіпа, знаходить ся вже в IV в. у Василя Великого. Писателї християнські IV, V і VI віків дуже часто в полємиці 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 собору[1]).

Дуже нещасливо вибрав ся Біллїус, покликаючи ся на тотожність ученя про вільний суд в повісти про Варлаама і в творах Івана Дамаскина. Цотенберґ доказує, що в відповіднім уступі повісти виложено не то що не тотожне, а просто таки супротилежне вченє; автор повісти стоїть на становищі старших церковних писателїв, особливо Максима Визнавця, Немезия і Григорія Назіанзена[2]).

Тілько уступ про вільну волю, на який також покликаєть ся Біллїус, і в повісти і в Дамаскиновій книзї „De orthodoxa fide“ справдї тотожний не тілько змістом, але навіть слово в слово. Сей уступ, незвичайно важний для істориї скомпонованя грецької повісти про Варлаама, належить до звісної суперечки в грецькій церкві

[1]) Zotenberg, Memoire, ст. 33.
[2]) Таиже ст. 23—29.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

над питанєм, чи Христос, бувши разом Богом і чоловіком, мав тілько одну, божеську волю, чи двоісту, божеську і людську. Ся суперечка, звісна в церковній історії під назвою суперечки з єресю монотелетів, розгоріла ся в р. 633, коли патріарх Александер Кирос опублїкував своїх IX тез, де виложено було вчене про одну одиноку волю у Христа. Швидко опісьля опублїкував більший церковний собор монотелетів свою Ἔκθεσις, себ то мотівоване визнане віри, що стало ся вихідною точкою дальших суперечок. Супроти сего монотелетського вченя виступає сьв. Іван Дамаскин, а також повість про Варлаама не тілько однаковими доказами, але зовсїм однаковими словами. Який же з сего висновок? Можливі тут ріжні погляди, та в усякім разї с тим застереженєм, що коли вже не вся повість, то бодай отсей уступ „de libera voluntate“ мусїв бути написаний не швидше, як в р. 633. Чи тотожність сего уступу в повісти і у Івана Дамаскина можна вважати доказом на те, що Іван Дамаскин був автором повісти про Варлаама? Аджеж дуже добре можна приняти таку можливість, що повість була вже написана давнїйше, а отсей уступ тілько пізнїйше вставлений був у неї задля ширеня дітелетського вченя. Цотенберґ очевидно і сам схиляєть ся до сего погляду підносячи те, що сей уступ досить слабо вяже ся с тим, що є в повісти перед ним і по ньому. Доказати таке твердженє звичайно дуже трудно, бо докази переважно субєктівні. А в отсьому випадку дуже правдоподібне ще й иньше припущенє, а власне те, що трактат про вольну волю написаний був незалежно і від повісти про Варлаама і від твору сьв. Івана Дамаскина кимсь третїм як звод дітелетського вченя, а опісьля вирівки з него вставлені були з одного боку автором повісти, а з другого великим дамаскинським доґматиком у їх твори[1]).

Мусимо тут піднести ще одну обставину, вельми важну для уставленя termini ad quem написаня нашої повісти. Автор єї нїчого не знає про магомеданство.

Цотенберґ покликуєть ся тут на промову Нахора, що ділить усї звісні йому релїґії 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 нїчого про те, що покликаючи ся на промову Нахора, він зовсїм ще не доказав того, що хотїв доказати, бо ся промова, як ми уперед бачили, є власне твором далеко старшим від повісти, написаним

[1]) Zotenberg, Memoire стор. 51—57.

Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

осібно від неї і вплетеним пізнїйшим автором повісти в єї текст. Що автор того твору, Арістід, не знав нїчого про магомеданство, се не диво, бо він жив у початку II віку по Христї. Та коли ми се знаємо, в такім разї питанє про те, чи автор повісти про Варлаама знав магомеданство, чи нї, являєть ся знов відкритим і вимагає для свойого порішеня дальших доказів. Повний доказ тут мусить складати ся з двох частей: поперед усего треба дослїдити, чи в иньших уступах повісти безпосередно або посередно не згадуєть ся про магомеданство. Та навіть колиб ми побачили, що нїякої згадки там нема, то се ще не можна вважати повним доказом, бо власне мовчанє про сю нову і ненависну християнам секту могло бути загальним явищем, спільним многим писателям певного часу, напр. VII—VIII віку. Отже Цотенберґ звертає увагу на те, що в повісти про Варлаама загалом нема нїякого слїду, який би велїв догадувати ся, що автор єї знав щось про магомеданство, а по друге, що иньші писателї християнські VII—VIII віку, а особливо сьв. 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 анї промовчати про істнованє сеї нової віри чи секти, бо власне в тім роцї Магомет у-перве явив ся на границї Сирії з військом із 30.000 вояків, здобув декілька міст і присилував богато християн, навіть сьвященників, до переходу на свою віру[1]).

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

[1]) M. Kasimirski, Le Koran, traduction novelle faite sur le texte Arabe. Paris 1885 p. XXIV.

Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

відкидати стару грецьку традицию про те, що повість написана була в манастирі сьв. Сави. Натомісць потратив він богато вчености і пильности на те, щоб доказати, що повість про Варлаама і Йоасафа написана була чоловіком докладно обізнаним с теольоґічними спорами в грецькій церкві в VII віцї, і то правдоподібно ще перед 634 роком, а далї, що автор писав сю повість в часї, коли ще істнувала держава Сасанідів. Звіснож, що сю державу розбили і завоювали Араби в насьлїдок двох великих битв: при Кадесиї в мартї 635 і на рівнинї Джимолї в сїчню 637 р. (F. Justi, Geschichte des alten Persiens, Berlin 1879, стор. 241—243); значить, і се хронольоґічне означене вказує на ту саму границю, низше якої ми не можемо йти встановляючи час написаня повісти.

Ми згадали вже про те, що два грецькі рукописи, зладжені в XV віцї, подають імя автора сеї повісти зовсїм відмінне від усїх иньших. Венецький рукопис подає про історию Варлаама і Йоасафа, що вона є „ἑρμηνευθεῖσα ἀπὸ τῆς ἰβήρων πρὸς τὴν ἑλλάδα γλῶσσαν ὑπὲρ Εὐθυμίου ἀνδρὸς τιμίου καὶ εὐσεβοῦς τοῦ λεγομένου ἴβηρος“, т. зн. протолкована з грузинськоґї мови на грецьку Евфіміем мужем шановним і богобоязним, прозваним Грузином. А париський рукопис подає ще інакше, твердячи в заголовку, що Евфімій переклав отсю повість із етіопськоґї мови на грецьку при помочи якогось Афанасия Афонїта (Zotenberg, Memoire 7). Цотенберґ відмовляє тим сьвідоцтвам усякої ваги, бачучи в них безпідставні і хіба льокальним грузинським патріотизмом подіктовані фантазиї пізних переписувачів і вказуючи на те, що оба ті рукописи походять із афонського манастиря Іберікон. Що торкаєть ся особливо перекладу з грузинськоґї мови на грецьку, то по думцї Цотенберґа зовсїм неправдоподібно, „qu'un ouvrage d' une forme si achevèe, 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 такоґї ґіпотези бачить він і в тому, що цитовані в повісти місця з Письма сьв., хоча в текстї нїчим особливим не виріжнені яко цитати, значить в разї перекладу з грузинського булиб певно також перекладені, а через те мусїлиб були виявляти значні ріжниці в вислові від звичайного тексту сьв. Письма, в нашім текстї противно являють ся вьятими просто з грецького тексту сьв. Письма, що можна вважати важким доказом на те, що наша повість не є перекладом із якоґї небудь другоґї мови на грецьку, а написана була первісно по грецьки (Zotenberg, Memoire, 9). Що найбільше можна припустити, що оба рукописи з грузинською традициєю були переписані з екземпляра, що становив власність Евфімія Грузина.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

А хтож такий був той Евфімій 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 сьв. Савою був основателем того манастиря сьв. Сави близь Єрусалима, де, по згідній традиції переважної части рукописів, написана була наша повість; він же разом зі сьв. Савою уложив Типик церковних служб, що пізнїйше, поправлений Софронїєм і Іваном Дамаскином, розповсюдив ся по многих східнїх церквах. Другий Евфімій Грузин умер в р. 1026 і він певно, по думцї Цотенберґа, був посїдачем того рукопису нашої повісти, з якого переписані кодекси венецький і парижський, про котрі тут мова (тамже, 73).

Цотенберґова книжка зробила велике вражінє в ученім сьвітї і дала повід до дальших розслїдів. В числї рецензий на сю книгу (вони вичислені у Куна, Barlaam und Joasaph, 8) появила ся також рецензия російського оріенталїста барона В. Р. Розена в „Записках восточнаго отдѣленія Имп. Русск. Археологическаго общества“ 1887, стор. 196—174, де сей учений опираючи ся на висше наведених дослїдах Цотенберґа про Евфімія Грузина та на книжцї Цаґарелї „Свѣдѣнія о памятникахъ грузинской словесности“ вып. I, СПетерб. 1886, доходить до оріґінального висновку, що повість про Варлаама і Йоасафа написана була правдоподібно в VII віцї по сирийськи, відси перекладена була на грузинську мову, а з грузинської Евфімієм Грузином, помершим р. 1026, перекладена на грецьку мову. Головною основою сего здогаду була приведена в книжцї Цаґареллї ось яка подробиця із житя сьв. Івана і Евфімія, написаного сьв. Георґієм II, що вмер у р. 1066 (Житиє заховало ся в рукописї писанім 1074 р.): „Сьв. Евфімій звісний був не тілько в Грузиї, але також у Греції, бо переклав із грузинської на грецьку мову „Балаварі Абукура“ і декілька других книжок“. Що се за дїло таке „Балаварі Абукура“, Цаґареллї не поясняє, та треба замітити, що „балаварі“ по грузинськи значить „основа“, „підвалина“ — значить, виходилоб, що Евфімій 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 „Баляґара“, що в арабських редакциях нашої повісти заступає місце „Варлаама“, і от він висказав здогад, що грузинський „Балаварі“ не що, як оріґінал грецького Варлаама.

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

Generated on 2015-05-11 07:02 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

твору „Мудрість Балавара". Рукопис найдений і описаний та в части опублїкований Марром (Н. Марръ, Мудрость Балавара, грузинская версія исторіи о Варлаамѣ и Іоасафѣ, Записки восточнаго отдѣленія Имп. Русс. Археологическаго общества III, 223 260) знаходить ся тепер у бібліотеці „Общества распространенія грамотности среди Грузинъ" у Тіфлісї; в се список новочасний, зладжений в 1860 р. ґубернїяльним секретарем і грузинським шляхтичем Антоном Захарієвичем Дапквіевим, а переписаний із старого оригіналу, писаного мабуть церковним письмом і переховуваного з давна в родї Мелїтаурових. Та замість вияснити справу, замість підперти Розенів здогад, текст сей наробив ще тілько нової запутанини. Бо в титулї єго не було мови про Евфімія, а написано ось що: „Мудрість Балавара. Писанє 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 Ґуриї 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 рукописї: „Архимандрит Йосиф жив ок. 1460 року; він переклав з грецького „Мудрість Балавара". Монах Йосиф пояснює, що пісьля слів Софрона Палестинського, сина Ісаакового, „Мудрість Балавара" написана з причини наверненя індийського народа на християнство; ся книга знайдена в бібліотецї 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 хіба тим, що подав дуже немудру увагу про него. Зводячи до купи всї ті замітки, випорпані грузинськими вченими з ріжних рукописів, ми доходимо до переконаня, що всї ті сьвідоцтва треба приймати дуже обережно.

Поперед усего: чи „Мудрість Балавара", що справдї є окремою редакциєю повісти про Варлаама і Йоасафа, є те саме дїло, яке по сьвідоцтву Жития сьв. Йоана і Евфімія мав сей останнїй перекласти „з грузинської мови на грецьку" і котре називало ся, коли вірити тому сьвідоцтву, „Балаварі"? Алеж „Мудрость Балавара" має бути перекладом з грецького на грузинське, хоча de facto не є! В кінцї „балаварі" значить „основа" і може бути титулом якогось дїла теольоґічного і так первісно розумів се Цаґарелї; тілько прочитавши Розенову статтю, де Балаварі тотожсамлено з арабським Балаугаром, він і в грузинськім списку Жития сьв. Іоана і Евфімія

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

Всї оті і иньші здогади підхопив мюнхенський учений Фріц Гоммель і опираючись на публїкациях российських учених силкував ся піддержати Розенову гіпотезу про Евфімієве авторство чи то грецького тексту нашої повісти, чи єї здогадного грузинського оріґіналу (гл. Fritz Hommel, Anhang у книзї 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 Евфімія, треба вважати полагодженою увагами Цотенберґа 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 сьвідоцтва про походжене „Мудрости Балавара“ суперечні і зовсїм неавторитетні, а врештї сам грузинський текст не можна вважати анї перекладом із грецького, анї оріґіналом звісного нам грецького тексту, навіть хоч би прийняти численні вставки і розширеня за додатки грецького перекладчика.

Лишаєть ся нам затим справа авторства грецького тексту в такім самісїнькім станї, як була уперед. Ми можемо сказати на певно, що автором повісти про Варлаама і Йоасафа не був Іван Дамаскин анї Іван Лїствичник анї Евфімій Грузин, а тілько 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 традициї не маємо нїякого певного сьвідоцтва.

Правда, ми маємо чимало звісток про ріжних Іванів монахів з тих часів, та про жадного з них не знаємо нїчого докладного, а особливо про жадного не маємо вказівки, щоб він власне був автором нашої повісти. Цотенберґ напрацював ся чимало, збираючи ті звістки про Іванів монахів і висказав богато бистроумних, та по мойому зовсїм безхосенних здогадів, бо будь що будь із усего того не витиснув нїчогісїнько крім хитких гіпотез. Остаточно для нас зовсїм байдуже, чи приписувати нашу повість сему, чи другому чи тре-

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:07 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

тьому Іванови монахови, про яких згадують старі Жития, згадки або припадкові записки, бо про жадного з них ми не знаємо нїчого певнїйшого, анї не дізнаємо ся нїчого приписавши йому авторство нашої повісти.

Ми вже згадали про Цотенберґів висказ що до часу, коли була написана повість про Варлаама і Йоасафа. Не знаючи нїчого певного про автора і его житє, не маючи рукописів старших від XI віку ми мусимо уставлювати, розуміть ся, приблизно, дату єї написаня з єї змісту, з цитатів, які є в текстї, з полїтичних, церковних і загально історичних обставин згаданих або змальованих у повісти. Нема сумнїву, що сей метод нераз бував користний, та не забуваймо, що абсолютної певности він нї в якім разї не дає, а особливо не можемо єї мати при нашій повісти, де цитованих отцїв церкви зовсїм не названо і цитатів з невеликими виємками зовсїм не відріжнено від решти тексту, а про всякі посторонні обставини згадано дуже загально. Досить згадати одно: Цотенберґ твердить на певно, що автор нашої повісти мусїв написати єї перед роком 632, бо він не знає нїчого про магомеданство, а на доказ сего він покликуєть 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 вражінєм нападів арабських на Палестину, значить, по р. 636. „Написав Дамаскин отсю історию — пише Алляций — коли вся Сирия, Єгипет і иньші части Азиї підлягали нечестивому пануваню Сараценів... Читаючи отсю історию я не тілько уявляю собі, але немов аж наочно бачу нужду тих часів, церкви християнські запустїлі та пообдирані, обряди затрачені, — немов і сам обертаю ся серед найзавзятїйших ворогів правдивої релїґії“ (Migne, Patrol. graec. 94, стор. 158). Легко зрозуміти, що така загальна вказівка нїчого не доказує. Палестина ріжними часами богато терпіла від нападів ріжних ворогів, а сам автор повісти про Варлаама вказує тих ворогів досить виразно, пишучи зараз у першім роздїлї про Персию, що „сей край здавна покритий був чорною пітьмою ідолослуженя, попав у крайне варварство і заплямив ся огидними проступками“. Такі слова, по думцї Цотенберґа, зовсїм натуральні в устах сирийського монаха, що тямив часті напади Персів, а особливо напад з р. 614, коли то Перси побивши царя Іраклїя, забрали між иньшим найбільші сьвятощі християнські, хрест Христа. А коли далї автор

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:07 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

в уста Варлаама вкладає ось які слова: „Та ворог, не терплячи свойого пораженя ще й нині на нас вірних наводить безумних та слабих духом, що держать ся й доси ідолослуженя, але безсильною зробила ся єго сила і оружє єго до кінця пощерблено силою Христовою“ — то чи не чути в тих словах радости християнина с причини побіди Іраклія над Персами 627 р.? Справедливо завважує Цотенберґ, що автор повісти не міг би був так писати про Персию, коли би був знав про єї упадок під ударами магометан і що слова про напади „ідолослужників“ не можуть належати до нападів магометан, бо тих самі християне тодї вважали сектою християнською, а вже нїяким способом не могли їх називати ідолослужниками. А що напади перські на Сирию і Арменїю 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 ґенерала Шагена, засїкти на смерть послів Іраклієвих, а в кінцї побитий і опущений усїми, гине засуджений власним сином на голодну смерть — чиж се не взірець, з якого списано аж до подробиць вірно (з християнсько-аскетичним закінченєм замість голодної смерти!) фіґуру Авенїра? Чи сцена діспути релїґійної в нашій повісти списана по споминам тих діспут, що устроював великий цар сасанїдський Хозро Ановшірван (531—578) і єго батько Кобад між прихильниками ріжних вір, се для датованя нашої повісти менше важне; в усякім разї тверджене Цотенберґа, що фіґура Авенїра списана з сего царя перського, видаєть ся мині менше влучним, бож діспута, яку устроює Авенїр, не пливе дїйсно з вільнодумности релїґійної, але має метою ошукати, одурити молодого Йоасафа і завести його назад до віри батьків. В усякім разї ми мусимо Цотенберґові докази на те, що наша повість написана була по грецьки коло 630 року, вважати найбільше правдоподібним із усего, що доси сказано було ученими про час її написаня[1]).

[1]) Для бібліоґрафічної повности радше нїж для самої річи згадаю тут ще про здогади парижського вченого Галеві, висказані в реценвії на книжку Цотенберґа (I. 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 Цотенберґовими міркуваннями про час написаня повісти силкуєть ся доказати, що повість написана була пізнїйше, що автор її знав магометанїзм, та полемізував проти него, так сказати, критим ходом, говорячи про Халдейців, під котрими розумів Сабеїзм, включаючи в се поняте й віру Арабів. Та досить буде сказати, що цїле те міркуване опирає ся на тій самій промові Нахора, яку ми вже висше виключили з ряду Цотен-

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:07 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

V.

(Розширеннє повісти про Варлаама і Йоасафа по Европі: латинські переклади і їх пароетї. 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 Кулїговського, шкільна драма Лїхоневича. Руеько-український переклад виданий у Кутейні 1636 р. і „Житє" в Четіх Минеях Дмитра Ростовського. Пісня Йоасафова. Переклади румунські, новогрецькі й инші).

Щоби як слїд зрозуміти значінє повісти про Варлаама і Йоасафа в загальній істориї лїтературній, досить буде хоч поверхово кинути оком на єї вандрівку по лїтературах цівілїзованих народів. Подаючи тут такий огляд ми з гори мусимо заявити, що він і не повний — бо майже кождий рік приносить тут нові відкритя і доповненя — і поверховий, бо не одна з названих далї переробок сама вимагала би окремої моноґрафії. З другого боку ми не хотїли-б ограничити ся сухою біблїоґрафією, такою нпр., яку подав Кун (E. Kuhn, Barlaam und Joasaph 50—74), бо нам прийшлось би в повнї передрукувати її, значить, для спецнялїстів ми не подали-б нїчого або дуже мало нового, а неспецнялїстам усе те було би зовсїм не цїкаве. Відсилаючи аматорів біблїоґрафічної повноти до Кунової працї ми звернемо увагу на важнїйші явища сеї богатої лїтератури, 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 Вкраїнї.

На самім вступі сего огляду нам кидаєть ся в очи замітний і незвичайний факт. Коли приняти, що повість про Варлаама і Йоасафа написана була по грецьки около 630 року, то разом з тим приходить ся приняти й те, що вона більше як 300 лїт по написаню лежала скрита. В VIII, IX і X віках зовсїм нїчого 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

бертових доказів. Ученому і бистроумному критикови Галеві трафила ся немила пригода, що признав нашій повісти пізнїйшу дату написаня на підставі вставленого в єї текст дуже давнього твору.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ній один иньший твір всесьвітної лїтератури. Вона здобуває собі всї важнїйші европейські краї і всюди робить велике вражінє, завойовує найважнїйші роди лїтератури, пускаючи паростї на поле епопеї, повісти і драми, поетичного оповіданя, параболї, використувана в тисячних компіляциях, проповідях та збірках поучень, діскутована в трактатах теольоґічних і історико-лїтературних, та, що найцїкавійше, здобуває для своїх героїв місце сьвятих у християнськім Пантеонї.

Початок вандрівки нашої повісти на захід припадає на ту саму пору, коли зі сходу на захід поплила богата течія оріентальних творів, таких як „Стефанїт і Ихнїлат“ (Калїла ве Дімна, индийська Паньчатантра), „Книга сїмох мудреців“ (латинський Долопатос, арабська книга про сорок везірів) — в часї перших хрестових війн і першого довшого побуту західнїх лицарів на сходї. Та перші кроки нашої повісти в латинськім сьвітї доси непевні і непрослїджені. Найстарший латинський переклад ві приписувано довгі віки вченому грекови Георгію Трапезунтському, поки вчені гуманїсти Біллїус, Лев Алляций і ин. не завважили, що Георгій Трапезунтський жив у XV в. і вмер у р. 1484, а найстарші рукописи латинського перекладу сягають XII віку. Учений Нїмець Каспар Барт у своїй працї Animadversiones ad Hermae Pastorem, виданій в р. 1655, твердить, хоч без нїякого доказу, що перекладу сего довершив знаменитий учений Анастасий Бібліотекар, сучасник апостолів словянських Кирила і Мефодия. Се не було би нїчого неможливого, коли нагадаємо, що Анастасий в р. 869 посланий був цїсарем Людвіґом до Константинополя, був там підчас відбутого тодї собору, владав вповнї грецькою і латинською мовою і служив дїйсно посередником між церквами грецькою і латинською. Та Бартів здогад про ві переклад Варлаама і Йоасафа доси був занедбаний ученими і вони нїчого не зробили для ві близшого умотивованя; Кун (Barlaam und Joasaph, 54) думає, що порівнанє мови сего перекладу з латинською мовою перекладу Теофана доконаного Анастасиєм дало би можність розсудити, чи сей здогад має в собі зерно правди, чи нї.

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:07 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

В початку XIII в. повість про Варлаама і Йоасафа мала великий вплив на західно-европейську лицарську поезію. В самій Франції повстають три віршовані переробки. Найважнїйша з них мала собі автором трувера Ґю де Камбре, друга зложена була англо-норманським поетом Шардрі, а третя, значно вкорочена, не має підпису автора. Всї ті переробки повстали незалежно одна від одної, та вийшли зі спільного жерела, з латинського перекладу нашої повісти[1]). Найважнїйша з тих переробок — Ґю де Камбре. Вона обіймає звиш 12.000 віршів. Автор поводить ся з латинським оригіналом дуже свобідно, деякі уступи пропускає, а деще знов додає. І так в однім місці він вставив обширну суперечку душі з тї-

---

сю думку, що „Будда під іменем св. Йосафата є на дїлї офіціяльно признаний, поважний і шанований у всьому католицькому сьвітї як християнський сьвятий". Супроти сего виступив французький учений Коскен у своїй статї „La Vie des saints Barlaam et Josaphat" et la légende du Bouddha" поміщеній в місячнику „Revue des questions historiques, 1880 за жовтень, і силкував ся показати, що „Мартирольогій римський не мав нїколи ваги якогось непомильного авторітету і що коли на его стовпцях знайдеть ся якесь імя з приписком sanctus, сьвятий, то се ще зовсїм не значить те, буцїм то сей сьвятий був церквою канонїзований". В тім самім дусї виступив також іще тогож 1880 р. англїйський учений Ральстон у публичнім відчитї в London Institution, додавши до Коскенових доказів виписку з твору папи Венедикта XIV „De canonisatione sanctorum": „Церков — писав сей папа — не вчить, немов би все вставлене в римський Мартирольогій було правдиве як певна і непорушима правда. Щось иньше є формально повзятий декрет канонїзацийний, а щось иньше вставлене якогось імя в римський Мартирольогій, де віднайдено і поправлено богато похибок (Cosquin, Contes populaires de Lorraine, t. I, LVI). Та в дусї Ріс Девідса виступив також знаменитий індиянїст Макс Міллєр, доказуючи, що по всякій правдї Будді й належить ся місце між сьвятими, а з грецьких і римських сьвятих мало котрий так вповнї заслужив на назву сьвятости, як так зв. св. Йосафат, царевич, пустинник і сьвятий (Max Müller, Essays). Полемізуючи з Міллєром індийський місіонар Макдональд дивуєть ся, як може той, хто перечив істнованю Бога, вважати ся сьвятим або навіть богом, а що до Мартиролоьгія цитує цїкавий факт, що зі старого римського празника Dionysii Eleutherei Rusticum (scil. festum) (себ то селянський празник Діонїзия Елевферського) у тім Мартирольогії зроблено трьох сьвятих мучеників Діонизия, Елевферия і Рустіка (K. S. Macdonald, The story of Barlaam and Joasaph: Buddhism and Christianity. Calcutta 1895, стор. LIII). Та нам здаєть ся, що чи був Йоасаф формально канонїзований, чи ні, на практицї се не становило нїякої рїжницї: на практицї він довгі віки всею християнською церквою вважав ся сьвятим, его імя писало ся в календарях, на его честь зложено служби, на его честь будовано і посьвячувано церкви і каплицї і т. д.

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:07 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

лом (про неї гл. Батюшковъ, Споръ души съ тѣломъ, СПетербургъ 1891, ст. 212 і д.). Поема Шардрі значно коротша, обіймає ледво 3000 віршів. Коли Ґю до Камбре належить більше до півдня Франції, а Шардрі до півночи, 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, дохувало ся до наших часів 4: один з XIII, два з XIV і один з XV в. та надто на афонській горі в Іверськім 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 віку[1]). З тих прозових перекладів мабуть ні один не попав у друк; у-перве французький переклад, доконаний Жаном Біллїусом з середньовічного латинського тексту, а поправлений его братом Жаком за грецьким рукописним текстом, був друкований в р. 1578 і пізнїйше 1592. Мабуть якийсь иньший переклад або переробку надрукував єзуіт Антуан Жірар у Парижі 1642 р. Витяги з сеї повісти знаходять ся в Bibliotheque universelle des romans з р. 1775 і в популярних житях сьвятих[2]).

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

Щоби доповнити історию 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 treisiéme siécle (Bibliotheque de l' Ecole des Chartes, 6-e serie, t. II, 313—330 з фотографічним знимком.

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:07 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

Рівночасно з французькими віршованими переробками, значить, також у XIII віцї, повстали й три нїмецькі поеми про Варлаама і Йоасафа. Найважнїйша з них написана була лицарем Рудольфом Емським, що служив при дворі ґрафів Монфорт. Рудольф узяв ся до сеї працї вже в старшім віцї, спонуканий до сего аббатом Ґвідоном Каппельським, що дав йому латинський рукопис повісти про Варлаама і Йоасафа, привезений з Сіто (Citeaux) у Франциї. Праця була скінчена коло 1230 року. „Зміст сеї гарної істориї оброблений тут дуже відповідно і справдї автор не дає нїде анї за богато, анї за мало“ — так судить про сю поему Вільгельм Ґрімм (Kleine Schriften, Berlin 1882, II, 237). Та иньші історики нїмецької лїтератури судять острійше, закидуючи Рудольфови непотрібну балакучість, плитке розуминє орпґіналу; особливо остро осудив се дїло Ґервінус у своїй істориї нїмецької лїтератури; та й найновійший історик старої нїмецької лїтератури, др. Фрідріх Фоґт, хоч признає, що Рудольфова поема здобула собі швидко велику популярність (про се сьвідчить велика сила єї рукописів, які доховали ся до нашого часу) і мала значний вплив на пізнїйшу легендову поезию, все таки бачить в авторі „прозаічну вдачу і невелику зручність представленя річи“[1]). Характерне для духа того часу те, що Рудольф уважає свою працю над отсею повістю якимсь подвигом, узятим на себе немов би для відпокутуваня давнїйших поетичних праць присьвячених сьвітській любови; та у Рудольфа се мусимо вважати пустою фразою, а властиво наслїдуваньем Гартмана фон дер Ауе, у котрого також був такий перехід від сьвітської до духовної поезиї, та перехід сей відповідав внутрішньому переломови, який настав у его житю і чутю, коли тимчасом у Рудольфа перелому нїякого 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 близше латинського тексту; з неї доси опублїко-

[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, стор. 137.

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

Generated on 2015-05-11 07:07 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

вано тілько уривки — не особливої вартости (бібліографію подає Kuhn, Barlaam und Joasaph, 69). З третьої поеми, що зложена була мабуть у Швейцарії, лишили ся тілько відривки; о скілько можна по них судити, поема користала свобідно 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, любував ся поемою Рудольфа Емського. Тілько в XV віці, коли пройшла мода на лицарську поезию, починають ся прозові переробки, з разу рукописні, а далі друковані. До перших друків (тзв. інкунабулів) німецьких належать два видання німецької „Buch der christentlichen Lere, die Hystori Josaphat und Barlaam genamst", вид. коло 1478 в Авґсбурзі у Ґінтера Зайнера, с 60 грубими дереворитами; далі та сама книга друкована була 1480 у Антона Зорґа і потім у XVI віці богато разів передруковувана ріжними німецькими друкарями[1]).

В XVII і XVIII віці в Німеччині забуто про сю повість і хіба в учених працях десь не десь згадували про неї. Тілько в нашім віці відновило ся зацікавлене до неї: в р. 1847 появив ся прекрасний, до вимогів новійшої науки відповідний переклад єї на німецьку мову, доконаний молодим ще тоді, пізнійше знаменитим ученим Ф. Лібрехтом, що кільканацять літ опісля власне що до походженя сеї повісти мав доконати дуже важного відкритя. Ще перед тим, у 1843 р. звісний нім. дітський писатель Хрістоф фон Шмід, переробив сю повість для молодіжі, а в р. 1845 знатний ґерманіст Альвін Шульц, знаний більше під псевдонімом Сан Марте, переробив її, свобідно поводячи ся з єї змістом, на драму пз. „Des Kreuzes Prüfung, eine Glaubenstragödie" (E. Kuhn, op. cit. 70—71).

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

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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 тілько 792; з середини рукопису затратила ся одна карта з 480 віршами; текст видав також Горстман (op. cit. 215—225). Третя переробка також неповна; лишило ся 1164 віршів (Horstmann, op. cit. 226—240). Всї три оті поетичні переробки видав з критичними увагами до тексту для вжитку школярів англїйської мови в Індиї К. С. Макдональд у Калькутї (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, опублїкував також Горстман (Horstmann, Barlaam und Josaphat, eine Prosaversion aus Ms. Egerton, поміщено в Programm des königl. kathol. Gymnasiums zu Sagan, 1877). Та ширшої популярности на англїйськім ґрунтї всї оті переробки собі не здобули; мабуть аскетичний дух нашої повісти не відповідав реалїстичному і до практичних річей зверненому духови Англїчан.

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

Так само в кругах духовних і манастирських полишила ся наша повість у Швеції і Норвеґії. На старонорвеґську мову перекладено її около р. 1250 з латинського рукопису з обширними вставками перекладача. З сего старого перекладу переклав Г. Е. Кінк сей твір на сучасну датську мову і видав у Христіанії в р. 1852. Старий шведський переклад з другої половини XV в. віднайдено доси в однім тілько рукописї. Видавці старонорвезького перекладу дд. Унґер 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, op. cit. 72—73). Коротка прозова леґенда 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, Stokholm 1847 т. I, 609—629; сей Легендарий становить четвертий том тої самої Samlingar utgifna af Svenska Fornskrift-Sällskapet, яку цитовано вище.

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:07 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ширних епопей нагаптованих на ѣї канві, як у Нїмеччинї та у Франції, та за те багато популярних скорочених переробок, друків і драм, що ще й до нинї не перестали мати ходу серед італїйського простолюдя. Популярність ѣї розпочала ся ще в XIV віцї, коли Ландоччо Паліаресі, приятель і секретар сьвятої Катерини Сієнської (1347—1380) переробив основу нашої повісти на поему, що заховала ся в однім рукописї в Оксфордї, та мабуть знаходить ся і в иньших рукописах північної і середньої Італії[1]). Найкращою пробою популярности нашої повісти в Італії є те, що вже від XV в. починають ся ѣї 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 богато разів передруковувана. З кінця XV в. походить також драма Сочі Перреттано або Паретано, також богато разів друкована і без сумнїву й виставлювана в XV і XVI віцї (друковані тексти роздавано тодї в Італії і Іспанії тим, що приходили до театру, як нинї афіші або лїбретта опер). З XVI в. знов маємо епічну віршовану переробку, доконану палермським шляхтичем Аттілїо Опеццінї і видану в Палермі в р. 1584. Та й до нинї оповіданє про Варлаама і Йоасафа власне в драматичній формі живе між людом у Тоскані. Анкона пише про се: „В формі сїльської драматичної вистави званої Maggio (майська забава) легенда звісна всюди в тосканськім краю, а особливо в околицях Пізи, де її виставляють і друкують для вжитку простого люду“ (D' Ancona, op. cit. 144).

