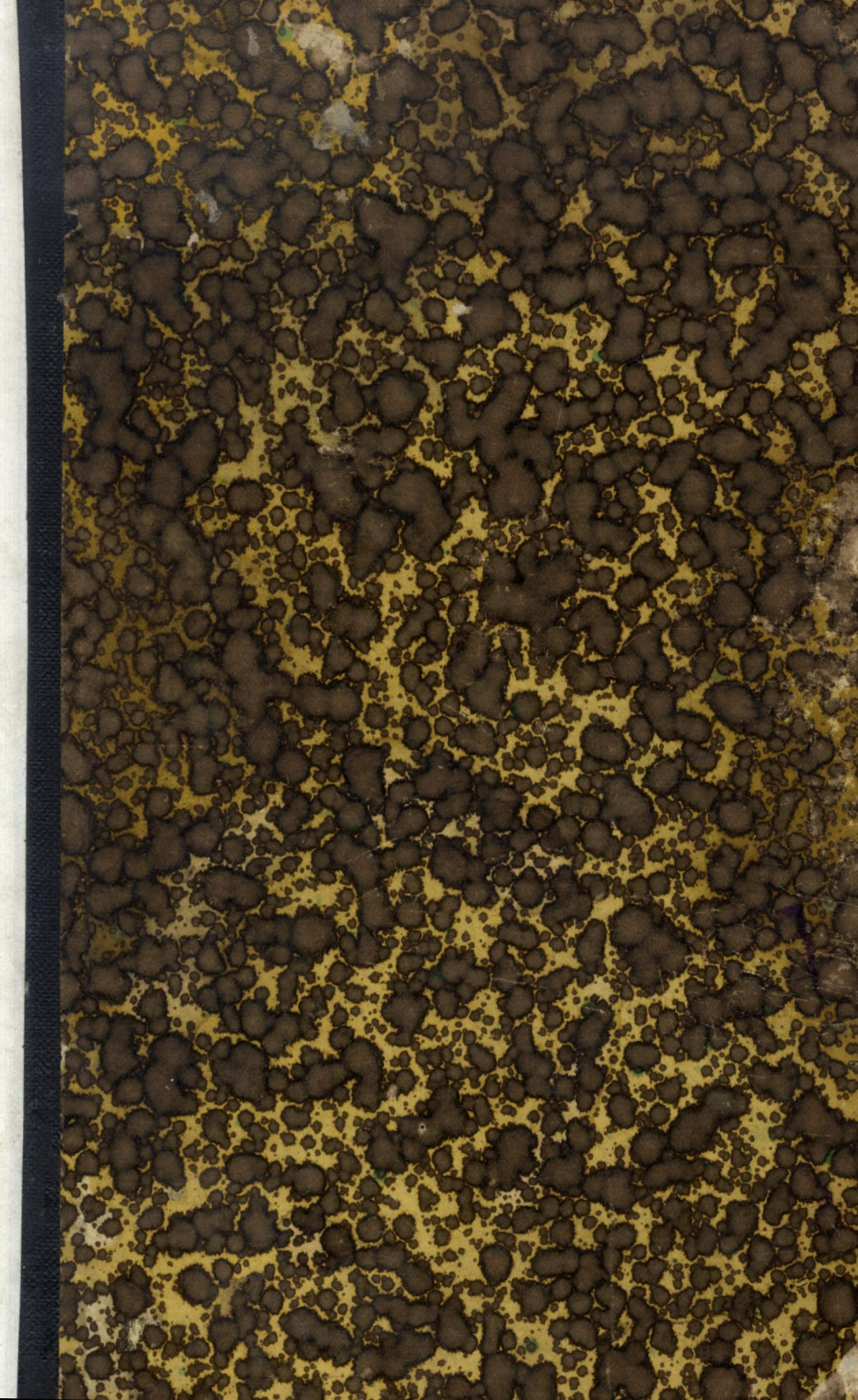
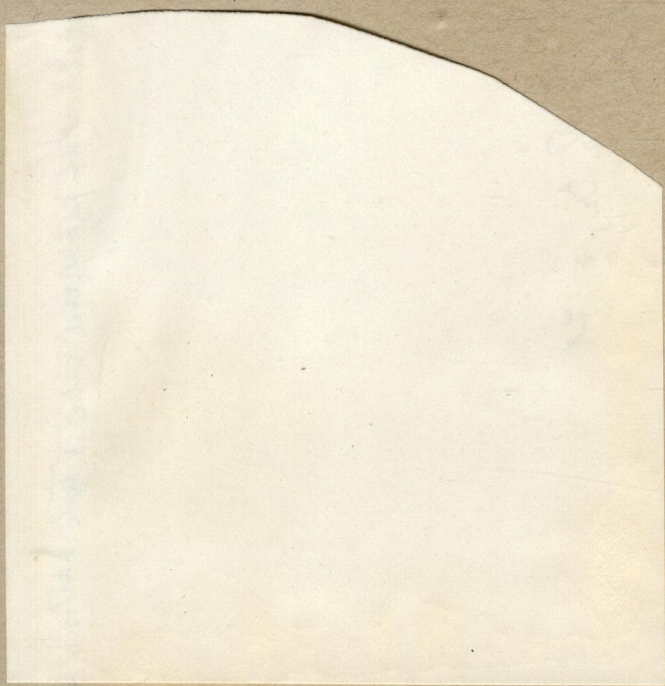
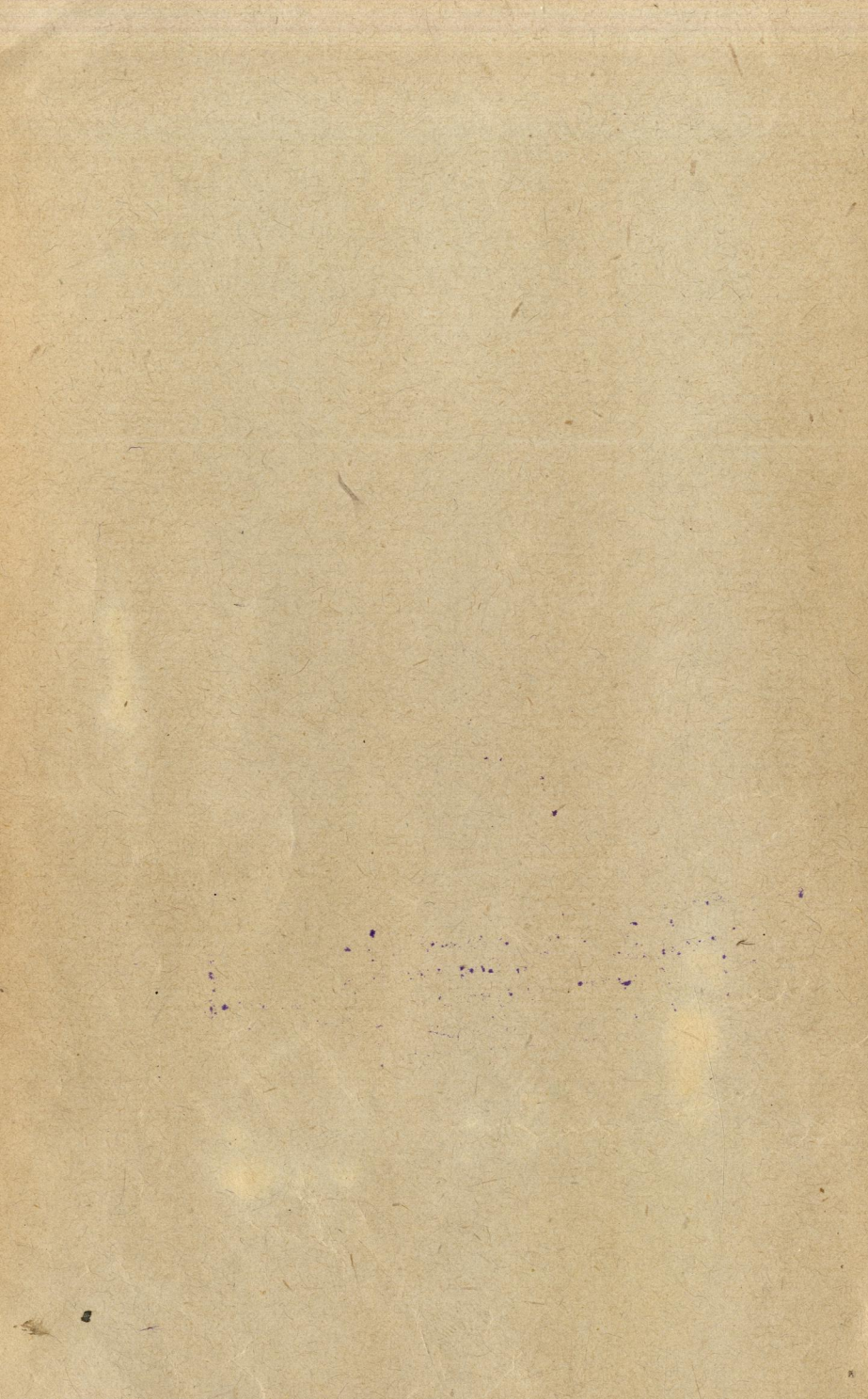








96

ВАРЛААМ І ІОАСАФ

СТАРОХРИСТИЯНСЬКИЙ ДУХОВНИЙ РОМАН.



Р О З В І Д Ж А

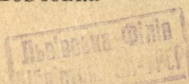
Д-РА ІВАНА ФРАНКА.



У ЛЬВОВІ, 1897.

4

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



809-3 + 8(c)У(09-3) + 8(c)Р(09-3)

Львівська Філія
Бібліотека АН УРСР

~~515 ф~~

Львівська бібліотека
АН УРСР
№ И- 34 073

Ф/В-182/I/807

ВАРЛААМ і ЙОАСАФ

старохристиянський духовний роман і його літературна історія.

Написав др ІВАН ФРАНКО.

I.

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

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

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

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

В XVIII віці чимало писали і спорили про початок і розвій роману, особливо в Англії і Франції. Витворились тоді дві теорії, з яких одна виводила тзв. лицарські романи з півночі, від старих Скальдів та Готів, а друга з полудня, від Арабів та Сараценів, що довгі віки панували в Іспанії і Сіцилії, плекали поезию, письменство і науку і мали чималий вплив на середньовікову Європу²⁾. Здобутки всіх тих спорів зібрав до купи Англічанин Денлоп (John Dunlop, History of fiction, London 1814), якого книжка, перекладена на німецьку мову з многими цінними доповненнями Ф. Лібрехтом (Geschichte der Prosadichtungen, 1847), стала ся вихідною точкою для всіх новітших дослідів на тім полі. Денлоп зачинає від грецьких новелл, підчеркуючи той факт, що вони у-перве виринають на побережжях Малої Азії (Мілетські історії), а далі розбирає детально заховані до нашого часу залишки пізногрецького і візантійського роману.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.

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

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

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

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

¹⁾ Вони вказані в працях: Zotenberg, Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph, accompagnée du texte grec et des versions arabe et éthiopienne. Paris 1886, стр. 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, стр. 48—49.

краю Етіопів принесена до сьвятого міста Іваном монахом із манастиря св. Сави, а витолкувана з іверської (т. є. грузинської) на грецьку мову Евфимієм мужем шановним і богобоязним, прозваним Іверцем (Грузином). А пізнійший від сего кодексе бібліотеки національної в Парижі н-р 1771 має такий титул: Λόγοι ψυχοφελής μετενευθεῖσαι ἀπὸ τῆς τῶν ἐθιόπων διαλέκτου ἐπὶ τὴν ἐλληνίδα γλῶσσαν παρὰ εὐθυρίμου τοῦ ἀριστατοῦ μοναχοῦ τοῦ ἡβυροῦ τοῦ καὶ γεγωνότος καθηγητοῦ τῆς μεγάλης λαβράς τοῦ ἀγίου ἀθανασίου τοῦ ἀγίου ὄρους, т. зн.: Пожиточні для душі слова перекладені з етіопського варіація на мову грецьку Евфимієм найсвятійшим монахом Грузином, що був духовником великої Лаври сьвятого Атанасія на Сьвятій горі. Полишаючи на далі докладне обговоренє справи авторства сеї книги зазначимо тут лише, що рукописена традиція в тім згляді далеко не однозгідна: коли більша часть і то старших рукописів признає написанє 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 „історію“ з наслуху, з оповіданя якихсь Індійців (ἀπαγγειλάντων), по иньшим виходило би, що ті Індійці принесли до Єрусалима якийсь рукопис на своїй мові і переложили єго для вжитку того Івана монаха. А в кінці по іверським рукописам виходить, що Іван монах тільки приніс до манастиря сьв. Сави етіопський (чи індійський?) рукопис, а переклав єго на грецьке якийсь Евфимій Грузин, або так, що Іван монах написав сю історію по грузинськи, а Евфимій Грузин переклав її на грецьку мову. В старословянських перекладах, що, як звісно, держать ся звичайно досить вірно грецької традиції, находимо також ріжні заголовки. І так один із найдавнійших рукописів (XV в.), що належав колись до бібліотеки Толстого а тепер є в Имп. Публ. бібліотеці в Петербурзі (сігнатура I. Q. 315) має напис: Єіє писаніє дієполезно ѿ внострєнєх ієфѣѣпськыхъ страны глємьнѣ индіа къ градъ чѣтньй прєнесєно іѡанномъ мнѣхомъ мѣжемъ чѣтньмъ и добродѣтелньмъ монастырѣмъ сѣго сѣвѣ в немъ же житіє варлаама іасафа прѣпоаматною и вѣстєвєною, гѣ вѣкви. Такий же напис має і рукопис, що находив ся в бібліотеці Царського під ч. 679 і походить з XVI в. Инший рукопис із збірки Царського, з XVII в. (ч. 90) має напис: Повѣсть полезна житіа свѣтыхъ и преподобныхъ отецъ, пѣстынножитєль и постникъ Индѣйскихъ, Варлаама пѣстынника и ѡченика єго Іоасафа царєвича, сына Явєнѣра царѣ Индѣйскаго, списано Іоанномъ мнѣхомъ обитєли св. Сѣвѣвы иже

къ Іерусалимъ.¹⁾ Сербський рукопис XVI в., що находить ся в виденьській надв. бібліотеці, а колісь був власністю Хілайдарського монастиря на Афоні, має напис: Писаніє сїе дшїєполезно ѿ вьнстркнїєє єдіопскїє стрány глїємыє индїи въ сѣмъ градѣ пркнесено Іованнемъ мнїхомъ можемъ чѣномъ и добродѣтелномъ, монастыра сѣго Савы въ нїемъже житїє варлаама и іовасафа прїспаметною и вѣтвнєю²⁾. Подібний напис має Крехівський рукопис, яким ми користуємось і про який гл. додаток до сєї статї; рукопис сей, украшений 10 рисунками, походить з XVI в. і має такий напис: Изъображенїє дшїєполезное изъ оутрѣнамъ єдіопскыа стрány, глємыа индїйскыа стрány, въ сѣмъ градѣ пркнесено іованнѣмъ мнїхомъ можемъ чѣнымъ и добродѣтелнымъ, свѣта[о] ѿ монастыра сѣго Савы. Гїї вѣн. Як бачимо, три рукописи мають написи в головному схожі, а сходять ся в тім власне, що Іван монах принїс історію про Варлаама і Йоасафа з Індїї, а не згадують про мужів Індійців, від яких він чув її. Важне й те, що ні один старословянський рукопис не приписує авторства сєї повісти св. Іванови Дамаскинові, хоча перші руські друки, Куїтїнський 1638 і Московський 1680 чинять се зовсім рішучо.

Починаєть ся оповіданє коротким представлєнєм високої вартости аскетизму. Найвисше бажанє чоловіка — бути сином божим. Та се є наслідок премудрости, сего з давна доступали святї за свої чесні дїла, головнo ж мученики і аскети, що з постом, молитвами, безсонницею і многими трудами проходили „тѣснымъ и прискорбнымъ поутємъ.“ Житєписи таких людей служать взірцями для других і заохотою, „їбо на добродѣтелїє кѣждоу поутѣсть ѿстрѣи жєстокѣ.“ „От тим то і я — говорить автор — тямуючи притчу божу про недбалого слугу, що одержавши від свого пана талант закопав єго в землю і дане єму на приплодок заховав без зиску, нїяк не можу промовчати отсею позиточну для душі дійшовшу до мене повість (ісповѣданїє), котру розповіли мінї мужї богобоязливі із глубокого єтіопського краю Індїї і виложили без брехнї, власне ось як.“ Сей вступ дуже важний. Поперед усього він троха докладїйше зазначує відносини грецького писателя до єго жерела, що не все чинять титули книги. Бачимо тут, що справді автор не сам

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

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

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

Далі сьлідує коротесенький опис Індії, котра по думці автора „далече прилежитъ Египта, велика сѣра ѿ многочлѣна, прилежит же морем ѿ починами и лодійным шествованіємъ къ египетсткѣмъ странѣ.“ Очевидно, що ся географічна нотатка — духовна власність грецького автора, що сам не мав ясного виображення о Індії, думав що вона граничить з Єгиптом, а з самого дальшого звязку повісти виміркував, що се край многолюдний і що до него пливе ся кораблями (се чинить далі Варлаам).

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

¹⁾ Ось паралельні місця обох текстів у церковнословянським перекладі:

Варлаам.

Сего ради ѿ азъ неорѣкающаго раба притча божѣа, ѿже пріѣтъ ѿ Гѣ талантъ ѿ ѿ в земаа погрѣѣ, ѿ данное на приплѣ сѣкры бѣе приѣбрѣтѣнѣа, ѿ повѣданіѣ ашѣе полезное до мене же пришедѣша никакоже оумлѣча.

(Брехівський рукопис стор. 2).

Марія Єгипетська.

Тѣмже и азъ страхомъ бже молчати кѣствиннаа содержимъ и претимѣю раба кѣдѣ оубоавѣа ѿко пріѣтъ ѿ Бѣаки талантъ и къ земаа той погрѣѣ и данное дѣжнѣа ради сокры кѣдѣкано, повѣсть сѣщеннѣю до мене дошедшѣю никакоже оумлѣча.

(Тріодь постная, Львів 1756).

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

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

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

— Що се за вороги? — питає цар.

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

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

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

Чуючи сї слова цар ледви міг усеїдїти зі злости, але не посмїв дотеркнути ся до него і тільки загрозивши ему огневою смертю велїв їти геть з его очей, щоб его більше не бачив. „и́шед же б́жїи члѣк ѿи́де къ пжстѣнѣ печалоу́асѣ, а́ко не мочѣнь бысть“ (стр. 13).

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

По відходї „божого чоловіка“ Авенїр ще гірше лютує на монахів. Тодї ему родить ся син дуже гарний; цар дає ему імє Йоасаф, приносить жертви богам (ст. 13) і розсилає всюди спрощувати людей на гостину. Цар гостить усіх, обдаровує богатих і бідних. Тодї прийшло до царя 50 мудрих Халдейців звїздохотів; роздививши ся в звїздах вони напропорчили, що малий царевич буде великим і богатим, сильним, висшим над усі царі. Та один астролог, найстарший і наймудрійший²⁾, промовив: „Так, царю, він буде великим царем, але не на твоїм царствї, а в красшїм, висшїм. Думаю, що він пристане до тих християн, котрих ти пересєльдуєш“ (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-європейські тексти звуть его Даниїлом, гл. Dunlop, op. cit. 28.

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

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

Свого гніву на монахів цар не покидає через те, що їх наука іде до того, щоб „бстати ся члком сладких житїа сего і не якимых надеждь іко сны прїймати“. Та от раз їдучи на полювання він здібав двох монахів; велів їх схопити і привести перед себе. Вони сказали ему, що відходять з его краю.

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

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

— А отже тікаєте по моєму наказу.

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

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

Тимчасом царевич піс у своїй палаті, пройшов „вѣсѣ ѿфі-
 ѿпское ѿ прѣское оученіе“, відзначував ся красотою, розумом і та-
 лантом, так що батько аж дивував ся і раз у раз наказував учи-
 телям, щоби не говорили єму нічого о гризотах і смерті „Сим ко
 словом, — замічає автор — на нѣко стрѣлаєт, како оуко оутайти
 сѧ члѣчскому рздоху сѧмрти?“ Царевич бажав знати, чому се
 отець держить єго в заперті і не допускає до него нікого, але не
 міг довідатись. Був у него один „пістун“ любійший від других; того
 царевич почав розпитувати і дізнав ся від нього про ворожбу і про
 християн. Почувши се царевич не питав далше, „прикосоу ко сѧ
 срдци єго слово сїсєное“ (ст. 22—23).

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

— Що се за люде і як вони виглядають?

— Се людське терпінє — відповіли слуги, — „се єс[ть]
 стрѣсть члѣчскаѧ, ѧж[є] вѣщїж тѣлеснож ѿ хракотинами клѧчѧтсѧ
 члѣком“.

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

— Ні, не всім, „нж ѿ же ѿ здравїѧ превратит, ѿ хракотинныѧ
 скверѣны“.

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

— Сего не можна знати наперед.

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

Другим разом Йоасаф здибав старця „престарѣвшесѧ днѣми
 мнѡгыми, сѧ мѣлым лицем ѿ разслабленїѧма мышцѧма ѿ слаба
 ѿ ѿпадшим зѡком єго“. Здивований царевич запитав, що се за
 диво? Єму відповіли, що сей чоловік жив уже довго і ослаб.

— А який же сему кінець? — запитав царевич.

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

— Кілько ж літ живе кождий чоловік?

— Житє й 80, але смерть може прийти кождої хвилі.

— Гірке се житє, повне всякої болісти та турботи! — зітхнув царевич і важко задумав ся. І він почав часто думати о смерті і о тім, чи є по смерті яке друге житє. Він питав свого вірного слугу, чи не знає кого, хто б заспокоїв єго сумніви, але той знав лише, що християн усіх розігнано або побито, а ніхто иньший сего не вчинить. Царевич гриз ся дуже, „вѣмѣни сѧ ѣмоу їако мжжоу сѧ кровниче погоукившоу и на вѣзысканїе ѣго вес оумъ свои оуїпразднившѧ“; всі роскоші і пишноти остогидли єму. Та Бог зглянув ся на єго сердечну муку (ст. 26—28).

Був в ту пору в Сенаридській (по грецьки Σενάρ) землі один пустинник вельми мудрий і набожний; „Ѡкоудоу въ [тѧ] и Ѡ котораго рода, не їмамы глѧти“, а імя єму було Варлаам. Сей мавши від Бога яву у сні про царевича, покинув пустиню, перебрав ся по сьвітськи і сївши на корабель поплив до Індії. Прийшовши до міста, де жив царевич, довгенько пробував там, розвідуючи ся про царевича і єго прибілжених. Далі він виглядів того товариша, що був при царевичу при згаданих висше двох стрічах і зблизивши ся до нього сказав, що він купець і має дорогий камінь з такою чудною силою, що єму піде в сьвітї нема пари. З тим каменем він хотів би досягнути 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 тільки той, у кого житє безгрішне і ціломудренне, як ось у царевича, а він, слуга, може на вид сего каменя осліпнути. Слуга згодив ся на такий аргумент, оповістив про все царевича, а сей радо казав привести купця до себе (ст. 28—31).

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

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

І за сим він розповів єму євангельську притчу про сївача і додав: „Коли найду в серці 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 кожного, то ліпше буде — каже мій владика — не сїяти блаженного сїмя“ (ст. 32).