З XIV віку походять і найстарші переробки нашої повісти на італїянську прозу. Далеко не все, що заховало ся з них у рукописах і старих друках, доси науково оброблене, так що маючи тілько недокладні звістки годї розібрати ся в тім богацтві книжкової традиції. Кун бажаючи сяк так привести до ладу дотеперішні звістки дїлить прозові переробки італїянські після титулів на два типи: Storia і Vita. Storia обширнїйша, хоча все таки супроти латинського тексту вкорочена; ѣї 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 замісць назви Варахії в них стоїть назва Альфанос. Ся переробка перепи-

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:07 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

Що в Іспанїї і Португалії наша повість також з давна тїшила ся чималою популярністю, на се вказує не тілько факт істнованя кількох перекладів і скорочених переробок — з них найпопулярнїйша та, що уміщена в книзї Педра Рібаденейри Flos sanctorum o libro de las vidas de los santos, що від початку XVII в. (перше виданє вийшло 1624) була богато разів передруковувана а надто перекладена на мови латинську, французьку, італїянську, нїмецьку, нїдерляндську і англїйську — але також те, що знаменитий поет Лопе де Вега переробив її на драму пз. Barlan y Josafá, а в початку XVIII в. іспанські місіонери вважали її обік Біблії книгою вельми придатною до навертаня невірних і скріплюваня в вірі недавно навернених, так що Єзуіт Антонїо Борджа переклав її на мову „тагаля“ (урядова мова на Філїпінських островах), а місіонерська коллегія видала сей переклад у Манілї в р. 1712[1]).

До круга західно-европейських культурних впливів належали також деякі словянські народности, головно Чехи і Поляки. От тим то й не диво, що вони познайомили ся з нашою повістю з західнїх жерел, головно з латинського перекладу і оброблених на єго основі латинських легенд (головно 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 Kralevici jmenem Josafat, synu Krale, jenž slul Avemir [sic!], kterehožto jeden pustennik jmenem Barlaam obratil na viru křesťansku“. Сеї переробки довершив, як сказано далї, „Laurentius de Tyn Horšov in Nova Domo“ в р. 1470. Ся праця, здаєть ся, не була друкована, та заховала ся в двох рукописах із XVII в. Натомісць у XVI в. здобула собі широку популярність иньша чеська переробка, що вийшла в р. 1504 у Пільзнї накладом друкаря Миколи Бакаларжа пз. „Kniha welmi 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 Пільзнї друге виданє 1512 р. in 4-to, а третє в Празї в р. 1593. В яких відносинах стоїть текст тих видань одно

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

до одного, до латинського оригіналу і до старої переробки Лаврентия de Tyn Horšov — сего не вмію сказати [1]).

В XVII і XVIII в. наша повість у Чехії якось, здаєть ся, попала була в забуте, а може тілько бурі, які в тих часах лютили ся на чеській землї, понищили слїди єї популярности, досить, що ми не маємо звісток про які будь нові виданя. Тілько в нашім віцї і то аж у р. 1840 появили ся два нові виданя, що зовсїм не навязують до старої традициї, — се переклади згаданої вже нїмецької переробки для молодїжі. Один переклад, доконаний Ярославом Поспішілем, був виданий у Кралевім Градцї пз. „Josafat syn Krale indickeho, příběh ze starovekosti křest'anskié“ (120 стор. друку), а другий виданий під таким самим титулом (се дословний переклад нїмецького титулу Хр. Шміта) і того самого року (в Празї?) зладжений був І. Н. Девітським і обіймав 168 сторін друку [2]).

До польської лїтератури введено нашу повість досить пізно і то виключно в віршованій формі — се може й було причиною, що вона тут не здобула собі ширшої популярности. Цїкаво також, що появляєть ся вона в старій польській лїтературі вже в часї упадку лїтературного смаку і декаденциї шляхетсько-польської суспільности. Скарґа в своїх знаменитих „Żywotach Świętych“ поминув Варлаама і Йоасафа. Може бути, що коротка леґенда про них була в польськім перекладї 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 архиепіскоп чернигівський, у своїй книзї „Żywoty świętych ten Apollo pieie, iak ci działali, niech tak każdy dzieie“, виданій в р. 1670 у друкарнї Київо-печерської Лаври. Біоґраф 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. Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Prag 1854; Jaroslav Vlček, Dějiny české literatury. V Praze 1893, стор. 21; J. Hanuš, Barlaam i Josafat в Ottuv Slovnik naučný, t. III, стор. 331.

[2]) Jos. Jungmann, Historie literatury české, t. I, стор. 426—427.

[3]) Martyrologium Kościoła Rzymskiego. To iest: Poczet albo Dziennik Męczennikow y innych wszelakich swiętych: w ktorym się opisuie, ktorego wieku, ktorego dnia, w ktorym miescu y iako ktory szczedł z tego swiata na żywot wieczny. Na każdy dzien przez cały rok według nowego kalendarza rozpisany. Teraz swieżo na polskie przełożony. В передмові, що датована 10 червня 1591 перекладчик називав себе Simon Nicovius. Книга має 156 карт 4-to. Гл. Jocher, Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce. Wilno 1857, t. III, ст. 413.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:07 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

про сю книжку; докладно подав єї титул і дещо з єї змісту пок. проф. Огоновський (Исторія литературы рускои, I, 298—299), не вдаючи ся анї в подрібний огляд єї змісту, анї в те, відки черпав його Баранович. Не маючи під руками сего старого видання, я подаю тут як пробу Барановичевого рифмованя частину з его оповіданя про Варлаама і Йоасафа, яку переписав р. 1895 д. Роздольський в селї Бистрій на Угорській Руси, знайшовши там на передї Служебника вклеєнї 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:

Kázał Staruszka wnet przywieść do siebie,
Niechajsię práwi ten Kámień nie grzebie.
Poczoł Kazánie o Nasieniu práwić
Starzec, chcąc dobrą zniego ziemię sprawić.
Nie padło Ziárno na drogę, by iácy
Pozobać mieli nieprzyiázne ptácy.
Nie padło w ciernie, ni na opoczystą
Ziemie, lecz pádło na Dobrą na Czystą.
Poznał Krolewic Kamień do Korony
Krolewskiey zgodny, Wiárą ozdobiony.
Nad wszystkie Drogie Kamienie szacuie,
Nie złotem [,] Sercem swoim go kupuie.
Jak wosk wnim Serce miłoscią topniáło,
Wtosię co Starzec rzekł mocno wlepiáło.
Mniski mu żywot nad swiecki zalecał,
Duchem, że Mnichem będzie, to obiecał.
Pytasię: wieleć lát Oycze Szczęsliwy?
Pięć nad Czterdziescie, práwi, iakem żywy.
Rzecze Jozaphat: Siedmdziesiąt się zdaje.
Odpowie Starzec, práwda, tak się staie,
Gdybym od mego Narodzenia láta
Liczył, lecz temi iżem zażył swiáta,
Tych ia nieliczę: te com Bogu służył
Liczę: innemim nie żył, Bogu dłużył
Jáki by żywot na Pustyni? pyta,
Jak pszczółka z kwiátkow tak zsłow starca chwyta.
Pokarm nasz, prawi, są owoce tyle,
Ziołka co Ziemia rodzi, iemy mile.
Czasem sąsiedzi y chleb nam przynoszą,

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:07 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Sami z iałmużny, lub ich y nieproszą;
Iako od Boga przysłany bierzemy,
Tam żniemy kędy sámi nie sieiemy.
A Szaty nasze są grube wełniáne,
Zimie y Lecie iadnákie włosiáne.
A że Barłaám był w swieckim ubierze,
Prosi by własne ziàwił, iak Pácierze
Wnim odprawuie: pokaże mu Ciało,
Ktore postámi y trudy zczarniáło.
Uyrzáwszy płákał Iozaphat, y rzecze:
Twoy żywot Oycze mnie do siebie wlecze.
Wez mię za syna Oycze ulubiony,
Iá ztych pałaców poydę w twoie strony.
Krzest Swięty prziymę, y twego Zywota
Chcę nasladować, gdzie ma gniazdo Cnota.
Barłaám 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 wespoł się dostánie.
Płácząc Krolewic prosi o Krzest Swięty,
A żeby Braći skarb od niego wzięty.
Barłaám rzecze: ubogim Bogaci
Dáją, Bogátym niedaią żebraci.
A moy naymnieyszy Towárzysz Bogáty
Bárziey niżli Ty, lubo niema cháty.
Mam tę nadzieię, że Bogátym y Ty
Známi zostaniesz, będziesz znamienity.
Ktorzy dla Pána ziemnę (мав бути ziemne) opuszczaią
Dobra, daleko większe nabywáią.
Bo Dar Niebieski droższy iest naymnieyszy,
Niż naybogátszy wszystek swiat ninieyszy.
Pieniądze 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 miáł być na Okrzszczenie — і т. д.

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:07 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Троха пізнїйше, в р. 1688 вийшов перший і одинокий польський переклад нашої повісти, доконаний римованими віршами ксьондзом Матвієм Гнатом Кулїговським з латинського Біллїусового перекладу. Книга видана в форматї малого подовгастого folio (такогож, як Твардовського Wojna domowa) має ось який титул: „Krolewic Indyiski w Polski stroy przybrany albo Historya o Swiętym Jozaphacie Krolewicu Indyiskim y o Swiętym Barlaamie Pustelniku Pustyniey Senaar nazwaney. Od Swiętego Jana Damascena napisana, a z greckiego ięzyka na Łaciński od Jakuba Belliusza [sic!], Prunausza Cenobiarchy przetłumaczona, Teraz zaś przez X. Matheusza Ignacego Kuligowskiego, Dziekana Wołkowyskiego, Proboszcza y Plebana Wołyńskiego z Łacińskiego textu na wiersz Polski przełożona. W ktorey oprocz wielu dziwnych transakcyi, uciesznych trefunkow, Duchownych instrukcyi, Znayduie się Wiary S. Katholickiey y taiemnic 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 Mikołaia Alexandra Schedla I. K. M. Ordinaryinego Typogr.[1]) Твір сей написаний звичайним польським епічним розміром, себ то 13-складовими, по парі римованими віршами, присьвячений був воєводї віленському і литовському, великому гетьманови Казимірови Сапізї. Кулїговський держить ся досить вірно латинського оригїналу (вид. 1593) і не позволяє собі робити анї власних вставок анї вкорочень. Та про те єго переклад читаєть ся тяжко; він не має тої простоти і прозорости, що латинська проза, а щоб надати йому поетичний лет, на се у Кулїговського не було нїякого таланту. Що найбільше міг він зі свого боку поприкрашувати текст натяками на клясичну мітольогію, без яких тодї в Польщі годї було вважати ся осьвіченим чоловіком, а які власне тут, в нашій повісти, були зовсїм не на місцї.

„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 тодїшнїй смак, на що доказом є численні виданя єго писань". Сей осуд польського вченого кс. Юшинського[2]) можна би злагодити хіба тим, що Кулїговський жив у віцї тзв. макаронїчнім

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

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:07 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

і порівнюючи его віршованє с тим, чого довершували иньші польські віршописцї того і трохa пізнїйшого часу, признаємо, що Кулїґовський ще досить стереже чистоти мови і дбав про те, щоби его вірші крім каденциї були хоч сяк так зрозумілі. Се особливо доторкаєть ся до оригінальних віршів Кулїґовського; его переклади, а особливо Królewica Indyiskiego називав Юшинський „tłumem niezmiernie pospolitych błahostek“ (op. cit. 230). Надто стала ся ще перекладачеви немила пригода: на стор. 136 в однім слові лишила ся друкарська помилка: w замісць m і вийшло иньше слово, що надало цїлому реченю єретицьке значінє. Кулїґовський хотїв за се позивати друкаря, та сей обіцяв йому у всїх примірниках повиправляти єретицьке слово. Отже в иньшій своїй книжцї пз. „Heraklit chrześciański“, виданій у Варшаві в р. 1694, Кулїґовський жалуєть ся, що друкар поправив свою помилку тілько в 500 примірниках, а 200 примірників розпродав без поправки. Сьвіт певно не був би нїчого про се знав, як би Кулїґовський сам не був звернув на се уваги.

Подаємо тут пару проб перекладу Кулїґовського. Ось початок.

Indya iest kray wielki, w ludzie rozmnożony,
Daleko od Egyptu, iednak okrążony
Od Egypskich stron zewsząd morzem, zaś od lądu
Do Perskich idzie granic, ktory kray z nierządu
Bałwochwalstwa z dawnych lat sprosnie przed tym słynął,
Ą mgłą błędow otoczon w swych występkach ginął.
Potym gdy Przedwiecznego Syn iednorodzony
Boga weyrzał na swoy lud, niewolą strudzony,
Miłosierdziem wzruszony, rownym nam człowiekiem
Procz grzechu pokazał się, y ktory przed wiekiem
Był Bogiem, niebieskiego Oyca tron zostawił,
Bostwa nie tracąc, aby ludzki narod zbawił.
To iest, aby ludzki był narod podzwigniony
Od vpadku dawnego y wyswobodzony
Na pierwszą złotą wolnosc, a grzechu sprosnego
Pozbywszy, był dziedzicem krolestwa gornego.
. . . . . .
Tedy swięci vczniowie na rozne klimata,
Na wszystkie bowiem częsci rozeszli się swiata:
Na wschod słonca y zachod y tam, zkąd powstaie
Bystry Auster, y w zimna siedmtryony kraie.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:07 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Нам цїкаво було поглянути на стор. 136 і побачити, яка се помилка була там у „пункті“ XIX, що стілько клопоту наробила авторови і его друкареви. Екземпляр унїверситетськоï бібліотеки у Львові, який ми переглядали, належить до тих 500, що по свідоцтву Кулїговського були поправлені друкарем, для того не легко дійти, де там могла бути помилка. Мінї здаєть ся, що вона була в двох остатнїх віршах отсего уступу:

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

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

„w o d y zaś nie wiemy,
Ani s ł o m y rzetelnie wyłozyc mozemy.

Се певно не була вресь, а просте кощунство, та розуміеть ся, що сумлїнє духовного віршописця такою переставкою букв мусїло дуже згіршити ся. Чортик зецерський зажартував собі з него в самім делїкатнім місцї.

Книга Кулїговського, як бачимо з его власних слів, друкована була в 700 примірниках і не діждала ся другого видання. Для широкоï публїки вона була за тяжка, а в Польщі наставали часи „króla Sasa“, зовсїм не прихильні аскетизмови та заглублюваню думок у власне сумлїнє. От тим то повість про Варлаама і Йоасафа лишила ся (крім притч, що приходили окремо від повісти, через Gesta Romanorum і т. ин.) в Польщі придбанєм теологів, манастирів та манастирських шкіл. Звісно, що в тих школах були драматичні вистави улюбленою і обовязковою „рекреациею“, і ось ми бачимо, що около 1760 р. монах-піарист (вони звали ся fratres scholarum piarum) Михайло Лїховєвич, в ту пору професор синтактики і поетики в Хелмнї в Познанщинї переробив історию Варлаама і Йоасафа на три актові драми („Dialog“) из. „Historya Jozefata króla Indyiskiego“. Ся драма написана прозою підмішаною віршами знаходить ся

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

разом з иньшими шкільними драмами сего автора в однім рукописї бібліотеки Оссолїнських у Львові (Інв. н-р. 2455). Рукопис написаний, здаєть ся, рукою самого автора, а на кінцї нашої драми є приписка автора, де говорить ся, що „сей твір був троха вчаснїйше друкований". А що рукопис зладжений був у 1762 роцї, то можемо думати, що коли ся приписка правдива, драма Лїхонєвича була друкована в 1760 роцї. Та що ж, у польських бібліографіях ми не здибали записаного такого друку, а в Естрейхеровій бібліографії власне під р. 1760 наведено тілько оден твір Лїхонєвича з ось яким титулом: „Poema sceleris comes talione gladii vindicata, in scholarum piarum Culmensium theatro patrio idiomate" [1]). Сей титул, так як тут є, є проста нїсенїтниця, та се вже мабуть вина польського бібліографа, що дбав тілько про те, щоби як найбільше нумерів набгати в своїй бібліографії, а про докладне віддане титулів, про критичність у здогадах при виданях без року і місця друку, у розвязуваню псевдонїмів і т. д. зовсїм не турбуєть ся. Певно відомість про Лїхонєвичеву „Poema sceleris" узяв Естрейхер відкись із другої руки; за те у него нема згадки про ті драми, які є в рукописї Оссолїнських і про які сам автор виразно мовить, що були троха давнїйше надруковані. Знов у рукописї Оссолїнських нема Естрейхерової „Poema sceleris"; розуміють ся, що й вона і ті драми, які є у Львові, могли бути друковані і може з часом віднайдуть ся.

Подаємо тут пару звісток про рукопис і драму Лїхонєвича. Рукопис in folio є уривок якоїсь більшої цїлости; стара патінація на руконисї йде від стор. 189 до 214. Рукопис обіймає 13 карток і містить три драми Лїхонєвичеві: Dyalog o Barlaamie i Jozafacie, Dyalog o Maurycym Fokasie i Herakliuszu і в кінцї Dyalog o bezbożnym Achasie królu żydowskim. Два остатні діальоґи написані віршами, а перший прозою, тілько вставлено декуди віршовані „канти".

Діальоґ про Варлаама і Йоасафа починає ся „передмовою": лицар розмовляє з „ojczyzną", се б то з Польщею; вона просить від него „posiłków, abym na kły nieprzyiaznych dzikich nie poszła bestyi". Розмова кінчить ся покликом „ojczyzny": „Odtąd sław narodzie Polski Prześwietne Trzcieńskich imię!" Далї йде паралєльно по латинї і по польськи „Cantus cum choro in laudem Illustr. Trzcieńsciorum Domus" — несмачна панеґірика, які тодї в Польщі були в модї.

[1]) Estreicher, Bibliografia Polska XV—XVIII w., т. IX, ст. 303.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:07 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Потім наступає ось який „Dowod gruntowny księgodzieyny: Jozefat Syn Awennira Krola Indyiskiego, gdy od dziecinstwa przyszłym był wieszczony Chrześcianinem, oyciec iego Poganin roznemi temu usiłował przeszkodzic sposoby, lecz cudowną Boga opatrznoscią Jozefat wiary Swiętey od Barlaama Pustelnika wyuczony, potym iak oiciec umarł Panstwem rządząc dziedzicznym, wkrotce i tym pogardził, a na Puszczy Senauryckiey swiątobliwie życia swego dokonczył. Prozność proznosci wszystko pod Słoncem wzgardy swiata na Jozefacie krolu Indyiskim szkoły nasze akademiczno-chełminskie". Далї автор перепрошує за гру учеників і розсипає нові підхлїбства для гостя п. Тшцевньського.

Akt pierwszy. Scena 1. O wróżbach. Король Авенїр просить дворака Зардана пошукати в цїлім індийськім сьвітї віщунів (gwiazdomistrzow), щоби сказали будущу долю его сина одинака, найдорожшого йому над усе. Зардан зараз приводить віщуна Теодаса, а сей мовить, що Йосафат має стати християнином. Щоби сему запобігти, наказує Авенїр усїм християнським пустинникам і монахам забирати ся до трьох день з індийської держави, „ieżeli ich dotąd przez żarliwość o cześć Bogow naszych nie uskromiły miecze. Cały zaś dwor nasz krolewski a naybardziey Ciebie zaklinamy Zardanie, abys ku zagrodzeniu 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 myslał rzeczach, skąd by od tego dobra nie tęsknił do czego, przeszłą ktorego nadzieią ci to mamiennicy łudzą". Возний голосить королївський присуд.

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

Wszak swoboda wieloraka
Awenira iedynaka
By piesciła chęci,
Lub co serce nęci.
Tego potrzeba.

Nuż fortuny wierney koła,
Godnosci, roskoszy zgoła
I wszelkie swobody
Bądzcie do wygody
Krolewiczowi!

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Входять три генії: Гонор, Фортуна і Роскіш, кождий оповідає, хто він і заявляє, що буде найвірнїйше служити Йосафатови. „Jozefat ciesząc się klaska rękami mowiąc: brawo!“ Далї має перед ним пописувати ся кавалєрия — се тілько 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 potrzebnego, dobrze rozumiec, dobrze czynic, dobrze wymowić“. Учитель оповідає про сьвіт небесний і земний. „Niebo ma cztery częsci to iest: Wschod, Zachod, Południe i Północ, samo zas obraca się i okrąza ziemię we szrodku stoiącą, ma ogien i gwiazdy“ і т. д. В такім же родї йде премудрість про „zywioły: ogien, powietrze, woda, ziemia“, при чому вчитель показує ученикови глоби й мапи. Кінчить поглядом на історию. Коли вчитель вийшов, Йосафат мовить Зарданови: „Własnie mi się takowe podobaią zabawy, atoli tym swiata pięknosciom niech się rzeczywiscie przypatrzę“. Та Зардан заявляє, що йому заборонено виходити на сьвіт. На просьби Йосафатові вияснює, яка тому причина і додає, що має у всїм служити йому, „tak iednak pod pilną strazą 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 Авенїрови, що він мов зьвір у заперті нїчого не знає. Батько позволяє йому вийти з сенаторами. Тут він бачить слїпих і хромих; Barachiasz, skryty katolik, вияснює йому людську долю. Чоловік родить ся для працї, підлягає всяким небезпекам, хоробам, трудам, житє его швидко минає мов сон, кождий чоловік мусить умирати, а по смерти добрі йдуть до неба, а злі до пекла.

Scena 5. O nauczaniu wiary i nawroceniu Jozefata. Йосафат у монольозї згадує Барахієві слова і його проймає страх. „Ach, gdziesz ia iestem! a kto mi w głupstwie swiata między stworzeniami błędnemi prawdy wyprostuie goscieniec!“ Впрошуєть ся до него Варлаам обіцюючи потїшити його. Зардан впускає його до королевича. Всї виходять і Варлаам починає свою промову. Автор пропускає всї притчі і тілько 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 szpetnosci z poganskich Rodzicow, albowiem z mlekiem wyssałem bałwochwalstwo, a Mamki moie były wszystkie uciechy; nie znam, tylko bałwany i nie-

Generated on 2015-05-11 07:07 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

me posągi, bo mnie tym od dziecinstwa az dotąd zabawiano, atoli iezeli mnie Bog Chrzescianski uczynił naczyniem między swe wierne wybranym, zupełnie zdaię się na wolą iego". Він готов хреститн ся, та Варлаам радить підождати. „Jeszcze się w tobie iak w zagaszoney pochodni kurzy dym swieckiey dwornosci, przytomnosc rzeczy ktore cię zepsuły, łatwo zapalic się mogą, rany duszy twoiey swieze i otwarte, łacno ie rozdraznic". Остаточно він хрестить Йосафата, дає йому цїлувати хрест і відходить, а Йосафат каже голосно: „Ey przecięż niemasz czystszey w wierze prawdy nad katolicką!" Почувши се Зардан попадає в роспуку, та врешті згоджується не казати про се нїкому.

Akt II. Scena 1. O Radzie przeciw Jozefatowi. Зардан зраджує Авенїрови, що Варлаам довів Йосафата до погорди поганських богів. Кличуть сенатора Арахіса і враджують дігнати Варлаама, а коли його не знайдуть, то привести поганського жерця Нахора, видати його за Варлаама і нехай королевичеви 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 вязниці за образу богів і короля. Сенатори засїдають на суд. Возний викликує процес іменем короля і делятора Арахіса (admirała wyspy Japońskiey) проти пустинників Сильвестра і Якова за погорду богів, звичаїв, за тайні науки серед народа, розбуджуване несупокоїв та непослух через те, що не забрали ся з Індиї. За те на основі „Statutow koronnych, osobliwie Achmeta 1200 na rokoszanow i Berbera 1030 na obrazicielow Maiestatu" домагаєть ся, щоби Сильвестрови відрізати язик, руки й ноги, а Якову відрубати голову „toporem na pniaku", а все се записати в книги і заховати по мисли теперішнього декрету з р. 1760. За тим говорить „instygator" закидаючи пустинникам, що „iuz wiele z pospolstwa, Senatorow, Panow, Szlachty na swoię 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 диспутї.

Scena 4. Awennir dobrocią i złoscią następuie na Jozefata, та коли нїщо не помогло, віддає Йосафатови королївство, а сам відходить у иньшу провінцию.

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:07 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

швидше до себе, бо нездужає. Йосафат дуже радіє. Генії сьпівають піспю з музикою. „Pierwey iednak zagra kapela, potym rozedrze się niby zasłona, za ktorą będą stac na stoliku Boszkowie: Jowisz, Bacchus i Wenus, i stanie się głos od nich niby ten: Jozefacie, takze z Rodzicem oyczyste porzucasz Bogi!

Jozefat: A mnie co z wami, przeklęte bałwany! Tu rozgniewany przyskakuie niby do ołtarza i biorąc nayprzod Bacchusa, potem Wenerę, o ziemię tłucze mowiąc: Otoz twoia wszechmocnosci, Bacchusie! Otoz tobie Wenero! To zas uczyniwszy idzie do Jowisza, ktorego obrociwszy wydaie się krzyz, skąd tak mowi: Krzyz więc Chrystusa odtąd zaszczytem będzie Indyiskiego Krolestwa. Potym wesoł schodzi i tak się konczy.

Akt III. Scena 1. O smierci oyca Awennira. Йосафат застає батька на смертній постелї; оба радують ся, що їх сполучив Христос, батько віддає синови берло і корону мовлячи: „Sam za berło bryłę ziemi, za tron trumnę odbieram, wszystkich wyswobadzam z poddanstwa, wyzwalam z obowiązkow, gdy sam dług smiertelnosci wypłacam". Він умирає, Йосафат голосить над трупом.

Scena 2. Pogrzeb Awennira. На сцені катафальк з королївськими інсіґнїями і написом: Omnibus non omnium communis. Чотири генії сьпівають:

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 koronacyi z obrządkami. Йосафат присягає, „iz wszystkie prawa i swobody, przywileie powszechne i poiedyncze wszystkich Stanow... nienaruszenie, owszem swiątobliwie strzedz, pilnowac i zachowywac będę.

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:07 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

1-mo.

Gdy się z Swiatem Krol rozstaie
Dążąc na puszczą w gaie,
Juz Indyo zegnam ciebie,
Dla mnie oyczyzna w Niebie.
Gdy mnie miłość Boga pęta,
Woysk Rycerze, książęta,
Szlachta, Pospolstwo, Poddani,
Bądzcie iuż pożegnani.

2-do.

I was żegnam Domu miłe
Zaszczyty krotofile,
O Dostoienstwo, 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 Senauryskiey skale
Pelikanowi podobny
Niechay będę osobny.
Order, kleinoty sadzony
I szarłatne ogony,

4-to.

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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 одежу, строї і т. д. все, аж до спідної аскетичної волосяниці, що носив на тілї.

Scena 5. O Smierci na Puszczy. Ґенїй спокушує Йосафата на пустині, сей мало вже не подається ся, та Бог посилає йому смерть. З неба чути голос: „Oto iako umiera Sprawiedliwy!“ Ангели на хорі сьпівають останнїй кант. Потім наступав 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 składa,
Idzie na Puszczą, dręczy roznie ciało,
To by w pamięci zyczę naszey trwało.
Jezli takowy wsze roskoszy Panie
Zludzącym czaczkiem 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 iuż nie masz kleynota.
Zyc też w sumienney nosząc mola ranie
Nie tylko za grob lecz za piekło stanie.
Obyscie więcey nie kładli nadzieie
W Swiecie, bo się gniew Boga na was zleie.
Gniew à surowy bowiem kto policzy
Wiele na człeka grzeszącego biczy.
Nie poięte są w prawdzie oczy w Bogu
Nakształt Regestru albo Katalogu.
Wszystko co było, co iest, i co będzie
Z kim, kiedy, iako, gdzie, przewidział wszędzie

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

A sprawiedliwość dozwolcie no mysli
Jak Rachmistrzyni scisłą kretką krysli.
Nie wspomną Piekła, tam katownie czyie
Poki Bog Bogiem na wieki w nim wyie.
Sczęsliwi ludzie, ktorzy zaraz mogą
Za naypierwszą się obaczyc przestrogą.

„Epilogus" заявляє, що вже скінчили грати й перепрошує гостей за хиби. Кінчить драму Oratio Dedicatoria, що починаєть ся ось як: Historya Jozefata Krola Indyskiego nieco dawniey przez Młodz Akademicką, na sali szkoł chełmińskich cnym widowiskiem pokazaną, polskim iezykiem wywiedzioną, a drukarskim piętnem wyrysowaną dzis przy Imieninach J. W. W. P. i Dob. razem z powinszowaniem S. Michała... w Panskie Jego daię, składam i ofiaruię ręce. А кінчить ся словами: „Tak chęci moie, tak szczerość wszystkich Professorów, tak cała przezemnie zyczy Akademia Chełminska. Napisał przepisuiący M. Michal Lichoniewicz na owczas Professor Syntaktyki i Poetyki w Chełmnie R. P. 1769 d. 30 Julii.

Ми подали досить обширно зміст Лїхоневичевої драми[1]) раз тому, що вона доси була незвісна в лїтературі, а по друге тому, що вона при всїй своїй безталанности дає досить добре виображенє про будову і техніку польської шкільної драми, що пустила паростї й на українсько-руському ґрунтї. Цїкаво бачити в драмі, як автор прикроював повість для своїх рамок, пропускаючи притчі, стрічу Йосафата з Варлаамом у пустинї, або перемінюючи такі уступи, як висланє Йосафата Авенїром до далекої провінциї на правлїнє (в драмі йде туди сам Авенїр). Між додатками є деякі зроблені тілько для сценічного ефекту (сцена прощаня з царством — в повісти, як відомо, Йоасаф утїкає в ночи). Що полїтичні відносини Індиї в драмі — польські, з сеймами, сенаторами, привілеями та пактами конвентами, се для середньовікової поезиї розуміло ся само собою; в Польщі тілько нечисленні виємки в золотім Жигмонтівськім віцї (Кохановський) пробували вирвати ся з застарілої традициї, та єзуїтизм і макаронїзм на довго, до половини XVIII в. притлумили всї такі пориви.

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

[1]) За зладженє сеї аналїзи складаю тут щиру подяку д. М. Павликови. *І. Фр.*

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

опублїкований в друкарнї василиянського манастиря в Кутейнї. Сей переклад, доконаний на тзв. білоруській, властиво в ту пору по всїй Українї-Руси загально принятій лїтературній мові має титул: „Гисто́рїѧ а҃лбо Правди́кое выписа́нїе ст҃. І҆ѡ҃анна Дама҃ски́на҃, ѡ҆ Жи҃тїи ст҃ы҃х Ѿц҃ъ Ва҃лаама і҆ Ѡ҆сафа и҆ ѡ҆ Наверне́н'ю Їндиѧнъ. Стара҃ем' и҆ ко́штом' Їнокѡ́въ Ѡ҆бщежи́телного Монастыра̀ Кꙋте҃ского Но́во з' Грецкого и҆ Слове҃ского на Рꙋ́скїй ꙗ҆зыкъ преложена. в' тѵпографїи тоеи҃ Ѡбители. Рокꙋ ҂ахлз; Їю҃лѧ, кв҃ днѧ“[1]). Хоча титул велїв би догадувати ся, що се видане зовсїм незалежне від західно-европейської, латинської традициї, то все таки нема сумнїву, що сей переклад доконаний був не з грецького і не з словенського, а з латинського перекладу Біллїуса. На се вказує не тілько рішуче приписане сеї істориї Іванови Дамаскинови, суперечне з греко-словянською традициєю, але також подїл цїлого оповіданя на 40 глав, чого також нема анї в грецьких, анї в словянських рукописах, а що запровадив у-перве Біллїус. Із старої греко-словянської традициї заховали кутеінські видавцї тілько назву Йоасафа; їх поклик у титулї 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 Українї значну популярність; її мусїли швидко розкупити, коли вже в XVII віцї приходило ся переписувати отсе Кутеінське друковане видане; декілька таких відписів бачив по галицьких манастирських біблїотеках проф. Калужняцкий[2]). На сьому виданю опираєть ся також друге видане нашої повісти, зроблене в Москві 1681 р. Здаєть ся, що сего виданя доконав звісний 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 библіотекахъ и архивахъ Львовскихъ (Труды третьяго археологическаго съѣзда въ Россіи, бывшаго въ Кіевѣ въ Августѣ 1874 г. Т. II. Кіевъ 1878, стор. 237). На жаль проф. Калужняцкий не вияснив докладно, де і кілько таких рукописів бачив, а згадав тілько про один, що знаходить ся в біблїотецї перемиської капітули. Менї не довело ся бачити сего рукопису, та в писанім катальозї, зладженім о. Петрушевичем, сей рукопис має титул: „ч. 56. Исторія о св. Іосифѣ царю Індійскомъ, съ присовокупленіемъ иныхъ поученій и Апокалипсиса, XVIII в.“ В числї тих „иныхъ поученій“ є, як зазначує проф. Калужняцкий, вельми популярна у нас леґенда про св. Василия і Евладия.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

котра під назвою „Пісня Йоасафова на похвалу пустині“ здобула собі широку популярність між українськими і російськими лїрниками і сьпівають 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 тілько ті єї тексти, що списані з уст лїрників[1]), хоча мають без сумнїву книжковий українсько-руський характер.

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

Вірша зрештою без поетичної вартости. Далеку більшу вартість має иньша лїрницька вірша, правдоподібно також українсько-руського книжкового, а в нїякім разї не московсько-народнього походженя, що надрукована Безсоновим (op. cit. II, 734—736) з якогось списка зробленого в Коломнї коло Москви, а надто до неї підведено варияньти з запису зробленого в Нїло-Сорській пустинї. Звісно, самі місцевости ще нїчого не значуть, поки не знаємо, від яких лїрників, Москалїв чи Українцїв, записана вірша; тай тут іще колишнє українське добро могло перемандрувати в Московщину, а на Вкраїнї забути ся. Приводжу тут цїлу віршу, щоби показати, що в нїй нема нїчого такого, що типове для творів московської лїрницької музи — починаючи від розміру — хоч з другого боку нема й признаків української мови, а є хиба та сама школа віршописна, яку бачимо в піснях нашого „Богогласника“.

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

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

---

[1]) П. Безсоновъ, Калѣки перехожіе. Сборникъ стиховъ и изслѣдованіе, Москва 1861, т. II, стор. 737—740 (два варіанти, що рїжнять ся тілько при кінцї).

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

„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 яслехъ,
Прежде всѣхъ явился пастухомъ.

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

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

Остался царевичь послѣ Варлаама,
Завсегда сталъ плакать:
„Не хощу я пребывати безъ старца!

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

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

Сказала пустиня 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 Исусе,
Даждь ми получити
Съ Варлаамомъ жити на всегда!"

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Хоча без сумнїву деякі куплети сеї вірші були попсовані московськими лїрниками, то все таки рівномірний (силлябічний) розмір видно всюди, а не менше того штудерну будову куплетів, чого в московських давнїх складанях не бачимо. Одно тілько могло би служити доказом проти моєї думки — брак риму, чого в віршах типу „Богогласника“ і, здаєть ся, в давнїйших украïнських кантах нїколи не знаходимо.

Дуже цїкаве те, що вірші на похвалу пустинї знайшли відгомін у великоруських сектантів, особливо таких, як „странники“ або „бігуни“, що основою своєї віри кладуть конечність утїкати від усего, що вяже чоловіка до житя на однім місцї, зрікати ся маєтку, дому, сїм'ї, навіть назви і проводити весь вік у блуканю по сьвітї або в темних лїсах. Власне такі переробки Йоасафової пісні зведено у Варенцова[1]); з книжного тексту в них лишило ся дуже мало, та їх поетична вартість безмірно висша через те, що вони являють ся випливом живого, хоч і хоробливого чутя.

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

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

А кто бы мнѣ построилъ
Прекрасную пустыню
Во темныехъ во лѣсахъ,
Во горахъ бы, во вертепахъ,
Во пропастехъ во земныхъ?

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

Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

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 „пустиня“ в тих роскольницькнх віршах перемінило ся; тут воно значить курінь збудований у непристуннім лїсї, а слова про те, що „пришли тебя сожигати“ натякають на дикі способи, якими московська адмінїстрация силкувала ся викорінити „темні забобони“ роскольників; паленє роскольницьких скитів часто відбувало ся так, що й самих роскольників палено разом зі скитом, або роскольники самі запершн ся в скитї запалювали його і вмирали в огнї — нераз сотками.

До популярности оповіданя про Варлаама і Йоасафа на українськім так само як і на московськім ґрунтї причинило ся ще більше від згаданих уже двох видань повного тексту повістп — поміщене скороченої лєґенди в вельми популярній книзї — в Четьїх Минеях, опрацьованих українським писателем, св. Димитрием Ростовським. Я не маю під руками сеї книги, то й не можу сказати, чи Димитрий зладив своє власне резюме повісти, чи може держав ся якого готового вже західно-европейського, в першому ряді того, що є в Legenda Aurea. На західнїй вплив у обробленю сеї лєґенди Димитрием Ростовським показує вже хоч би те, що він поклав память св. Варлаама і Йоасафа по латинському звичаю під днем 19 падолиста. В тій Четьї Минеї лєґенда про Варлаама і Йоасафа була

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

І в Румунії, що довгий час була, так сказати, посередньою стациєю в духовім обмінї між руськими краями з одного, а Грециєю та югословянськими краями з другого боку, читано нашу повість з разу в старословянськім перекладї разом з иньшими церковними книгами. Та коли в XVII віці почали ся зароди власного письменства на румунській мові, то повість про Варлаама і Йоасафа належала до перших творів, які перекладено на румунську мову. Є се заслуга М. Ґастера, що перший звернув увагу на румунські переклади нашої повісти і опублїкував з них виписки[1]). Він знає загалом три румунські переклади нашої повісти, всї три заховані в рукописах і то кождий у одній. Найстарший і найповнїйший 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 італїянської людової книжки якимсь Боцулеску, знаходить ся в ц. к. надворній бібліотеці у Відні в автоґрафі перекладача і очевидно не мав нїякого розповсюдженя. В титулї пише перекладач, молдавський лоґофет Владул Боцулескул, що „сю книгу, житє сьвятого Йосафата, переклав з італїянської на румунську мову, коли в р. 1764 сидїв у вязницї в Медіолянї“. Рукопис має тілько 120 сторін малої четверки. Вже після виданя книжки „Literatura populara Romana“ віднайшов д. Ґастер третій переклад нашої повісти, доконаний якимсь Йо Няґоєм (Jo Neagoj) в р. 1654. Чи се повний переклад, чи тілько вривок із якого оригїналу перекладений, Ґастер не говорить, тілько дає з него в своїй хрестоматиї виписку — притчу про инорога. Порівнюючи сей румунський текст притчі з грецьким бачимо, що він декуди покорочений.

Крім сего є на румунській мові також коротка леґенда про Варлаама і Йоасафа, що війшла в склад книги „Жития Сьвятих“

---

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

Та найцїкавійше те, що в Румунії знаходить ся, і то в кількох редакциях тзв. Йоасафова пісня на похвалу пустинї (Cântecul pustiei). Д. Ґастер опублїкував три тексти, з них два досить близькі один до одного: перший винятий з рукопису молдаванського зладженого в р. 1784, в, о скілько можу зміркувати, майже дословним перекладом руської пісні Йоасафової:

O pre frumoasă pustiea!
Priimesti-mă întru a ta desăme,
O pre frumoasă pustiea![1])
Ca pre pruncul la maică,
Căndu la ţaţa ăl aplacă.
Pre la mez de nŭază-noapti
Nu mă înfricoşa 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 кінцї д. Ґастер цитує ще колядку з пісенника (Cântecele) виданого в Букарештї 1852, та вона з отсими віршами має хиба тілько спільного, що рефрен „O pre frumoasă pustie!“ Що ж до двох перших вариянтів, то д. Ґастер думає, що вони походять з одного оригіналу і схиляють ся до того, що сей оригінал був власним витвором румунським, незалежним від руської вірші. Та мині здаєть ся, що далеко розумнїйше буде приняти, що руська вірша дала початок для зложеня румунської, хоча з часом ся остатня чим раз більше відбігала від первовзору.

Нам лишаєть 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 простудийовані і не порівнані. На опублїкованє тексту прийшло ся довго чекати; перші проби опублїкував віденьський учений Валентін Шмідт в журналї Wiener Jahrbücher, 1824 р. t. XXVI в своїй знаменитій рецензиї на Денлопову History of Fiction (тут подано

[1]) Сей вірш повторяєть ся по кождій дальшій парі рядків.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

грецький текст пятьох притч на стор. 25—45). Одну притчу (про ловця) опублїкував по грецьки Доцен в Аретінових Beiträge t. IX. Вал. Шмідт до спілки з знаменитим славістом Копітаром задумував опублїкувати весь текст повісти. Що б випередити віденьських учених, прискорив парижський гелленїст І. Фр. Буассонад своє виданє, що й вийшло в Парижі 1832 р. в четвертім томі его збірки Anecdota graeca. Се виданє вже тодї не відповідало вимогам науки. Мавши в Парижі 17 рукописів грецького тексту Буассонад ужив для справленя свойого видання тілько трьох, так що критичний апарат вийшов мінїмальний, а богато спорних питань, які можна би рішити тілько через порівнанє богато рукописів, лишило ся непорішених. До Буассонадового видання опублїкував А. Шуберт в роках 1833, 1835 і 1836 у Wiener Jahrbücher чимало варіянтів з віденських рукописів, та по думцї Цотенберґа ті варіянти зовсїм не великої ваги. Буассонадів текст з доданим en regard латиньським перекладом Біллїуса передруковано в Міневій Патрольогії (Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca, t. XCVI). Тілько в 1885 вийшло нове виданє грецького тексту в Атенах, доконане Софронїєм Святогорцем (повний титул гл. у Куна, op. cit. 49). В додатку до свойого Memoire подав Цотенберґ також грецький текст кількох притч і иньших уступів повісти в критично провіреній формі.

Здаєть ся, що грецький текст тілько в XI віцї дістав ся до Европи і то насамперед на Афонську гору, де його пильно читали і пильно переписували. Вже при кінцї XIII віку він зробив ся улюбленою лєктурою всїх осьвічених Греків. Мотиви з него зобразив якийсь незвісний різьбяр на коробцї зі слонової кости. Поет Емануіл Філес переробив деякі притчі на вірші, а цїсар візантийський Іван Кантакузен, змушений в р. 1355 зложити корону і вступити в манастирь, вибрав собі манастирське імя Йоасафа, натякаючи тим на індийського царевича, що добровільно зробив ся аскетом. В тім часї, в кінцї XIV або в XV віцї, зладжений був Петром Казіматісом переклад нашої повісти на новогрецьку мову; сей переклад заховав ся в двох рукописах: один є копією другого[1]).

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

[1]) K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur, друге виданє стор. 888, пор. Zotenberg Memoire, 78.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

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

У Вірмен з давнїх часів повість про Варлаама була вельми популярна. Чи була вона перекладена в повнї, не вмію сказати, не читавши працї Броссе (Brosset, Sur deux rédactions arméniennes, en vers et en prose, de la légende des saints Baralam et Joasaph) друкованої в Бюллетенї петерб. Академиї Наук, т. 24. Ті дві редакциї, про які головно говорить Броссе і про які згадує також Цотенберґ (Memoire, 93—95), се одна прозова скорочена супроти грецького тексту, а друга віршована. Прозова редакция походить з XIII або XIV віку; вона знаходить ся в Менологіï Григория з Кглат списанім у XV віцї, хоча в виданях сего Менологія з р. 1706 і 1730 сеї лєґенди нема. Виривки з єї тексту мав у руках Цотенберґ і опублїкував початок. Поетична переробка має 24 роздїлів і була зладжена Аракгелем, архиепископом з Сіунї в р. 1433. Крім кількох рукописів ся редакция заховала ся в друках: ще в р. 1668 вона була видана окремою книжкою в Амстердамі, а в р. 1831 її передруковано в вірменській друкарнї в Ортакіе коло Константинополя в Науковім календарі.

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

Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

клади в XV віці розходять ся що раз виразнїйше на дві ґрупи, руську і південно-словянську. Південно-словянських, властиво сербських рукописів доси звісно не богато. На один, з XVI в., що належав до бібліотеки Хіландарського манастиря на Афоні, а тепер в цїсарській надворній бібліотеці у Відні, вказав Міклошіч [1]). В р. 1868 звернув увагу проф. Ягіч у першім томі своєї „Historija književnosti naroda hrvatskoga i srpskoga“ на иньший сербо-хорватський список сеї повісти, що був тодї в посїданю Міхановича, а тепер належить до бібліотеки Югословянської Академиї в Загребі. Сей список походить з XV віку. Також із XV віку походить сербський список, що знаходить ся в Петербурзї, належав колись до бібліотеки Хлудова, а тепер зберегаєть ся в Імп. публ. бібліотецї. З початку XVI в., з р. 1518 походить згаданий уже нами шішатовацький список, з якого уступи опублїкував Ст. Новакович у своїй статї про нашу повість [2]). З руської ґрупи опублїкований доси тілько не особливо цїнний список, зладжений у Самарі в XVII в., що колись належав до Михайла і Петра Салтикових, а пізнїйше до князя П. П. Вяземського. Сей текст опублїкувало Имп. Общество любителей древней письменности автографічним способом разом з рисунками пз. „Житіе и жизнь преподобныхъ отецъ нашихъ Варлаама пустынника и Іоасафа царевича Индійскаго. Твореніе 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 простолюдя [3]).

Примітка: Отсей роздїл був уже написаний і виписаний, коли до моїх рук дійшла найновійша праця про нашу повість, а власне передмова анґлїйського фольклориста Йосифа Джекобса

---

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

[2]) Ст. Новаковић, Варлаам и Іоасаф. Прилог к познавању упоредне литерарне историје и хришћанске средњевековне белетристике у Срба, Бугара и Руса. Гласник српског ученог друштва. Књига L. У Београду 1881, стор. 1—121.

[3]) Завважу тут іще, що Пипін уважав оба старі руські видання повісти про Варлаама і Йоасафа зробленими зі старих рукописів, а не з латинського перекладу, при чім московське видане вірнїйше держить ся старого рукописного тексту, нїж кутеінське. Вірші (пісня на похвалу пустині?) були і в кутеінськім і в московськім виданю, та в московськім зовсїм відмінні від кутеінського. Всї ті уваги, зроблені Пипіним ще в р. 1858, лишили ся й доси не провіреними і ми також не маємо змоги тепер провірити їх, та постараємось зробити се при найблизшій нагодї.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

до текстів анґлїйських 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 цїнного вступу до Бідпаєвих байок, заявляє, що громадив довгі лїта материяли для працї про Варлаама і Йоасафа, та найбільшу часть єго працї зробила зайвою звісна Кунова студия „Barlaam und Joasaph". Опираючись на тій працї і на своїх власних дослїдах він подає в формі табелї родовід нашої повісти, де в чому відмінний від Кунового. Зазначимо тут ті відміни. По думцї Джекобса переклади вірменські (до названих у нас тут додано ще переклад на новочасну вірменську мову, виданий в р. 1891 Влїслоцьким), етіопський і арабський повстали незалежно від грецького. Кутеінський 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 „Житє — то сон" (написаної 1636 р.). Прозова анґлїйська лєґенда видана Горштманом по єго думцї була переробкою віршованих анґлїйських лєґенд. Надто зладив Уільям Какстон в р. 1483 переклад „Золотої Лєґенди" Якова de Voragine і в сїй книзї оповіданє про Варлаама і Йоасафа було крім 1483 р. друковане ще 1498 і передруковане на ново 1888; саму лєґенду видав Джекобс у своїй книзї стор. 3—33. Цїкавий епізод міжнародньої вандрівки нашої повісти бачимо в тім, що в XVII віцї на основі якоїсь італїйської переробки зладжена була анґлїйська людова книжка „History of Five Wise Philosophers" (Істория пятьох мудрих фільозофів). Ся книжка була в Анґлії вельми популярна; Джекобс вимєновує її виданя з рр. 1672, 1711, 1725, 1732; тілько недавно під штудерним титулом сеї книжки відкрито переробку повісти про Варлаама і Йоасафа; текст її подав Макдональд у цитованім нами калькутськім виданю. Та се ще не все; на основі сеї книжки зладжено в XVIII віцї декілька віршованих переробок в родї тих, які й у нас друкують ся на бібулї і по кілька центів продають ся по ярмарках та відпустах. Такі популярні виданя — правдивий хрест для біблїоґрафів. Вони розходять ся сотками тисяч екземплярів, а про те майже нема можности дізнати ся, кілько разів і де їх друковано, особливо коли дїло йде про давнїйші виданя. Так само було і з анґлїйською віршою про Варлаама і Йоасафа; Джекобс (стор. XLII) натякає на те, що таких віршів було більше, та йому удало ся знайти тілько одну в одинокім примірнику, друкованім у Лондонї в р. 1783 п. з. The Power of Almighty God, set forth in the Heathen's Conversion; she-

Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

wing the Whole Life of Prince Jehosaphat, the Son of King Avenerio of Barma in India“ (Сила всемогучого Бога, уявнена в наверненю поганцїв; се показує блаженне житє королевича Єгосафата, сина короля Авенеріо з Бармы в Индиї) — і він передрукував її також у своїй книзї (стор. 35—56). Уже сама назва Йоасафового батька Авенеріо свідчить про італїянський первовзір сеї переробки.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

VI.

Наукові досліди 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 Лябулє та Лїбрехта, що повість про Варлаама і Йоасафа — се тільки християнська переповідка буддийської легенди. Доповненя до сего відкритя в рецензиях і працях Бенфея, Макса Міллера, Кірпічнїкова, Веселовского, Рис Девідса, Касселя і ин. Полємїка з поводу Римського Мартирольогія в працях Коскена, Ральстона, Чезаре де Кора і ин. Книга Цотенберга і питанє про те, яким шляхом прийшла буддийська легенда до рук автора грецької повісти. Нові працї в тім напрямі Розена, Марра, Ольденбенрга, Гоммеля, Ермітеджа Робінзона. Кунів огляд і дискусия над дотеперішнїми поглядами і найновійші працї Макдональда та Джекобса.

Все те, що ми доси сказали про текст і розширенє повісти про Варлаама і Йоасафа, се тілько половина того, що чинить єї лїтературню історию одною з найцїкавійших частин всесьвітньої істориї лїтератури. Другу половину єї інтересу ми бачимо в ходї тої наукової працї, що не тілько звела до купи головну часть того, що ми подали в дотеперішнїх роздїлах і до чого ми силкували ся й від себе докинути декілька подробиць провірених по силї нашої змоги, але надто кинула ясне сьвітло на історичну основу нашої повісти і силкувала ся вияснити загадку: на яких жерелах опираєть ся оповіданє грецького тексту. Ми вже доси цитували більшину

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

тих праць, та тепер уважаємо потрібним оглянути їх в історичнім звязку, а се тим більше, що сей огляд крім своєї важности для вияснення загальної літературної історії повісти про Варлаама і Йоасафа, цікавий і з методольоґічного боку, бо показує наглядно, як помалу ростуть наукові здобутки, з яких незначних зерен виростають, як довго нераз ті зерна лежать забуті та незаплоднені, які ріжнородні соки сходять ся для їх заплодненя і з якої маси дрібних відкрить, передчасних здогадів, помилок та спростовань складаєть ся кождий важнїйший крок, що посуває наперед наше знане. Оглядаючи ось тут сю наукову працю в єї дрібних і важнїйших фазах я лишаю на боці ту єї частину, що відносить ся до апологів. Майже кождий аполог має свою осібну історию і свою літературу; маючи намір присьвятити Варламовим апологам цїлу другу часть нашої студії ми лишаємо до того часу й огляд наукової праці над ними. Один аполог, знаменита „притча про инорога“ в звязку з словянською переробкою звісною в рукописах пз. „Притча о богатыхъ отъ книгъ болгарскихъ“, оброблений мною в статї, що надруковано в XIII томі болгарського „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина“ пз. „Притча за еднорога и нейниятъ блъгарски вариантъ“.

Ще в р. 1612 португальський історик Діоґо до Коуто оповідаючи про португальські завойованя в Азії, згадав також про Будду, основника буддийської релїґії, називаючи його Budão. Розповівши те, що подають буддисти про его житє, він пише: „З огляду на сю історию ми спинили ся розпитуючи, чи старі язичники в тім краю в своїх писанях згадують дещо про Йосафата наверненого Варлаамом. Аджеж Йосафата виставлено в леґендї сином індийського короля, що був так само вихований і з усїми 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 всї ті чуда, про які ми згадали вище“ [1]). Як бачимо, правовірний католик Порту-

[1]) Diogo do Couto, Decada quinta da Asia dos feitos que os Portugueses fizerao, кн. VI, гл 2. Lisboa, 1612, стор. 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 его статю в Encyclopaedia Britannica III, 9, 375 і д.). Не маючи змоги бачити анї старої португальської книги анї статї Юля завважу, що назву португальського автора передають новійші вчені не однаково: Цотенберґ, Галеві, Джекобс пишуть Diogo do Conto, Кун, Кірпічнїков, Веселовский do Couto, Іресее

Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

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

Думка Діоґа до Коуто, кинена принагідно, без наукового мотивованя, заслугує на увагу тілько як куріоз, що мав у собі зерно правди; та вона лишила ся безплодна і не мала ніякого впливу на дальший хід праці над жерелами нашої повісти. Сам буддизм довгі віки лишив ся незвісний близше західньому сьвітови. Навіть коли починаючи з кінця XVIII віку в Анґлії, Франції і Німеччині, розвернув ся живий рух в напрямі вивченя мов і лїтератур далекої Азиї[1]), буддийська лїтература прийшла на чергу пізнїйше від иньших. Тілько в другій половині нашого віку на неї звернено більшу увагу. В р. 1859 появляєть ся перша моноґрафія про житє основника буддизму, царевича Сіддарти 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 Фелїкс Лїбрехт доходять до думки, що грецька повість про Варлаама і Йоасафа є не що иньше, як тілько передягнена в християнський стрій буддийська леґенда про дитинячі і молодечі лїта індийського царевича Сіддарти. Лябуле ограничив ся невеличкою ґазетною статейкою, не входячи в подробиці; Лїбрехт 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 видання до Коутової книги 1612, та Ґрессе подав се видане 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 João de Barro, прозваного португальським Лївієм, що видав перші три Декади 1552, 1553 і 1563. По его смерти видав І. Б. Лоанья з его паперів четверту Декаду в Мадриті 1615 р., та тимчасом Діоґо До Коуто взяв ся продовжати працю Барра і видав четверту Декаду в 1602 р. Пята Декада вийшла, як подає Ґрессе, 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 італїйську (вид. у Венеції 1661—62) і німецьку (вид. у Норимберзі 1644 — Ґрессе через помилку 1844!)

[1]) Істория сего руху прекрасно описана Бенфеєм (Th. Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft, München, 1886).

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

glische Literatur (II, 314—334), що стала ся вихідною точкою для дальшої праці над нашою повістю і була знаменитим причинком до виданої 1859 року Бенфеєвої передмови до Панчатантри, де у-перве з великим науковим апаратом вияснено не тілько індийське походженє великої сили західноєвропейських казок, новель та байок (се вже виказували давнїйші орієнталїсти, особливо Сільвестр де Сасї, Брокгауз (передмова до перекладу Сомадеви), Льоазелєр Дельоншан (книга Essay sur l'origine indiénne des fables européennes 1838), але також шляхи, якими йшли ті твори до Европи в середнїх віках і пізнїйше. Лїбрехтове відкритє буддийського початку повісти про Варлаама і Йоасафа не тілько знаменито підпирало Бенфеїв погляд, але розширювало хронольоґічну границю буддийського впливу на захід значно в давнину, перед хрестові походи і перед почини магометанства. То ж не диво, що Бенфей радо повитав Лїбрехтову статю (гл. єго рецензию в Göttingische Gelehrte Anzeigen, 1860, стор. 871 і д.) і від себе подав деякі вказівки для єї доповненя.

Лїбрехт не був орієнталїст, не владав анї санскритською, анї палїйською анї жадною східньою мовою і не міг порівнювати грецької повісти з якими будь східнїми оригіналами. Свойого відкритя він довершив порівнюючи зміст грецької повісти з тою біоґрафічною леґендою про Будду, яку на підставі індийських жерел написав Сент-Ілер. Се була велика недогода, та про те суть річи в головному не змінила ся. Буддийська леґенда така характерна і у всїх версиях така однакова, що про єї тотожність з основним оповіданєм про житє Йоасафа після Лїбрехтового порівнаня не могло бути нїякого сумнїву. Лїбрехт показав ось які схожі точки в повісти і в леґендовім житєписї Будди: бездїтність царя-батька, пророцтво про те, що йому вродить ся син і що сей син буде аскетом, вихованє молодого царевича в відлюдній палатї, чотири виїзди царевича і чотири стрічі, зусиля царя, щоби задержати сина при собі, втеча царевича у пустиню, єго боротьба з покусами, навернене противників і самого батька на аскетизм, смерть і похорон. Надто він опираючи ся на Бенфеєвій передмові до Панчатантри виказав буддийський початок деяких притч вложених в уста Варлаамови і таким способом міг уважати за доказане, що поминаючи обширні вставки християнсько-доґматичного та морального характеру (промова Варлаама, промова Нахора і т. и.) канва оповіданя і більшина вставлених в него притч — буддийські[1]).

[1]) Ся важна Лїбрехтова праця була 1879 р. передрукована в книзї F. Liebrecht, Zur Volkskunde, Heilbronn, стор. 441—460, а ще перед тим перекладена на

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Лїбрехтова праця від разу пересунула пункт тяжкости в цїлій науковій дискусиї над нашою повістю. Коли доси найважнїйшою темою дискусиї було те, чи автором грецького тексту був Іван Дамаскин, чи нї, тепер питанє про авторство було відсунене на другий плян, бо про справдїшнє лїтературне авторство ледви чи могла бути й бесїда. Тепер висунули ся на перше місце питаня про те, коли була написана грецька повість, яким способом перейшла індийська леґенда до західньої Сирії і який індийський текст можна би вважати первовзором грецького оповіданя. Для розвязки тих питань прийшло ся збирати новий материял і ось минає десять лїт від часу появленя Лїбрехтової працї, а науковий дослїд не поступав в тім часї ані кроком дальше. Правда, в р. 1864 вийшло як 75 том видавництва „Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart“ вельми важне виданє тексту старофранцузькоï поеми Ґю де Камбре про Варлаама і Йосафата, доконане Павлом Маєром і Цотенберґом, а в додатку до сего тексту зведено богато виписок і вказівок про розширенє сеї повісти в романських і східнїх лїтературах. В своїх увагах до тих виписок видавцї висказали такий погляд, що всї звісні версиї повісти про Варлаама, не виключаючи арабських, вірменських, абіссинськоï і гебрейськоï, пішли з грецького тексту, а сей текст був написаний у Єгиптї в V або VI вицї по Хр. Ще перед тим звернув увагу вченого сьвіта гебреіст Штайншнайдер на стару жидівську віршовану переробку повісти про Варлаама і Йоасафа, доконану в першій половинї XIII віку іспанським рабіном Авраамом Бар Самуіл Галеві Ібн Хісдаєм пз. Царевич і дервіш; Штайншнайдер у перве звернув увагу на сей твір ще 1845 р. в жидівськім календарі виданім у Відню, потім у своїй книзї „Manna“ (Берлїн 1847), в кінцї 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 пізнїйше додав коротке порівнанє гебрейського тексту з рукописним арабським (тамже VIII, 552 і д.). Тим часом пештенський рабін Майзель зладив повний переклад Ібн Хісдаєвого твору і сей переклад дождав ся двох видань (Штетін 1847 і Пешт 1860).

Для бібліоґрафічноï повноти згадаємо тут, що в виданій 1869 р. книзї М. Ляндау'а „Die Quellen des Decameron“ (друге виданє вийшло у Штутґартї 1884 р.) є також коротенька звістка про Варлаама і Йоасафа. Опираючи ся на Лїбрехтовій працї автор підносить

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

тілько той заміт, що в житєписї Будди є риси, яких нема в повісти, і на відворіть (op. cit., 2 вид. стор. 222) – заміт, піднесений уже самим Лїбрехтом.

Тілько в р. 1870 були видані дві розправи про нашу повість, що опирали ся на Лїбрехтї, та по троха посували справу дальше. Одна розправа норвегського вченого Гольмбо (C. A. Holmboe, En buddhistik Legende, benyttet i et christeligt Opbyggelsesskrift) лишила ся для мене неприступна; друга, се голосна статя знаменитого орієнталїста Макса Міллєра (Max Müller, On the migration of fables) поміщена в липневій книжцї вістника Contemporary Review 1870, стор. 588–596 і відси передрукована в Chips from a German Workshop, IV, 174 і др., по нїмецьки 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 Лїбрехта про буддийський початок і вандрівку великої части европейських казок, байок і иньших народнїх оповідань, зазначено, що Будда на основі грецької повісти про Варлаама і Йоасафа зробив ся християнським сьвятим і знайшов місце в римськім Мартирольоґії і не без іронїї сказано, що він і справдї варт сеї пошани певно далеко більше, нїж велика частина аскетів та мучеників, що там повставлювані церквою. Щож до здогадів Цотенберґа і Маєра, то М. Міллєр устоював за авторством Івана Дамаскина, значить, за пізнїйшою датою написаня грецького тексту.

Не богато дальше посунула справу праця росийського вченого А. Кірпічнїкова пз. „І. Греческіе романы въ новой литературѣ. II. Повѣсть о Варлаамѣ и Іоасафѣ. Харьковъ 1876“. Проф. Кірпічнїков старанно звів до купи здобутки попереднїх учених, провірив деякі вказівки Поля Маєра і Цотенберґа і показав досить добре розповсюднене повісти про Варлаама і Йоасафа в західно-европейських лїтературах, 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 дїйсним здобутком науки. Що до ґенеальоґії орієнтальних переробок К-в приняв без дальшої дискусиї погляд Цотенберґа і Маєра про те, що грецька повість була первовзором усїх звісних нам переробок, та виступив против думки сих учених про писане нашої повісти в Єгиптї і обставав при старім західно-европейськім поглядї на авторство Івана Дамаскина. Проф. А. Н. Веселовский покористував ся в повнї сею нагодою в своїй статї „Византійскія повѣсти и Варлаамъ и Іоасафъ“ (Журналъ министерства народнаго

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

просвѣщенія, 1877, часть CXCII, отд. 2, стор. 124—154), підносячи слабі боки праці харківського професора та подаючи до неї доповненя особливо що доторкаєть ся розповсюдненя нашої повісти в Італії. Та проф. Веселовский не вдовольнив ся самою критикою на книгу Кірпічнїкова, а забажав посунути дослїд над нашою повістю о крок дальше від Лїбрехта. Він звернув увагу на те, що грецька повість про Варлаама і Йоасафа тим головно ріжнить ся від усїх звісних нам індийських леґенд про Будду, що в грецькій повісти Йоасафа хтось другий навертає на правдиву віру, коли тимчасом у всїх індийських леґендах Будда сам із себе приходить до пізнаня правдивої релїґії і потім навертає на неї иньших. Отже не тілько роля Йоасафа відповідає ролї Будди в его молодім віцї, але й роля Варлаама відповідає в індийських леґендах також ролї Будди в его пізнїйшім віцї. Веселовский ідучи за вказівками орієнталїстів Шіфнера, Мінаєва та Васїлєва звернув увагу на індийську книгу Abhinischkramana-Sûtra де оповідаєть про Ясода, сина богатого купця, котрого батько виховує з далека від сьвіта так само, як колись виховувано самого Будду. Будда перебраний за купця приходить до него і навертає його на свою віру — значить, виступає зовсїм в ролї грецького Варлаама.

Дві праці про нашу повість, що вийшли в р. 1880, хоч по части опирають ся на тім, що висказав у своїй статї Макс Міллєр. Француз Емануель Коскен у своїй працї „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 теольоґів на нашу повість і вдав ся в спеціяльну дискусию над римським Мартирольоґіем доказуючи, що в ньому є чимало всяких помилок і що він не має канонїчної ваги, так що заміщенє в нїм імен Варлаама і Йосафата ще не значить, буцїм то індийській Будда через те був канонїзований на сьвятого католицької церкви[1]). Зовсїм инакше глядить на се дїло анґлїйський учений орієнталїст Ріс Девідс. В передмові до виданого ним в тім самім роцї першого тому анґлїйського перекладу буддийських „джатак“ (T. W. Rhys Davids, Buddhist Birth Stories or Jataka tales. Lon-

[1]) Головна частина сеї статї передрукована була Коскеном 1883 р. в передмові до его видання „Contes populaires de Lorraine“. До питаня про римський Мартирольоґій Коскен повернув ще раз, умістивши в р. 1883 в ґазетї Le Français з д. 1 грудня статю: 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.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

don 1880, стор. XXXVI—XLI; XCV—XCVII) він присьвячує осібний роздїл повісти про Варлаама і Йоасафа (The Barlaam und Josaphat literature), де користуючи ся вказівками свойого батька вказує походженє римського Мартирольоґія і єго важність, а надто зазначує, що ориґіналу для грецької повісти про Варлаама і Йоасафа шукати треба не в північно-буддийській лїтературі, не в Сутрах анї в Лялїтавістарі, а найскорше в полуднево-буддийських книгах таких як „джатаки". Ми вже згадували, що проти погляду Макса Міллєра і Ріс Девідса на важність римського Мартирольоґія виступив проф. Ральстон з публичним відчитом, що зараз був і надрукований в часописї „Academy" з д. 22 сїчня 1881 р. Ральстон боронив непогрішности католицької церкви, опираючи ся головно на Коскенових висновках.

Здалека від сих горячих спорів стоять східно-европейські вчені, котрих працї ми згадали вище і ті, що вийшли в початку 80-тих років, докидаючи по цеглинї до будови лїтературної істориї нашої повісти. Маю тут на думцї сербську працю Ст. Новаковича „Варлаам и Іоасаф, пролог к познаваньу упоредне литерарне и хришчьанске белетристике у Срба, Бугара и Руса" видану в 50-тім томі „Гласника Српског Ученог Друштва" 1881 у Білградї, і книжку Ґастера „Literatură populară română" видану 1883 р. в Букарештї. Ст. Новакович подїлив свою працю на 5 роздїлів і подав у першім розвідку про автора і час написаня книги, відкидаючи авторство Ів. Дамаскина; у другім говорить про жерела книги, опираючи ся головно на Лїбрехтї і Веселовскім; у третім про грецький текст і европейські переклади та переробки повісти про Варлаама і Йоасафа; у четвертім подав опис рукописів, що містять у собі сербський переклад сеї повісти, а головно Шішатовацького рукопису; в пятім подав досить обширні виписки із Шішатовацького рукопису. Ґастер подав в своїй книжцї головні здобутки наукової працї над нашою повістю і доповнює їх звістками про єї румунські переклади і переробки.

В р. 1883 крім згаданої вже статї Генрі Юля в Academy вийшла полємічна, в католицькім дусї написана статя Чезаре де Кара „La leggenda de' santi Barlaam e Giosafatte. Autorita del Martirologio Romano", друкована з разу в вістнику Civiltá cattolica, serie XII, vol. IV, стор. 431—434, а потім передрукована в книзї 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 претенсиями, та наукові здобутки єї зовсїм нїякі. Та про те й сей ав-

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

тор не силкується перечити буддийському походженню основи повісти про Варлаама і Йоасафа, а тілько боронить католицьку церкву від закиду, буцїм то вона признала Будду своїм сьвятим.