Йоасаф признає ся Варлаамови, що з давна палить єго нутро бажанє „їзвѣсѣчити с[ѧ] їстинныхъ вѣпросъ“ і коли тільки найде чоловіка, що б повчив його, то певно схоронить єго слова в своїм

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

„Бк нккїи црїк велїи слаєнь сїло. кыс[ть] же шестковати ємоу на колесници позлащенїи, и ыкрїтї єго вїроужници їакоже пшдовает црїмь. и оуєрїкте два мжжа растрїзаєми рїзани и сквртїнами обїлїчена, оунылаже лицема и сїло повелїдївшї. вїже црїк сеа знаа тїлесным стомленїемь и постїным троудом и потом тїлом нїзїйдаємоу, и їакоже оузра їа, скїчи сї колесници и пад при землї поклони са їма. вїстак шїкїат а сї любовїж и шїловїза їа. велїможа ж[є] єго и кнаси негодовашї шї сїмь, їако недо[ст]ойноу црїскїа славы сїтворї. ти[м] недоумїкїшем и (в текстї хїбно: кї) не дрїзаїшем пред лицем обїлїчити єг[о] искрїнемоу братї єго гїлаша, да гїть кї црїви не досаждати кысїтї црїскаго вїнїца. сїмоу же си кї братоу мїлївїшї и негодоужїоу ємоу, тїцїславїж єго хоудаго. дас[т] ємоу шїкїт црїк, єгоже брат єго не разоумїк. шївчїи же вї темоу црїю єгда же шїкїт сїмрїтнїи даїше комоу, проповїдникї кї вратом єго посїлаїше кї трїбїк мїртонїк, и оуїндїкїи гїємоє, и гласом троубным; разоумїхїж ж[є] вїси їако виноват єсть сїмрїти. вечерїж ж[є] настаїшї посла црїк троубоу сїмрїтїжа вїстроубїти при двїрїх домоу брата своєго. їакож[є] оуслыша шї троубоу сїмрїтїжа, недоумїкївалїше шї своємь живїтї и размышлїалїше о сївїк вїсїи ноцї. оутроу же настаїшї шїкїкїса кї смаглы и плачевныи шїдежда, коупїно сї жїнож и сї чадї їде кї полатї црїви, ста при двїрїх плачїас[а] и рыдал. кїкїед[є] же єго кї сївїк црїк и тако вїдївї єго плачїїас[а] гїла кї немоу: шї неразоумїне и несїмьслїєне и безоумїне! їако ты тако оуїстрашї са проповїдникїа под[о]бно рожїїна ти и пшд[о]вна чїїтна своєго брата, кї немоуж[є] никакїж[є] вїсїма сїє сївїкдыи сїгрїшїкїша. вїдал, како на мїа зазрїкїїє наведе кї сїмїренїї цїкловаїшї ми проповїдникїа Бї моєго, гласнїї троубы нарїковаїшоу ми сїмрїтї и страшнаго оуєрїктїїа вїдкы моєго, їако мнїшїа и велїа грїхы кї сївїк сївїкдал. [с]є оуїво нїнїк своєг[о] обїлїченїа не разоумїкїта, каковым замыслїх шївразомь, також[є] сївїкїїакїшїса с тобож єже ш мнїк зазора скоро на аїкї обїлїча. и тако оуїтолїкї брата своєго и наказакї пжїты нї кї дом свой. повелїж[є] црїк сїтворї[ти] ковїчїгы дї шї дрїкїа, два же шїбложїи златом, и кїсти мїртїча сїмрїдїїа кїложїи кї нїа, златымї ж[є] гївозы зл-

гвозды ѿ. дроугоѡже двоѡ помаза смолож ѿ бѣшм, ѿ напѣни
 их камыкѣ чѣстныхъ, ѿ ѿ вѣсѣхъ кон' бѣлагожѣхъ и спѣны ѿ,
 класаными ж[е] вѣжи ѿбѣлаа ѿ. ѿ призка вѣлможа своѡ зазрѣв-
 шаа ѿмѡ ѿ стрѣтенѣхъ ѡнѣхъ ѿ дикѣхъ мѣжехъ смѣренѣхъ, ѿ по-
 стаѣи предъ ними ковчегы чѣтыри ѿ повелѣ ѿмѣ, да смиратъ. ко-
 ликоу ѣста дос[т]ойнаа златаа, [ко]ликоу ли ѡсмоленнаа. ѿни [жѣ]
 златоѡ смѣриша, ѿко мнѡжествоу цѣны дос[т]ойнаа ѣста, мнѣхъ
 бо, ѿко црѣстѣи вѣици ѿ поѡси вѣложенѣи вѣ на; смолож же по-
 мазанаа ѿ бѣкѣмъ мѡлы ѿ хоуды цѣны достойнаа ѣста гѣлѣхъ.
 црѣ же гѣлѣ кѣ нимъ: видѣхъ ѡзѣ ѿко таковы ѿмате гѣлати. нѣ не
 тако поѡдобаетъ творити, нѣ [мѡ. не] вѣнѣшними шчи, нѣ вѣноу-
 трѣними подобаетъ лежаще вѣноутрѣ смотрити ѿли чѣсть ѿли безчѣ-
 стѣе. повелѣ црѣ ѿврѣсти златаа ковчѣга. ѿврѣзенома ж[е] ковчѣ-
 гомѣ злы[и] смрадъ повѣка ѿз неѣ ѿ не красна видѣна быс[тѣ] вид[?].
 реч[е] же црѣ: се свѣтѣ ес[тѣ]! вѣ свѣтѣлы ѿ славныѣ ризы ѿбѣлѣ-
 ченымъ ѿ славѡхъ грѣдѣщѣмѣ, ѿ вѣнѣтрѣ сѣтѣ мрѣтѣца смрѣда
 кости ѿ злыхъ дѣлѣ и спѣны. тѣче повелѣ ѿсмоленѣа ѿ бѣымъ по-
 мазанаа, симаж[е] ѿврѣзема сѣща всѣ тоу вѣзвеселѣста [сѣ] ѿ
 лежащихъ вѣ нежѣ свѣтѣлѣстѣхъ, ѿ бѣгооухѣнѣе ѿзыде ѿ неѣ. гѣлѣ кѣ
 нимъ црѣ: вѣсте ли, комоу поѡдобна ковчѣга сѣа? поѡдобна ѿнѣма
 ѿ вѣ хоудыѣ ризы ѿбѣлѣченыма, ѿхъ же вѣ вѣнѣшнѣи ѿбразѣ ви-
 дѣще досѣжденѣе вѣмѣкнѣсте лица ѿмѣ мое покланѣнѣе до земаѣ.
 ѡз же разоумныма ѡчима добрѣтоу ѿхъ ѿ чѣсть дѣшекѣ разоумѣвѣ
 чюдѣсѣ ѿмѣ прикасанѣе пач[е] вѣнѣць ѿ црѣскаго сана чѣстѣнѣ-
 ѣшѣ вѣмѣкнѣхъ. ѿ тако ѿсрами вѣлможа своѡ ѿ наѡуѣи ѿ ѿ
 видимыхъ не бѣазнитѣс[ѣ], нѣ ѿ разоумныхъ вѣнимати (стор.
 33—38).

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

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

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

Варлаам висловлює, що Бог „прѣвѣ невидимыа силы несымыа бес числа мнѡж[є]ство бесплѣтныа дхѡвъ вѣѣхъ волеа стѣтвори, послѣднѣж[є] вѣдимыи стѣ мирѣ, небо и земля и море.“ — погляд, як звісно, не умотіований в сьвятім письмі; отці церкви, особливож св. Василій Великий в своїм Шестодневі висловлювали зовсім иньшу думку твердячи, що ангели і загалом духи сотворені були аж четвертого дня, після сотвореня неба і землі. Далі йде оповіданє про сотворенє землі, перших людей, раю, про упадок діявола і злих духів. Діявол по страті своєї слави, завидуючи чоловікови, що той займає его місце, „змѣж оубо стѣсжд своеа прѣклѣсти прѣемѣ тож бесѣдова кѣ женѣ“ і привів її до гріха. Вкусивши зажазаного плода чоловік „кѣ шканное се и страдѣщее житіе вѣпаде и стѣмрѣтїюу наипрѣв[є]ое шсжденье быс[тѣ]“. Діявол дуже сим тішив ся, заставив усіх людей грішити, що довело землю до потопу. По потопі знов люде почали блудити. Одні думали, що все на сьвітї повстало само з себе і ніякого Бога нема, а иньші повідумували собі багато богів злих і добрих, надавали їм усі можливі людські чесноти і вади та хиби, понаробляли їх образів і ідолів, ще иньші почали кланяти ся сонцю, місяцеві і звїздам, огневи, водї, а то навіть звїрям та гадам, пѣщен скотинѣ себе показуѣще“, в кінці деякі прийняли за богів людей, „и хѣже шни сами и зѣкѣстєваша прѣлюкодѣанїи, оубїица, гнѣвлныа и ярыа, шцеоубїица и братооубїица, тати и хѣщники, храмы и рѣжохрѡмыа, штрапники и вѣсоуѣраж са“. Тільки один Авраам пізнав правдивого Бога; Бог явив ся йому, зробив його своїм слугою, вивів его потомків із Єгипту, а Фараона потопив, водив їх 40 літ по пустинї, дав їм свій закон на двох камяних таблицях „образу сѣщюу и стѣнїж написанѡ“. Так запровадив їх до обіцяної землі, де і на далі не випускав їх зі своєї опіки. Та все се мало той один наслідок, що діавол знов запанував над людьми „и кѣ ѡрѣжїе адово кѣса посылал“. Тоді сам Син Божий зійшов на землю, 30 літ пробув з людьми, хрестив ся, творив чуда, навчав, вибрав 12 апостолів, був осуджений на смерть і розпятий „и всѣ притрѣпѣ ес[тѣ]ством плѣтским, ѣже ш нас прїят, вѣїстѣное ж[є] ес[тѣ]ство без стрѣсти прѣвыс[тѣ]“. По смерті він зійшов у ад, розломав його і увільнив з него душі заперті там від віку; пролежавши три дні в гробі воскрес, являв ся ученикам, а по 40 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 всі сторони землі, несучи сьвітло і нівечачи поганство. Та діявол лютуючи на се піднімає ворогованє проти христїян, але вже знемагає его сила (ст. 38—47).

Коли Йоасаф почув єї слова, „скѣтъ къ дѣши єго кѣсія ѿ многѣхъ радости“, він обняв Варлаама і запитав його, чи то се той дорогий камінь, який він обіцявав йому показати? Бо слухаючи тих слів „скѣтъ сладкіи кѣсія къ сѣдце мое і тажкіи ѣнь покровъ печали моеѣ за много лѣтъ ѣблѣжаща неразѹмїю моємоу кѣнезалапжъ кѣзѣтса“. Варлаам потверджує, що се власне є єго тайна і що слід йому хрестити ся. Йоасаф питає його, що має чинити, щоб досягнути хресту? Варлаам викладає єму значіне хрещеня, до якого треба поперед усього душею прийняти віру, а потім приступати до него „любовїжъ тепложъ і никакѹж[є] ѿ сѣмь замѣдлати, кѣдноє ко їсть замѣдлѣніє, занє немѹкствѣно чѣніє сѣмѣртное“. Йоасаф питає єго, чогож нам ждати? Що він називає царством небесним? „и ѹмѣртѣми же чѣци ни къ чѣсж[є] раздрошлѣши, или єс[тъ] инѹ житїє ѿ сѣдоу ѿходѣцим?“ Варлаам описує єму царство небесне словами св. писѣма, говорить про безсмертне душї, смерть і про відплату за добрі і злі дѣла по смерті, о повстанє чоловіка і страшний суд, по котрім вєї дѣла і слова і помисли наші відкрїють ся, „и всѣ-та инѣла ѿкрѣвена вѣдоут“: тоді праведники підуть до неба, а грішники на вічну муку (ст. 47—53).

Почувши сю науку Йоасаф розплакав ся, „покланїємъ мнѹгымъ дѣїжъ испѣти, слѣзѣми вєсъ вѣс“ запитав Варлаама, щож його робити, щоб уйти вічної муки а досягнути небесної радости? Варлаам радить йому як найшвидше хрестити ся; „ѣще ли по звѣнїю не хѹщєши нѣжъ мѣдѣши. праведнымъ вѣїимъ сѣдѹмъ ѿкрѣженъ коудѣши; не хѹтащѹ ти не кѣсѹщєнъ вѣдѣши“; в разї упору в невірї грозить йому страшними муками пекельними, а в разї навернення обіцяє безконечні радости на землї і в небї (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 дѣл мертва так само, як дѣла мертві без віри; вичислює цілий ряд гріхів і аналогічний ряд чеснот „таж[є] іѹко нѣкіи степенїє і лѣствици дрѣга дрѹсѣк дрѣжимѣ і ѿ дрѣга сѣплєскаємъ на нѣво дѣїжъ кѣзносѣт“. Та горе тому, хто по хрещеню верне назад до давніх злих дѣл. Бо коли через хрещенє нечистий дух виїде з чоловіка, „шєствоуєтъ по вєзднымъ мѣстѹмъ иѣща покож и нєвѣраєтъ; не трѣпа же мнѹсѣк вєз жилища і вєз домоу“, вертає назад до давнього житла і найшовши там злі дѣла „кѣшєдшє кѣселѣ[є]тѣса къ нѣ“; тоді буде тому чоловікови ще гірше, нїж перед хрещенєм, „иѹко [по] крїенїю прѣжнїхъ вєсѣхъ грѣхѹвъ рѣкописанѹє водою погроуєнївъ вєсѣма тѣи прѣдѣс[ѣ].