В 1884 р. вийшов у Пондішері перший том праці Фр. Ляуенана „Du brahmanisme et de ses rapports avec le judaisme et le christianisme", де автор присьвячує оден уступ (стор. 395—398) повісти про Варлаама і Йоасафа, признаючи також ей буддийський початок. В тім самім роцї вийшла в Липську книжка Павла Касселя „Aus Literatur und Symbolik" а в нїй на стор. 152—228 містить ся розправа „Barlaam und Josaphat" (Buddhismus und Manichaeismus. Die Akten des h. Thomas). Ідучи за слїдом Лїбрехта та опираючи ся на значно збільшеній лїтературі про буддизм і его історию Кассель проводить порівнанє між грецькою повістю про Варлаама і Йоасафа і индийськими оригїналами. Вже Лїбрехт у своїй статї притягнув був до порівнаня крім леґенд про самого Будду також иньші буддийські леґенди, а особливо оповіданя про царя Асоку-Піадасі. Кассель іде сею стежкою далї виказуючи, що постать царя Авенїра в значній мірі скопіована з буддийських оповідань про сего царя і що богато з него перенесено також на постать Йоасафа. Дальше виказує Кассель, згідно з Веселовским, що й постать Варлаама, котру ще Лїбрехт уважав оригїнальним витвором грецького автора, е той сам Будда. Та Кассель зменшив вартість своєї працї ненауковим етімольоґізованєм, силкуючись виводити назви грецької повісти з індийських через посередництво сирийської мови. Варто завважити, що він також стоїть на тому, що автором грецького тексту треба вважати Івана Дамаскина, котрий буцїм то промовчав про ислам тілько для того, аби не наражувати собі султана, що був его зверхником. Кассель не знав ще, що промова Нахора, на якій вій опер отсю свою догадку, е давнїй християнський твір вставлений в пізнїйше оповіданє.

Дуже важним моментом в розвою дослїдів над нашою повістю була поява в р. 1885 знаменитої працї Цотенберґа „Memoire sur le texte et sur les versions du livre de Barlaam", виданої в 28-ім томі „Notices et Extraites du manuscrits de la Bibliothèque nationale", а відтак окремою книгою пз. H. Zotenberg, Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph, accompagnée d' extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne. Paris 1886[1]). Цотенберґ дав тут першу пробу всесторонньої студиї над грецьким текстом, часом его напи-

[1]) Витяг із сеї працї ще вчаснїйше був поміщений у Journal asiatique, VIII-e série, t. V, p. 517—531 пз. Le livre de Barlaam et Joasaph.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

саня, его розширенем по заходї і сходї і его жерелами, і хоча деякі здобутки его працї вже збито новими відкритями, то все таки не сьлїд забувати, що ті відкритя в значній мірі треба завдячувати тому зацїкавленю нашою повістю, яке зуміла розбудити Цотенберґова праця і тому широкому обсягови материялу, який він у-перве обхопив, а далї важно й те, що деякі здобутки стверджені і поставлені Цотенберґом 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 оповіданя Цотенберґ виказав, що в повісти представлено Персів (прозваних Халдейцями) у війнї с християнськими Греками, що автор виявляє досить докладну знайомість с перською релїґією (маздеізмом), перськими звичаями і обичаями і с перською країною, а за те говорить про Індию майже самими загальними фразами. Цотенберґ силкував ся доказати, що описи царя і царського двора в грецькій повісти зовсїм не відповідають індийським відносинам, а за те дуже добре відповідають перським. Особа індийського царя Авенїра по его думцї — се правдивий портрет великого перського володаря Хозру Ановшірвана, а уряджена Авенїром діспута між індийськими жерцями і християнами — се вельми живий спомин славної в перській істориї діспути між Маздеістами і прихильниками иньших релїґій, яку урядив був Кобад, батько Хозру: на нїй присутний був також Хозру, тодї ще молодий парубок[1]).

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

1. Індийське, а специяльно буддийське походженє повісти про Варлаама не підлягає нїякому сумнївови; аджеж і сам автор говорить, що оповідає історию, ἥνπερ μοι ἀφηγήσαντο ἄνδρες εὐλαβεῖς, що оповідали йому її не тілько устно, але надто переклали з безпохибних споминів чи записок (ἐξ ὑπομνημάτων ταῦτην ἀψευδῶν μεταφράσαντες).

2. Маємо тепер чимало редакций леґенди про Будду, та анї одна з них не відповідає в повнї нашій повісти; ще найблизше до неї стоіть, як бачить ся, китайська переробка первісно санскритськоі Abhinishkramana-Sûtra.

---

[1]) Zotenberg, Memoire стор. 58—61.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

4. Між індийським оригіналом і грецьким текстом не було, здається, ніякого посереднього тексту; в усякім разї звісні нам орієнтальні версії, а власне арабські, гебрейська і етіопська, се переклади або переробки грецького тексту[1]).

Цотенберґова праця, котру французький учений Галеві у своїй рецензії справедливо назвав книгою „богатою на результати вельми цікаві і несподівані, що ними збогачується літературна історія воюючого християнства“ [2]), дала сильний імпульс до дальших дослідів над жерелами грецької повісти. Поперед усего зацікавились орієнталісти тим, щоби близше вияснити відносини між грецьким текстом і арабськими версіями. Ще 1866 р. в своїй виданю поеми Ґю де Камбре вказали Цотенберґ і Майер на широке розповсюдженє істориї про Варлаама не тілько серед орієнтально-християнських сект[3]), але також серед Магометанців. Не було се для них тайною, що магометанські переробки досить відмінні від грецького тексту, і для того приняли 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 приняли дві великі християнські секти, Мельхіти і Якобіти. Якобітську версию 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 істориї: одну поетичну, на арабській мові затрачену, та в XIII віці перекладену на гебрейську мову іспанським Жидом Ібн Хісдаєм пз. „Царевич і дервіш“, і другу скорочену прозову: уривок її знайшов 1853 р. Бляу у Константинополї під титулом „Витяг із книги одного з найзнаменитших мудрців Індиї, книга повна проречистих натяків, приємних виразів і гарних ідей“ [4]). Сеї ґенеа-

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

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

[3]) Кассель силкував ся доказати, що головно секта Манїхеїв була тим мостом, що провадив впливи буддийські на захід і по троха — західні до Індиї.

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

Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

льотїї орієнтальних редакций, за якою, як згадано, пішов і Кірпічнїков, держить ся Цотенберґ ще 1885 р. у своїм „Memoire“, при чім годить ся ще завважити, що в додатку до своєї працї він подав витяги з грецького, гебрейського і етиопського тексту, та зовсїм помінув той арабський прозовий переклад, про який із статї Бляу'а те тілько було звісно, що грецьке імя „Варлаам“ виглядало там „Білявгар“.

Ся назва мала стати ся вказівкою для дальших досьлїдів. В р. 1872 видали Йосиф Редіґер і Август Міллєр у оригінальнім текстї разом зі своїми поясненями арабський твір звісний уже й перед тим арабістам під назвою Kitâb al Fihrist. Є се щось немов староарабська історія лїтератури, а радше толкована бібліографія, написана в IV віцї гіжри, себ то в XI віцї нашої ери. В тій книзї знайшли ся титули кількох творів, де говорило ся про Білявгара а надто ще про Bûdâsif'a, при чім було сказано, що всї ті твори — переклади із пеглевійської (староперської) мови. І так мав Араб Ґабаля ібн Салїм, що жив у IX віцї нашої ери, крім иньших „індийських книг“ перекласти з пеглевійської мови також „Kitâb Bûdâsîf wa Bilavhar“ і якусь иньшу „Kitâb Bûdâsif“. В тім самім віцї мав також якийсь Абан ібн Габд аль Гумаід 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 „Kitâb Bilavhar wa Bûdâsif“. Ще в 1849 роцї висловив французький арабіст Рено (Reinaud) думку, що „Bûdâsif“ (у деяких рукописах Фігріста пишеть ся „Juwâsif“, а у арабського історика Масуді „Jûdasf“) є те саме слово, що індийське „Bodhisattva“ — прозвище Будди в часї, коли він ще боров ся з ріжними спокусами[1]). Та нема й сумнїву про те, що се те саме імя, яке в грецькій повісти являєть ся в формі „Йоасаф“.

Колиж таким робом дане було безсумнївне свідоцтво про те, що Араби в IX віцї мали кілька книг про Будасіфа і Білявгара, по части перекладених із пеглевійської мови, а по части поетично перероблених на основі таких перекладів і називаних загалом індийськими книгами, то для вчених явила ся цїкава задача — дослїдити, чи декотра з тих книг не доховала ся до нашого часу. І справдї таку книгу віднайдено і то аж в кількох рецензиях.

---

[1]) Будда значить просьвічений, той, що дійшов до цїлковитої ясности; боді-сатва — той, що ще добиває ся тої ясности (боді). Про Будду і его вчене маємо коротку та богату змістом статю Леона Фера „Будда і Буддізм“, перекладену мною з французького і видрукувану в Житю і Слові т. I і II.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:13 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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 близший до здогадного індийського оригіналу, ніж грецький текст. Спонуканий Куном зачав 1883 р. звісний семітіст 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 сьвітї зробив досить велике вражінє. Ся Гоммелєва праця була ще в тім самім роцї видрукувана в розправах конгресу (Verhandlungen des VII Orientalistenkongresses, semitische Section, стор. 115 і далї) і вийшла також окремою відбиткою[1]).

Порівнанє арабського тексту з грецькою повістю з одного боку, і з гебрейською Ібн Хісдаєвою поемою „Царевич і дервіш" з другого боку довело проф. Гоммеля до переконаня, що не тілько арабський текст є витяг із якоїсь арабської версиї перекладеної безпосередно з пеглевійської мови, але також Ібн Хісдаєва книга є гебрейська переробка тої самої, перекладеної з пеглевійського, значить, не грецької, а передхристиянської редакциї повісти про Варлаама. „Таким робом гебрейська переробка набирала очевидно зовсїм иншої вартости і являла ся нараз вельми важним явищем в істориї Варлаамової леґенди" [2]).

Гоммель уважав за певну річ, що одна з тих книг, які були записані в Фіґрісті як переклади з пеглевійської мови, а власне та, що мала титул „Книга Б-л-в-г-ра (вокалїзация в тих старих книгах звичайно досить неозначена) і Будасіфа", мусїла бути оригіналом, із котрого грецький автор переробив свою повість. А що ті книги тілько в IX віцї по Хр. були поперекладані з пеглевійської мови на арабську, а про безпосередню запозику грецького автора з пеглевійського тексту годї було думати, то виходило доконче, що грецька повість не могла бути написана найдалї коло 634 р., як доказував Цотенберґ, але мусїла бути зложена що найранїйше аж коло половини IX віку, значить, десь коло р. 850 (Fritz Hommel, op. cit. стор. 11). Що автор грецької повісти мусїв користу-

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

[2]) Fritz Hommel, op. cit. стор. 10.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

вати ся арабським взірцем, за сим промовляла по Гоммелевій думці транскрипция назви Bûdâsif на Jûwâsif, що в грецькій азбуці безпосередно давало Ἰωάσαφ; у арабськім письмі така транскрипция була дуже легка, натомісць у пеглевійськім зовсім неможлива (тамже стор. 8).

Досить полегко обійшов ся проф. Гоммель с тими фактами і поглядами, які подав Цотенберґ на доказ, що грецька повість про Варлаама і Йоасафа не могла бути написана пізнїйше, як у 634 роцї. „Всї иньші причини, які наводить Цотенберґ доказуючи, що християнська повість написана ранїйше, нїж в часї Івана Дамаскина, мусять уступити перед сим (себ то перед сьвідоцтвом Фіґріста, подібністю грецької повісти до Ібн Хісдаєвої поеми, яку Гоммель уважав вірним зразком пеглевійського ориґіналу, і неможливістю допущеня иньших жерел грецької повісти, як тілько арабські). Противно, Цотенберґові докази промовляють по части навіть за написанєм грецької повісти аж у VIII або IX віцї, а зглядно за свобідною переробкою якогось арабського взірця списаного з пеглевійського ориґіналу. Змальовану в повісти ситуацию, що по Цотенберґовій думці так добре відповідає часам Хозроя Ановшірвана, можна так само добре вияснити тим способом, що первісний пеглевійський текст правдоподібно мусїв бути зложений в часї того перського короля. Щож нарештї доторкаєть ся доґматичних поглядів у грецькім Варлаамі, що для Цотенберґа становлять також доказ написаня сеї повісти перед 634 роком по Хр., то так само легко можна собі подумати, що автор, пишучи в IX віцї (як я припускаю) мав собі взірцем в теольоґічних справах якийсь доґматичний твір із тої доби, про яку говорить Цотенберґ і в дусї того твору переробив материял узятий із середньоперсько-арабської книги“ (тамже стор. 12). Слова, які я підчеркнув у сьому цитатї, показують доста ясно, на яких хитких підставах опирає ся Гоммелева арґументация. Чому Цотенберґові докази за написанєм грецької повісти перед р. 634 мають промовляти власне за написанєм тої повісти в VIII або IX віцї, се для нас цїлковита загадка, бо вони ж мусять промовляти против того. Чи описану в грецькій повісти полїтично-релїґійну ситуацию, що по думцї Цотенберґа відповідає добі і особі Хозроя Ановшірвана, можна вияснити таким способом, що буцїм то пізнїйший грецький автор знайшов ті характерні риси вже в своїм арабськім взірцї, а автор арабської редакциї взяв їх із пеглевійського ориґіналу, що міг повстати в часї Хозроя, се треба було доказати порівнюючи дотичні уступи грецької повісти з арабським текстом

Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

і бодай з тою найстаршою (по Гоммелевій думці) парістю пегле-війського оригіналу, яка дійшла до нас, себ то з гебрейською Ібн Хіс-даєвою поемою, та Гоммель сего не вчинив. Так само хиткою і са-мовільною видаєть ся нам і Гоммелева думка про доґматичну часть грецької повісти; годі припустити, щоб автор, компілюючи так ме-ханічно, міг був довершити такого суцільного, річево і стилістично заокругленого твору, як грецька повість про Варлаама. Та замісць 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 „Записках восточнаго отдѣленія Археологическаго общества“ (т. II, 1887, стор. 166—174) рецензия на Цотенберґову працю про Варлаама і Йоасафа, написана петербурським оріенталістом бароном Розеном. В тій рецензії бар. Розен звернув увагу вчених на розвій старої грузинської (ґеорґійської або іверської) літератури, що власне був докладно виясненний в цікавій, по росийськи написаній книжечці Цаґареллі пз. „Извѣстія о памятникахъ грузинской письменности“ (С. Петербургъ 1886). Цаґареллі показав на основі докладної знайомости старих памяток, що початки грузинської літератури сягають V і VI віку по Хр., що вже з другої половини IX віку маємо докладно датовані грузинські рукописи, що вже тоді перекладано обширні твори Отців церкви з грецької мови на грузинську. Осередком писательської дїяльности Грузинів у тій найдавнїйшій добі від V до IX віку були манастирі позакладані тринацятьма сирийськими Отцями в Грузії, а також деякі иньші манастирі в Сирії й Трапезунті, на Синаї, на Олїмпі і Афоні, в Константинополї і Палестині, де поперед усего треба згадати про славний манастир сьв. Сави на половині дороги між Єрусалимом і Мертвим морем. Аджеж перший основник сего манастиря, сьв. Сава, як доказав Цаґареллі у иньшій своїй розвідці[1]), був також Грузин родом і причинив ся також своєю працею до перекладу Біблії на грузинську мову, доконаного 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.).

Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

Та який же звязок має ся тема з повстанєм повісти про Варлаама? Вже сама згадка про манастир сьв. Сави, де по словам титулу грецькоï повісти мала бути написана ся повість, є стичною точкою, та не одинокою. Розен пригадує, що деякі рукописи грецького тексту приписують єго авторство Евфімієви Грузинови і то так, що він мав сю книгу перекласти з іверськоï (грузинськоï) мови на грецьку. Цотенберґ не признав тим додаткам ніякого значіня вважаючи неможливим, щоби такий знаменитий і важний твір міг в ту пору (в VII віці) бути написаний якоюсь нецивілїзованою мовою. Надто він завважив, що грецькі цитати в повісти були брані очевидно з грецькоï Біблїï, а не перекладені разом з рештою тексту з якоїсь чужоï мови. Та от досліди Цаґареллї в грузинських жерелах достарчили вельми цїкавих звісток про сего Евфімія Грузина, що вмер в р. 1026. Не досить, що він поперекладав цїлий ряд Отців церкви на свою рідну мову і від наймолодших лїт дуже добре вмів по грецьки, так що міг перекладати і з грузинськоï мови на грецьку, а де того було треба, вставляти безпосередно з грецького тексту цитати з Отцїв церкви і виривки з Біблїï, — ми довідуємо ся виразно із Жития сьв. Івана і сьв. Евфімія, написаного незабаром по Евфімієвій смерти грузинським еписконом Юриєм II. (умер 1066 р.), що сей Евфімій писав не тілько по грузинськи, але також по грецьки, і що більше — „поперекладав із грузинськоï мови на грецьку Балаварі, Абукура і деякі иньші книги“. Що Balavari є Bilavhar-Barlaam, про се нема нїякого сумнїву; так ось по Розеновій думцї і маємо друге, зовсїм непідозрене сьвідоцтво на те, що грецька повість мусить мати якийсь звязок з особою грузинського монаха Евфімія, а вказівка венецького рукопису криє в собі якесь більше зерно правди, нїж се хотїв признати Цотенберґ[1]).

„Наша думка така — так формулував свої погляди бар. Розен — що всї темні точки в істориї розширеня повісти про Варлаама можна буде найлїпше вияснити, коли приймемо, що єї повістева основа уже в християнській одежі списана була монахом Іваном в початку VII віку в манастирі сьв. Сави — може сирийською мовою; що пізнїйше грузинські монахи того самого манастиря переклали сю „душеспасительну“ книгу, придатну для новонавернених, на грузинську мову і розширили по Грузиї, аж поки

[1]) Не маючи спромоги користувати ся самою Розеновою рецензиєю („Записокъ Археол. общ.“ я не міг знайти ані у віденьських ані у львівських бібліотеках), я виймаю приведені тут деталї з розвідки Гоммеля, доданої до книжки Вайсльовіца, про яку зараз буде мова.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:39 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

сьв. Евфімій Грузин на початку XI в. (коло р. 1000 по Хр.) перекладаючи її знов із грузинської мови на грецьку, не надав їй тої артистично закінченої форми, в якій вона являєть ся нам у грецькій повісти. При тім здобутки, до яких дійшов Цотенберґ резбираючи характер цїлої „теольоґічної системи“ нашої повісти, ані крихти не перечили би нашому припущеню. Строго правовірне становище в питаню про дві волї, енерґічна полємїка против монотелєтів — отсе характерні признаки, що являють ся однаково на місці у правовірного писателя VII чи й XI віку, а ще тим більше у грузинського писателя. Суперечка і полємїка про ті і иньші христольоґічні питаня в тих часах і ще значно пізнїйше властиво не була ніколи доведена до кінця дякуючи істнованю двох могучих і енерґічних монофізитських церков, вірменської і сирийсько-якобітської. Нам здаєть ся навіть, що сьв. Евфімій Грузин, котрий так богато трудив ся виучуючи та перекладаючи твори Отців церкви, а в першім рядї твори Григория Нісського і Василия Великого, міг власне скорше нїж хто будь иньший надати цїлому оповіданю строго правовірну, диотелєтичну закраску як раз в полємічнім намірі проти вірменської і якобітської церкви і що ся полємічна закраска причинила ся не мало до широкої популярности, яку здобула собі грецька повість в візантийській державі починаючи від XI віку (ранїйше не можна доказати її істнованя в істориї лїтератури!). Що ж доторкаєть ся иньших, не специяльно доґматичних признак, які по думцї Цотенберґа примушують віднести грецьку повість до VII віку, як ось цїлковитий брак натяків на Іслям, затягнене ріжних прихильників поганьства, особливо прихильників дуалїзму (Персів) під назву Хальдейцїв (Маґів), то сьв. Евфімій не мав нїякої причини змінювати се все, поминаючи вже те, що всї ті признаки зовсїм не такі виразні, щоби мали безоглядно доказову силу і не допускали якого будь иньшого виясненя“ [1]).

По Розеновому розуминю, до котрого і Гоммель „взагалї міг тілько прилучити ся“, хоча воно опрокидало его власне твердженє, так рішучо висказане в 1887 роцї, про неможливість повстаня християнської редакциї повісти в Сириї перед другою половиною VIII віку, мусїли б ми ось як уявити собі повстанє грецької повісти. Ще в початку VII віку монах Іван із манастиря сьв. 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 Paralleltexte, mit einem Anhang von Dr. Fritz Hommel. München 1890, стор. 138—140.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

сав — може по сирийськи — першу християнську редакцию повісти „на основі оповідань і книг перекладених з індийського“. Сю редакцию перекладено або властиво перероблено потім на грузинську мову для цілей катехізациї, і аж із грузинської мови коло р. 1000 переклав або властиво знов і то далеко обширнїйше переробив її Евфімій Грузин на грецьке. Легко бачити, що таке розуміне, хоч і яке воно дотепне та принадливе, насував богато трудностей. Бо по перше, старе питанє про жерела першої християнської редакциї, чи вона була написана по сирийськи, чи не по сирийськи, все таки лишаєть ся неполагоджене. По друге, насував ся питанє, які відносини мають грузинські редакциї повісти — коли вони доховали ся до наших часів — до грецької і до арабської та середно-перської. По третє, Розенове припущенє не тілько не усував трудностей, які чинить християнсько-доґматична часть грецької повісти, але ще й побільшує їх. Як би було можна всю ту часть книги покласти на карб самого Евфімія Грузина, то можна би ще сяк так на тім заспокоїтись. Та Цотенберґові виводи змусили Розена до признаня, що Евфімій знайшов уже деякі доґматичні уступи в своїм грузинськім а зглядно в первіснім сирийськім ориґіналї і зовсїм без зміни завів у свою книгу. Легко зрозуміти, що в такім разї також цитати з Біблії і Отцїв церкви, якими пересипані ті уступи, мусїли бути написані з разу по сирийськи, а потім по грузинськи, а в кінцї з грузинського були перекладені на грецьке разом з рештою тексту, отже конечно були б мусїли явити ся в формі відмінній від грецького ориґіналу.

Та будь що будь Розенові уваги дали початок до нового шуканя за незвісними доси орієнтальними версиями Варлаамової повісти. Особливо важно було тепер віднайти єї грузинську редакцию. І справдї пощастило ся молодому грузинисту Н. Маррови в р. 1888 знайти грузинську редакцию, хоч і в дуже пізнім, бо в р. 1868 зладженім відписї. Та рівночасно довідав ся д. Марр, що в Тіфлісї знаходить ся також далеко давнїйший ориґінал сего відпису. Сей ориґінал був з давен давна властністю грузинської королївської сїм'ї, поки єї потомки не дарували його надворному сьвященникови Мелїтаурову, котрого син і доси мав той рукопис у своїм посїданю. Та д. Марр не міг бачити сего старого рукопису, тож і опублїкував у третьому томі петербурських „Записокъ восточнаго отдѣленія Имп. Русскаго Археологическаго Общества“ вельми інтересні уривки з новочасного відпису, додавши до них детальний перегляд змісту цїлої повісти, деякі уваги про єї мову і російський

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:38 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

переклад виписаних уступів та порівнявши їх з відповідними уступами грецької та арабської редакції[1]).

Ся грузинська редакция має напис: „Мудрість Балавара. Твір отця Софрона палестинського, сина Ісаакового". Автор розпочинає своє оповіданє ось якою увагою: „Коли я раз зайшов був до краю Етіопії, знайшов я в бібліотецї індийського царя отсю книгу, де описані єго дїла" (Н. Марръ, op. cit. стор. 3). Д. Марр не займає ся в своїй працї сею увагою; се вчинив тільки проф. Гоммель в додатку до названої вже книжки Вайсльовіца; розбираючи сю працю ми повернемо ще й до сеї уваги. Що доторкаєть ся самої грузинської редакциї віднайденої Марром, то ми лишаємо собі єї детальний розбір і порівнанє з иньшими редакциями повісти до дальшого розділу, а тут зазначимо тільки загально, що хоча вона й не справдила Розенової гіпотези про авторство Евфімія (єї автором являєть ся зовсїм не Евфімій, а Софрон син Ісааків), то все таки дала науцї нову і вельми цїкаву загадку до розгаданя, причинила ще оден вузлик до запутаного і без того питаня про вандрівку нашої повісти між Індиєю і Сириєю, та тим самим заострила цїкавість учених до дальшого досліду.

Майже рівночасно з Марровим відкритєм у Тіфлїсї знайшов иньший молодий петербурський учений С. Ольденбург у Лондонї в Британськім Музеї перський рукопис, недавно закуплений Музеєм і записаний у катальозї під ось яким заголовком: „Kīssah-i-Balūhar u Yūzāsaf, a moral Persian tale, related by Ibn Bābawaih". Він опублїкував уривки з того рукопису і переклад деяких притч, що є в єго текстї, в р. 1889 в четвертім томі „Записокъ восточнаго отдѣленія Имп. русск. Археологическаго общества" під заголовком „Персидскій изводъ повѣсти о Варлаамѣ и Іоасафѣ" з тою увагою, що перський текст являєть ся без сумнїву старшою редакциею від грецького, та все таки очевидно се не є первісна редакция, а неначе компіляция з двох ріжних редакций. З рештою автор не вдає ся в розбір спорних питань лїтературної істориї нашої повісти, а вдовольняєть ся публїкациєю частини тексту і перекладом декількох уступів, зазначуючи велику схожість початкових уступів

[1]) Н. Марръ, „Мудрость Балавара", грузинская версія душеполезной исторіи о Варлаамѣ и Іоасафѣ". Отдѣльный оттискъ изъ „Записокъ восточн. отдѣл. Имп. русск. Археолог. Общ" т. III, стор. 223—260. За ласкаве розстараня мінї сеї і цитованої далї працї С. Ольденбурґа складаю тут щиру подяку Впов. С. Г. Щербатскому.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:38 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

перського тексту с тим арабським уривком, що опублїкував Гоммель[1]).

Важність Ольденбурґового відкритя 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 справдї в р. 1890, коли текст гебрейського віршованя через иньші доконані тимчасом відкритя стратив майже всяку вартість для критичної реконструкциї того арабського тексту, що був перекладом пеглевійського. Із самої працї Вайсльовіца, котру Кун називає „претенсиональною та вбогою на придатні здобутки“ (E. Kuhn, Barlaam und Joasaph, 41) можемо переконати ся, що Ібн Хісдай не перекладав арабського тексту вірно, а тілько перероблював знайдені в ньому епічні і доґматичні части по свойому для вжитку побожних Жидів. Окрім резюме Ібн Хісдаєвого тексту (стор. 15—38) подав Вайсльовіц також детальне порівнанє гебрейського, арабського і грецького тексту; для арабського користував ся Вайсльовіц рукописом, що віднайшов Бляу у Константинополї і якого текст опублїкував Гоммель у Віднї — він звісний в науцї під назвою рукопису з Галлє (в Галлє містить ся біблїотека Нїмецького Ориєнтального товариства, котрій подарував Бляу сей рукопис).

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

---

[1]) С. Ольденбургъ, Персидскій изводъ повѣсти о Варлаамѣ и Іоасафѣ (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.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Археол. Общ." подав барон Розен звістку про Ольденбурґове відкрите в Лондоні, а до початку знайденого там перського тексту — „Ібн Бабавайгі написав у книзі, що має заголовок „Kamâl ad-dîn u tamâm an-ni 'mat", на підставі безпосередної запозики від Мугаммада Ібн Закарії ось яке справоздане" 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 лїкар Ар-Разі (Rhases), що вмер у р. 930 (N. Weisslowitz, op. cit. 129—131). А що оба ті мужі були арабські писателї, то Розен почав шукати їх творів і справді знайшов у недавно перед тим виданім другім томі каталъоґа арабських рукописів королївської бібліотеки в Берлїні, зладженого Альвардтом, також занотований рукопис твору „Kamâl ad-din" Ібн Бабавайгія. На сей рукопис він звернув увагу проф. Гоммеля, і сей справді віднайшов д. 31 сїчня 1890 р. в тім рукописї арабський оригінал перського тексту відкритого в Лондонї Ольденбурґом (тамже, стор. 131—132). Та що Аль-Куммі (Ібн Бабавайгі) жив аж до кінця X віку, а Ібн Закарія, з якого він мав черпати, також іще належить до X віку, то знов таки являєть ся питане, чи можна тут говорити про се, що ось то „маємо перед собою найстаршу неіндийську форму істориї молодих лїт Будди" і які відносини всїх тих текстів між собою і до грецького тексту?

Лишаючи порішене сих питань до дальшого роздїлу зазначимо тут тілько, що Гоммелеві занадто поспішні відповідї не можуть нас задовольнити і в значній части були опрокинені Куном, котрого праця „Barlaam und Joasaph, eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie" вийшла в 1893 роцї в XX-тім томі розправ кор. баварської академиї наук (I кляса) у Монахові. Після знаменитої студиї Цотенберґової в Кунова праця другим важним кроком наперед у студиях над нашою повістю, хоча Кун зачеркнув собі трохи тїснїйші границї. Всю історию вандрівки нашої повісти по Европі він подав тілько в формі бібліоґрафічного покажчика; те саме вчинив і з істориєю наукового досліду над нею, а за те головну вагу своєї працї поклав на розбір орієнтальних текстів і їх відносин до грецького — розд. III. Literargeschichtliche Erörterung über den Ursprung der Legende und das Verhältniss des griechischen Textes zu den älteren orientalischen Versionen, стор. 8—40. Сей роздїл — взірцевий з методольоґічного погляду і свідчить про обширні відомости монахійського професора та заразом про велику бистроту в парі с критичною поздержливістю. На підставі згаданих

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

доси орієнтальних редакций, а надто ще одного арабського тексту, виданого перед кількома роками в Бомбеї, Кун близше ніж усі дотеперішні вчені підходить до реконструкциї пеглевійського оригіналу нашої повісти, а порівнюючи той здогадний оригінал з буддийськими книгами про житє Будди (головно з Лялїтавістарою і Абгінїшкрамана-Сютрою) доходить до висновку:

1) що пеглевійський твір не був дословним перекладом ніякого буддийського твору, але що єго автор свобідно користував ся всею буддийською традициєю;

2) що автором сего пеглевійського оповідання був християнин, правдоподібно із секти Несториян, що в IV—VII віках була значно розширена в Персиї і Бактриї і породила цілу, тепер затрачену християнську лїтературу 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 сирийську, з якої пішли переробки грузинська і грецька.

Отсї Кунові висновки, обставлені солїдним науковим апаратом, треба вважати на тепер „остатнїм словом науки“ в справі повстаня нашої повісти. Новійші працї про сю тему, які повиходили на анґлїйській мові, не можуть ні в чому рівняти ся з Куновою. І так видана в Калькуттї 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 унїверситету, подаючи їм староанґлїйські тексти переробок Варлаамової повісти з фільольоґічним апаратом потрібним для вивченя староанґлїйської мови. Тілько у вступі, що обіймає 61 сторін, д. Макдональд, як видно, духовний і місионер, не заявляючи нїчим знання обширної европейської лїтератури про нашу повість (окрім анґлїйської) розводить широку полємїку з тими анґлїйськими писателями, що признають висшість буддизму над християнством або твердять, що й само християнство повстало не без впливу буддизму. Що до самої повісти про Варлаама і Йоасафа, то Макдональд напирає на те, що буддийською в нїй може вважати ся тілько сама фактична канва, та в грецькій переробцї вона пропята так наскрізь християнським духом і всякий слїд буддийських доктрін був із неї так старанно виключений, що ми сьміло можемо вважати грецького Варлаама і Йоасафа твором зовсїм новим і щиро християнським; коли шукати для него живих історичних взірців, далеко справедливійше буде вказати на сьв. Антонїя Тебаідського, праотця християнського аскетизму, ніж

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

Не посунув справи дальше і найновійший історик нашої повісти, Йосиф Джекобс, що посьвятив їй гарно видану книжку пз. „Barlaam and Josaphat. English Lives of Budda, edited and induced by Joseph Jacobs. London 1896. Published by David Nutt in the Strand (Bibliothèque de Carabas, vol. X). Він опер ся майже у всьому на Куновій праці, а де силкуєть ся вийти по за неї і ставити власні здогади, там праця его має дуже сумнівну вартість. Праця та розпадаєть ся на пять розділів (крім додатків), а то: 1. Грецький Варлаам (згадано про справу сьвятости Варлаама і Йоасафа, питанє про авторство Івана Дамаскина, котре автор відкидає ідучи за Цотенберґом, про час написаня грецького тексту, про відкритє Апольоґії Арістідової і иньших вставок в тексті грецького Варлаама, що все доводить автора до висновку, що сей текст мусїв бути написаний не пізнїйше, як коло р. 600 по Хр.); 2. орієнтальні редакциї (з огляду, що в грецькім тексті є вставки взяті з давнїйшої греко-християнської лїтератури, автор сверджує, що грецький текст не є переклад, а твір в значній мірі оригінальний, далї обговорює недавно повіднаходжені орієнтальні редакциї нашої повісти і подавши Кунову ґенеальоґію їх не згоджуєть ся з нею о стілько, що вважає грузинський текст переробкою арабського, а далї виступає проти Кунової думки, буцїм то пеглевійський текст був уже сам твором християнським і твердить, що той текст майже зовсїм не мав нїякої теольоґічної тенденциї, а що в ньому захвалювано аскетизм, се нїчого не доказує, бо всї релїґиї його захвалюють; книжка була люблена прихильниками всїх релїґій не задля своєї теольоґії, а задля чудових притч; правдоподібно пеглевійський текст не був, як твердить Кун, оригінально написаний тою мовою, а мав собі якийсь індийський оригінал так само, як байки Бідпаєві і иньші буддийські твори, що в несчисленних переробках перевандрували з Індиї до Европи); 3. Варлаам у Індиї (автор згадує про увагу Діоґа до Коуто, про відкритє буддийської основи Варлаама Лябулєєм і Лїбрехтом, а опираючись на Кунових висновках потожсамлює імя Йоасафа з індийським словом Bodhisattva, а Βαρλαάμ з індийським Bhagavan, що є також одним із прозвищ Будди і доходить до думки, що пеглевійський текст повісти був простим перекладом індийської книги, що мала титул „Bhagavan Bodhisattvascha“); 4. Притчі Варлаамові; 5. Варлаам у Европі — коротенький нарис, до якого додано ґенеальоґічне дерево ріжних орієнтальних і европейських перекладів та переробок нашої повісти. Найцїннїйшою час-

Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

тиною Джекобсової праці є роздїл про притчі і доданий до него „Appendix“ з богатою бібліографією кождої притчі. Єго гіпотеза про буддийський оригінал пеглевійського тексту є собі гіпотеза, що поки що висить у повітрі і ані на крок не посуває наперед нашого знання, бо і пеглевійський текст і отся здогадна буддийська книга затратились, а сам індийський титул, хоч і як дотепно скомпонований, нїчого ще нам не говорить.

Остатня що до часу праця про нашу повість знов вертає до детального розслїду поодиноких редакций. Маю тут на думцї статтю Ф. Конїбіра, що занимаєть ся спеціяльно 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, єї зміст і важнїйші здобутки подав проф. Крумбахер у своїй „Byzantinische Zeitschrift“ т. V. стор. 615; ласкавій увазї проф. Грушевського завдячую подане змісту рецензиї Н. Марра, надрукованої в „Журналѣ Министерства Нар. Просвѣщенія“, 1897, кн. IV. Опираючи ся головно на згаданій уперед Марровій публїкациї подав Конїбір виривки грузинського і вірменського тексту Варлаамової повісти в анґлїйському перекладї, вживаючи для вірменського тексту крім друків також досить давнїх рукописів. Автор звертає увагу на близьке свояцтво обох версий, тоб то грузинської і вірменської, і разом з Куном відкидає думку бар. Розена і проф. Гоммеля про те, буцїм то грецький текст є переробка грузинського. Та рівночасно Конїбір виступає против думки Цотенберґа і Куна, буцїм то вірменський текст є тілько скорочена переробка грецького. Одинокий вихід із тої непевности, в якій стоїть доси питане про родовід грецької повісти і єї орієнтальних своячок, бачить Конїбір у сьмілій гіпотезї — приняти факт істнування старшого, затраченого грецького тексту, що пізнїйше 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 версиї; на доказ сего Конїбір наводить численні сирізми в сих обох переробках. Отже Марр у своїй рецензиї на сю працю не признає їй високої стійности; наведені Конїбіром сирізми не промовляють до єго переконаня. Він думає, що в кінцї XII або на початку XIII в. Асад переклав, може з деякими вкороченями, повість про Варлаама і Йоасафа з якоїсь — якої? — мови на вірменську, а з сего перекладу на початку XV в. Григорий Хлатський зладив скорочене, і се й є теперішня вірменська редакция. Приписка до старшого

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

перекладу, де автором его называєть ся Асад, опублїкована в Записках Вост. отд. V, 213. Від остаточних виводів Марр здержуєть ся, доки буде відома ширша вірменська версия повісти, що найшов свящ. Мосисян у Ешміадзінї (відомість про се подана в Зап. Вост. отд. V, 213). Докладнїйше обговорене Конїбірових гіпотез лишаємо до дальшого розділу.

VII.

(Питане про родовід орієнтальних версий нашої повісти. Трудности его рішеня. Арабські тексти, їх відносини між собою і до Ібн Хісдаєвої переробки. Вірменська і грузинська версия і здогадний сирийський текст. Систематичне порівнане змісту всїх орієнтальних версий. Кунова гіпотеза про їх пеглевійський оригінал, его християнське походженє і північно-буддийське жерело. Джекобсові заміти против Кунової гіпотези і їх критика. Брагманська концепция аскетизму і иньші слїди благманства в нашій повісти. Уваги про імена власні в орієнтальних версиях нашої повісти. Варлаамові притчі і їх важність для досліду первісної форми нашої повісти. Буддийська редакция повісти про Йоасафа і Рїс Девідсова гіпотеза про єї південно-буддийський початок. Закінченє.)

Вже з сего короткого перегляду найновійших праць про лїтературну історию повісти про Варлаама і Йоасафа могли читачі побачити, на якому полї сеї обширної ниви йде тепер найживійша робота. Від часу появи Цотенберґової праці для істориї західноевропейських паростів сеї повісти лишило ся не багато дечого зробити; публїковані від часу до часу нові доповненя до Цотенберґової картини не змінюють єї головних контурів; тут майже не лишило ся місця для суперечок, хоча, розуміють ся, для детальної праці, особливо фільольоґічної та історично-лїтературної є ще чимало поля (пригадаємо конечність такої праці над самим грецьким текстом, конечність критичного видання старословянського перекладу, особливо его найстаршого рукопису, порівнаня ріжних словянських перекладів з грецької мови і т. и.). За те від часу появи Цотенберґової праці віднайдено або простудиовано докладнїйше стілько орієнтальних версий, так розширено поле досьлїду та заразом намножено стілько гіпотез і навалено стілько справдїшнїх трудностей, що відповідна розвязка всїх сих питань відсунула ся досить далеко в будущину, вимагає досить широкого обсягу знаня ориєн-

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

тальних мов і літератур і виповненя досить ще широкої програми публїкаций та детальних підготовних студий, не говорячи вже про можливі нові відкритя, що можуть усю працю від разу посунути наперед, але можуть також внести в неї нові комплїкациї і ще більше опізнити остаточне рішенє.

Бажаючи на закінченє отсеї розвідки подати по змозї докладний і вірний образ сеї трудної і замотаної наукової дискусиї я навмисно підчеркую трудність, особливо для не-орієнталїста, заняти тут яке небудь самостійне становище або сказати щось нового. Як загалом у отсїй розвідцї, так особливо в сьому остатньому роздїлї я кладу собі далеко скромнїйшу задачу — познайомити читачів з теперішнїм станом дослїдів на сьому полї, переробляючи здобутки тих дослїдів критично по своєму на підставі приступних мінї книжок і материялів і зазначуючи свою власну думку поперед усего там, де дотеперішня наукова робота полишала ще прогалини або де висновки попереднїх учених здають ся мінї за надто слабо опертими. Може в такому разї й не слїд було мінї брати ся до такої роботи, та з другого боку мене піддержувала в моїм намірі та думка, що після праць Кірпічнїкова, Весловського та Новаковича не було на жадній словянській мові працї про сю тему, котра би звела до купи здобутки новійших досльїдів, а й з поміж західно-европейських праць після Цотенберґа одинока на висотї науки поставлена розвідка Кунова написана так сухо, схематично і навантажена такою купою бібліоґрафії, 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 меньше пожиточну службу.

З того, що було сказано в попереднїх роздїлах, знають уже читачі, що супроти грецького тексту повісти про Варлаама і Йоасафа, що став ся вихідною точкою для цїлої маси переробок на всїх важнїйших европейських мовах, маємо на сході ґрупу арабських версий, далї одну перську і одну гебрейську, дві вірменські, дві коптийські і одну грузинську. Майже за кождою з тих версий, мов хвіст за кометою, тягне ся більший або меньший ряд гіпотез що до їх початку і взаїмного ґенетичного звязку. Два найважнїйші питаня: 1) з якого взірця списував своє оповіданє автор грецького тексту? і 2) який був первісний взорець, що з него виплили всї иньші версиї, значить, усї звісні нам орієнтальні, а також грецька? — ті два питаня доси не діждали ся відповідної розвязки. Та богато непевних і суперечних здогадів висказано було вченими також про відносини між собою тих текстів, що ле-

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

жать між здогадним первісним оригіналом та грецьким текстом повісти.

Візьмімо на сам перед найблизше споріднені між собою арабські тексти. Як ми вже згадували, автор Фігріста 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 усего нема сумніву, що пропала (або бодай доси незвісна) поема Ар-Ракаші, та вона для нашої студиї 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 Фігріста подає, що вони пішли з Індиї разом з такими творами, як Калїла 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 безслїдно, і то власне ті дві, що оповідали про самого Будду, значить, давали редакцию зовсїм відмінну від усїх тих, де головне місце займає не Будда-Йоасаф, а Варлаам-Баляугар. Лишила ся тілько одна з тих старих арабських книг, а власне та, що в повисшому реєстрі покладена на другім місцї. Чи лишила ся вона в первісній старій формі, сего не можемо знати не знаючи нїчого докладного про єї текст; та про те нема сумніву, що єї зміст переданий в повнї в тій арабській книзї, що в р. 1888—89 була видана в Бомбеї пз. „Книга Баляугара і Будасафа з поученями і порівнанями повними премудрости, на одвічальність меккського наломника шейха Нур-ад-діна Ібн Джівакгана, книгаря і властителя Хайдарітської і Сяфдарітської друкарнї, друковано у Сяфдарітській друкарнї в Бомбеї в р. 1306“, у вісїмцї, 286 сторін. Кун (op. cit. 15) стоїть на тому, що сю книгу взагалї можна вважати коли не зовсїм вірною копією, то все таки безпосереднїм і дуже близьким випливом старої Kitâb Yûdâsaf wa Balauhar, хоча в деяких роздїлах згадуєть ся про Будду як про давнїйшого основника правдивої релїгії, а деякі притчі, в суперечности до всїх иньших версий, вложено в уста Юдасафови, в чому Кун бачить відгуки затраченої книги „Kitâb al-Bu'd“.

Другий арабський текст, що заховав ся (і то не повно) в рукописї купленім Бляу'ом у Константинополї (тепер він знаходить ся в бібліотецї Нїм. Орієнтального тов. в Галлї), опублїкований Гоммелем у справозданях семого конґресу орієнталїстів у Відні, а пе-

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

Третїй арабський текст, що віднайшов ся надто ще в перському перекладї, вставлений у обширну теольоґічну працю вченого Ібн Бабавайга Аль Куммі пз. „Kamâl ad-dîn wa tamâm an-ni'mat". Початкові і кінцеві уступи нашої повісти зґоджують ся й тут своїм змістом з бомбейським текстом; так само притчі йдуть по собі в такім самім порядку, як у бомбейськім текстї. Тілько в середнї оповіданя, по упімненях Баляугарових тут вставлено аж сїм оповідань, яких нема анї в бомбейськім анї в жаднім иньшім 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. Hommel-Weisslowitz, op. cit. 176.

В дуже близькім свояцтві до арабських текстів є гебрейська Ібн Хісдаєва поема. Поминаємо вже те, що й вона так само як гальський рукопис кінчить ся розлукою дервіша з царевичем і нїчого не говорить про дальші пригоди наверненого; дуже правдоподібно, що в однім і другім текстї перерва оповіданя власне в сьому місцї вийшла припадково і нам нема потреби вдавати ся до ґіпотези, що була якась арабська редакция, котра кінчила ся власне на сьому місцї. Далеко важнїйше те, що виказав Вайсльовіц, а власне дуже близька, декуди мало що не дословна схожість гебрейського тексту з арабським і то власне з „витягом" гальського

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

рукопису. Правда, при кінці своєї праці пододавав Ібн Хісдай дещо з власного концепту, а радше з жидівської літературної традиції, та про те ми мусимо вважати єго книжку парістю арабських текстів, а не переробкою грецького, як з разу думали деякі вчені, в тім числі й Цотенберґ.

Всї отсї тексти в своїй теперішній формі без сумніву пізнїйші від грецького, бож звісно, що й уся арабська література повстала і розвила ся аж по Магометї. Та про те вони виявляють форму оповіданя де в чому старшу від грецької, бо їх спільний оригінал був старший від грецького тексту і близший до самого жерела традиції — індийського буддизму. Порівнюючи всї ті тексти між собою ми можемо в дуже значній части реконструувати той спільний оригінал; доконанє сеї роботи — головна заслуга Е. Куна і ми далї покористуємо ся нею зводячи в табеляричній формі єї здобутки.

Лишаючи на боцї етіопський текст Енбакома, для котрого доси не зроблено нїчого більше по над згадану вже працю Цотенберґа, а сей, як звісно, уважає його (певно так само неслушно, як арабські і гебрейський) переробкою грецького тексту[1]), ми перейдемо до другої ґрупи орієнтальних переробок нашої повісти, тоб то до грузинської „Мудрости Балавара“ і до вірменської. Із двох вірменських переробок, звісних уже Цотенберґови і згаданих у нас на стор. 131, не входить тут в рахунок Аракгелева поема з XV в., а тілько скорочене житиє в Менольоґії Григория Кґлатського; є се доволї давнїй прозовий текст, що послужив жерелом для поетичної переробки і по свідоцтву одного старого рукопису зладжений був Асадом в кінці XII або в початку XIII віку. О скілько віднайденє і часткове опублїкованє грузинського тексту нашої повісти є заслугою Н. Марра, о стілько ж треба признати заслугу Анґлїчанинови 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 сьмілі та невірні гіпотези з одного боку Розена і Гоммеля, котрі в грузинськім текстї бачили оригінал грецького, а з другого Джекобса, котрий поклав грузинський текст на рівнї з етіопським між паростю староарабського Kitâb Yûdasaf wa Balauhar (J. Jacobs, Barlaam and Josaphat, XI Pedigree of Barlaam and Josaphat)).

[1]) Джекобс у своїм родословнім дереві кладе етіопський переклад між паростями староарабського Kitâb Balauhar wa Yûdâsaf, та на якій основі, сего не мотивує близше.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Вірменський текст, вставлений у Менольоґій зредаґований в XV віці Григорієм Кґлатським, є правдоподібно скороченєм якогось обширнїйшого ориґіналу. При поверховім огляді здаєть ся, що сим ориґіналом був наш теперішнїй грецький текст, та докладнїйше порівнанє показує, що ориґінал вірменської редакциї був де в чому відмінний від грецького тексту. Хоча в загалї вкорочений має вірменський текст деякі уступи оповіданя виведені докладнїйше і яснїйше ніж грецький, напр. уступ про Арашіса і Наховра. Ще важнїйше є те, що в тексті Арістідової Апольоґії вплетеної в нашу повість бачимо в вірменській версиї помимо значного вкороченя деякі реченя, яких нема в грецькім тексті, а які знайшли ся в віднайденім недавно сирийськім перекладї Апольоґії. Так само є між тими обома редакциями ріжниці в тексті і порядку притч, при чім вірменська редакция зближуєть ся більше до арабських, ніж до грецької. Отсї факти в звязку з деякими сирийськими словами в вірменськім тексті, зладженім загалом чистою вірм. мовою, приводять Конїбіра до висновку, що ориґіналом вірменського витягу не був теперішнїй грецький, а якийсь старший сирийський текст.

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

„Мусимо признати — пише дословно д. Конїбір[1]) — що вже в грузинськім тексті, при всій его розмірній близькости до нехристиянських форм леґенди, 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, стор. 140—142).

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

совнї імен власних, розпочав ся той розвій християнської форми, що пізнїйше йшов чим раз далї в вірменськім і грецькім текстї. А в такім разї грузинську версию годї вважати християнїзованою формою леґенди незалежною від спільного жерела текстів: сирийського, вірменського і грецького; вона мусить заняти місце в низу їх спільного родового дерева як найстарший ступінь у розвою християнської форми повісти. Найблизшим неї, longo sed proximus intervallo в напрямі християнської традициї являєть ся здогадний грецький оригінал затраченого сирийського тексту, котрого скороченєм є наш вірменський текст. А звісний тепер грецький текст є риторичним розширенєм, зладженим у XI віцї... Мінї здаєть ся, що зразу істнувала проста і коротка християнська форма тексту на грецькій мові, котрої посереднїм чи безпосереднїм перекладом є грузинський текст. Ся найстарша грецька форма правдоподібно була написана в Бактриї в третїм віцї по Хр. в кругах, де Ісусова релїґія мішала ся з буддийською. Инакше я не можу витолкувати собі факту, що грузинський текст декуди буквально передає наш грецький. Ся найстарша грецька редакция клала притчі в тім самім порядку, який бачимо в грузинськім текстї і в нехристиянських арабських, держала ся хронольоґії тих текстів і подібно як грузинський текст не мала в собі Апольоґії.

„Найблизший ступінь в розростї грецького тексту був той, який бачимо тепер у вірменськім. Тут грецький текст уже близший до своєї теперішньої форми; порядок притч уже змінений; вставлено в текст Апольоґію і иньші навчаючі уступи. В такім станї грецький текст перекладено на мову сирийську, а з неї зроблено вірменське скорочене.

„Третїй і остатнїй ступінь грецького тексту той, що маємо тепер у Буассонадовім виданю. В ньому пододавано нові уступи, головно напади на іконоборців; з Арістідової Апольоґії лишили ся тут тілько автентичні уривки, котрим тілько подекуди відповідає вірменський текст, що представляє старший ступінь. Отся повна грецька версия була також перекладена на арабську мову — коли вірити Цотенберґови і Кунови — і з неї зроблено етіопський переклад. Та про те я не можу впевнити, чи етіопський текст не покаже ся випливом старшої грецької редакциї".

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:23 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

істнованя сирийського тексту такого, якого догадуєть ся Конїбір, стоіть не дуже міцно. Сей доказ опирає він на двох підвалинах — на істнованю сиризмів у вірменськім тексті і на деяких місцях Апольоґії, що є в вірменськім скороченю і в сирийськім тексті, а яких нема у грецькім тексті вплетенім у повість про Варлаама і Йоасафа. Та що до сирізмів треба сказати, що їх знайшов Конїбір дуже не богато, здаєть ся не більше 2—3 у лєксиці а оден у складні, та й то серед лєксичних сирізмів є оден арабізм (гл. Conybeare, op. cit. стор. 116, 117, 120), а при близьких зносинах Вірмен з Сирийцями і Арабами такі запозики легко пояснити й без гіпотези про істноване окремого сирийського ориґіналу. Пригадаємо, що й Маррови сей доказ видав ся невидержуючим критики. Щож до Апольоґії, то годить ся пригадати те, що було піднесено у нас на стор. 68—72 на основі детального порівнаня текстів грецького, сирийського, латинського і старословянського, а власне:

1) Що сирийський текст має уступи пропущені в грецькім;

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

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

4) що латинський переклад Біллїуса в однім місці має також пару слів, яких нема в грецькім виданю Буассонада.

Се значить, що істноване певних відмін у грецькім тексті не є гіпотезою, а фактом і треба тілько пильного простудиюзаня всеї рукописної традиції, щоби вияснити характер і розміри сего факту. Д. Конїбір опирає ся на грецькім тексті Буассонадового видання як на якійсь канонїчній повазї забуваючи, що се виданє з критичного погляду зовсїм не може вдоволити. А допустивши істноване таких варіянтів у теперішнїм грецькім тексті нам здаєть ся, що можна вияснити повстанє вірменського скороченя без гіпотези про окремий сирийський єго ориґінал, що буцїм то був перекладом якогось коротшого грецького Варлаама (ред. В.).

Погляньмо далї, чи лїпше доказав Конїбір істноване ще старшої форми грецького Варлаама (ред. А.), якої перекладом має бути грузинський текст? В тім тексті нема грецизмів, пропущено майже всї 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 істноване грецького ориґіналу, котрого грузинський текст є вірним перекладом? Адже ж і в тексті Гальського рукопису і в тексті бомбейського видання і навіть у Ібн Хісдаєвих віршах є місця

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

Та Конїбір не звернув уваги на одну, по моїй думцї досить важну обставину, що змушує мене бачити в вірменськім і грузинськім текстї форми нашої повісти пізнїйші від звісної нам тепер грецької редакциї, хоча на сю обставину, бодай що до грузинського тексту, звернув уже увагу Кун (E. Kuhn, op. cit. 17). Маю тут на думцї займавий факт, що в деяких епізодах вірменського і грузинського тексту бачимо оповіданє лїпше умотивоване і артистичнїйше повязане нїж у грецькім; і як би автор грецького тексту був його знайшов у своїм старшім жерелї, то ми не можемо й подумати, щоби він був відкинув сї заокруглені форми, а взяв би до своєї композициї ті менше щасливі, які бачимо в нїй тепер. І так у грецькім 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 цареви, та рада калїки виратувала його з клопоту і цар приняв його знов до своєї ласки. Оба ті епізоди не мають звязку з дальшим ходом оповіданя і тілько спиняють хід головної акциї. Тим часом у грузинськім текстї оба ті 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 кінцї таки признав ся, що є слугою Христа і був прогнаний із царства; сей вельможа є не хто иньший, як Варлаам, що за кільканацять лїт вертає з пустинї, щоби 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 тім повязаню „Neuerungen“ грузинської редакциї. Вони приносять усяку честь артистичному почутю їх автора, та заразом сьвідчать, що его переробка повстала пізнїйше від грецького тексту або бодай була незвісна грецькому авторови.

На подібні думки наводить нас порівнанє деяких місць вірменської редакциї з грецьким текстом. Ось як нпр. виглядає в грецькім текстї епізод з Арахесом і Нахором: „Арахіс бажаючи приподобати ся цареви в саму північ пішов відвідати Нахора в печері в пустинї, де сей пробував, щоби зовсїм свобідно віддавати ся своїм ворожбам. І розповівши йому всї свої наміри і намовивши

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

В вірменській (скороченій!) редакциї сей епізод читаємо ось як: „А був там у містї один біловолосий маґ, що звав ся Наховр. До него прийшов Арашіс у ночи і одягши його в волосяний мішок вислав його наперед у пустиню з тим наміром, щоби вояки прийшли пізним ранком і здибавши його подумали, що се Баралям і взяли і завели його перед царя. В тій цїли вклепана була змова між Наховром і царем і Арашісом, про яку знали тілько вони а більше нїхто.

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

„Візір мовив до него: „Хто ти є?“

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

„Візір запитав: „А якої ти віри, подвижниче?"

„Наховр відповів: „Христової віри".

„Візір мовив: „А яке твоє імя?"

„Наховр мовив: „Баралям".

„Тодї 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 престолї і велїв привести перед себе того вовка в овечій шкурі. А коли Наховр увійшов, цар промовив так, щоби чула вся публїка: „Чи ти Баралям, слуга чортівський?"

„Наховр відповів: „Я Баралям, слуга правдивого Бога, що направив твойого сина на сю віру і навчив його чтити Бога".

„А цар перед очима всего двора показав ся гнївним і мовив: „Я постановив було мучити тебе ріжними муками, та тепер хочу заховати тебе живого, поки не завдам тобі деякі питаня при моїх мудрцях. І коли вони тебе переможуть, тодї я дам тобі честь по заслузї". І сказавши се віддав його візірови, щоби тримав його в тюрмі" (Conybeare, op. cit. 128–129).

Як бачимо, тут грецький текст виглядає радше як невдатне скорочене вірменського, нїж на відворіть. У вірменськім текстї оповіданє живе, драматичне, факти вяжуть ся одні з одними лїпше, психольоґія консеквентнїйша. Наховр не живе в пустинї, а тілько за намовою Арашіса йде нічю в пустиню перебравши ся за аскета; в грецькім текстї він чогось живе в пустинї і Арахес мусить нічю бігати до него, відшукати його, умовити ся з ним і вернути до міста так вчасно, щоби рано бути на авдиєнциї у царя. Арахесова розмова з Нахором у пустинї виглядає в грецькім текстї мов резюме з вірменського, а оповідаючи про стрічу Авенїра з Нахором автор грецького тексту очевидно знає тілько про одну розмову, коли тимчасом у вірменськім текстї читаємо про одну розмову царя з псевдо-Баралямом сам на сам, певно вечером, коли його приведено з пустинї, а про другу прилюдну, на другий день, підчас авдиєнциї. Нема сумнїву, що уклад оповіданя в вірменськім текстї кращий і природнїйший, нїж у грецькім і що коли би грецький автор був мав перед очима такий взірець, був би певно не покинув его. Та з другого боку нема сумнїву, що грецький текст заховав слїди старшої редакциї, вірнїйшої буддийській традициї. Бо коли астрольоґ Наховр що живе в пустинї є по просту незрозумілий, а мотів грецького тексту: „щоби зовсїм свобідно віддавати ся своїм

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ворожбам", є тілько невдатний викрут (для астрольоґічної ворожби треба було ріжних приладів, будинків, треба жити серед людей), то на індийськім ґрунтї се оповіданє робить ся зовсїм зрозумілим. Тут іде боротьба між брагманськими аскетами і буддистами, і Наховр — брагманський аскет — мусить очевидно жити в пустинї. [1])

[1]) Лишаю на боцї 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 нїмецьки дром Влїслоцьким у его книжцї „Märchen und Sagen der Bukowinaer und Siebenbürger Armenier. Aus eigenen und fremden Sammlungen übersetzt von Dr. Heinrich Wlislocki. Hamburg 1891", стор. 87–90. Др. Влїслоцький 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 цїкаві відміни. „Коли царевич перший раз спочивав у своїй золотій колисцї — сказано тут, — прилїтали пчоли і клали солодкий мід на его уста". — Як бачимо, невдатно пришпилена грецька легенда про Платона. Цар питає своїх радних, що се значить; вони говорять йому, що царевич буде славним чоловіком. Цар дуже сим радуєть ся, поки один чужинець не випророкував йому, ще его син буде аскетом. Цар велить збудувати свойому синови чудовий дім з золота і диментів, та не заборонює йому з него виходити. Царевич виростає і аж тодї бачить підчас своїх проходів з одним своїм товаришем припадково хорого, потім умираючого а в кінцї на пів гнилого трупа. Тодї приймає до свойого дому якогось побожного чоловіка, щоби навчив його про Бога. Та цар велить потайно вбити сего вчителя по доносу царевичевого товариша. Про те царевич жиє одиноко, а коли старий цар умер, він зрік ся царства і втїк у пустиню, де прожив до смерти. Його товариш зробив ся царем замість него. „Котрий з тих обох приятелїв був щасливійший?" — моралїзує при кінцї автор оповіданя. „Чандакан (товариш царевичів) мусїв по смерти ще якийсь час пробути в чистилищі, а натомість Їмартан яко святий чоловік по смерти від разу пішов до неба". Вже отся моралїзация, не говорячи про иньші нескладиці нагромаджені в сьому оповіданю, дальше зовсїм не народнїй стиль, цїлковитий брак звязку з давнїйшою книжньою вірменською традициєю а натомість звязок з книжньою грекоримською, а також наведені в оповіданю назви Їмартан і Чандакан (про них гл. далї) велять нам бачити в сьому оповіданию невдатний фальсифікат скомпонований якимсь патріотом, що був знайомий не тілько з греко-римською літературою, але й з новійшими дослїдами про буддийське походженє „Варлаама і Йоасафа", та не був знайомий з вірменською легендою про сих сьвятих анї з тим фактом, що вірменська церков не признає чистилища! Годить ся тут згадати, що сам др. Влїслоцький ще перед опублїкованем своєї збірки, в р. 1889, використав отсю свою казку і записану ним буцїм то з уст угорських Циганів притчу про однорога, написавши про ті свої відкритя статю „Armenisches und Zigeunerisches zu „Barlaam und Josaphat", видрукувану в журналї „Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte" т. II, стор. 462 і д. Циганську притчу (також в нїмецькім перекладї) він опублїкував опісля в книжцї „Volksdichtungen der siebenbürgischen und südungarischen Zügeuner, Wien, 1890", стор. 266. Що до назв Їмартан і Чандакан, то вже Кунови (op. cit. 36) вони видали ся вельми підозреними через те, що за надто живо нагадують індийські Шіддарта і Чандака. Для нас вони новий і рішучий доказ на те, що цїле отсе оповіданє — фальсіфікат.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Зведемо тепер до купи здобутки детального порівнаня текстів, доконаного в працях Вайсльовіца, Куна та Конїбіра і попробуємо на основі сего зводу виробити собі ясне понятє як про розмір і характер оригінальних вставок кождого поодинокого тексту, особливо ж грецького, так і про те спільне жерело, з якого вийшли всї ті ріжні редакциї. Не вдаючи ся в зайві фільольоґічні подробицї ми вибираємо для сего табелярічну форму як наглядніїшу, а основою порівнаня приймаємо грецький текст як найобширніїший. Правда, се порівнанє не може бути таке повне і докладне, як би слїд бажати, а се тому, що не всї тексти доступні нам в повнї. І так текст вельми важного бомбейського видання доси не є перекладений на нїяку европейську мову і ми можемо говорити про него тілько на основі тих витягів, які подав Кун. Так само не перекладений в повнї текст Ібн Бабавайгів; ще менша пайка перекладена з грузинського, а троха більша з вірменського. Значить, для детальної порівнюючої студиї лишаєть ся ще широке поле, особливо коли зважити, що ту саму роботу прийдеть ся ще зробити й для етиопської переробки.

Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Порівнанє змісту орієнтальних версий Варлаама і Йоасафа.

Грецький текст	Арабські тексти			Ібн Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомб. йське вид.	Гальський ркп.	Ібн Бабавайг			
1 Характеристика Індиї. Цар Авенїр, бездїтний бажає мати сина; він переслїдує християн.	1. Цар Жанаїсар в індийськім містї Шавілябатт відданий ідолослуженю, переслїдує аскетів і вірних. Єго перша жінка бачить у снї білого слона, що стає над нею та не робить їй нїчого злого; ворожбити віщують із сего, що йому вродить ся син.	1. Цар без назви, тілько сказано, що в Індиї, прогонює правовірних і заводить ідолослуженє в цїлім краю, „аби нїхто йому не докоряв“. Про бездїтність анї про сон цариці нема згадки.	1. Назви царя нема, єго столиця як у Бомб., з ним сходить ся й текст. Про сон цариці і білого слона нема згадки.	1. Назви царя анї міста нема. Цар справляє бенькети для своїх вельмож. Текст сходить ся близько з Галь	1. Цар Іабенес у Індиї бажає мати сина і даремно просить своїх богів дати йому наслїдника. Про переслїдуванє вірних нема нїякої згадки.	1. Навернене Індиї ап. Томою і боротьба християнства з ідолопоклонством. Цар Абенер гонить християн.
2 Один із єго вельмож р бить ся християнином і відходить жити в пустиню; цар велить привести його перед себе і стрічає його гнївно.	2. Один із царських маґнатів пішов між аскетів; цар велить його привести до себе і робить йому гострі закиди.	2. Сходить ся з Бомб.	2. Сходить ся з Бомб.	2. При однім бенкетї цар згадує про одного мінїстра, котрого не бачить, і питає, де він. Дворяки оббріхують неприсутного, буцїм то він здурів, прогайнував свій маєток і пішов між аскетів. Зрештою схоже з Галь.	2. Vacat.	2. Vacat.
3. Розмова царя з вельможею аске-	3. Розмова царя з аскетом доклад-	3. Сходить ся з Бомб.	3. Сходить ся з Бомб.	3. Сходить ся з Бомб.	3. Vacat.	3. Vacat.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

том, проповідь аскета про марність сего сьвіта, про глупоту ідолослуженя і правдивість християнства. Цар проганяє його.	нійша ніж у грецькім тексті.					
4. Цареви родить ся син Йоасаф. Ворожбити віщують, що він буде могучим царем, та один пояснює, що він буде християнином. Цар велить виховати свойого сина з далека від сьвіта і его горя і велить усїм християнським монахам вибрати ся з краю.	4. Царевич зветь ся Юдасаф, зрештою оповіданє схоже з грецьким.	4. Сходить ся з Бомб.	4. Царевич називаєть ся Йодасаф, оповіданє скорочене, та схоже з Бомб.	4. Царевич не названий, оповіданє схоже з Бомб. Найстарший астроном віщує, що царевич буде „іманом вірних“, цар оплакує се в поетичнім монольозї.	4. Царевич названий Юдасафом, оповіданє схоже з грецьким. (По тім наступає епізод 6 перед 5-им).	4. Царевич зве ся Йовасаф, далї оповіданє схоже з грецьким, тілько не згадано про вигнанє монахів.
5. Один царський вельможа, таємний християнин, здибає на ловах каліку і бере його до себе; коли-ж двораки наговорили на сего вельможу, каліка дає йому мудру раду, як збути ся царського гнїву, і цар приймає його	5. Оповіданє схоже з грецьким.	5. Оповіданє схоже з грецьким.	5. Схоже з грецьким.	5. Схоже з грецьким, тілько везір стрічає тут не каліку, а аскета.	5. Царський вельможа називаєть ся Балавар. Его стріча з раненим, наговір дворакїв і оправданє Балавара за радою каліки. Та вороги доносять цареви, що у Балавара на шиї є хрест; цар переконуєть ся, що се	5. Vacat.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Грецький текст	Арабські тексти			Ібн Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське вид	Гальський ркп.	Ібн Бабавайг			
знов до своєї ласки.					правда і Балавар признається, що він християнин і тоді цар проганяє його зі свойого царства.	
6. Ідучи на лови цар зустрічає двох монахів і по розмові з ними велить їх спалити і всіх иньших монахів, які би ще знайшли ся в краю, віддає на смерть без суду.	6. Схоже з грецьким.	6 Схоже з грецьким, тілько тут аскети тікають із краю не з милосердя над царем, як у грець., а з обрадженя.	6. Схоже з грецьким.	6. Схоже з гальським ркп.	6 Схоже з грецьким, тілько що цар пускає обох аскетів живих, а велить палити всіх иньших, які би ще знайшли ся в краю.	6. Vacat.
7 Йоасафове вихованє, розмова з учителем і з батьком, стрічі з прокаженим, сліпим і старцем, думки про смерть і бажанє знайти вихід із земного горя.	7. Схоже з грецьким, та тут додано ще ось який епізод. Оден астрольог радить цареви, щоби заставив свойого сина пролити кров якої будь живої тварі, а тоді він не буде аскетом. Цар заставляє його зарізати вівцю, та Юдасаф замісць вівці порізав сам собі руку і царський намір не вдав ся.	7. Схоже з грецьким.	7. Схоже з грецьким.	7. Схоже з грецьким, тілько в розмові царевича з батьком в уста царевича вложено оповіданє про Йосифа і облесливого чоловіка.	7. Юдасафів учитель названий Зандан, зрештою оповіданє схоже з грецьким.	7. Схоже з грецьким, замість учителя ходить з Йоасафом неназваний невольник.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