й проч[е] стїкна нам ес[ть] й град й ѡржжіе дрѣжакное на вра-
жіе ѡпачченїе. ни по крѣщенїи грѣхы творащим ймат проце-
нїа, ни вѣторыа кжпели погржженїа“. Сей погляд, доволї чудний
в очах пізнїйшого християнства, тайна сповїдї стала ся одною
їз підвалин етики, був, здаєть ся, вихїдною точкою покутниць-
кого, аскетичного житя. Тут Варлаам викладає головні правила
християнської етики, мїшаючи нагїрню проповїдь та євангельські
вказївки з Мойсєєвими десятима заповїдями. В загалї сей уступ (ст.
59—62) виглядає як збїрка євангельських і иньших цїтат зложена
до купи без пояснень, без внутрішнього звязку і без систематичного
порядку.

Переляканий строгїстю етичних вимогів царевич замїчає, що
коли се так, то „ѡце по крѣщенїи клячїт ми сѧ єдинож или двоѣ
сїх заповѣдїи не оуполоучити, оубо вждоу ли и всѣх не прооу-
лоучаа наслѣдствоужїих и кѣсоуе вждет кѣск моѧ надежда?“
На те Варлаам викладає йому тайну покути; се „врачїеное быїе
покаїніе“ не є наша сповїдь, бодай Варлаам нї словом не натякає
на неї, „нж покаїніемь болезным и слѣзми топлыми кывает
бчищенїе и простына грѣхом сѣгрѣшившим, мѣстїж и мѣсрдїемь
и чѣколюкіем Бѣ єдиного“ (ст. 62). Як ілюстрацію важности по-
кути Варлаам оповїдає притчу про блудного сина (ст. 63—64)
і притчу євангельську про доброго пастуха (ст. 64) і згадує
про грїх ап. Петра, що відрїк ся Ісуса, та опїсєля „ишєд конь
плакаса горько и тѣплыми слѣзми повѣдоу кѣздвиже. і дѣїє
оузрѣкь врамолвникь слѣзы. ѡко ѡ пламене велика лице ѡпалѣемо
ѡскочи далече и злѣк оулютаа“ (ст. 64).

Та Йоасаф рад би не потребувати сеї тайни і по хрещеню
не попадати в грїх: се Варлаамови дуже любо почути, бо дає єму
можнїсть звести розмову на аскетизм. „Прилежанїем — каже він —
никѣзможно“ встеретти ся грїха, бо „сѣ ѡгнем живоуцїоу кѣмоу
любѣ не кѣритис[я]“, „а живши серед клопотів і покує житя хїбаж
можна не грїшити? От тим то апостол Іван і сьвятї отцї радять
цурати ся сєго сьвіта. Деякі християне задля сєго зараз по хре-
щеню віддавали ся на муки, „приложиша вѣторє крѣщенїе прїймати
крѣкїж, рѣккше мѣненїемь“, а иньші лишали родичів, дїтей, богатства
і йшли в пустинї, „ѡко нѣцїи вѣгоуны шєствовахж“, ставали ся
„мѣнници колеж“. Однї з них „вєс покровка трѣпѣвшє жеженїа знои-
ного и стоудєнїство крѣкко и дѣжда [и] матежкь вѣтрныхь стра-
жоуцє, бѣвиж[є] коуца вѣдржжївшє или кѣ пѣщєрах и пропастєх
скрѣкшєса пожиша, вѣсакїа пѣтскїа оутѣхы и покоѧ до конца

вѣрѣгшесѧ, з[є]лѣе ѿ лѣтораси младых ѿ хлѣва жестокаго оустави́ше къ мироу прїймахуѣт ѡдѣ, ѡанко да живи воудуѣт тѣчѣѧ, ѡвн бо нх чреск днѣ въкоушажце, ѿнѣи же ѿск (зам. ѿхъ) чреск три днѣ, ѿнѣи же къ нѣлю тѣчѣѧ прїѣмлаще“. Тїкають вони в пустиню, щоб люде не бачили їх покути і не хвалили їх; „тѣмъ такоуѣи сжгоуѣк правѣдаѣтсѧ: тѣло стамаѣжце ѡ мѣзды не прїѣмлаще“. Інші живуть по монастирях „ѡвѣце живоуѣи мнѡжество много стѣраѣшесѧ по[д] ѡдинѣмъ настаѣнником, себе заклаѣше ѿ себе ѡрѣзашѧ своѧ вола ѿ рабы коуплени волеж стѣтвориш[є], ѡни златом ни сребром себе не живы твораѣце, нж Хвѡ ради любѣе себе виноваты твораѣце, пач[є] реци живоуѣт оуѣже не себе. живет же къ нх Хсѡ ѡгѡж[є] послаѣдоваша“ (ст. 64—69). Основу до такого життя поклав один, „ѡже ѿ (зам. ѡ) нас ликѣиски мнѡхом глѣтсѧ, ѡнтонѣи ѿма ѡмоу“ (ст. 69). Таких мужів — каже Варлаам — і ми наслѣдуемо, тїкаючи від покус сего свѣта. Тут він оповідає Йоасафови знамениту притчу про однорога: ѿ бо такоаго благаго ѿ члѣколюбиваго Кѡ вѣрѣдоуѣмнѡ себе оуѣдалиша, вѣсма никакож[є] ѡ воудуѣцих прїѣмлаще разоуѣма, ѿ бо на пактское насырѣнїе безпрестани шѣствоуѣце, дѣшкноуѣжж[є] пицоу ѡстави́ше, гладом томитис[ѧ] ѿ тѣмами злаѡ страд[а]ти вѣс числа, подобѣни сжт мжжж вѣгжироу ѡ лица вѣсжжшас[ѧ] ѿнорогоу. ѿко не трѣпацоу глас[а] ржтїж ѡго страшнаго, нж крѣпко ѡго ѡвѣкѣ не вѣдет ѡмѡ ѿдѣ. тѣжшроуѣж[є] ѡмоу ржцѣ прѣстрѣ за дрѣкво твѣрѣдо ѡтѣсѧ¹⁾. дрѣжшроуѣ же сѧ ѡмоу крѣпко, ѿко на стѣпени носѣк оуѣтвѣрѣднѣ мнѡшеж[є] оуѣже мирѣ ес[тѣ] ѿ твѣрѣднѣи ѿ оуѣзрѣѣже оуѣко видѣ двѣк мѡши ѡдиноу вѣклоу ѡ дроуѣгжѡ чрѣкнуу гризоуѣци вѣспрестани корѣнѣ дрѣкѡ, ѿдеже вѣк дрѣжжасѧ ѿ ѡлѣмаж[є] прибли-

¹⁾ В цьому місці наш текст має невеличкий пропуск, що усе дальше оповідане робить незрозумілим. В грецькій тексті сеї притчі читаємо: *ὅς μὴ φοβῶν τὸν ἥχον τῆς αὐτοῦ βοῆς καὶ τῶν φοβερῶν αὐτοῦ μηχανῶν, ἀλλ' ἰσχυρῶς φεύγων τοῦ μὴ γενέσθαι τούτου κατάβρομα, ἐν τῇ τρέχειν αὐτὸν ὁξέως μεγάλῃ τῇ περιέπλοκε βόθρῳ. ἐν δὲ τῇ ἐπιπίπτειν αὐτῷ, τὰς χεῖρας ἐκτείνας καὶ φωνῇ τινὸς δραχμῆενος χρῆταιος τούτο κατέσχε, καὶ ἐπὶ βάσεως τινὸς τοῦς πόδας στήριξας, ἔδοξεν ἐν εἰρήνῃ λοιπὸν εἶναι καὶ ἀσφαλές.* Се значить: Сей не можучи знести гуку его голосу і страшного его реву, але крепко тїкаючи, щоб не стати ся его стравою, серед швидкого бігу перед ним упав у якусь велику яму. Та падучи, він, простягнувши 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 віденської надв. бібліотеки Cod. graec. N. 22, стор. 54.)

жачи́ся да погрызета дрѣ́во. кѣ́зрѣвъ въ глаубиноу ро́ва ѿ смѣ́а
 видѣ́ стра́шна ѡ́бразомъ ѿ ѡ́гнемь дышаща, ѿ го́рко кѣ́зирати,
 оу́стыж[є] сѣ́р шно зѣ́ващюу ѿ пожрѣ́ти є́го хота́ще. кѣ́зрѣ́же
 ѡ́нь а́бѣ на степенѣ́, ѿде́же носѣ́ є́го оутвѣ́рждѣ́нѣ́ вѣ́ста, видѣ́
 дѣ́. главы а́спидовы ѿ-стѣ́ны ѿсхо́дща, ѿде́ж[є] вѣ́ оутвѣ́рждѣ́са.
 ѿ кѣ́зрѣ́въ ѡ́чи́ма видѣ́ ѿз вѣ́ти дрѣ́ва мало ме́доу, ѡ́стави́въ
 оу́бо расма́трати ѡ́ ѡ́дрѣ́жащюу є́го напастѣ́и. ѿко́ вѣ́ноу́доу во
 ѿно́рогъ за́к вѣ́соу́са ѿска́аше є́го на а́дѣ, долѣ́ ж[є] злы́и змѣ́и
 зѣ́ла да пожрет є́го, дрѣ́вож[є] ѡ́ не́мѣ́же ѿтѣ́са, оу́же пасти са
 хота́ще, носѣ́ж[є] на степенѣ́и на ско́ло́зѣ́нѣ́ (sic!) ѿ не твѣ́рдо
 сто́ащи, — то́лики оу́бо ѿ та́ковых злы́х збѣ́въ то́ща се́бе на
 сладо́с[ть] го́ркаго ѡ́ного ме́доу. се́ подо́бни соу́т въ прѣ́лѣ́сти
 живоу́щѣи сего́ живо́та сѣ́творѣ́ши́м. сѣ́ж ѿсти́ннѣ́ ѿнѣ́ ѿзгѣ́ла
 ти. ѿбо ѿно́рогъ ѡ́бразъ є́ст[ь] сѣ́мрти. гона́ вѣ́нноу послѣ́д-
 ствоу́ет ѿти ѿдѣ́ла́а ро́да. ро́въ ж[є] всѣ́ миръ є́ст[ь] ѿспа́ни вѣ́сѣ́х
 сѣ́мртѣ́но́сных сѣ́мртѣ́и. дрѣ́вож[є] вѣ́спрѣ́стани ѡ́ дво́ж мѣ́шѣ́ж
 гры́земо ѿхѣ́же сѣ́твори́хомъ пѣ́т є́ст[ь]. ѿко́ жи́вюу кѣ́моу́ждо
 жде́мы[и] ѿ гы́блѣ́и час ра́ди дне́вных ѿ оу́сѣ́кѣ́новѣ́нѣ́ ко́рѣ́нное
 прѣ́ближа́ется. чѣ́тыри ж[є] а́спиды є́же прѣ́грѣ́шенны́х стоу́хѣ́и
 сѣ́стакно́е чѣ́льское тѣ́ло, ѿмѣ́ж[є] вѣ́счи́нствую́щѣи ѿ ма́тоу-
 щѣ́са чѣ́лесны́и раздро́уша́ется сѣ́стакъ. къ сѣ́м ѡ́гнѣ́ны ѡ́нь ѿ не-
 мѣ́стивы́и змѣ́и стра́шноє ѿзѡ́бразоу́ет а́дово чрѣ́во зиво́ще
 прѣ́ати ѿж[є] сѣ́щи́х красѣ́тъ пач[є] боу́доу́щи хѣ́лѣ ѿзво́лиша. ме-
 до́внаж[є] ка́паа сладо́с[ть] прѣ́вѣ́лает сего́ ми́ра сла́дкы́х,
 ѿмѣ́же ѡ́н прѣ́лы́аєт за́к сво́а дру́гы ѿ не ѡ́ставлѣ́ет є́а прѣ́ле́жа-
 нѣ́а творѣ́ти ѡ́ сѣ́сенѣ́и сво́ем“ (стр. 70—72).