8. Пустинник Варлаам із пустині Сенаар по божому веліню їде до Індиї перебраний за купця, вироблює собі доступ до царевича обіцюючи показати йому неоцінений і чудодійний камінь; принятий ласкаво оповідає царевичеви евангельську притчу про сіяча, далі притчу про царя, що кланяв ся аскетам, про его брата, що робив йому задля сего закиди, про смертну трубу і чотири скриньки.	8. Пустинник зове ся Баляугар і приходить із краю Сарандіба. Зрештою оповідане схоже з грецьким, тілько що на перед ідуть притчі про царя і аскетів, про смертну трубу і про чотири скринки, а потому про сіяча.	8. Схоже з Бомб.	8. Схоже з Бомб.	8. Схоже з Бомб., та між притчею про чотири скриньки а притчею про сіяча вставлено ще притчу про птаха, що проковтнув у повітрі рибу, яку вже рибак зловив був на вудку, та зрануивши собі горло, потім не хотів уже ловити жадної риби думаючи, що в кождій є гачок, і здох з голоду.	8. Пустинник зоветь ся Балавар; пустиня, з якої він вийшов, мабуть не названа; порядок притч такий самий як у Бомб.	8 Пустинник зоветь ся Баралям; его розмова зо слугою царевича і прихід до Йоасафа. Він оповідає притчу про сіяча, дальше про царя, що кланяв ся аскетам, про смертну трубу і дві скриньки.
9. Варлаам викладає Йоасафови біблійну історию старого і нового завіта,	9. Vacat.	9. Vacat.	9. Vacat.	9. Vacat.	9. Vacat.	9. Згадано коротко, що Баралям зачав оповідати йому про все від початку сьвіта аж до Христа.
10. важність тайни хрещеня, описує радощі душ у небі і страшний суд і потверджує се все	10. Vacat.	10. Vacat.	10. Vacat.	10. Vacat.	10. Vacat.	10. Навчане подібне до грецького та значно скорочене. Єван-

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Грецький текст	Арабські тексти			Ібн Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське вид.	Гальський ркп.	Ібн Бабавайг			
цитатами с Письма св., приводячи евангельські притчі про царя, що велїв кликати на весїле всїх стрічних і про 5 розумних та 5 нерозумних дївчат.						гельських притч анї цитатів з Письма сьв. нема.
11. Заохочуючи Йоасафа до хрещеня Варлаам виказує глупоту ідолопоклонників притчею про соловія.	11. В сьому місцї vacat, вставлено далї як епіз. 24.	11. Vacat гл. епіз. 24.	11. Vacat гл. епіз. 24.	11. Vacat гл. епіз. 24.	11. Vacat гл. епіз. 22.	11. Схоже з грецьким, тілько замісць соловія названо воробця. Далї вставлено виклад про Бога і сьв. Трійцю.
12. Варлаамове навчанє про добрі дїла і покуту за гріхи.	12. Vacat.	12. Vacat.	12. Vacat.	12 Vacat.	12. Vacat	12. Vacat, гл. епіз. 28.
13. Варлаамове навчанє про погорду сего сьвіта і про житє монахів.	13. Vacat.	13. Vacat.	13. Vacat.	13. Vacat.	13. Vacat.	13 Виклад подібний до грецького, та дуже вкорочений.
14. Притчі про однорога, про трьох другів і про однорічнїх царів.	14. Те саме.	14. Те саме.	14. Те саме.	14. Притчі про сївача, про трьох другів, про царя, що з'їв свою дитину і про однорічнїх царів.	14. Притчі про чоловіка і слона, про трьох другів і про однорічних царів.	14. Притчі про однорога і трьох другів Притчі про однорічнїх

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

Generated on 2015-05-11 07:23 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

						царів нема, натомість іде далі притча про багацького сина і жебракову дочку, пор. епіз 21.
15. Варлаамова проповідь про марність сего сьвіта, притча про голуба.	15. Балявгарів виклад про сім прикростей людського життя, притчі про голуба нема.	15. Схоже з Бомб., та в середину промови вставлено питане царевича і оповіданє Балявгара про аскетів і притчу про псів і стерво.	15. Схоже з Бомб.	15. Схоже з Бомб. Притча про псів і стерво вставлена аж у епіз. 28.	15. Vacat.	15. Vacat.
16. Vacat.	16. Юдасаф запитує Балявгара, чому люде так не люблять аскетів, сей відповідає йому притчою про псів і стерво.	16. Се вставлено в попереднїй епізод.	16. Схоже з Бомб. Тут вставлена надто притча про доброго лїкаря.	16. Сей епізод поставлений у иньшім місцї, гл епіз. 28.	16. Vacat.	16. Vacat.
17. Vacat.	17. Юдасаф запитує, чим рiжнять ся аскети вiд иньших людей? Балявгар пояснює се притчою про царя, що з'ів свойого сина.	17. Vacat у сьому місцї, а поставлено аж по епізодї. 24.	17. Схоже з Бомб.	17. Вставлено висше в епізод 14.	17. Vacat.	17. Vacat.
18. Варлаамове оповіданє про давнїйших пророків і пустинників і притча про сонце.	18. Подібне оповіданє Балявгара, де крім притчі про сонце вставлено притчі про пророків і птаха.	18. Оповіданя про пророків нема, а притча про сонце навязана до викладу про мудрість.	18. Схоже з Бомб., додано ще притчу про виноградарів.	18. Схоже з Галь. Притча про пророків і птаха є в иньшім місцї, епіз. 23.	18. Vacat.	18. Vacat.
19. Варлаамів	19. Vacat.	19. Vacat.	19. Vacat.	19. Vacat.	19. Vacat.	19. Vacat.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Грецький текст	Арабські тексти			Ібн Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське вид.	Гальський ркп.	Ібн Бабавайг			
виклад про вільний суд і вибір. 20. Йоасаф бажає, аби й його батько пізнав сю науку. Варлаам оповідає йому притчу про царя, вірного вельможу і двоє бідарів у землянці.	20. Схоже з Гр., та вставлено ще притчу про пливака і его товаришів.	20. Схоже з Бомб., та без притчі про пливака.	20. Схоже з Галь.	20. Схоже з Галь., та вплетено ще оповідане про царя Давида і гробницю 1000-літнього царя, про царя та пастуха і про пса, що бігав на два весіля.	20. Схоже з Грецьк.	20. Vacat.
21. Йоасаф хоче покинути сьвітові роскоші. Варлаам заохочує його до того притчою про богацького сина, що оженив ся з дочкою жебрака.	21. Схоже з Гр.	21. Vacat.	21. Схоже з Бомб.	21. Схоже з Бомб. та в сю притчу вплетена ще друга про тупоумного царевича, що його любов зробила розумним.	21. Схоже з Гр.	21. Vacat. Пор. епіз 14.
22. Варлаамів виклад про Бога.	22 Vacat, та вставлено далї, епіз. 25.	22. Vacat, гл. епіз. 25.	22. Vacat гл. епіз. 25.	22. Vacat, вставлено далї між епіз. 25 і 26.	22. Схоже з Гр., та вкорочене.	22. Vacat., пор. епіз. 11.
23. Йоасафове питане про вік Варлаамів; Варлаамів виклад про правдиве житє і правдиву смерть та про житє в пустині.	23. Схоже з Гр., тілько що тут Балявгар кладе собі не 45 лїт, як у Гр., а 12; у Гр. він має всего 70 лїт, тут 60	23. Vacat.	23. Схоже з Бомб.	23. Між епіз. 22 і 23 вставлено притчу про пророків і птаха Корег (епіз. 18). Вік дервіша поданий згідно з Бомб., в дальшу розмову вплетено оповіданє про Александра Македонського.	23. Балявар подає свій вік на 18 лїт, усего від роду має 60 лїт.	23. Баралям дає собі 45 лїт, тих що пробув у пустині; всего має 70 лїт. Оповіданє про спосіб житя в пустині, пор. епіз. 34 і 36.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

24. Vacat, вставлено висше як епіз. 11.	24 Юдасаф завважує, що й ідолопоклонники живуть чесно, ва се Балявгар відповідає притчою про воробця.	24. Схоже з Бомб. та вставлено притчу про царя, що з'їв свойого сина.	24. Схоже з Бомб.	24. Схоже з Бомб.	24. Схоже з Бомб., та з деякими відмінами і супроти Бомб. і супроти Грец.	24. Vacat.
25. Vacat, гл. епіз. 22.	25. Балявгарів виклад про Бога.	25. Сильно вкорочене супроти Бомб.	25. Схоже з Бомб.	25. Схоже з Галь.	25. Vacat, гл. епіз. 22.	25. Vacat, гл. епіз. 11.
26. Vacat.	26. Vacat.	26. Vacat.	26. Довга розмова Балявгара з Юдасафом про ріжні питаня і притча про царя, що пів життя прожив нечесно, а пів чесно, та иньші притчі (всіх 7).	26. Vacat.	26. Vacat.	26. Vacat.
27. Йоасаф хоче зараз з Варлаамом іти в пустиню, та сей відмовляє його від того притчою про ланю.	27. Vacat, вставлено далї, гл. епіз. 33.	27. Vacat. гл. епіз. 33, та притчі про ланю тут нема.	27. Vacat.	27. Vacat., гл. епіз. 33.	27. Схоже з Грець.	27 Схоже з грецьким.
28. Vacat.	28. Vacat, гл. епіз. 16.	28. Vacat, гл. епіз. 15.	28. Vacat.	28. Чому невірні не люблять вірних? Притча про псів і стерво.	28. Vacat.	28. Короткий виклад про покуту за гріхи, пор епіз 12.
29. Vacat.	29 Vacat.	29. Vacat.	29. Vacat.	29. Дервішів виклад про пожиточність правдивої віри, притчі про тирана і слугу, що розілляв росіл, про Соломона і дар розуміти мову звірів, про вола і осла.	29. Vacat.	29 Vacat.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Грецький текст	Арабські тексти			Ібн Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське вид	Гальський ркп.	Ібн Бабавайг			
30. Vacat, пор. епіз 15.	30. Vacat.	30. Vacat.	30. Vacat.	30. Дервішів виклад про марність сего життя і життя за гробом.	30. Vacat.	30. Vacat.
31. Vacat.	31. Vacat.	31 Vacat	31. Vacat.	31 Дервішеві упімненя і притча про купця і двох обманців, що отруїли оден одного. Оповіданє про Сатану і два мечі.	31. Vacat.	31. Vacat.
32. Vacat, гл. епіз. 38.	32. Учитель розпитує Юдасафа, про що він так довго розмовляє з купцем, підслухує за заслоною їх розмову. та Юдасаф просить його не мовити нїчого батькови.	32. Vacat.	32. Vacat.	32. Vacat.	32. Vacat. (?)	32. Vacat, гл. епіз 36.
33. Vacat. гл. вище епіз 27.	33 Балявгар заявляє, що хоче розстати ся з царевичем; сей хоче йти з ним, та Балявгар відраджує йому притчою про ланю.	33. Схоже з Бомб., та притчі про ланю нема.	33. Vacat.	33 Схоже з Галь., без притчі, додано виклад про обовязки дітей до батьків.	33. Vacat, гл. епіз. 27.	33. Vacat, гл. епіз 27.
34. Vacat, гл. далї епіз. 36.	34. Юдасаф розпитує про житє аскетів і хоче дати їм дарунки, та Балявгар не приймає.	34 Схоже з Бомб.	34. Vacat.	34. Царевич хоче дати дервішови дім, щоби жив коло него, та сей не приймає мотивуючи се притчами	34. Vacat. (?)	34. Vacat, гл. епіз. 36.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

35. Vacat, гл. епіз. 39.	35. Юдасаф питає Балавгара про єго теперішню і властиву одіж; Б-р показує ся йому в своїй властивій одежі.	35. Схоже з Бомб.	35. Vacat.	про малпу і голяря і про бідного ткача, що наслідуючи клоуна скочив з вежі. Перед тим вставлено ще деякі навчання дервішеві, а в них притчі про подорожного, ведмедя і кабана, про царя і єго гостя, про царя, царицю і слугу. 35. Vacat.	35. Vacat. (?)	35. Vacat
36. Йоасаф хоче дати Варлаамови дарунки для него і єго товаришів, та сей заявляє, що вони богатші від него.	36. Vacat, гл. вище епіз. 34.	36. Vacat, гл. епіз. 34.	36. Vacat.	36. Vacat, гл. епіз 34.	36. Vacat. (?)	36. Йоасаф просить Варлаама підготовити його для хрещення і за се обіцює дарунки йому і аскетам, та Б. не приймає.
37. Варлаам учить Йоасафа голівних догм віри, хрестить його і навчає про важність молитви.	37. Vacat.	37. Vacat.	37. Vacat.	37. Vacat.	37. Балавар хрестить Йоасафа.	37. Згадано коротко про „Нікейське“ Віру і хрещення Йоасафа.

Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Грецький текст	Арабські тексти			Ібн Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське вид.	Гальський ркп	Ібн Бабавайг			
38 Зардан запитує Йоасафа, чого сей купець так часто приходить до него і підслухує за заслоною розмову Варлаама з царевичем. Сей просить Зардана, аби не казав нїчого батькови.	38. Vacat, гл. епіз. 32.	38. Vacat.	38. Vacat.	38. Vacat.	38. Vacat. (?)	38. Слуга Йовасафів Зард розпитує царевича про купця і підслухує єго промову.
39 Йоасаф просить Варлаама, аби дарував йому свою пустельницьку одежу. Сей пристає на се, прощає ся з Йоасафом і відходить.	39. Схоже з грець.	39. Схоже з Грець. Балявгар навчав царевича 4 місяцї.	39. Прощане, та про обмїну одежі нема згадки.	39. Дервіш відходить після довшого прозового викладу про душу.	39. Схоже з грець. (?)	39. Баралям ще раз упоминає Йовасафа до постійности в вірі, дає йому свою анахоретську одежу і відходить.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

На сьому кінчить ся перша третина повісти, та, де ми маємо можність провести таке систематичне порівнанє текстів усіх орієнтальних версий і дійти таким робом до приблизної реконструкциї їх спільного оригіналу. Як уже було згадано, на сцені прощаня аскета з царевичем уриваєть ся Гальський рукопис, тут кінчить ся й Ібн Хісдаєва поема, а версия Ібн Бабавайгова вже значно вчаснїйше, бо від 26 епізоду, перестала черпати з взірця спільного всїм иньшим версиям, а перейшла до жерела зовсїм відмінного, правдоподібно до книги „Kitâb Yûdâsaf mufrad“ і лишила ся вірною сему другому жерелу до самого кінця. За те середня частина оповіданя, історія боротьби між вірним царевичем і єго батьком, історія спокус Юдасафових аж до єго відходу на пустиню пропущена в Ібн Бабавайговім витягу зовсїм, так що для порівнаня з грецьким текстом лишаєть ся тут тілько бомбейський та оба споріднені, грузинський і вірменський. В якій мірі сї тексти згідні між собою, а в чому відмінні, се побачимо з їх детального порівнаня.

Грецький текст	Бомбейське вид.	Грузинський текст	Вірменський текст
40. Зардан стурбований удає хорого, покидає двір царевича; цар шле йому лїкаря і заповідає свій прихід; Зардан признаєть ся цареви до того, що стало ся	40 Вчитель Юдасафів бачить дивний сон і оповідає його цареви. Ракіс, мінїстер і ворожбит, вияснює сей сон, що з царевичем власне стало ся або має стати ся те, що було віщовано; покликаний ще раз учитель признаєть ся до всего.	40. Оповід. згідне з Грецьк.	40. Зард з турботи розхорував ся і признав ся цареви, що єго син уже навернений на християнство.
41. Мінїстер Арахес радить бігти в погоню за Варлаамом, а коли його не догонять, покликати поганського пустинника Нахора, подібного до Вар., урядити діспуту і побороти християнство, а тодї Йоасаф покине сю віру.	41. Ракіс обіцює, що коли не зловлять Балявгара, він сам перемінить ся в постать Балявгарову і дасть перемогти себе в діспутї, аби привстидати християн.	41. Оповід. згідне з Грець. Мінїстер зоветь ся раз Аракі, а потім Ракіс або Ракі.	41. Астрольог Арашіс бере ся бігти в погоню за Баралямом, щоби його торturами змусити до відкликаня єго науки.
42. В погонї за Варлаамом вояки ловлять громаду а-	42. Оповіданє згідне з Грець. Найстарший аскет має	42. Згідне з Грець	42. Цар велить позамикати всї границї. А-

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:18 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Грецький текст	Бомбейське вид.	Грузинський текст	Вірменський текст
скетів, з котрих найстарший несе в мішку кости святих; по розмові з ним про шанованє реліквій цар велить їх замучити.	кости навязані на шнурі.		рашес не може знайти Б-ма, ловить 18 монахів і вбиває їх мечем.
43. Арахес приводить Нахора і видає його за Варлаама, та Бог виявляє Йоасафови в снї всю правду.	43. Ракіс чарами перемінює ся в Балаавгара, та оден із царських радників виявляє Юдасафови всю правду.	43. Згідне з Грець., пустинник зветь ся Накорі.	43 Арашіс велить магови Наховрови перебрати ся за пустинника, шле його на пустиню і там його знаходять вояки. Наховр видає себе за Баралама. Далї згідно з грець.
44. Перед діспутою цар два рази має розмову з сином; раз грозить йому, а потім за радою Арахеса промовляє лагідно — і все надармо.	44. Розмова царя з сином. Царевич іде до аскетів запертих у тюрмі, найстарший аскет оповідає йому про свойого батька. Царевич закопує дарунки, які хотїв дати аскетам; друга розмова царя з сином, в котрій оба хвалять науку Будди.	44. Згідне з Грець., тілько значно вкорочене.	44. Подвійна розмова царя з сином.
45. Діспута. Йоасаф грозить Нахорови, сей виголошує Арістідову Апольогію і перемагає індийських мудрців, Йоасаф навертає його на християнство і він іде в пустиню.	45. Згідно з Гр. та Апольогії нема. Юдасаф навертає Ракіса; сей оповідає йому про астрольогів Фатїра і Татїра, що віщували при вродженю Юдасафовім, а сам іде навчати людей.	45. Згідне з Грець. та також без Апольогії.	45. Згідне з грець. Апольогія подана в скороченю, та з уступами, яких нема в грецькім текстї. Тут уривають ся Конїбірів переклад.
46. Чарівник Февда радить цареви спокусити царевича дївчатами і оповідає йому притчу про несьвідущого царевича і дївчат-демонів.	46. Чарівник Аль Тагдам приходить до царя, сей оповідає йому притчу про мужа і захланну жінку і просить поради, — далї згідно з Гр.	46 Чарівник зове ся Тедам, Тедма або Тедаміс, оповіданє згідне з Бомб	
47. Цар окружає свойого сина дївчатами, а Февда насилає ще демонів, щоби спокушували царевича, та сей перемагає все молитвою,	47 Цар посилає синови 4000 дївчат, в тім числї одну царівну. Юдасаф закохуєть ся в нїй і спокушений Сатаною злучуєть ся	47. Згідне з Грець.	

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:23 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Грецький текст	Бомбейське вид.	Грузинський текст	Вірменський текст
а в снї бачить небо і пекло і будить ся покрішлений.	з нею. В снї являєть ся йому Баляв-гар і аскет в кістьми і ведуть його до раю, а всї дївчата видають ся йому гидкі як пси і свині.		
48 Февда йде сам до царевича, та сей говорить йому довгу проповідь, після неї і сей навертаєть ся на християнство.	48. Юдасаф навертає чарівника на віру Будди, оповідаючи йому притчу про паву і крука. Чарівник по тій притчі пізнає, що віра Будди правдива, бо Будда перед 300 роками віщував, що за 300 лїт появить ся правдива пава.	48. Навернене Тедми, проповідь пропущена.	
49. Vacat.	49. Юдасаф навертає свойого батька на праву віру і сей віддалює від сина всїх дївчат крім тої одної, що від него зайшла в тяж. Сей епізод стоїть перед епіз. 48.	49. Vacat.	

Кун схиляєть ся до припущеня (op. cit. 25), що отся середня часть нашої повісти була і в урванім Гальськім текстї і у первовзорі, з якого черпав Ібн Бабавайгі, в своїй основі близькою до того, що є в бомбейськім текстї. Остатнї слова Гальського тексту говорять про сон Юдасафового вчителя, а Ібн Бабавайгі міг для якоїсь своєї цїли викинути сю середину оповідання. За те закінчене обох арабських текстів, себ то Бомбейського і Ібн Бабавайгієвого, зовсїм відмінне від того, яке маємо в християнських редакциях, тоб то в грецькій, грузинській і вірменській. А що власне закінчене арабських версий близько підходить під буддийську традицию, а християнське геть відбігає від неї, для того Кун завважує справедливо, що те християнське закінчене є свобідним витвором автора тої версиї, 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 свойого сина царем над половиною царства, потім навернув ся сам і вмер, а царевич

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:24 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

поставивши замісць себе царем Барахію (в груз. Баракія, в вірм. Бавакія) пішов на пустиню, віднайшов Варлаама, жив при ньому до єго смерти, по довгих лїтах і сам умер і був принесений Барахією назад до рідного краю і там похований, то в арабських текстах конець повісти зовсїм иньший. У Ібн Бабавайгія Юдасафови являєть ся ангел і заповідає, що за кілька день виведе його з батьківської палати. Юдасаф не говорить про се нїкому крім одного везіра і за кілька день в супроводї ангела серед ночи покидає палату. В тім підходить до него гарний парубок, завідатель кількох провінций і просить його, щоби їх не покидав, та Юдасаф заспокоює його і умовляє лишити ся при своїм урядї, потім сїдає на коня і в супроводї везіра їде „доки йому було призначено“. Там зсїдає з коня і йде далї пішки. Везір плаче і ще раз просить його не наражувати себе на невигоди аскетичного житя, та Юдасаф віддає йому коня, пояс і дорогий камінь, який у него був на чолї і велить йому вертати до царя та сповістити його, що єго син зрік ся всеї марности сего минущого сьвіта. Везір вернув до міста, а Юдасаф пішов у пустиню. Там побачив велике дерево над потоком; вода в тім потоцї була незвичайно чиста а дерево таке гарне, якого він доси не бачив; на єго гиляках росли плоди, а коли їх покуштував, вони показали ся йому солодшими над усї плоди в сьвітї. На тім дереві була безлїч птахів і він порівняв се дерево з новою наукою, воду з мудрістю пізнаня, а птахів в людьми, що з усего сьвіта будуть збирати ся до него, щоби пізнати шлях спасення. Тодї прийшли чотири ангели і завели його до неба, а Бог наділив його мудрістю і він побачив усю будущину. Ангели завели його назад на землю, а оден із них по божому наказу лишив ся з ним, щоби бути єго невідступним товаришем. Юдасаф пробув якийсь час в тій околицї і навертав людей до правдивої віри. Потім подав ся до свойого рідного міста. Єго батько вийшов йому на зустріч з усїма вельможами і всї 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 свойого улюбленого ученика Ананда і заповідає йому хоронити божі заповідї та подбати за єго похорон. Потім він обернув ся головою на захід, а ногами на схід і перейшов до вічного житя. В бомбейськім текстї оповіданє зовсїм схоже з отсим, та є тут іще деякі подробицї пропущені Ібн Бабавайгієм. І так ще перед відходом Юдасафа в пустиню царівна-бранка родить йому сина, про котрого мудрцї віщують, що буде мати потомків. Тут же приведено розмову Юдасафа з єго батьком (з притчею), що кінчить

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:23 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ся навернень 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 свойого вуйка царем, а по нім потім наступає его (Юдасафів) син.

Що ж можемо на підставі сего порівнаня сказати про спільний оригінал усіх отсих редакций і про їх взаємні відносини? Попереду усего, беручи на увагу кінцеву часть повісти можемо сказати, що про спільне жерело всіх версий не може бути навіть мови; що найбільше можна говорити про спільне жерело всіх арабських версий з одного, а грецької, грузинської і вірменської версиї з другого боку. Арабські версиї мають закінчень зовсім близьке до буддийської традициї, коли тим часом християнські версиї відбігли від сеї традициї дуже далеко. Значить, мусимо приняти подвійний оригінал, подвійне жерело: одно спільне для першої і по троха для другої части всіх орієнтальних версий, а друге спільне тілько для остатньої (і по троха для середньої) части самих тілько арабських версий. Сей дуалізм потверджує нам уже для X віку арабська книга Фігріст, посьвідчуючи істнованє двояких оброблень істориї 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 виємкової і вибраної Богом, а боже откровенив задокументоване в сьвятих писанях, які треба було знати і майже витвердити на память, — і таких, де царевич сам із себе, через просьвітленє власного ума і серця доходить до пізнаня правди і потім виявляє сю правду людям (Kitâb Yûdâsaf mufrad). Дуже вірно підчеркнув Кун сю обставину, що перше з тих жерел не могло бути буддийське, але противно, по его думці в ньому віє дух християнський, значить, те спільне жерело першої і другої части оповіданя для всіх орієнтальних версий мусіло бути християнське. Магометанським воно не могло бути вже для того, що було зложене без сумніву перед Магометом; зрештою ні одна з захованих доси арабських версий не виявляє ані крихти знайомости з Кораном.

Проведене у нас детальне порівнанє всіх орієнтальних текстів показує, що на 39 епізодів першої части тілько 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, нпр. в епіз. 11 притчу про соловія. Далі 13 епізодів є спільних усім редакциям,

Generated on 2015-05-11 07:23 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

розуміють ся, що в деяких вони подані in extenso або й розширені, а в иньших сей або той епізод скорочений або хиба легко зазначений. Коли ж узяти на увагу, що Ібн Бабавайгі починаючи з 26 епізоду користає з иньшого жерела, а грузинська версия в повнї не видана, то до висше поданого числа епізодів спільних усїм редакциям прийдеть ся долучити ще 5. Загалом у грузинській редакциї 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 кінцї) є, чи їх нема. З 15-ти епізодів, які є в тій редакциї, 9 сходить ся близше з грецькою редакциєю, нїж з арабськими, 2 близше з арабськими, нїж з грецького, а 4 виявляють значні відміни як супроти грецької, так і супроти арабських редакций.

Що всї три арабські версиї схожі між собою більше, нїж 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 порівнаню дальших епізодів лишити на боцї текст Ібн Бабавайгія, що починаючи з 26 епізоду черпає з иньшого жерела, то побачимо знов 3 епізоди схожі з собою в обох иньших редакциях, 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 иньшім порядку; далї їй не стає 8 епізодів, які є в грецькім текстї і яких також нема в арабських текстах; та треба додати, що сам характер переробки (оригінальний поетичний стиль) вимагав значнїйших відскоків від спільного взірця, а надто Ібн Хісдай вставив у своє оповіданє 10 нових епізодів або притч вилетених у текст взятий із спільного жерела.

Що до середньої части оповіданя, то всї 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 версий через те, що его автор черпав тут з иньшого, явно буддийського жерела. Значить, на епізодї 46 нашої таблицї кінчить ся згідність орієнтальних редакций; конець середньої части і закінченє повісти виявляють повне роздвоєнє між оригіналом християнських і оригіналом арабських редакций.

Generated on 2015-05-11 07:23 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

Як бачимо з сего зіставленя, відтворенє здогадного спільного оригіналу першої і другої части орієнтальних версий зовсїм не легке, та в загальних нарисах не є вже тепер неможливе. Певна річ, ті епізоди, що спільні всїм редакциям, ми мусимо в першім рядї признати як випливи того спільного жерела, а їх, як ми бачили, є разом 24 на 45. В другім рядї нам прийдеть ся віднести до спільного жерела й такі епізоди та поменші оповіданя, що спільні всїм арабським версиям а незвісні християнським (таких є всего 2), або навіть такі, що мають ся в одній лише якійсь версиї, та заховали в собі слїди близького свояцтва з первісною буддийською традициєю (в першій части є такий уступ в Бомбейськім текстї, а власне оповіданє про сон царицї про білого слона в епіз. 1. Зводячи в одну цїлість оті епізоди і відкидаючи все, що може вважати ся пізнїйшою вставкою чи то християнських, чи жидівських переробників ми можемо витворити собі досить виразний погляд на той здогадний твір, з якого черпали всї оті редакциї. Порівнюючи його з иньшими творами, що первісно пішли з Индиї і в V—VIII віках нашої ери були перекладені на пеглевійську мову, а відси через посередництво арабських, сирийських, гебрейських, а далї грецьких та латинських переробок перевандрували до середньовікової Европи, такими як Панчатантра (Калїла ва Дімна, Бідпаєві байки) і Книга сїмох мудрців, ми переконаємо ся, що коли отсї книги мали переважно лїтературний, моральний характер, наша повість уже в тім спільнім жерелї мала в собі богато науки, пропаґанди, як ось проповідь „божого чоловіка“ [епіз. 1] і проповідь Варлаама-Балявгара [епіз. 8, 15, 16, 17, 18, 20, 23, 24, 25, 33, 34], поминаючи вже те, що вставлені в неї притчі всї без виємка мають пропаґандову тенденцию і у всїх текстах до них додано ще відповідні толкованя. Який же характер, яку тенденцию мав те навчанє?

Перечитуючи отсї пропаґандові уступи навіть в тім християнськім закрашеню, яке вони мають у грецькім текстї, ми бачимо, що всї вони мають одну тенденцию: збудити обридженє до сьвіта і его марних роскошів та дрібних змагань, а захвалити аскетичне житє. Тут іще не було би нїчого особливого, бо звісно, що аскетизм захвалює і християнство і буддізм і брагманїзм; що найбільше можна би сказати, що автором пеглевійського жерела всїх орієнтальних версий не був прихильник перського маздеізму, бо ся релїґія була, як справедливо завважив Кун (Barlaam und Joasaph, 38), в своїй основі противна відреченю від сьвіта і добровільній безженности. Та не треба забувати, що індийський аскетизм пріпціпіяльно ріжнить ся від християнського. Бо коли християнин ішов у пустиню,

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:38 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

щоби здалека від зверхніх сьвітових покус тим успішнїйше бороти ся з покусами власного тїла і ворожих демонів і не переставав бороти ся з ними до остатньої хвилї житя, вважав тутешнє житє тілько порою покути, труду, плачу, а кожду хвилю заспокоєня і внутрішнього вдоволеня вважав коли не гріхом, то нагодою до гріха, — то індийський аскет противно шукав у аскетизмі, в умертвлюваню тїла тілько переваги духа над тїлом, скріпленя і просьвітленя духа через ослабленє грубої материї, що буцїм то його придавлює, а найвисшою метою своїх подвигів уважав внутрішнїй спокій, що повстає з викорїненя всяких пристрастей, усяких бажань і змагань, усяких симпатий і антипатий. Аскет повинен уже тут на землї дійти до стану як найблизшого до загробової нїрвани — отсе був найвисший ідеал індийських, головно брагманських аскетів. Буддизм був подекуди реакциєю проти сего аскетизму, та й він проповідував відреченє від роскошей і дібр сего сьвіта, добровільне вбожество, але головно в тій цїли, щоб чоловік міг зовсїм свобідно, вповнї і безжурно посьвятити 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 тілько одну можливість — авторство маздеіста (з тої самої причини міг відкинути також авторство мозаіста, пор. Weisslowitz, Prinz und Derwisch, 58) і не бачучи в цїлому творі нїякого слїду манїхейства, що готов був бачити Кассель, рішає питанє так, що автором первісної редакциї міг бути тілько 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 зовсїм вірною увагою, що пеглевійський твір мав дуже мало теольоґічної тенденциї і був „майже цїлком позбавлений усякого доґматичного кольориту“. На се можна завважити (і се підкїс Кун), що вже сама концепция пеглевійського Варлаама і Йоасафа в противенстві до буддийського „самого Йоасафа“ вказує на ту доґматичну основу, що чоловік сам не може дійти до пізнаня Бога і правдивої релїґії, доки не пізнає божого откровения зложеного в сьвятих книгах; от тим то в повісти Йоасаф даремно мучить ся своїми думками про марність сего сьвіта, поки не прийшов Варлаам „з коробкою, в котрій були сьвяті книги“ (так виразно написано у Ібн Бабавайгія, гл. С. Ольденбургъ, Персидскій изводъ, 7) і не вияснив йому правдивої дороги до спасения. Та сего не досить. Розуміє аске-

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:23 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

тизму в повісти має також певну доґматичну основу, і то, по моїй думці, не християнську. Правда, в грецькім тексті не тілько 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 ориґіналу. І так у епіз. 2 (Буассонад гл. 1) сказано про царського вельможу, що він „зрікши ся всїх дочасних почестей і роскошей, зробив ся монахом і втїк 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 житє пустинників вельможа аскет підносить, що „між ними нема нїяких спорів анї зависти, анї смутку анї турботи“ (Douhet, ibid. 99). Оті реченя, що припадково проскочили через руки християнського переробника, виглядають мов живцем виняті з якогось індийського аскетичного трактату. Ще виразнїйше бачимо сей індийський характер аскетичної проповіди в арабських текстах. „А коли розлука з приятелями, з дїтьми, з майтком така неминуча і коли богато дечого змушує нас до тої розлуки і вона спадає на нас як велике лихо — читаємо в Гальським рукописї (Weisslowitz, op. cit. 54) — то чиж не личить розумному добровільно відсунути ся від усїх тих річей ще заким спадуть на него всї ті пригоди, які спадають так часто? І коли його постигне нещасте, він не буде сумувати, а коли б його й не мало постигнути, то він не буде шукати анї добивати ся тих річей“. Фільософія, як бачимо, більше стоіцька нїж християнська і ще більше властива „нагомудрецям“ нїж стоікам. Варто звернути увагу також на те розуминє смерти, яке виступає в нашій повісти. Як звісно, для християнських аскетів смерть не була нїчим 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 — розуминє властиве буддизмови, а ще більше брагманїзмови. Брагманїзмови властиве також розуминє аскетизму, яке характеризують висше наведені цитати і те аскетичне житє, яке малює Варлаам у гл. XII (у нас епіз. 13), де між иньшим сказано, що аскети „не бачучи нїякої материї і нагоди до проступків цїлковито вирівають

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:25 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

із своєї душі всяке бажанє і затирають спомини... повзявши дуже добрий намір ведуть житє спокійне і самітне" (Douhet, op. cit 157). От тим то я не можу згодити ся з думкою Джекобса, що автор первісного „Варлаама і Йоасафа", чи він був написаний по індийськи, чи по пеглевійськи, був буддіст. Певна річ, ніяка переробка не була в силї затерти глибоких слїдів буддийського походженя повісти; вони лишили ся і в основнім оповіданю і в притчах і по троха в проповідях. Та про те нема сумнїву, що спільне лїтературне жерело звісних нам тепер орієнтальних версий нашої повісти, бодай що до ей першої части, не могло бути написане буддистом, а було по нашій думцї свобідною переробкою буддийської легенди доконаною якимсь брагманцем в дусї релїгії близько посвяченої з буддизмом, та проте в многих точках значно від него відмінної і йому ворожої. Брагманїзм приймав подекуди також боже откровенє і мав свій комплєт сьвятих книг, без котрих по єго поглядам не можливо було пізнати правдиву релїгію. Хоча буддизм виплив із брагманїзму, то про те сї обі релїгії завзято бороли ся між собою; з разу буддизм панував у Індиї яких 1000 лїт (від IV віку перед Хр. до VII по Хр.), та потім був переможений брагманїзмом і майже зовсїм випертий з Індиї, а величезна буддийська лїтературна спадщина по части була знищена брагманїстами, а по части абсорбована ними, перероблена в дусї брагманізму. Так було з первісно буддийською Паньчатантрою (Jacobs, op. cit. LIII), так правдоподібно з Магабгаратою, чомуж би не мала та сама доля спіткати й легенду про Будду?

Все, що тут сказано, належить в повнї до першої і по троха до другої части нашої повісти, т. є. до тих епізодів, що виплили зі спільного жерела. Та ми піднесли вже вище, що у Ібн Бабавайга середня часть і конець, а в бомбейськім виданю деякі епізоди середньої части і закінченє черпані з иньших жерел. Що се за жерела і які їх відносини до того жерела, з якого черпали християнські редакциї?

Ібн Бабавайг в свій витяг із книги про Балявгара і Юдасафа вставив ось яке оповіданє. Жив раз цар, що дуже бажав мати дїтей, та тілько на старість одна з єго жінок родила сина. Хлопчик в молодих лїтах подав знаки незвичайного розуму; оден астрольог ворожить цареви, що єго син буде основником нової віри. Цар наказує слугам добре пильнувати його. Коли царевич підріс, то одного разу втїк від сторожі, бачив у містї мерця, старця і хорого і почав над сими явищами дуже задумувати ся. Цареви прирадили оженити

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:25 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

сина, та царевич нічю по слюбі підпоїв свою молоду жінку і коли вона заснула, він утік від неї. На вулиці він здибав якогось парубка, обміняв ся з ним одежею і оба разом почали тїкати. Боячи ся погонї вони в день спали а нічю йшли, поки не зайшли у иньше царство. Та там царівна вподобала собі передягненого царевича і хотїла 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 поклони по сьвятих місцях у всї краї землї. При божій помочи вони богато людей навернули на шлях віри. І слава про мудрість і чесноту царевича розійшла ся по всїй семлї. І він пригадав собі свойого батька і задумав спасти його від блудів і послав до него посланця, щоби йому сказав, що його син навернув ся на правдиву віру і при божій милости навернув богато 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 свойого дому пішов до сина і вони перейшли на его віру і приняли его спосіб житя і доступили вічної щасливости".[1])

Очевидно маємо тут ще раз повторену леґенду про Будду, тілько 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 Фігрістї пз. „Kitâb Judasaf mufrad". Та не тілько ся вставка, але також конець оповіданя про Балявгара і Юдасафа у Ібн Бабавайга так само як і в бомбейськім тексті (ми подали его зміст на стор. 186) мусїв бути взятий із редакциї зовсїм відмінної від першої части, близшої до буддийських леґенд і буддийської також по дусї і тенденциї. Значить, можемо сказати, що крім того, по нашій думцї брагманського жерела. яке лежить в основі першої і другої части християнських і арабських версий, нам заховали ся аж дві буддийські редакциї нашої леґенди, і то одна в цїлости, хоч може в скороченій формі, а з другої тілько закінченє.

Чим же супроти сего треба вважати кінцеву часть християнських версий? 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, нїмецький переклад подав Гоммель, гл. Weisslowitz, op. cit. 169—172.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:25 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

сту (op. cit. 32), значить, після єго родоводу належить до здогадної сирійської редакції (op. cit. 34). Кун не звернув якось уваги на те, що в такім разї повстає питанє, як же кінчила ся та пеглевійська редакция, в котрій він бачить архетип усїх орієнтальних редакций і за котрою признає автора християнина? Такого закінченя, яке заховало ся в звісних нам арабських редакциях, там певно не було, бо сам Кун уважає теперішнє закінченє тих редакций запозикою з иньших жерел. Коли в пеглевійській редакції закінченє було иньше, нїж в спільнім жерелї християнських редакций, то являєть ся питанє, що могло спонукати автора здогадного сирійського тексту до зміни оповіданя? Иньшими словами, що є в теперішнїм закінченю християнських редакций 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 нїчого такого добачити. Противно, теперішнє закінченє християнських редакций дуже добре згоджуєть ся з тою чи то брагманською, чи християнською, та все таки антібуддийською тенденциєю — показати основника буддизму хоч і сьвятим чоловіком, та все таки аскетом і нїчим більше, головно ж не учителем народів, не основником нової віри. А признавши сей характер закінченю повісти, ми мусимо признати його й цїлій пеглевійській композициї і в такім разї нам прийдеть ся троха змодифікувати те, до чого троха иньшою дорогою дійшли Гоммель і Кун (Kuhn, op. cit. 39) і приняти ось який процес повстаня пеглевійських редакций буддийської леґенди. В цїли пропаґанди зладили буддисти резюме своєї святої леґенди на пеглевійській мові, книгу Kitâb al Budd. Супроти сего якийсь неприхильник буддизму переробив а правдоподібнїйше переклав з індийського оригіналу брагманську переробку тої леґенди, Kitâb Bilavhar wa Jûdâsaf. В виразнім противенстві до сеї книги пустив знов якийсь прихильник буддизму другу переробку буддийської повісти — Kitâb Judâsaf mufrad (Книга Юдасафа самого, т. є. без Білявгара). Що всї оті твори справдї істнували на пеглевійській мові і що вся ота боротьба йшла на персо-бактрийськім ґрунтї, се доказує окрім посереднього сьвідоцтва Фіґріста також огляд імен власних в рїжних редакциях нашої повісти (гл. Kuhn, op. cit. 34—36). Грецьке імя Йоасаф є очевидно тотожне з арабським Юдасаф або Будасаф. Ся назва є не що иньше, як індийське Бодісатва. Кун показав, як власне на ґрунтї пеглевійської азбуки, „придатної для найдивоглядїйших перепутувань“ із Бодісатви-Будасафа повстала арабська і грецька форма Іодасаф, що опісля вже на ґрунтї грецької азбуки

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:25 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

перейшла на Іоасаф (ΙΩΔΑΣΑΦ-ΙΩΑΑΣΑΦ-ΙΩΑΣΑΦ). Грузинська редакція заховала давнїйшу форму Іодасаф, та все таки форму не пеглєвійську анї арабську, а первісно-грецьку або сирийську; натомісць вірменська форма Іовасаф є новійше грецьке Іоасаф, тілько з доданєм значка в для оминеня роззївy.

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

Город, у якім живе Йоасафів батько, названий в деяких арабських редакціях, а власне у Ібн Бабавайга і в бомбейськім виданю. Сю назву вокалїзують Кун і Гоммель на Шавілябат; ся назва без сумнїву репродукує дійсну назву міста, де вродив ся Будда — Капіляваєту, в палїйській мові Капіляватту. Цїкаво, що з християнських редакцій тілько грузинська має назву сего города — Болят; чи ся назва має який звязок з Капілявасту-Шавілябат — годї сказати. У одній старій вірменській ґеоґрафії, написаній Варданом Великим (умер 1271) або кимсь із его учеників, сказано не знати на якій основі, що столицею царя Абеннера було місто Сінавтан (Сінаватан, Сінайфатанк), а місцем, де прожували Баралям і Йовасаф, була пустиня Арат або Ерат (Kuhn, op. cit. 16, 35—36). Очевидно, що з буддийською традицією сї назви не мають нїчого спільного, та про те вислїджене їх походженя може могло би дати вказівку на жерела, з яких черпали автори тих редакцій [1]).

[1]) Кунова думка, що в Варлановій ґеоґрафії нам заховав ся слїд якоїсь старої вірменської редакції Варлаама і Йоасафа, видаєть ся мінї не зовсїм певною. Розуміють ся, повість про Варлаама і Йоасафа мусїла бути йому звісною — і то не в грецькім текстї, а в вірменській леґендї, тій самій, яка заховала ся доси а була

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Що доторкаєть ся назви Варлаам (Βαρλαάμ), то ми згадали вже, що по думцї Гоммеля вона пішла з сирийського Baralâhâ скороченого gabrâ d' alâh-a, що значить „божий чоловік". Назва арабських редакций B-l-v-h-r, вокалїзоване на Bilavhar або Balavhar, повстала на ґрунтї пеглєвійської азбуки з індийського Bhagavân (K u h n, op. cit. 36). Грузинське Баляварі вяжеть ся безпосередно з арабською назвою і вказує на те, що автор грузинської редакциї користував ся не теперішнїм грецьким текстом, а его сирийським жерелом, у котрому стояла старша, пеглєвійська назва Балявґар або Балягвар. Тілько автор грецького тексту переміннв сю назву, ставлячи замісць неї імя популярного сирийського сьвятого Барляга і то в формі спорідненій з біблїйним волхвом Валаамом (Βαλαάμ). Вірменський Баралям пішов безпосередно з грецького.

Пустиня, з якої приходить Варлаам, зоветь ся в грецькім текстї Σεναάρ — назва біблїйна (Бытия XI, 1, XIV, 1), покладена автором грецького тексту на місце пеглєвійського і сирийського Сарандіба. Сарандіб — стара назва Цейлону, головного осїдку південного відламу буддистів, — про значінє сеї назви для означеня первісного жерела нашої повісти буде ще далї мова.

Йоасафів учитель чи доглядач зоветь ся в грецькім текстї Зардан; в арабських текстах він не названий; в вірменськім сю назву вкорочено на Зард. Грузинське Зандань або Задань вказує на те, що й сирийський ориґінал грецької повісти мав Зандан, а в такім разї назву сю мав і пеглєвійський ориґінал сих редакций. Кун (op. cit. 36—37) бачить в тій назві важну вказівку на те, відки головно черпав свій материял автор пеглєвійської редакциї. В сьвятих книгах північних буддистів візник царевича Шіддарти зоветь ся Чандака; у південних буддистів він зоветь ся Чанна, без д. Значить, по Куновій думцї, жерелом пеглєвійської повісти про Варлаама і Йоасафа були сьвяті книги північних буддистів, що зрештою й зовсїм природно, бо в Бактриї і північно-східній Персиї здавна вже мішали ся буддийські елємснти з парськими і християнсько-несториянськими. Ще Китаєць Гіуен-Цанґ подорожуючи в VII віцї по сьвятих місцях буддизму, застав у Бактрі буддизм в повнім цьвітї. З того самого часу маємо сьвідоцтва про істнованє численних несториянських епіскопій у Хорасанї, і ще в р. 652 християне в Мерві разом зі своїм метрополїтом похоронили тїло замордованого

зладжена ще в XII віцї. А що в тій лєґендї не названо анї міста Абенерового, анї пустинї, де жив Баралям, то міг стародавнїй ґеоґраф доповнити сї назви з яких инших жерел.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:25 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

остатнього царя з роду Сасанїдів (Kuhn, op. cit. 37). Яким способом пегльвійська назва Зандан заховала ся в грузинській версиї, а в грецькій являєть ся в формі Зардан, се у Куна показано троха неясно. Бо коли Кун стоіть на тій думцї, що грузинський текст пішов не безпосередно з пегльвійського, а з затраченої тепер сирийської переробки (гл. родове дерево на стор. 34), то на стор. 35 він догадуєть ся, що автор грузинської версиї взяв назву Зандані безпосередно з пегльвійського тексту. На ґрунтї пегльвійської азбуки, в котрій n і r пишуть ся однаково і під впливом людової етімольоґиї (zard у пегльвійськім значить зелений) повстала назва Зардан, що опісля через посередництво сирийської переробки пішла до грецького тексту. Звертаю увагу на сю нескладицю, та виснити ї̈ не беру ся.

Царський мінїстер і дорадник Ἀραχής у арабських текстах називаєть ся Ракіс, у грузинськім раз Аракіс, потім Ракіс і Ракі, у вірменськім Арашіс — як бачимо, назва майже однакова у всїх редакциях. Кун догадуєть ся, що фіґура сего Арахеса відповідає фіґурі Девадатти в буддийській традициї — чарівника і противника Будди (Kuhn, op. cit. 26).

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

Чарівник Февда (Θευδᾶς), в котрому Бенфей бачив вариянт індийської назви Девадатти, в арабськім текстї (бомб. вид.) називаєть ся Аль-Тагдам, з чим дуже тїсно вяжеть ся назва грузинського тексту Тґедам (декуди також Тґедма або Тґедаміс). Очевидно, що щось подібного мусїло стояти і в здогаднім сирийськім текстї і в его пегльвійськім ориґіналї, а тілько автор грецького тексту поклав назву Февди, лже-мессиї, згаданого у Йосифа Флавія (Josephus Flavius, Bellum Judaicum, XX, 5) і в Дїяннях апостольських V, 37 (Kuhn, op. cit. 29).

Назва Барахиї, наслїдника Йоасафового на царськім престолї, властива тілько християнським редакциям (груз. Баракія, вірм. Бавакія), значить, мусїла бути і в сирийській редакциї. Не можемо знати, чи була вона і в пегльвійськім ориґіналї, котрого кінець не заховав ся в арабських переробках. В бомб. вид. Юдасаф ставить замісць себе царем свойого вуйка як опікуна свойого сина Аманда, в котрім треба бачити назву улюбленого ученика Буддового Ананди (Kuhn, op. cit. 33). Назва Барахиї взята з Біблиї — так називав ся батько пророка Захариї (Захария I, 1, 7; Матв. XXIII, 35).

Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

В арабськім тексті Ібн Бабавайга і бомбейського видання Юдасаф умирає в Кашмірі; в сій назві Кун бачить тілько скорочену транскріпцию індийської назви Kuçinagara або Kuçinarva (Kuhn, op. cit. 33).

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

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

Гр	Бомб.	Галь.	Ібн Баб.	Ібн Хісд.	Груз.	Вірм.
N. 1. Про сївача (єванг.)	N. 4	N. 4	N. 4	N. 6	N. 4	N. 1
2. Цар і аскети	1	1	1	2	1	2
3. Смертна труба	2	2	2	3	2	3
4. Чотири скриньки	3	3	3	4	3	4
5. Богач і Лазар	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.
6. Весїльний бенкет	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.	vac
7. Про десять дївчат	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.
8. Про соловія	17	12	16	20	10	5
9. Про блудного сина	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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 однорічніх царів	7	6	7	9	7	vac.
14. Про сонце	13	8	13	10	vac.	vac.
15. Цар і бідарі в яскині	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'ів свою дитину	13	10	8	vac.	vac.
22. vac.	10. Добрий лїкар	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, єї любас і лялька	vac.	vac.	28	vac.	vac.
26. vac.	24. Пава і крук	vac.	vac.	vac.	vac.	vac

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

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:25 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

правдиву віру і вплетені в се оповіданє дальші чотири притчі: 20. Про царевича, що пяний спав у гробі, 21. Про злодіїв, що вкрали золотий горнець з гадюками; 22. Про царевича, що увільнений з неволї попав ся в яму, де сидів смок; 23. Про чоловіка, що пішов між злі духи (гулї) і погиб. Загалом маємо в тім текстї 23 притчі.

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

Та найбогатший на притчі і приказки є Ібн Хісдай. Крім тих, що показані в повисшім зводї, знаходимо у него ще ось які: 1. Патріарх Йосиф і підхлїбник; 5. Про птаха, що проковтнув рибу з вудкою; 6. Цар Давид і гробниця давнїйшого царя; 13. Цар і побожний пастух, запрошений царем на обід; 14. Пес, що бігав на два весїля і лишив ся без їди; 19. Промова Олександра Вел.; 22. Тіран і слуга, що розілляв росіл; 23. Соломон і мова звірів і вплетена в се оповіданє 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 наслїдуючи весельчака скочив з вежі.

З тих притч без сумнїву найцїкавійша притча про сївача, що стоїть у грецькім і вірм. текстї на першім, у всїх арабських і грузинськім на четвертім місцї і маєть ся також у Ібн Хісдая. Є се звісна євангельська притча, а факт, що власне вона спільна всїм християнським і нехристиянським редакциям належить до найцїкавійших загадок, які насуває нам повість про Варлаама і Йоасафа. Кун на підставі сего факту, що змушує нас до висновку про істнованє сеї притчі також у пеглєвійськім оригіналї всїх ориєнтальних редакций, побудував свою теорию про християнський характер сего пеглєвійського оригіналу (Kuhn, op. cit. 39). Ми вже висше оцїнили иньші Кунові докази християнського характеру того оригіналу, а тут мусимо сказати, що істнованє сеї притчі в єго текстї не може перетягти ваги на користь Кунового здогаду. Вже Гоммель, що держав ся думки про буддийський характер і індийське походженє первісного жерела повісти, вказав на те, що притча про сївача в ріжних формах була популярна у буддистів, а той, хто з буддийських жерел писав пеглєвійську редакцию, міг бути познайомлений також з християнськими євангелиями і замісць буддийської притчі про сївача помістити в своїм текстї 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 правдоподібнїйшим, прихильник брагманїзму.

Generated on 2015-05-11 07:25 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

Варто звернути увагу і на те, що між притчами є невеличкі ґрупи, котрі у всіх редакциях держать ся разом, хоч і поставлені на ріжних місцях. І так перші чотири притчі спільні всїм редакциям і подають ся всюди в однаковім порядку з виємком притчі про сївача, що в грецькім і вірменськім текстї стоїть на першім, а у всіх иньших на четвертім місці. Друга така ґрупа, се н-ри 11, 12 і 13 грецької редакциї; в такім самім порядку і звязку вони є і в бомбейськім текстї, у Ібн Бабавайга і в грузинській редакциї. В вірменській бракує остатньої а в Гальськім списку першої з сих трьох. Натомісць н-ри 5, 6, 7, 9 і 10 характеризують саму тілько грецьку редакцию – вони всї взяті з евангелий. Більшина тих притч так само як і вся повість про Варлаама і Йоасафа походить з Індиї, і то не тілько ті, що спільні всїм редакциям, але богато й таких, що характерні тілько для одної або для двох. І так із 18 притч, які є в грецькій редакциї, є 6 евангельських а 12 індийського походженя. За те в бомбейськім виданю на 21 звісних нам притч (решти не знаємо, не маючи в руках сего тексту) є тілько одна евангельська, а решта всї індийські. Ще богатший на притчі є текст Ібн Бабавайга, бо в самій тілько першій части оповіданя він подає 15 притч індийських, а одну евангельську, а надто в дальшій части, відмінній від спільного жерела иньших редакций, дає ще 7 притч і оповідань виразно індийського 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 уґрупованю в ріжних редакциях нашої повісти ми доходимо ще до одної думки. В Ібн Бабавайговім текстї оповіданя про Юдасафа і Балявгара вставлено при кінцї притчу про царевича, що втїк 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 кінцї деякі притчі, яких нема в иньших редакциях, а в тім числї одну (про паву і крука), в котрій Кун від разу пізнав одну з буддийських джатак, т. є. історий із давнїйшого істнованя Будди. Сю джатаку у-перве опублїкував ресийський учений Мінаєв (Bulletin de l' Académie Imperiale des sciences de St. Petersbourg, 1872, t. XVII, стор. 77 і д. 83 і д. а також Mélanges asiatiques, t. VI, 591 і д. 596 і д.). Текст єї подано також в повній збірцї джатак, виданій Фаусбелем (Fausböll, Jâtaka, t. III, 126 і д.). Ще 1880 р. англїйський учений Ріс Девідс звертав увагу на близьке споріднене повісти про Варлаама і Йоасафа з буддийською книгою джатак (гл. Rhys Davids, Buddhist Birth-

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:25 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Stories, XXXVII). „Аджеж житє Будди становить введенє 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 обіцював у однім із дальших томів свого перекладу джатак подати докладний розбір нашої повісти, підносячи особливо місця схожі з буддийськими житєписами Ґотами і подаючи паралєльні уступи, котрі б показали, що грецький автор присвоював собі не тілько ідеї, але й цїлі вираженя буддийські". На жаль, дальша публїкация Ріс Девідсового перекладу джатак перервала ся, та тимчасом повіднаходжено арабські редакциї нашої повісти, котрі сильно потверджують єго догадку. І коли ми разом з Куном признаємо, що пеглєвійська книга про Юдасафа і Балявгара була зладжена на підставі північно-буддийських материялів, то рівночасно нам видаєть ся вельми правдоподібною та думка, що пеглєвійська ж книга про „самого Юдасафа", та книга, котрої значні врывки заховало нам закінченє бомбейського тексту і Ібн Бабавайгового резюме, пішла з південно-буддийсвких жерел, а власне з книги джатак, що заховала ся тілько в південно-буддийськім каноні. На південне походженє вказує арабська традиция, що виводить Балявгара із Сарандіба, т. є. Цейлона, головного осїдку південного буддизму; дальше арабська назва Юдасафового міста Шавілябатт схожа з палїйськім Капіляватту зам. санскритського Капілявасту.

Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY

ВАРЛААМ І ЙОАСАФ

РИСУНКИ І ПРОБИ ТЕКСТУ ІЗ КРЕХІВСЬКОГО РУКОПИСУ XVI В.

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

У ЛЬВОВІ, 1895.

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

Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from HARVARD UNIVERSITY

Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
HARVARD UNIVERSITY

Изьѡбраженїе дш҃еполезное изъ оутрънѧꙗ Єѳиѡпьскыѧ страны, гл҃емыѧ инъдїйскыѧ страны. въ ст҃ый град прѣнесено Їѡаннсом мнихом. мꙋжем чс҃тным и добродѣтелным. єꙋщаг(о) ѿ монастырѧ ст҃го Савы. Гн҃ бл҃сви.

Ꙗлико дх҃ѡмъ бж҃їим водими, соуть сн҃ове бж҃їи, вѣщавает бж҃ственый Павел. а̂ є҆же ст҃го Дх҃а сподобитисѧ, и̂ сн҃ѡм бж҃їи҃м быти желан'но є̂стъ послѣдство и̂ неи̂збываємо въсѣкои̂ премꙋдрости, покой, ꙗ̂кож[е] писано є̂стъ. того̀ бл҃женства спод[о]бищас[ѧ] оу̂лꙋчити и̂же ѿ вѣка ст҃їи добродѣтел'ныхъ ради дѣлъ: ѡ̂вїи мѫч[е]нически страдавше, даже и̂ до крове противꙋ грѣхѫ став'ше, ѡ̂вїи же пощенїемъ и̂ молитвами и̂ бденїемъ и̂ мнѡѕѣмь трꙋдом подвигшем'сѧ и̂ тѣснымъ и̂ прискръбным поутемь шествовавшемь, и̂ мч҃нци и̂зволенїемь были соуть, и̂хже и̂зѧщно и̂справленїе, и̂м'же кровїю скон'чавшем'сѧ, и̂ и̂же пощенїемь а̂г҃гльское житїе подражавшемь, писанїю прѣдати и̂ добродѣтели прит'чѧ послѣднимь родомь ѿ бг҃озрачныхъ а̂п҃слъ и̂ бл҃женыхъ ѡ̂ц҃ъ Хв҃а прїат ѧ цр҃кви на сп҃снїе родоу чл҃чьскомоу, симь законодав'ствовав'шем, и̂бо на добродѣтелїе въводѧй поут є̂стъ ѡ̂стръ и̂ жестокъ, паче же николи же прѣлагаю̂щимь себе къ Гс҃оу, нѫ грѣховнымь ѡ̂бычаєм выи̂нꙋ тъщемсѧ сего ради и̂ мнѡгою млъбою молѣщемсѧ намь ко немꙋ. сего ради и̂ а̂з непрѣлежѧщего раба прит'чѧ бо̂жсѧ, и̂же прїѧть ѿ Гс҃а таланътъ и̂ въ землѧ погребе и̂ данное на приплѡд съкры бес приѡ̂брѣтенїѧ, и̂сповѣданїе дш҃еполезное, до мене же пришед'ша, никакоже оумл҃чѧ, еж(е) ми и̂сповѣдаша моужи бг҃обоѧ̂зникїи ѿ въноутренѧѧ Є̂ѳѵѡ̂пьскїа и̂ и̂н'дїискїа страны без' лъжа и̂зложив'ше, є̂же тако (стор. 1—2).

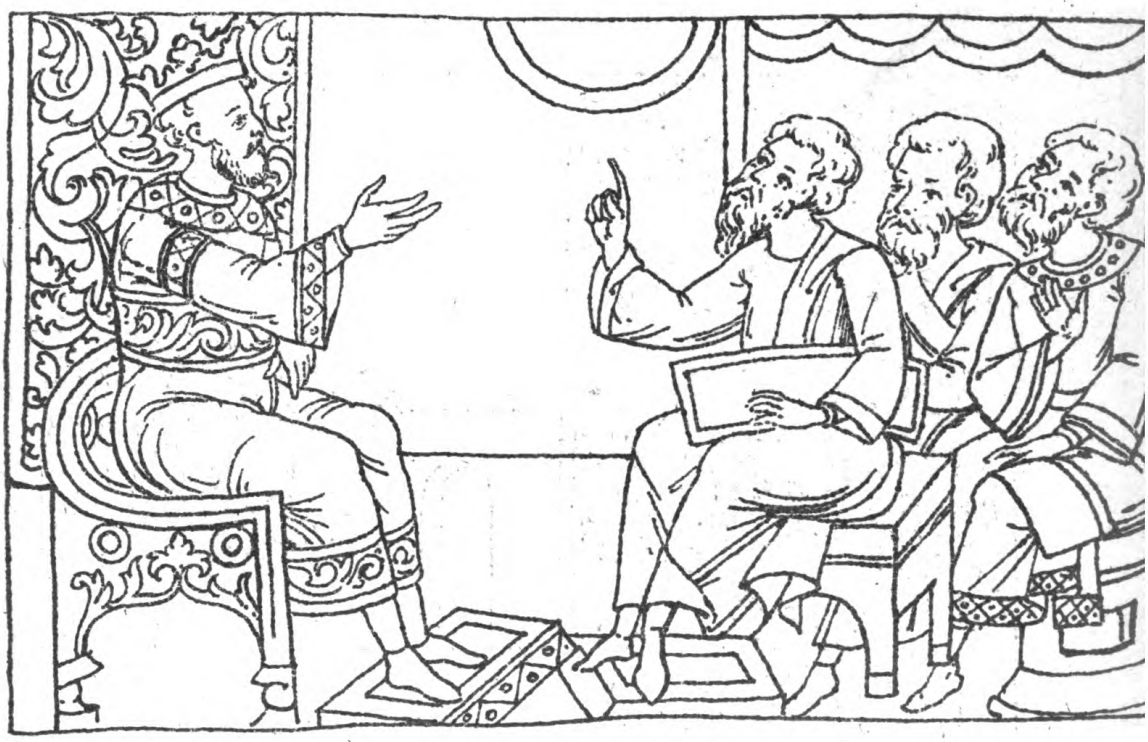
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

Видѣв'же єго цр҃ь хѫдыми ризами о҃блъчена, древле быв'шѫ ѡблъчена свѣтлыми и҆ великыми ризами и҆ жившаго многоѫ пищеѫ, и҆ оу҆томлена житїемь постничьскым и҆ пѫстын'ным житїемь ꙗвѣ прилежаща и҆ єдва познавь, печалїѫ и҆ гнѣвом коуп'но и҆сплънивъ сѣ и҆ тѣми слово смѣривь реч[е] къ немоу: ѡ҆ неразоум'не и҆ оу҆мовредне, что ради прѣ[мѣ]ни чс҃ть стоудом и҆ великоуѫ славꙋ нелѣпотоѫ, сеѫ о҃дежеѫ и҆ ѡ҃браз възложи на сѧ? предсѣдател[ь] цр҃ствїа моєго и҆ а҆р'хистра́тигь силы моєѧ не тъчїѫ нашеѧ дрѫжбы и дръзновенїа далече ѿложи, нѫ и҆ своєго рода о҆стави, ни своих чѧд мл҃стїѫ прїємь. таче что ти бѫдет и что ѿ такового бес'чьстїа приѡ҃брѧщеши, ꙗ҆ко въ всѣх же Бг҃ъ и҆ чл҃кь гл҃емаго Хс҃а пач[е] почьсти и҆ житїа жестокаго и҆ нелѣпаго рад[и] възлюблен'ных и҆ сладкых житїа сего ѿриноу ѿ себе?

И҆ ꙗ҆ко оу҆слыша бж҃їи ѡ҆нь чл҃кь, нетрепещоу[щь] и҆ тихо ѿвѣщавааше: а҃ще слово съ мноѫ рещи хощеши, о҃ цр҃ю, врагы своѧ ѿ себе ѿжени, тогда ѿвѣщаваѫ ты, ѡ҆ них'же оу҆видѣти хощеши. о҃нѣм'же с тобоѫ сѫщемь никакогож[е] и҆мам к тебѣ слова кромѣж[е] слова: мѫчи, заколи, твори єже хощеши (стор. 7—8).

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

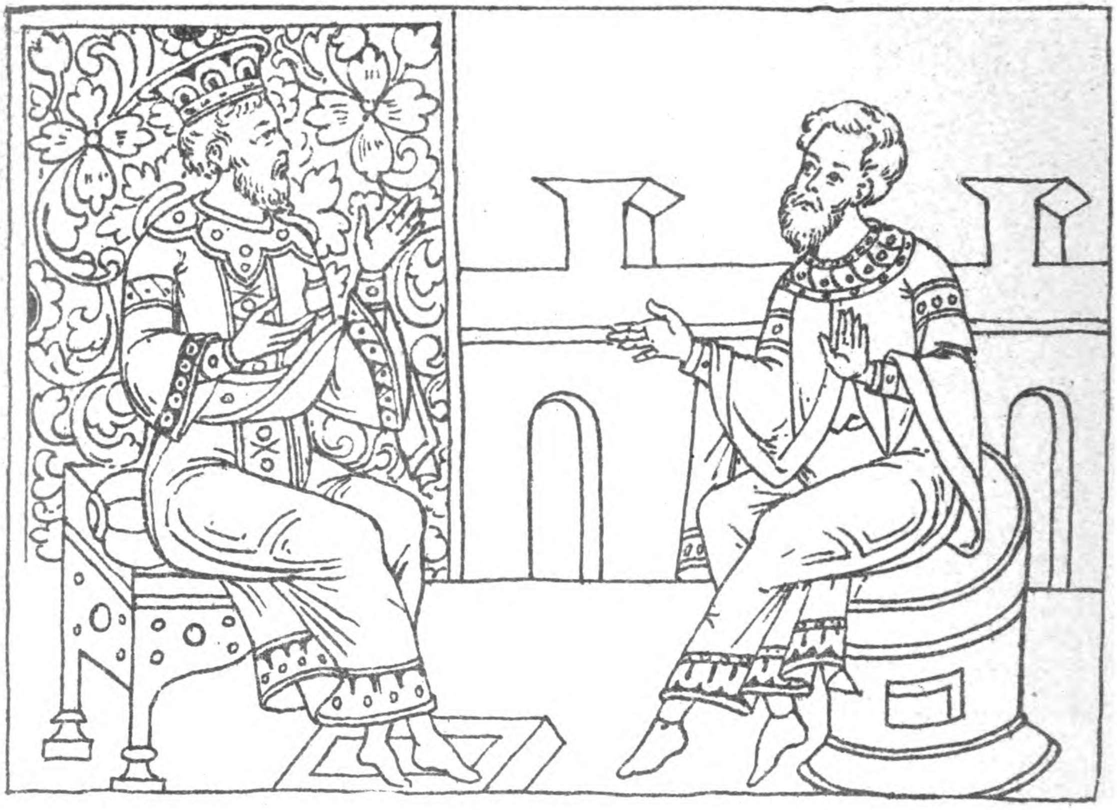


(Звіздочоти проповідують цареви будущу велич Йоасафа).

Въ тъ же праздникь рожденїа ѿтрочѧте прїидошѫ къ цр҃ви и҆з'бор'нии мѫжи, ꙗ҆ко н҃. Ѿ хал'дѣань, и҆зьоу҆чени бо мѫдростиѫ ѡ҆ ѕвѣздныхъ теченїихъ. и҆ сїа близ себе поставив цр҃ь, въпрашаа҆ше и҆, да и҆зг҃лѧт е҆моу, что бѫдеть рожден'ное ѿтрочѧ. ѡ҆ви ж[е] мнѡго и҆спытаа҆в'ше гл҃аа҆хѫ великоу е҆моу быти богатством и҆ силоѫ, и҆ вышшоу е҆моу быти всѣхъ прѣже е҆го цр҃ствовавшихъ и҆н'же ѕвѣздословникь съ ними сыи старь всѣхъ [и҆] мѫдрѣи реч[е]: ꙗ҆ко пооу҆чаѫт мѧ҆ ѕвѣздьнаа теченїа, ѿ цр҃ю, поспѣшенїе и҆ возрасть н҃нѣ родив'шѫ ти сѧ ѻ҆трочѧти твое҆мь, не въ твое цр҃ство бѫдет, нѫ въ и҆но, въ лоучшее и҆ неи҆зреч[е]н'ное и҆ вышнїи те́бе. мнѧж[е], иж[е] тобоѫ гонимѣ хр҃стїан'стѣи вѣрѣ прїатїе е҆го Бг҃оу. и҆ азь бо мнѧ съмотренїе о҆ного и҆ надежда лъжа быти.