Ся прѣ́тча дѣ́же сподо́бала ся Йо́асафови ѿ вѣ́н просѣ́въ Варла-
 а́ма, щоби подо́бныи о́бра́зами вия́ени́въ ѿмоу́ ще лѣ́пше, „ка́коже́ же
 ѡ́ нас житѣ́е ѿ къ дрѣ́вом є́го дрѣ́жба?“ На се́ Варла́ам оповѣ́дає
 о́тею прѣ́тчу про трѣ́ох прѣ́ятѣ́лѣ́въ:

Подо́бни сѣ́ж[т] кѣ́злю́ющи́и сего́ ми́ра красѣ́тоу ѿ сладо́сти
 є́го насы́щѣ́са, пач[є] боу́доу́щи хѣ́лѣ ми́мотѣ́кѣ́щаа ѿ немо́щи́аа
 ѿзво́лиша, чѣ́коу́ три дрѣ́гы ѿма́щюу. къ ни́х же во дво́ж сѣ́ лю-
 ко́вѣ́ж чѣ́таше ѿ зѣ́ла лю́бовѣ́ж да́ж[є] ѿ до сѣ́мртѣ́и є́а ра́ди подѣ́ви-
 за́ са ѿ є́а же ра́ды вѣ́ды трѣ́па гѣ́лаше, на трѣ́т[є]м же мно́го
 не́бреже́нѣ́ ѿма́ше, ѿни́ чѣ́сти сподо́ви є́го ѿни́ лю́бе. ѿко́ж[є] до-
 сто́аше, мало нѣ́кое ѿ[и] ничто́ж[є] рѣ́ши на́нѣ́ твора́ше дру́га
 Бѣ́оу. къ є́динѣ́ ѡ́ дѣ́и прѣ́идо́ша къ немоу́ ста́рѣ́йши́и ѿвѣ́ци ѿ гро́з-
 ни́ци вѣ́нни, тѣ́чаща́са ско́рѣ́стѣ́ж ве́лико́ж сего́ ве́сти къ цѣ́ю,
 сло́во да да́ст[ь] ѿмѣ́же є́ст[ь] да́лѣ́жен тѣ́мож тала́нтъ. оу́ны́ноу

своєго поплачж і недооум'кваніа їже кь іскрѣненоу своємоу і їстин'ногоу показах дроугж (стор. 72—75).

Царевич просить Варлаама, щоб вияснив йому сю притчу. Сей мовить: перший приятель — се багатство і бажане золота. Задля него чоловік багато терпить і побиває ся, та коли приходить йому кінець, не візьме єго з собою. Другий приятель — се жінка, діти „и проча оужикы і своїти“, котрих любимо, та котрі по смерті що найбільше проводять нас до гробу, та відси вертають ся назад до своїх земних клопотів. Тільки третій приятель, на котрого ми в житю найменше звертали уваги — се віра, надія, любов, милостиня, чоловіколюбство і иньші чесноти — ідуть з нами на той свѣт до Бога і боронять душу „ѡ врагь наших... і злыхъ вѣсєх на аѣрк подвижащѣм'са аѣти і горко іщѣщим“ (стор. 75—76). Йоасаф подякував Варлаамови за сю премудру притчу і попросив його, щоб йому ще подібним способом пояснив свѣтове житє, „како оубо кто съ миром і съ тврѣдынеж сего прѣидет“? Варлаам в відповіді на се оповідає йому таку притчу: „Град великій нѣкѣи слышах, єгож[є] граждане ѡбычан так[о] імѣаху ѡ дрѣвнихъ вѣспрїяти чюжа нѣкоєго мѣжа ни разоумѣжѣа ѡ законѣ град[а] того ни ѡбычай нхъ вєсма свѣдѣжѣа, і сего црѣа поставлахъ оу сєбє, і вса влас[ть] прїємшюу ємоу і своа вола невѣзбранимо дрѣжа, дондеж[є] скончаса єдино лѣт[о], тачє вѣнезапжъ вѣ тѣа дѣи і сжшоу ємоу ѡбило безѣпрестани, мнѣшоуж[є] ємоу вѣ црѣствѣ в вѣы пребывати, и вѣсташа нань і црѣскжѣа ѡдеждоу сѣнем'ше съ него, нага порѣгаша по всемоу градуу, і на ѡнѣм шествованїє послаша єго далєч[є] вѣ великій нѣкѣи ѡстровѣ поустын, вѣ нем'же ни пища імѣѣа ни ѡдежа¹⁾ іли возвращєніа кѣмоу. послѣдствоужшоу ж[є] ѡбычаа града того поставленъ быс[ть] нѣкы[и] мѣжъ вѣ црѣствїє тоєже разоума мнѣго імѣ [и] промышленїа вѣ сєбѣ. да також[є] не вѣсхущєнь вѣдет, єже вѣнезапшюу вѣв'шжъ ємоу ѡбнѣж, і иж[є] прѣже єго црѣствовак'шїм ізгнаннѣм, вѣ печ[а]ли имѣашє дшѣ, подвиже нѣкѣако оубо ѡ сєбѣ добрѣ ісправит. оувидѣ нѣкымъ премѣдрымъ скѣтнѣннѣм²⁾ і дрогым³⁾ добрым ѡбычан града тог[о] и іакѣли любо в' том же ѡстровѣ быти ємоу. ѡврѣзъ сокровища своа, іх'же і єще вѣ ѡбласти имѣашє і невѣзбран'но трѣбованїє,

¹⁾ в рукописі хибно: надежа.

²⁾ хибно зам. скѣтннѣм.

³⁾ хибно зам. дрѣгом.

і в'їзем злато і сребро і камык ч'їтв'їх і велїих множ[є]ство, і в'їрным сконм рав'їм посланж кыти. скон'чав'шжж[є] с'ї, реч[є], їнємоу л'їт[оу] в'їстав'ше граж[д]анє їако і пр'їваго ц'їа нага на ѡз'їкм'їствованїє послаша. прочїи оўко неразоумїи ц'їи в'ї зл'ї і в'ї глад'ї пр'їкываахж, с'ї же богатєтка ѡного пр'їже пославиї в'ї ѡбилїи в'їїнж живашє і пицоу нїїз'їїдомоу їмашє, їз'їв'їк оўко нев'їрных гражан ѡн'їх злых, хвалашє дов'їраго св'їта држга св'їєго" (стор. 77—78). Сей город — то св'їт, горожанє — то „в'їксы миродржжа т'їмы в'їкка сєго“, що в житю спокушують нас усякими солодощами, а по смерти „нагы нас поїм'їшє і гр'їцїи гражданє т'їмы с'їкодат в'ї зємла т'їмы в'їчныя.“ А той мудрий дорадник, що напутив одного царя — се я, що наводжу людєй на спасєнну дорогу. Бо я — мовить Варлаам — пїзнав пороженчу сєго житя; „їакож[є] голоу'їк в'їг'їаєть нїїк жє ко на сє др'їкво, пакыж[є] на їно, їли а'їїє в'ї пропаств'їх кам'їных, і вс'їа кок'їти ...ноє¹⁾ в'їпадаєт, і нїкдєж[є] ѡбр'їтаєть прїєв'їжица твр'їда, і в'ї вжр'їк і в'ї страд'їк стражєт в'їиноу“ — так і чоловїк в с'їєму житю. Одинока „прємждрєс[ть] с'їв'їр'їшен'їа жїзн'їк єс[ть] вє[зть] скр'їб'ї и вєз'ї напасти, и пжть їстин'їи нї прєп'їс[ть] їєств'ї, нї в'їсєта, нї к'їтинїє жє нї в'їлч'їи, нж всє рав'їно“ (стор. 79) — як бачимо, їдеал далеко бїльшє к'їєтїєстїчно-орїєнтальний, буддїєськїй, нїж хрїєтїянськїй

На приманливий малюнок того щ'їастя, якє дає аскєтїчнє ж'їтє в пустинї, Їоасаф вїдповїдає питанєм: чому ж так мало людєй хапає с'ї до сєго щ'їастя? На сє вїдповїдає Варлаам, що протївно, багатє хапають с'ї, та не багатє доходять задля слабєстї тїла і духа. Та сє зрєштоу не є нїяка уйма для їдеалу аскєтїчного; вїн подїбний до сонця: „їакож[є] ко с'їїнцє на св'їкт в'їс'їаєть, в'їс'їкм вєз за-кнїстї л'їуча їспжїаєть, єтєри ж[є] помжжарїв'їшє ѡчїи вїд'їтї св'їктлєстї не хот'їт, не вїноватє сєго радї с'їїнцє, їли пр'їчїим невїдїмо, [н]ї їцїє ж[є] і слава св'їктлєстї єго ѡн'їх радї вєзоумїа оуничижит с'ї. нж ѡни самї св'їкта єго лїшїв'їшєс'ї їако сл'їпїи їцоут ст'їкны, в'ї многїа ко ровы в'їпадоут і камєнїєм і тр'їнїєм їз'їбоджт і лїца сво'ї, с'їїнцє жє в'ї св'їктлєстї своєй ст'їа пр'їсв'їкїраєт неп'їкровєн'їым лїцєм'їк і св'їктлєстї єго зрацїа“ (стор. 81—82).

— Значить — питав далї царєвич, — є щє ї їншї, що голо-с'їятє такє як тї, чї тїлькє тї один?

¹⁾ м. б. щось пропущєно; має бутї тут такє: і всє в'ї кок'їти о'їанїным в'їпадаєть.

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

Значить, мій батько не знає сеї науки?

— Цевно, що не знає, хоча й навмисно „зат'ка колеж чюк'ствіа в'гьх не прїимати“.

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

— Га, — каже Варлаам, — що не можливе людям, те можливе Богу. Хто знає, може власне ти навернеш свого батька „и ѡбразо[м] днєвым родител[ь] в'дешн своему родителю? Слышах бо н'коєго цр'а выв'ш'х довр'к' с'кл'о смотряща своего цр'ства, кроток же и м'лстив'к' под ним с'щним людем, и ж' сим єдин'км клазнь и м'ка: и дол'скож л'стїж одр'жим'к' в'ааше. и м'таше ж[е] н'коєго св'тїл'ника в'л'га и в'с'т'кым к'к' Б'оу оу'крашена в'л'г'ч'стїемь и прочеж прем'дростїж. печал'оуж'с'а ѡ пр'к'л'ч'панїи цр'в'к' и хот'а єго ѡ нем' о'бл'ичити, оу'др'жашет'с'а в'о'м' с'а, да не з'л'к' и с'ходатан себе же и др'жжн'т' своєи в'д'ет и в'ываємоуж' ѡ него многым пл'з'оу погоубит. ѡбач[е] же и с'кл'аше времеєе довр'оу'годна, да привлечет' єго на в'л'г'ч'стїе. и в'к' єдин' ѡ д'ни цр'ь реч[е] к'к' нему: прїиди, да пондев'к' по градуу, єда что на пл'з'оу оу'зр'єв'к'. ход'ащема ж[е] и ма по градуу в'нд'к'ста св'к'таж зарю ѡ о'кон'ца в'с'с'ав'шоу и томоу о'кон'ц'с' о'чи приложив'ши оу'зр'к'ста п'вд' землею м'к'сто і'ко в'р'т[е]н'к', жилище, в'к' немже с'к'даше м'жж в'к' посл'днєи нищет'к' живы[и] и х'с'дыми ризами ѡблечен'к'. пред' ним же стоаше жена єго вино подающїи ємоу. м'жж же єи чаш'с' прїем, ѡнаж[е] сладк'ж'а п'к'с[н'ь] по'аше в'ес[е]лїе ємоу т'воращи и плащ'єи и м'жж'а похвалами хвал'каше. ѡкр'єст же цр'а соу'щїи на в'ел'и час сїю в'нд'к'в'ше слоужащ'оу чюдишас[я], і'ко в'к' таковон т'ажк'он нищет'к' соу'щема, і'ко и домоу не и мащ'єма ни ризы, в'к' таковом в'ес[е]лїи пребывати. И г'ла цр'ь к'к' пр'єв'ос'єв'к'т'никоу своему: ѡле чюдо, дроуже, і'ко мн'к' и т'єв'к' никогдаж[е] наше житїе тако и з'волн в'к' таковон слав'к' и пици сїающ'єма, і'ко х'оудое се и ѡкл'ан'ное житїе таковых неразоум'ных насладит и в'ес[е]лїт'к', тихїмь и в'есель, ѡстр'є с'к' и ненавидимыя жизни і'авляет с'а. Ѥдобныи ж[е] час прїем'к' пр'єв'ос'єв'к'т'ник' г'ла: т'єв'к' цр'ю како таковых і'авлет' с'а житїе? рече ж[е] цр'ь: в'с'єх' к'гда в'нд'к'х и с'л'к'пы и т'ажкы, насмисан'же и безнав'н'ь. г'ла оу'бо к'к' нему пр'єв'ос'єв'к'т'ник'к': тако оу'бо довр'к' разоум'їи цр'ю, и в'о'л'ма ес[т'ь] з'л'к'їше мнїмо наше житїе, оу'чїтеле в'нд'ащїм в'к'чн'ж'а о'ного житїа слав'оу в'с'єх' оу'бо