Си бо реч[е] ѕвѣздослов'никь ꙗ҆ко дрѣв'ни Валаам, не ѕвѣздьници и҆стин'ствоуѧ҆ще, нѫ бж҃їа и҆стин'ны показоуѫще. цр҃ь же ꙗ҆ко оу҆слыша сїа, печаль (в ркп. хибно: печалень) быс[ть] е҆моу въ вес[е]лїа мѣсто (стор. 14—15).

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google



(Один вельможа царський їдучи містом здибав чоловіка зі зламаною ногою, каже його взяти і вилїчити; хорий говорить йому: Се ти лїкаря собі лїчиш. В якийсь час опісьля цар покликав сего вельможу до себе і говорить йому, що хотів би зректи ся престола і віддати ся побожному житю, а його поставити замісць себе.)

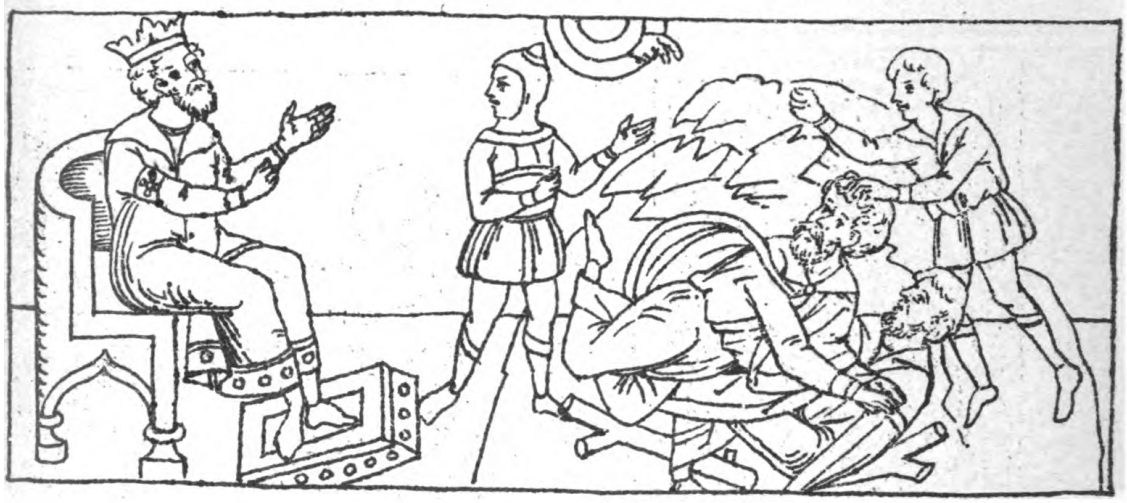
О̑н҆ же бл҃гый мѫж ꙗко се о҆слышавь, тъчїѫ не разоꙋмѣ тайнѫ е҆го лѣс[ть] ꙗже и҆мѧше въ ср҃дци, печаленъ быс[ть] д҃шеѫ и҆ слъзами сѧ̑ полнѧ, невоа̑з҆но ѿвѣща: ц҃рю, въ вѣкы живъ бѫд[и]. свѣт во бл҃гый сп҃сенїа испл҃ън[ь] свѣтова, ꙗко не оу҆добь о҆брѣтел҆но цр҃ство нб҃сное, нѫ ѿбач[е] подобает въсеѫ вещїѫ и҆скати е҆го. и҆щѫй бо о҆бращет ег[о]. сѫщее же вес[е]лїе и҆ наслажденїе а҆ще видимое оу҆крашает, нѫ добро ѿврѣщися е҆го, въ нем҆же во сѫщее нѣс[ть]; и҆х҆же вес[е]лит, седмерицеѫ пач[е] печаль творит. а҆бїе бл҃гаѧ̑ же е҆го и҆ печал҆наа стѣн[и] сѫт немощ҆нѣише: ꙗко степень лодїйнаа (в ркп. лю дій на а) по водѣ шествоуѫщи [и]ли п҆тицѧ на въз҆доусѣ преходѧще въ бор҆зѣ и҆щезаѫт (ст. 17).

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

Великїи же ѻ҆нь мѫж гл҃ы сїа добрѣ въспрїем ѿ немощ'наго ѻ҆ного чл҃ка, сътвори ꙗ҆кож[е] гл҃а є҆моу. пришедшѫ ж[е] є҆моу̑ и҆ видѣвь є҆го цр҃ь въпросив'же и҆ оуслышавь ѿ него гл҃ы сїа, рад быс[ть] чюдѧсѧ люб'ви є҆го, и҆ лъжа быс[ть] гл҃ан'наа нань, и҆ блъма и҆ почте и҆ съ дръзновенїем шествовати къ себѣ сотвори є҆моу (ст. 19—20).

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google



(Цар Авенїр здибавши на полюваню двох монахів велить привести їх перед себе, питає їх, чому доси не винесли ся з єго краю, засуджує їх на смерть і велить спалити на огні).

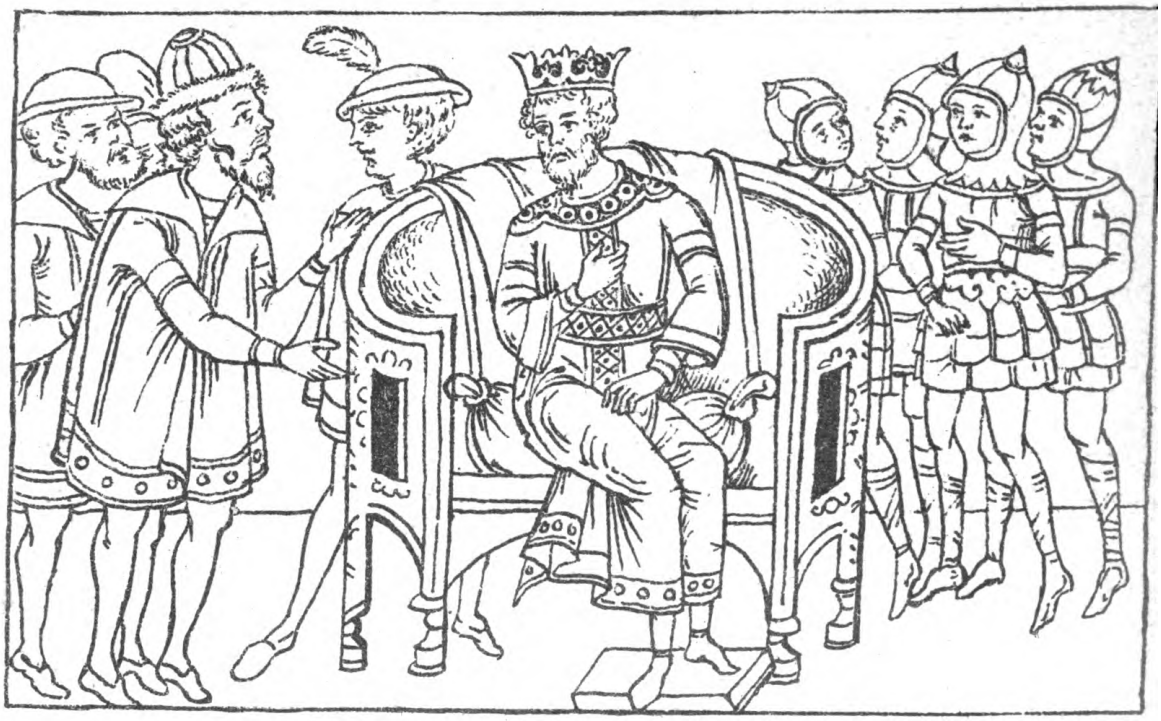
Мы ж[е] ѡ҆ставив'шеи в'сего мира и҆ сѫщаа въ мирѣ, оу҆зкыи и҆ прискрьбны Х҃а ради шествоуѫще пѫт, ни съмр҃ти боим'сѧ, ни соущаа зде любимь жиз'ни, нѫ боудоущих тък'мо желаємь. зане вами приносимаа҆ нам съмр҃ть пришествованїе бывает къ вѣчнѣи и҆ лоучшои жизни.

Цр҃ъ же къ м'нихома реч[е]: почто оу҆бо за мало ѿи҆доста ꙗ҆кож[е] повелѣх? и҆ а҆ще не боитасѧ съмр҃ти, како и҆з'бѣгноути хотѣста? тѣмь въсоуе хвалитис[ѧ] лъжаще.

Ѿвѣщаста м'ниха: не тобоѫ съмр҃ти бѣгаевѣ прѣтимыѧ, нѫ милоуѫщаа тѧ, да не блъшѫ ти о҆сѫжденїѫ виновата бѫдевѣ, замыслиховѣ ѿи҆ти. а҆ще ли е҆си наю на се привель, ѿи҆ноуд прещенїа твоє҆го николи же сѧ оу҆страшає҆вѣ.

Сего ради цр҃ь раз'гнѣвав'сѧ повелѣ их ѡ҆гнемь съжещи. съмр҃ть же приѧ҆ста Х҃ва оугод'ника о҆гнемь, мч҃ничьскїи подвигы и҆ вѣн'ца полоучив'шѫ (стор. 21).

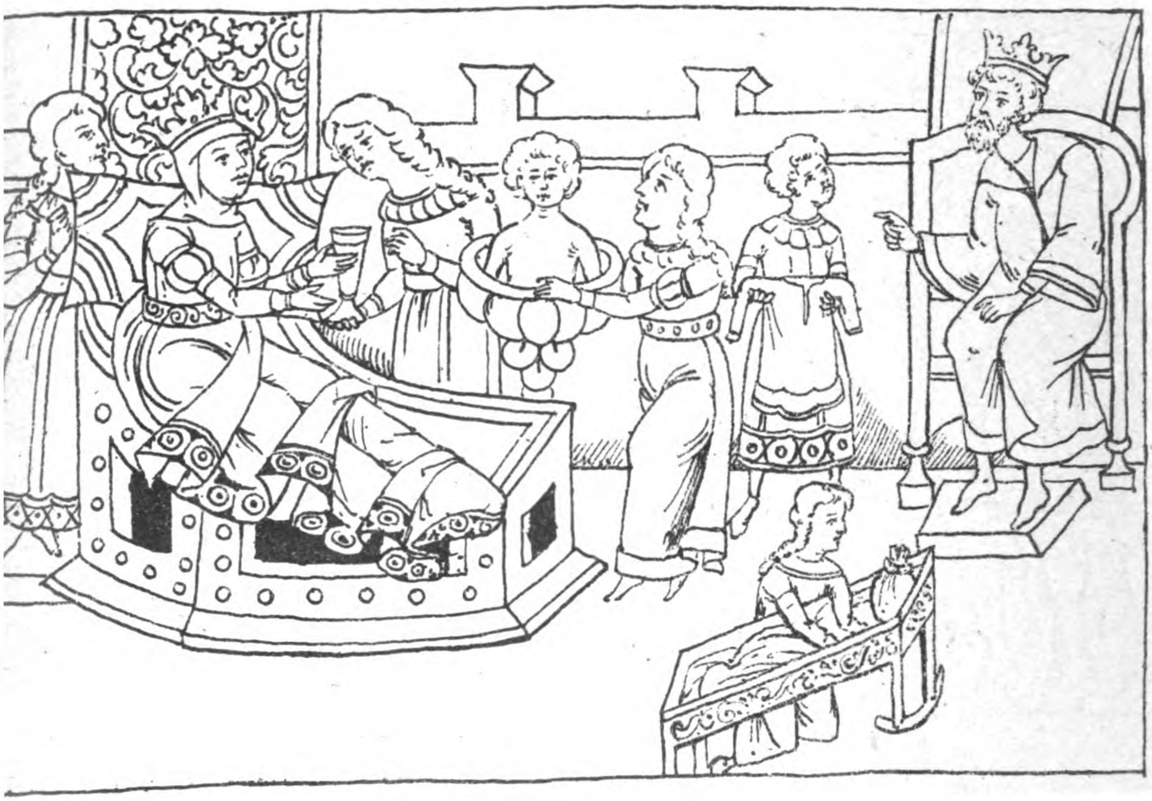
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google



(Цар Авенїр посеред своїх достойників і дворян).

Въста нѣкїи цр҃ь въ странѣ тъ и҆менем А҆венирь, велїи быс[ть] богатством и҆ силоѫ и҆ побѣдоѫ на противныѧ, добль же въ бранех и҆ великь тѣлом, красен'же и҆ лицем лѣпь и҆ всѣми мир'скыми оу҆вѧдаѫщих тъщасѧ, и҆ храбрьствїемь хвалѧс[ѧ], дш҃еѫ же послѣднеѫ нищетоѫ слабѧсѧ и҆ въ мнѡзѣх злых дѣлѣх оу҆тапаа, є҆л'лин'скїѧ чѧсти съи и҆ ѕѣло ѿ бѣсов'стѣи лъсти прилежа. многоѫ же пищеѫ жива цр҃ь и҆ прїа҆тїе҆мь красных житїа сего, ничтож[е] е҆гѡж[е] въсхотѣ и҆ вож'дела лишаѧсѧ. е҆диноуж[е] и҆мѧше добрѫѧ мѫдрость, е҆же ѿ зла ѿтръзаа е҆го, лишен'же бо бѣ дѣтми, ѿ семь ж[е] печаль ѿдръжашет е҆го, како ѿ таковых роѕдрѣшитис[ѧ] оу҆зь, чѧдом нарещис[ѧ] о҆ц҃ь, си бо вещь сладка мнѡгым. сымь таковым розмыслом ц҃рь, и҆ такоу҆ и҆мѧше волѧ е҆го (стор. 4—5).

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google



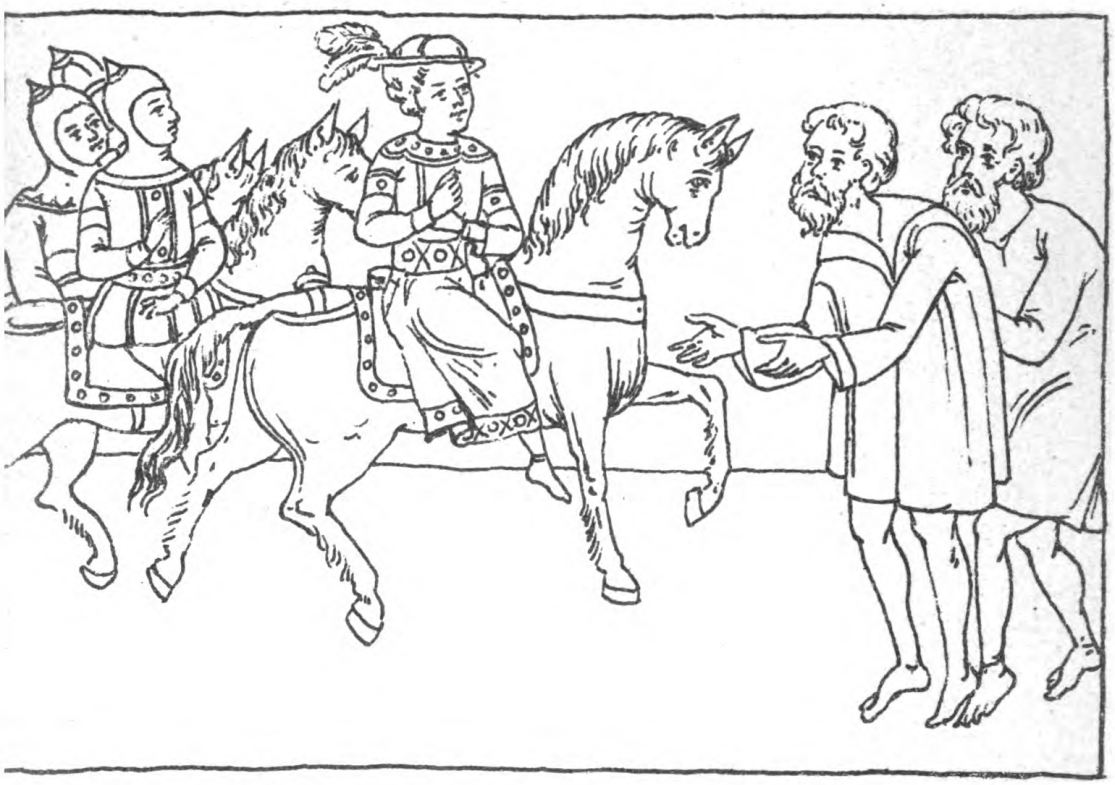
(Вродженє царевича Йоасафа.)

Ц҃ревн.... род[и] сѧ... ѿтроча ѕѣло красно й ѿ свѣтлости ц'витоуціа ємоу боудѫщеє прознаменоваа̂ше. радостїѫ же великоѫ ѿ рождествѣ ѻ҃трочѧте ц҃рь йсп'ълник'сѧ Іѡ̂а̂садь нареч[е] йма ємоу. сам'же къ йдол'скым капищемь безь разоума йде, неразоумным богом жерьтвоу принести й бл҃годарьствен'ныѧ пѣсни дати ймь, не разоумѣваѧ по йстин'нѣ, кто єс[ть] всѣм добрыи подател[ь], коемоу же под[о]баа̂ше дх҃овнѫѧ принести жрътвоу. ѿн'же оу҃бо безь-доуш'ным й глоухым рожденїе ѻ҃трочате подаванїе въздоживь, въсоудѫ расла събирати мнѡж[е]ство ч҃лкь на рожденїе єго. й бы видити въсѣ сътѣкаѫщаласѧ страха рад[и] ц҃рва, приносѧщие й приводѧщие єже оуготован'ное на жрътвоу, ꙗ҃ко къєгождо сила может, ꙗ҃кож[е] кто ѿ ц҃рѧ ч҃ть ймѧше. пач[е] ймь сам оуготова ч҃ть, юн'цѧ [на] заколенїе приводѧ мнѡгы й тако праздньство сътвори въсѣмь народом, въсѣже поч҃ти дар'ми, єлико съвѣт'-ници ємоу бѣа̂хѫ, й єлико въйници, й є҃лико ѿ хоудых й ненарочитых (стор. 13–14).

(Царевич Йоасаф розмовляє зі своїм батьком і просить його, щоби позволив йому виїжджати на гулянє з палати.)

Часто же о҆ц҃оу є҆го цр҃ю видѣти о҆трочѧте приходѧщоу, любовїѫ же прѣмногоѫ люблѧше є҆го. є҆диноѫ въ дн҃ехь гл҃а къ о҆ц҃оу: въжелаах видѣти ѿ тебе, ѡ҆ вл҃дко и҆ цр҃ю, ꙗ҆каж[е] печаль и҆ скръбь выи҆ноу растръзаѐть ми дш҃ѫ. о҆ц҃ь же сїа гл҃ы оу҆слышавь, поболѣвь ꙗ҆тробоѫ реч[е]: Гл҃и ми чадо възлюблен'ное и҆ [мб. ѡ] о҆дръжащеи тѧ печѧли, ї а҆бїе во радость преложити потъщасѧ [зам. потъщѫсѧ]. О҆трочѧ вѣща: которым о҆бразом посад[и] мѧ зде вънѣтрь стѣнь и҆ враты затвори мѧ, неишествована быв'шѫѧ въсѣмь зде мѧ̂ посади? Ѿц҃ь же є҆го ѿвѣща: не хощоу, ѡ҆ чѧдо, видѣти тѧ въ скръбех ср҃дца твоего и҆ ѿтръзаѫщѫ твоего вес[е]лїѧ, всегда бо въ пищи и҆ вес[е]лїи въсѧком жити тебе въ всѧ вѣкы размышлѣѫ. О҆нь ж[е] къ о҆ц҃оу ре́ч[е]: нѫ вѣдаи, о҆бразом сим не въ радости ни въ вес[е]лїи живѫ, нѫ паче въ скръби и печали мнѡѕи (стор. 23—24).

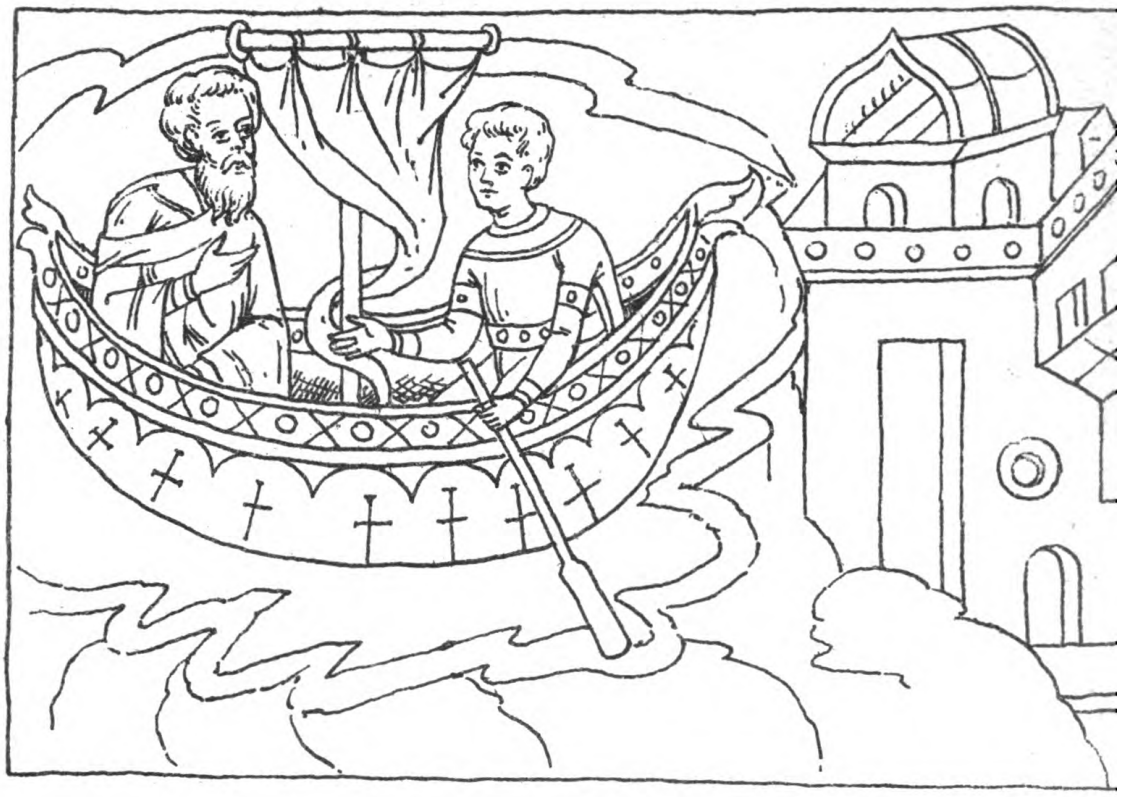
Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:38 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google



(Царевич Йоасаф виїхавши на гулянє стрічає двох старцїв: одного прокаженого, а другого сьлїпого, і уперве довідує ся, що людському роду грозять слабости і хороби).

Таче повелѣ [цр҃ь] конѣ и҆з'бран'ны ѹ҆готовати и҆ ѡ҆рѫжникы ꙗ҆кож[е] подобает цр҃емь, и҆ шествовати є҆моу є҆гда хощет и҆ велит, запрѣтивь сѫщїим съ ним, ꙗ҆ко да никто ж[е] скръбных срѧщет є҆го, нѫ въсе є҆же є҆с[ть] добро и҆ красно творимое да показоует дѣтищѫ, ликы ж[е] да събираѫт и҆ гласныѧ пѣсни и҆ плесканїа, позорищаж[е] да събираѫтсѧ. ꙗ҆ко сими да наслаждаєтсѧ и҆х'же хощет. тако чѧсто и҆сходѧ цр҃вь сн҃ь видѣ вь є҆динь ѿ дн҃ии҆ забыв'шемсѧ слоугамь мѫжа два, є҆динь є҆ѧ прокаженыи, є҆дин'же слѣпыи. ꙗ҆кож[е] видѣвь цр҃вь сн҃ь съжалив'си на срдци гл҃а къ сѫщїим съ нимь: кто си є҆сте и҆ како є҆ѫ вид лихь! ѡ҆ниж[е] не могѫще ѹ҆таи҆ти видимаго и҆мь гл҃шѫ: се є҆с[ть] стр҃сть чл҃чьскаа, ꙗж[е] вещїѫ тѣлеснѫ и҆ хракотинами ключат[сѧ] чл҃ком. реч[е] же ѻ҆трочѧ: въсѣм ли се чл҃ком ключает[сѧ]? гл҃аша ѻ҆ни: не всѣм, нѫ и҆же ѿ здравїа превратит, ѿ хракотин'ныѧ скврьны. а҆бїе ѹ҆слышавь ѻ҆трочѧ реч[е]: а҆ще не всѣм чл҃ком се ключаєтсѧ быти, ли не нареч[е]ное и҆ невидимо приходѧт си? ѿвѣшаша є҆моу: которїи сѫт чл҃ци боудѫщаа вѣдати и҆ и҆стин'но и҆спытати ли ѹ҆вѣдати могѫт лоучшеє чл҃чьскаг[о] рода є҆динѣмь наслѣдован'но? таче прѣста цр҃вь сн҃ь въпрашаа поболѣ же срдцем ѻ҆ виденїи и҆ премѣни сѧ ѡ҆бразь лица є҆го ѻ҆ вещи неѡ҆бычнѣи (стор. 24--26).

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google



(Пустинник Варлаам пливе човном із Сенаарської пустинї до Індиї).

Быс[ть] бо въ то врѣмѧ мних премѫдрь нѣкто ѿ бж҃стъвных мѫж житїем и҆ словѡм оу҆крашень и҆ наоу҆комре҆ м'нишеское прѣшед жизнь. Ѿкоудоу быс[ть] и҆ ѿ котораго рода, не и҆мамь гл҃ати. въ пѫстынѧ ж[е] нѣкоторѫѧ сенаридскѫѧ землѧ селит'воу творѧ, и ст҃льскым съвръшень блг҃дтїем. Варлаам бѣ и҆мѧ семоу старца (зам. старцоу). съ оу҆бо ѿкръвенїемь ѿ Бг҃а быс[ть] е҆моу нѣкоторым оу҆видѣти ѡ҆ сн҃оу цр҃евоу, и҆ и҆шедшѫ е҆моу и҆с пѫстынѣ въ в'селенѫѧ вънїиде, и҆змѣнивь свои ѡ҆браз въ ризы мир'скыѧ, в' лодїѫ въсѣд прїйде въ цр҃ствїе и҆ндїиское, и҆ сътворив'сѧ коуп'цемь въ град прїйде, и҆деж[е] цр҃вь сн҃ь полатоу и҆мѧше, мнѡгыж[е] дн҃и прѣбыс[ть] тоу и҆ и҆спыта ѡ҆ цр҃вѣ сн҃ѣ, которыи сѫт близ е҆го пребываѫще (стор. 28—29).

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:38 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Опис рукопису.

Рукопис, із котрого виняті отсі рисунки і проби тексту, находить ся в бібліотецї Крехівського Василиянського манастиря близько Жовкви (про сей манастир гл. Я. Ѳ. Головацкій, Креховскій монастырь въ жолковскомъ округѣ въ Галиціи. Вильна 1885). Є се книга in folio, в старій оправі (дошки обтягнені шкурою), та підновленій на хребті, і має тепер 192 картки товстого, блискучого паперу, посшиваного в кватерніони по 6—8 карток. Перша половина рукопису (114 карток), що містить повість про Варлаама і Йоасафа, не мала пагінації; тепер сторони позначені мною. При оправлюваню картка 2 переставлена по за 3 і 4; між карткою 6 і 7 брак одноі картки тексту; впрочім ся часть рукопису цїла і захована дуже добре, тілько перших 8 карток від старости і уживаня по краях витрухлявіли і пообривали ся, та так, що текст усюди лишив ся цїлий. Друга часть рукопису, що містить Апокаліпсіс св. Івана, хоча писана тою самою рукою і таким самим методом (про него буде далї), як і Варлаам, має осібну пагінацію, писану мабуть тою самою рукою, що писала й увесь рукопис; нумеровано (церковними числами) тілько картки. Коли судити по тій нумерації, то між кінцем Варлаама а початком Апокаліпсіса бракувало би ще 5 карток, бо на початковій картці Апокаліпсіса є число ѕ҃, після чого нумерація йде далі аж до п҃а. Остатні дві картки ненумеровані і приклиєні сюди мабуть із якогось іншого рукопису, бо й зміст їх не стосуєть ся до того, що є перед ними. Писана вся книга гарним полууставом XVI віку; титули, початкові букви, заголовні орнаменти та приписки на полях роблені кіноваром; особливо богато таких кіноварних писань в Апокаліпсісї. Про час написаня рукопису нема нїякого свідоцтва. На першій картцї recto в низу на поли маємо напис курсівом XVIII-го віку: **Рокꙋ бж҃ого ҂а҃х҃з҃ѕ҃ писакъ єм цꙋкꙋꙋ**“ (?), а на картках 11, 12, 13 і 14 recto в низу під текстом находимо напис також курсівом: „Сия книжица названна Нагашъ (?) прияналежитъ служити монастыревы Креховскому вѣчне а непоружонне.“ Рукопис писаний старанно; на повній стороні містить ся 31 стрічка, та таких сторін не богато; на дуже многих сторонах полишано прогалини для рисунків або оздобних букв, та переписачеви довелось виконати тілько 11 рисунків (з котрих 10 у нас репродуковано), один рисунок над титулом Варлаама (переплетені колїсця) та дві оздобні (плетені) букви в тексті Варлаама (одна репродукована у нас). Остатній рисунок є на стор. 28, по чім переписач полишав порожні місця, де мали прийти дальші рисунки і оздобні букви.

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

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

Що торкаєть ся Варлаама і Йоасафа, то текст єго списаний очевидно з якогось югословянського оріґіналу. Задержано югословянський, а спеціально сербський сістем акцентованя, котрого ми в наших виписках з тіпоґрафських оглядів не репродукували. Найцїкавійше є уживанє юсів, а особливо ѫ, котре для переписчика мабуть було вже не виразом дїйсного звука, а традиційною буквою, якої значінє він толкував собі раз так, а раз інакше. І так уживає він сего знака:

Замісць **о** в словах **нѫ** (но), **санѫм**.

Замісць **у** дуже часто: **мѫченическы, грѣхѫ, оумлчѫ, ѫзы, имѣахѫ, вѣрѫ, нѫдити, ꙗрѫ** (яру).

Замісць **ю**: **мракотоѫ, оувѧдаѫщее, властїѫ, освѣтї ѫ** (ю).

Замісць **а**: **ѿстѫпишѫ, быв'шѫ, приложишѫс[ѧ], присвоишѫ с[ѧ], начашѫ, бывшѫѧ, ищѫй** (ищай).

Замісць **я**: **оставлѧѫ** (оставляя).

Знака **ѧ** уживає переписач правильно замісць **я**, і то не тілько в середині і на кінцї слів, але й на початку, нпр. **ꙗ҆тьсѧ**.

Та крім того знак сей інколи стоїть:

Замісць **ю**: часто лучають ся форми **ѿвѣщаваѧ, изг҃лѧ, индїискѫѧ, ѡдеснѫѧ, из неѧ** (из нею), **питателѧж[е] ѿшедшѫ, єдинъ єѧ** (єю), **въ землѧ, оумлъчѧ**.

Так само з буквою **ѣ** переписач не може собі дати ради. Він уживає єї для вираженя голосу і або ї: **видѣвь, нѣции, запрѣтивъ**, але також:

Замісць **я**: **древнѣго, въсѣкои, молѣщемсѧ, приклонивъ сѣ, исплънивъ сѣ, питателѣ, всѣ моѧ надежда**.

Замісць **е**: **прѣславное, прѣлагающии, прѣжде, прѣлъстныѧ, прѣмѣни, тебѣ видѣти**.

Замісць **и**: **непрѣлежащего раба** (зам. **неприлѣжащего**), **прѣнесено** зам. **принесено**.

Натомісць часто переписач ставить інші букви там, де повинно би стояти ѣ, нпр. **телеснѣи, къ полатѣ цр҃ви** (зам. **цр҃евѣ**). Так само находимо на стор. 25 форму **съжалив'си** зам. **съжалив'сѧ**.

На сербське походженє нашого тексту вказує уживанє **ь** на кінці слів там, де старословянське має ъ, нпр. **сн҃ь, азь, безь, онь постникь**; та про те і **ъ** на кінці слів стрічає ся дуже часто. Натомісць ґрупи **ръ, лъ** значать: ер, ел, нпр. **скврънь, мръзости,**

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ѿвръзати, дръзноу, въ трънїи облъчена, або ор, ол, нпр. **млъчати, исплънисѧ, въ бръѕѣ, ѿтръгновь,** але також ре, ле нпр. **лъсть** (лесть) **слъзами, и҆скрънемоу.**

Слїдів малоруського виговору я не добачив, хіба щоби хотїти за такі слїди признати такі форми, як **ѡного** зам. **ѡнаго, видити** зам. **видѣти**; перемішаня ы і и майже не трапляєть ся, натомісць часто находимо ы по г і к (**гыблѧ, ап҃лскым, пакы**).

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

Digitized by Google
Original from HARVARD UNIVERSITY
Generated on 2015-05-11 07:33 GMT / http://hdl.handle.net/2027/hvd.32044089132310
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google