превосходящихъ бл҃гъ. а ѿже домовѣ бл҃гочинїи сѧ златомъ ѿ свѣтла ѡдежда ѿ прочаа пища житїа сего паздѣрїа же ѿ ѡмраченїа соутъ ѡчиима на оукрашенїе видѣвшимъ неизмѣннимъ добротъ соущїихъ на нѣсѣхъ, нероукотворенныхъ храмовъ, вѣтъканьныхъ ѡдежда ѿ нетлѣньныхъ вѣнецъ, ѿхъ же оуготова въсѣхъ съдѣтель Г҃ъ любавїимъ єго. ѿмже ѡбразомъ неразоумно сїи вѣмѣнишас[я], паче же мы болюма въ мирѣ семъ прѣкльщамєи єсмы, ѿ сими насыщавїи сѧ лѣтнїи стїи слава ѿ неразоумнїи пищи, рыданїю єсмы дос[то]їни ѿ сльзамъ прѣдъ ѡчиима къкоусившимъ сладости ѡнѣхъ бл҃гыхъ (стор. 83—84). Почувши се царъ розпитує про се вѣчне і щасливѣ житє і навертає ся на правдиву віру. Безпосередно по тїй притчі їде друга. Дївчина, дочка вбогого чоловіка, сидїла перед своєю хатою працюючи і співала та хвалила Бога. Надїйшов парубок і питає її, за що вона, така бідна, дякує Богови? Дївчина відповідає: не разоумѣєши ли, їко булїє малое ѡ великаго недоуга избавлѣть чїка? тако пшодобаетъ ѿ малыхъ бл҃годарствити Б҃ъ, великихъ бо ходатаи буваєт. Парубок вдає ся з нею в розмову, здивував ся її розумови і покликавши її батька попросив його, щоб дав йому свою дочку за жїнку.

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

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

— Не можу дати її тобі в дїм твого батька, — мовить старець, — ѿ мєнхъ ѡдрь разлоучити, єдиночада ми єс[ть].

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

І зараз скинув із себе богату одїж і перебрав ся в жебрацьку. Випробувавши його всякимъ способом і бабучи, що він твердо стоїть при своїмъ, старець узїв його за руку, кѣвєдє єго въ своѧ скотїнища ѿ показа ємоу богатство много лежаще ѿ стажанїа вєсчисльна, єликож[є] никогда же видѣ юношѧ, ѿ глѧ къ нємоу: чадо, сїѧ ти вѣсѧ ѡзѣ дож дїсь, занє мєєго богатства ѿзволи быти. Єгож[є] наслѣдїє вѣземъ ѡнъ юношѧ въсѣхъ прѣквѣзынде славныхъ ѿ богатыхъ сѧщїихъ на землїи (стор. 86—88).

Йоасаф відразу розуміє значїне сєї притчі, а Варлаам просить Бога, щоби дав і йому таку твердість і постїйність, якъ тому парубкови.

Треба йому тільки твердо вірити в Бога. „Йбо корабль не крмичієм їли оу́правит сѧ добрым, а злым не оу́правит'сѧ, нѧ пограбнет оудобѧ? ѡ дом малъ не вѣзводим бждѧ развѣк прилежащаго. Оттак і весь свѣтъ збудований і держить ся силою „нѣкоѣго ѡ великаго крѣмьчества ѡ мѣдраго прилежанїѧ. бо ѡбо колико ѡмѧт вѣмєнь ѡ не ѡчрѣни сѧ, земнаѧ сила како не трѣди сѧ колико вѣмєнь раждаѣщи, ѡсточници како не пристаѧ ѡстѣкаѣще ѡнєлѣж[є] вѣшѧ, море колико прїѣмѧ рѣкѣ не превѣзидѣ мѣрѣ сконѣх, течєнїє сѣнчєное не измѣнишѣсѧ[ѧ] ѡ чини днѣвни ѡ ноцїи не приложєни вѣшѧ. ѡ сѣх вѣсѣх нєйзрєчєннаѧ вѣїѧ сила ѡ велєлѣпїє нам ѡвлѣѣт'сѧ“ (стор. 90).

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

— Від роду мінї звиш 70 лїт — відмовляє Варлаам, — але житя мойого тільки 45 лїт; прочі лїта проведені кѣ пѣстоши мира сєго я не вважаю житєм.

— Справді дивні ваші дїла і прѣкѣсходима сѣт зємєн'номоу родоу, — мовить Йоасаф. — Та скажи менї, чим же ви живєте в пустинї і в що зодягаєтєсь?

Варлаам відповідає, що аскети живуть пустинним зїлем; аще ли ѡ когдѧ ѡкрѣстѣ сѣщих вѣр'них брат хлѣба принєсєт вѣскєнїѧ радѧ, ѡко прѣлежанїємь послѧн'но прїѣмєм сє, ѡдежда же ѡ рѣ[вн]цѣх класѧн'них ѡ милотєх ѡв'чих ѡбетшѧв'ших ѡ часто сѣшикан'них; носимо її зимою і лїтом не перемїнюючи, поки сама не обпадє. Тако бо стѣдєнством ѡ зноинож вѣдож страждємь ѡ коудоуцѣх нєйстѣкн'них ѡдєж чѧжцє.

— А відєвиж ти вѣзв єю одєжу, що на тобї? — питає Йоасаф.

— Для сєї подорожї я позичив її від одного вірного брата, бо не випадало менї їти до тебе в своїй звичайнїй одєжї. Їѣсѣж[є] нѣкто ѡмѣѧ вѣзлюбєннаго своѣго жжика плѣнна бо иноу страноу, ѡ сєго хотѧ ѡзвєсти, сѣвєргѣ своѣ ѡдєждѧ ѡ тоѧ страны ѡбразѣ вѣзєм ѡдєждѧ, вѣ страны тѧ дойдѣ ѡ мнѣгымѧ ѡбразѣ своѣго оу́жика ѡ мѣч[н]тєл'ства своєодит, тацѣмѣ же ѡбразом і ѡзѣ тебе помѧноуѣѣ ѡблѣкох сѧ вѣ сїи ѡбразѣ ѡ прїйдєх сѣмѧ вѣстѣнаг[о] проповѣданїѧ кѣ твоємоу вѣсѣѧти [сѣрдцю] ѡ ѡ рѣкєты ѡзбѧвити тѧ зѧго мирєдрѣжитєлѧ. Сѧ притѣѧ основѧна мѧбуѣ на оповідѧноу про св. Івѧнѧ євѧгєлистѧ, прєдѧѣ-

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

Тоді Варлаам скинув купецьку одіж, і чюдо їкви ся страш'но Іѡасааф'мү црю: в'к бо в'с'к пл'т єго пощеніємь стомлена і почр'тн'к'вши кожи єго с'лнчным жеженіємь і пламенем, і оп'атам костем єго іако н'ккто кожоу какоу любо распнет и'з'острен-ными тр'ксми, власнын ж[є] р'жбь раздрань і в'л'ми ѡстр'к, пр'кпоа'сан'же ѡ чр'к'сл' д'ж[є] і до кол'єноу. п'вдобенж[є] ман'-тиц'ж нос'а на ramoу (стор. 92—93). Така поява і в такім костюмі порушує царевича до сліз. Він просить Варлаама, щоб узав його з собою. Та Варлаам знов відповідає йому притчею: „Млад[є]нец' с'р'кн'и питааше н'ккто ѡ богатых. в'к'зрас'т'ш'ж же ємоу п'жсты-ню жел'ааше вид'єти, родным ѡб'ычаем в'л'ком. и'шедши єдинож ѡб'р'кте стадо с'р'кно пасомо ѡ сев'к і др'жащис'а н'х пр'быва-аше в'к пажитех сл'ных, вечер'же ѡб'рашас'а в' дом и'деж[є] в'к в'кспитана. коу'пно ж[є] пакы на оутр'іа и'сход'аши непризираніем слоужащих ѡ ней, н'к с'к дикими в'к стад'ѣ пр'быва'ющи. ста-доуж[є] далече пришедши (sic!) посл'єдова'ше і та с'к ними. богата-гож[є] слоужы се о'чютив'ше в'к'с'кда'ше на кон'к погнаша в'к сл'ѣд их, свож оу'во оу'лови'ше в'к'зврати'ш'ж[а], ѡтол'ѣ не и'ш'кство-вати єи прочее с'ктвори'ша. прочее же стадо ѡ'в'к и'зв'и'ша, др'ж-г'іа'ж[є] раз'гнаша з'л'к оу'л'зв'и'ша (стор. 93—94). Бою ся — мовить далі Варлаам, — щоб таке саме не було і з нами. Ліпше буде тобі тепер хрестити ся і лишити ся дома, а коли прийде час, ти прибу-деш 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 оу'богоу богат'оу м'лст'ина дати? Найменьший з моїх другів неказано богатший від тебе. Та при божій помочи — каже він — і ти здо-будеш се богатство“. Такими науками Варлаам підготував царевича до хрещення і пробуваючи у него чимало днів викладав йому євангеліє і всю Біблію і всі науки церковні (94—96). Дуже інтересний є символ віри, який Варлаам передає Йоасафови (стр. 96—99), в догматичній основі згідний з тим, який уживаємо нині, та зовсім

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

відмінний що до стилізації; ми не вдаємося в його розбір, а тільки зазначаємо його істнування на тій місці як особного старохристиянського документу, вплетеного в наше оповідане.

Після сего Варлаам охрестив царевича **кѣ коупели водниѣ кѣ ѡградѣ ѣго**“, потім запричащав його і виголосив до него довгу промову, наминаючи: **„боуди войникъ, гони правдѣ, бѣгочѣтѣ, вѣроу ѣ любовѣ.“** Викладаючи важність молитви просить його: **„прѣпѣвши чрѣсла своѣго разоумѣ, стережи ся грѣха, божѣ всѣа плѣтѣ — трава и вѣсѣа слава члѣвѣсѣа ѣако цвѣтѣ страшнѣи: оуѣсоше трава ѣ цвѣтѣ ѣа ѡпадаѣ, а слово божѣ — вѣчне“** (стр. 100—102).

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

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

Та Зардан зрозумів відразу, що царевич усім серцем прихилив ся до нової науки і заявляє йому, що коли може прийняти се **„жесткое ѣ колезное“** навчанє — його воля. **„ѡѣ же что сѣтворѣ на такоуѣ жестко[ко]стѣ ни ѡчиѣма моужѣ вѣзрѣкти ми?“** (Ст. 106—107). Особливо лякає його гнів царя, котрий власне під його опіку здав свого сина. Царевич радить йому не повідати до часу про се цареві, та се не помогло: **мнѣше ѣако на водѣ сѣлѣкъ**, — додає автор, — **кѣ дшѣ бо неразоумѣнаго не вѣнїдет прѣмѣдростѣ** (ст. 107).

Та ось Варлаамови прийшов час вертати на пустиню. Царевич не зупиняв його боячи ся, щоби Зардан не доніс про него цареві а той щоби не звелів узяти його на муки. Та перед відходом випросив собі у Варлаама його пустинну волосяницю і не втішив ся **„пачѣ] всѣа бѣграницѣ црѣскѣа“**. Попрощавши ся чутливими промовами, серед сліз та молитов вони розстали ся і Варлаам пішов радуєчи ся та дякуючи Богу, а Йоасаф почав молити ся з псалтири (стр. 107—114).

Тимчасом Зардан не знаючи щоби йому робити, прикинув ся недужим. Цар зараз вислав иньшого слугу замість него до царевича, а до Зардана вислав свого ліпшого лікаря. Та сей оглянувши його

заявив цареві, що ніякої хвороби у него нема, а тільки якийсь смуток присів єго душу. Тоді цар каже заповісти Зарданови, що завтра прийде сам до него, щоби побачити єго недугу. Почувши се Зардан не дожидася царського приходу, але сам іде до царя і признає ся, що не припилював царевича, „злыи ко чѣкъ ѿ ѿтравѣ-
 нникъ пришедъ бесѣдова къ нему ѿ вѣрѣ хрѣстіанстѣки“ (ст. 117). І він оповів усе що знав про Варлаама, а про него — додає автор — цар чував уже перед тим як про знаменитого аскета.

Цар остовнів, далі спалахнув гнівом і велів покликати свого першого міністра Арахію та розповів йому пригоду. Арахія додає йому відваги. Поперед усього треба зловити Варлаама і чи то намовою, чи муками спонукати його, щоби заявив 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 ніби від імени християн на прилюдну диспуту, його побідять, а тоді й царевич певно, бачучи, як його учителя присоромили, верне ся до віри батьків (117—119).

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

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

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

Тоді Йоасаф бачучи, що годі вже йому тайти ся, признав ся сьміло, що він християнин і в високолетних словах виложив батькови свої погляди на головні основи сеї віри, кинув докір батькови, що він замість такої високої та чистої віри безраздміа йспиль й безоуміа, йх'же рад[и] вес пр'кльсти ся в'ксвскож льстїж й немщїж, і заявив, що сам він глибоко зненавидїв ті брехні, всім серцем пристав до живого Бога і хоче йому служити до кінця життя. Одно тільки турбувало його досі, що його батько не йде тожж дорогою що й він і готов піти в вічну пропасть як в'кгоуны ѿ правых в'кры й зломъ злобію слоуга. „Я сам — мовить він — за Христову віру ще й многажды подоваєт ми оумр'кти, оумроу, а ти батьку замість надармо навертати мене на злу дорогу, пристань і сам до Христа і тоді оба разом будемо его дїтьми; коли ж ні, то я твоего ѿвръгоуся ѿчїства й не нарекоу ти ся сїнь“ (стор. 125—127).

Почувши се цар розлютив ся й гор'ко зоувы скрежетаїше подова ся в'ксоущимоу і почав грозити йому тяжкими карами, як бунтівникови. Йоасаф відповів йому, що дивує ся, як се батько гніваєть ся за те, що син його найшов добро. Се очевидно не батько, а ворог, що завидує его щастю і силою бажає вперти його в пропасть. От тим то я ѿстѣпла оубо ѿ тебе, їко кто в'кглєт ѿ смїа, а коли хочеш мене мучити, то знай, що не дібєш ся нічого, як тільки того, ща замість батьком станєш ся мучителем і вбійцею. Красше ти сам покинь своє завзяте, покинь славу і достатки сего сьвіта, що в'р'менно наслаждаѣт чюв'ствїа неразоумных, посл'к-дїж[є] гр'чає зл'чи творат'їз'дрыганїа“. Далі він малює пекольні страхїття, висїість життя в небі над тим, що тут на землі, і кінчить горячим покликом до батька, щоби пристав до Христа (стор. 128—130).

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

то в більшу злість; він устав і крикнув: „Волів би ти був не родити ся, ніж ось так відступити від батьківської любови і науки“. І загрозивши йому, що коли не буде батькови послухний і богам покірний, „преж[є] многим ѿ различным предамъ тѣмъ мѣкамъ ѿ зложъ смъртѣмъ оумръши“, — 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, щоб йому далі робити? Прирадили: коли не помагають погрози, поспробувати ласкавого слова. От цар і прийшов другого дня, ласкаво привитав сина і лагідними словами почав намовляти його, щоби приніс жертву богам і лишив ся при батьковій вірі. Промова його сердечна, переконує, сильно зворушує чуте і належить до найкрасших риторичних творів в тім роді (стор. 134—135). Та Йоасаф ѿча ѿзбыточнословна ѿ неразоумнѣмъ мѣкѣмъ сѣмъшавъ ѿ разоумѣмъ вѣдѣнаго смѣмъ козни, ѿко ѿдеснѣмъ єго ногѣмъ оумготова сѣмъ приклонити вѣмъовернѣмъ дѣмъ єго хоумдож[є]ствоумъ, згадав слова Ісусові: „не прїйдохъ мира вѣмъложи[ти] нѣмъ мѣмъ, прїйдохъ разсѣмъши сѣмъ сѣмъ ѿмѣмъ сконмъ ѿ дѣмъцѣмъ сѣмъ мѣмърѣмъ“ і инші подібні накази з Письма Св., відповів батькови таким робом, що хоча любов до батька — діло добре і праведне, та любов до Бога ще висша ѿ свѣтѣйша, а тому, хто нас розлучає з Богом, належить ся не любов, а ненависть. Цар може його мучити і вбити — від Христа він не відступить. І далі він словами отців церкви, головнѣмъ Єфрема Сирина, малює картину страшного суду, муку грішників і радість праведних (стор. 134—139).

Тоді 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 переконують, тих віру всі повинні будуть приймати. І справді він скликав християн і поганських жерців, мудрих Халдейців, ѿ ѿтрѣмъники ѿ вѣмъхѣмъ вѣмъ сѣмъзѣмъ, щоби перемогли християн. Зійшло ся поганців дуже багато, а з християнського боку став тільки один Нахор, що його видавали за Варлаама, бо більше християн у краю не було. Цар засїв на престолі і велїв синові сїсти коло себе, та сей сїв на землі. Тоді привели з темниці Нахора і цар обернув ся до своїх мудрців і приказав їм побороти в диспуті Варлаама, бо коли сего не вчинять і дадуть себе побороти, то помруть ганебною смертю. По тім встав Йоасаф і обертаючи ся до Нахора сказав йому, що отсе прийшла йому пора дати доказ, що наука його була правдива.

„Коли ти тепер побідиш і переконаєш усіх отсих, що вони блудять і не знають правди, то я держати ся буду тої науки до кінця життя. Коли ж ти даси себе побідити чи то навмисно чи на правду, то я страшно помщу ся на тобі за свій сором: **срѣдце твоє ѿ ѿзыхъ твоих ѿзем псом на ѿдъ сна съ прочимъ тѣломъ твоимъ дамъ, да оустрашатся всѣхъ твоихъ не прельщати сны црѣвы.** Почувши се Нахор дуже злякав ся, бо побачив, що сам зловив ся у власну сѣть і роздумавши добре зважив ся на те, щоби щиро стати по боці царевича і його вірі добути побіду, ставши ся похотим на того старозавітного Валаама, що висланий царем Валааком прокляти жидів, замість сього благословив їх (стор. 139—142).

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

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

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

став на роботу о першій, другий о третій, иньший о шестій, а ще иньший о одинацятій годинї, а господар заплатив їм усїм однаково. Своєю промовою він так розворушив Нахора, що той постановив зараз же йти в пустиню каяти ся з своїх давніх гріхів. Царевич по-прощав його і Нахор **ї́ако є́лень скочи къ далнѣа пѣстына**, де найшов якогось монаха, що по якімось часі охрестив його (стор. 151—154).

На другий день цар Авеїр не найшовши Нахора розгнівав ся на своїх мудрців і жерців, **„оу́корем злым ѝ досаженїем похоу́ли а, дрѣгымъ же жилами раны многы вѣзложив ѝ сажамы лица нх ѡчръник ѡзгнѣ а ѡ лица своѣго“**, а сам почав лютити ся на неміч своїх богів. Та ще не захотїв вірити в Христа, але жерців поганських уже не шанував і жертв богам не приносив **колѣкелемо ѡмѣаше сѣдце**, тільки одного не покидаючи — сьвітової роскоши, яку син його мав зовсїм за ні за що (ст. 155—156).

В ту пору припадав якийсь празник, що давнїйше цар сьвяткував його великими жертвами; тепер жерці бачучи його захитаного в вірі, подали ся на пустиню, де жив волхв Февда, **ѣгож[є] црѣк чѣсташе по многоу вѣшвѣнїа єго ради**. Його покликали і виявили йому все про Нахора і про цареві сумніви та просили його на поміч. Февда зараз покинув пустиню, пішов до царя і став перед ним **жєзль вѣрѣовъ къ рѣцѣ ѡмыи ѝ милотѣж ж[є] припосан**. Цар встав з престола, зустрїв і поцілував його і звелїв поставити йому крісло обік себе. Февда почав хвалити царя за його побїду над Галилеянином, та цар сумно заявив, що власне побїда була з боку Галилеянина. Февда силкував ся потїшити його і звелїв робити приготования для празника. Празник випав величний, **ї́ако звннѣти вѣсе́моу градѣ ѡ гласа безсловесныхъ 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 багато слуг і настановити золотих і срібних кумирів. Февда заявив цареві, що має добрий спосіб, щоби зломати упїр його сина. Сему способови царевич не опре ся; **„может ли воскъ противоу ѡгна велѣа стоѣти?“** Сей спосіб — віддалити тих слуг, що є при царевичі, а окружити його гарними дївчатами, щоби йому услужували і їли з ним і пили, — **„ѡзь ж[є] — додає Февда — ѡ доу́х, иж[є] ѡ таковыхъ оу́чинень, послаа нан[ь] ѝ нѣждеж ѡ сладости ѡгнь раждегоу“**. І коли після сього царевич не зробить усе, чого хоче батько, Февда готов на нечесть і на всякі муки. **„Ничтож[є] ко тако ї́ако женско лице любит[и] пришествованїе мѣжскомѣ полоу́**

йзбираниє викаєт“. І на доказ сего Февда оповідає цареві ось яку притчу :

„Црѣ нѣкѣи дѣтица мѣжска полоу непричастенъ вѣ ѿ сѣто-
ваѣше дѣѣж печалоуѣ сѣ. По лѣтѣхъ же роди сѣ емѣ сѣнь, ѿ ра-
достѣ испѣнисѣ црѣ. рѣшаж[ѣ] емѣ ѿ врачей нарочитѣи, ѣко
вѣ юности за ї лѣт сѣнце ѿли ѡгнь оузрит дѣтице, лишен[о]
вѣдетъ свѣт[а]. сѣа црѣи слышавшоу реч[ѣ] храмѣницѣ ѣко перероу
ѿсѣши вѣ камени, да тоу дѣтица сѣ питажѣими затворит. По
скончанїи же ї лѣт ѿведеѣт ѿсѣ храмини тоѣ дѣтица, ничтѣж[ѣ]
вѣсма мирскаго видѣвѣше, ѿ повелѣ сѣа по радоу стоѣща пока-
зати емѣу, мѣжа на ѣдиномъ мѣстѣ, дроугоѣможе жены, ѿ ѿнамо
злато ѿ сребро, ѿнде висѣрь ѿ камык[ы] драгын ѿ различныхъ
ѡдежда [в рки. хѣбно „ѡдрѣжа“] свѣтлыи ѿ оузерочїа, ѿ конѣ
[в рки. хѣбно „ѣко нѣ“] вѣ оутварѣхъ вѣсѣхъ дѣлѣхъ ѣго златыхъ,
ѿ сѣ проста рѣши вѣсѣа показѣахъ свѣт[а] сего дѣтицѣ.
вѣпрашахъж[ѣ] емѣу коѣгождо ѿ ма дѣтицѣ слѡгѣ ѿвѣлѣ-
ахъ. ѣкож[ѣ] кѣ женамъ привѣдоша, вѣпрашавшоу емѣу слѡу-
гѣ црѣи рѣша емѣ, радѣще сѣа емѣу : вѣсѣ сѣа нарицажѣт, ѿже
чѣкѣ прѣльщажѣт. сѣдцеж[ѣ] дѣтица женѣскѣа любовѣ вѣзлюби
пач[ѣ] прочїихъ. ѣко оуѣо по вѣсѣмъ тѣмъ поведѣвѣше слѡгѣ црѣи,
привѣдошѣ кѣ оуѣу, вѣпроси ѣго црѣ : что оуѣгодно емѣу ѿвѣси
вѣ вѣсѣхъ паж[ѣ] видѣ? дѣтицеж[ѣ] реч[ѣ] : ничтѣж[ѣ] тѣкѣмо вѣси
ѡни, иж[ѣ] чѣкѣ прѣльщажѣт, ѡнѣхъ ко любовїѣ раждежѣсѣа дѣѣ
моѣ. ѿ чюдисѣа црѣ ѡни ѡ глѣк дѣтица, ѣкож[ѣ] есѣтъ люкѣимѣе
трѣбованїе женѣское желанїе“ (стор. 156—162).

Вислухавши сѣї ради царь окружає свойого сина гарними дѣв-
чатами, що не тѣлько мали йому услугувати, але повинні були спо-
кушувати його на любов. Февда вернувши в свою пустиню „ѿ вѣ
книгы своѣа вѣсклонивѣсѣа“ наслав на царевича ворожого духа, що
„ѿ ѿнѣхъ доуѣхъ заѣише прїѣмѣ сѣа себѣжъ вѣ ложницѣ добраго
юноша, напад[ѣ] нанѣ пламѣниѣ ѿ раждежѣ плѣтскѣа пѣщѣ“. Та
Йоасаф побороує вѣї тѣ спокуси молитвою, постомъ, спрагоу та без-
сонницею. Та отсѣ вѣйшла до него найгарнїйша з усѣхъ дѣвчат, ца-
рївна-полонянка, подарована Авенїрови. Демон натхнув Йоасафа
любовоу до сѣї дѣвчини і силкував ся обпутати його думкою, що
добре би було сѣю гарну кѣтку вирвати з пѣтьми поганѣства і охре-
стити. І почав Йоасаф навчати її про Христа, та дѣвчина сказала
йому : „Добре, царю ! Я готова пристати на твою вѣру, коли обїцяєш
заклѣчити зо мноу супружїи звязок.“ Йоасаф вѣдповѣдає, що сего
не може зробити, бо при хрестї обїцяв ся Богу держати себе чистимъ
і безженнимъ. Дѣвчина готова вволити его волю і без подружѣа, коли

тільки він згодить ся перебути з нею одну ніч. Йоасаф захитав ся при таких єї жаданю, а демони, що вкладали дівчині хитрі слова в уста, ще сильніше наперли на царевича. Та Йоасаф знов вдає ся на молитву, плачучи і благаючи Бога на поміч. Тут він заснув і бачив у сні небо і пекло, а прокинувшись почув ся ~~зовсім~~ 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 єїти на єго душу? „Мало хибувало, а душа моя була б упала в пекло, та Бог допоміг мені показавши, які радощі ждуть чистих, а які муки грішних. І коли ти отче конче хочеш попасти в місце мук, ~~то~~ не борони мені йти тим шляхом, який показав мені Варлаам; колиж схочеш силою спиняти мене, то швидко побачиш мене мертвим.“ Почувши се цар ~~пакы~~ ~~Їрицлаїне~~ ~~са~~ ~~своєго~~ ~~живого~~ і стурбований вернув до своєї палати (стор. 171—172).

Тимчасом демони послані Февдою спокушати царевича вернули назад засоромлені. Февда остро ганьбить їх за те, що не змогли навіть одного хлопця спокусити на зло. Та духи відповіли, що знак хреста св. прогнав їх, „не тріп'ям во ни протикоузр'їти Х҃їи сили й ѿвбраза стр'їсти єг[о]; отсим знаком і божою помічю царевич прогнав нас, й ѿгньь кнш'наго гн'їк'ва йшєд попали ны“ (стор. 172—177).

Ще раз кличе цар Февду. „Все що ти звелів, я зробив, та пожитку не здобув ніякого. Коли маєш ще яку раду — радь.“ Февда не знає иньшої ради, як тільки самому розмовити ся з царевичем. Другого дня цар бере його з собою і йде до сина. Февда почав обширно боронити поганської віри, та Йоасаф перервав єго бесіду острими словами: „Послоушан, ѿ заблоуждєнію глауцина й тмож ѿмрач[енное] вавилон'ское с'їма, разорє'наго стл'з поткорє'нїа в'нжє, й м'ж[є] вес[к] мирь разм'кшен выс[ть]. м'ждре поустош'не й ѿка-а'н'не чарод'кивы стар'че, єг'шж[є] радн ѿгнем й жоупєлїж пожежень выс[ть] пен'гаполскїи град!“ І далі в патетичній промові, основаній на тім самім жерелі, що й промова Нахора, він викладає Февді безглуздість обожання сонця і огню і божество Христове. Промова єго поразила Февду так, що він з разу не міг ані слова промовити, а далі при царі і всіх присутних крикнув: „Справді, царю, дух божий наповнив твого сина. Я побіджений і нічого не можу йому відповісти. Справді великий Бог християнський і велика віра їх!“ І обернувшись до царевича він запитує його, чи Бог прийме ще його, коли він зверне з дотеперішнього злого шляху, а одержавши

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

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

Прийшовши до того міста, що мало бути його столицею, Йоасаф поперед усього влад[и]чно стрісти знаменіє Хва крста по всемоу граду на коємждо стлупк постави, ідальска ж[е] капниця і жертв[и]нища приставив по трєх і до знесенія раскопа, збудував посеред міста гарну церков, велів скликати до неї народ із усього міста і з доохресних сіл, а потім вийшовши сам до них помолвив ся і почав навчати їх Христовій вірі. Єїа вк[а]к закони ка[ж]ими і краткими прохождаше гл[ав]и, не тл[а]кма бо величєствєм црствіа і велєклїа хоташє славєнє к[и]ти і страшенє. Єл[а]ма см[и]рєним о[у]м[ом] і кротєстїж. Швидко таким робом він знівечив поганство в своїй провінції. Тимчасом з лісів і пустинь і вертепів почали сходити ся до него християнські черці, попи і єпископи, що були поховали ся перед гонєнєм его батька і він приймав їх радієно, при їх помочи хрестив увесь свій народ і устроїв церковну управу. Приваблені его святїєстю, розумом і чистою вірою прибували до него вояки і дворяне его батька, і вийшло так, що дом Йоаса-

фовъ расташе і крѣпаше[а], домъ же ѿвенировъ оумалѣше са і ѿзнемагаѣше (стор. 182—185)

Бачучи се цар Авенір радить ся знов зі своїми боярами і пише синові лист, де говорить йому про свою душевну муку, про свої сумніви що до своєї старої віри, як і що до того, чи прийме Христос його, свого старого ворога і гонителя, і просить у сина поради і науки. Одержавши сей лист Йоасаф заляв ся слізми, дякуючи Богу, що „обрати камень въ ѣзера воднаа, і камене жесточе моємоу сщроу ѿцю тѣе [зам. тѣѣ] ізколившоу іко воск оумалѣчи са.“ Помоливши ся він зараз подав ся съ црскеж чстїж до свого батька. Той вийшов йому на зустріч, прийняв його з радістю і для всего народа справив великий празник. Та цар і син его не брали участі в тім празнику. Вони заперли ся оба для тихої розмови, і Бог розкрив закрѣта двери срдца царя Авеніра. Йоасаф довго толкував йому про Бога, про обовязки чоловіка, про Христа, про смерть і пекло і його страховища, про незглубиме Боже милосерде і про каяття. Довго говорив Йоасаф многими притчами [і] писанїемъ, і цар навернув ся, покинув своє поганство, поклонив ся хрестови, пред всѣми древнє своє ізвѣща вєсєчєтїє і сжров'ство і оубїйства ѡбличив, т. є. відбув старохристиянєску прилюдну сповідь. Після сього він зараз велїв усі які були в його палатї кумири золоті і срібні поскидати на землю, тачє на кроух'ты раздробивь нищїмъ раздѣли; далі він велїв нївечити поганєські божниці і жертовниці, розкопувати їх до основ, а на їх місці будувати церкви. Тільки тоді прикликаний єпіскоп охрестив царя, а Йоасаф був його хресним батьком і таким робом родитель ѿцю іависа (стор. 185—193).

За царевим приміром пішов увесь народ: усі похрестили ся, кѣсаж[є] волѣзнь і в'се в'сков'ское наїтїє далєчє в'кроужцими гонима в'ѣашє, цѣли же в'си дїлами і тѣлесы вѣша і многа іна чюдєса на оутврѣждєнїє в'крѣ творима в'ѣахж. Де не взяли ся і черці, єреї і єпіскопи, що в часї переслїдуваня поховали ся були по лісах та нетрах, і почали стада Хѣа пастыр'ствовати. Цар Авенір, доступивши хресту, передав синові всю свою власть, а сам пробував у мовчанці, раз у раз посилав голову попелом, важко стогнав і мив ся слізми, все і веюди єдинь кѣ Єдиномоу кѣсамо і вєздєжцємоу вєскдовѣашє, просячи прощєня своїх грїхів і остаточно в'к тєликоу вєзднж покѣнїа і смѣрєнїа сєвѣ ізложи, іко не нарици кѣїа імене іли іменовати кѣ свои оуст'нѣ, єдра же скинокним наказанїєм дрѣзноу нарици. Звісно, в такім

станї йому не довго вже випало жити: він занедужав і перед смертю нач[а]ть бо́лати са њ тоужити, памѧт[ь] твора ѡ заых своих дѣланїихъ. Йоасаф потїшає його; йому удасть ся вєпокоїти хору батькову душу і Авенїр умирає цілюючи і дякуючи свого сина (стор. 193—196).

Оплакавши батька Йоасаф велить похоронити його не в царській одежі, нѧ поклан[ны]ми сѣкрасивъ ѡдеждами, плаче і молить ся на його гробі, дякуючи Богу, що позволив його батькови навернути ся на дорогу правди і просячи, щоби простив йому провини: „ѡцѣсти рѧкописанїѧ прегрѣшенїѧ єго, ѡ сѣ стѣмн примири єго, ѡхъ же ѡгнемъ ѡ мечемъ ѡзвѣн, ѡ повели ѡмъ, да не негодоужт на нѧ“. Отак він молив ся сїм день не відходячи від могили, не їдючи, не пючи і не сплячи, а тільки плачучи та зітхаючи ненастанно. Осьмого дня вернув до палати і всі скарби та достатки роздав убогим. В сороковий день справив поминки по батькови, а потім сєликав вѣск старѣйшины ѡ владоуцѧѧ ѡ градскихъ людїѧ немале, і засѣвши на престолї ось як промовив на слоусѣк всѣмъ:

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

Почувши єї слова народ загомонїв, а далї ѡ заплакав і почав благати Йоасафа, щоби не покидав свого царства. Цар велїв їм замовчати і йти геть, а лишив при собі тільки одного Арахїю, того самого дорадника батькового, про якого в оповіданю вже була згадка. Автор додає тут а posteriori ще одну звістку про Арахїю, а власне таку: коли була диспута поганських жерців з Нахором, що видавав себе за Варлаама, то Арахїѧ приготувив ся було, на випадок як би Нахор погано боронив християнства, виступити прилюдно в оборонї Христової віри, значить, уже тоді був таємним єї прихильником. Йому Йоасаф предложив обняти царство по собі, та Арахїѧ не хотїв ні зацо, і цар мусїв нарешті покинути єю розмову. Та думки своєї він не покинув, бо зараз у ночі написав лист до всєго народа, поручаючи йому Арахїю на царя, а сам потайно вийшов з палати і пішов у дорогу. Рано всі кинули ся його шукати

і найшли його в однім потоці, 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 закликав ся, що не буде вже тут ані одного дня, по чім сам віддав корону і царські ознаки Арахії і помоливши ся Богу, промовив до него упominаючи його, щоби тямив про свої царські обовязки і велику одвічальність. **І**ако во плаважцим на водѣ, **ѣ**гда же лодійникъ съблзнитъ сѧ, малъ вѣдъ приноситъ плаважцимъ, **ѣ**гда же самъ вѣдъ чинъ съблзнитъ сѧ, тогда сътворитъ лодіи погыбеліе, тако **и** въ црѣхъ ¹⁾ не т[с]ма ѡбщїе, **ѣ**ма сѣкѣ непразднуетъ, **ѣ**ще же [зам. **ѣ**слиже] самъ црѣ, то вѣдъ въ сїи жизни сътворитъ. Особливо він напominає 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 усіми присутними виходить із палати. З плачем і риданем проводить його народ по за місто, дехто йде за ним і далі аж до ночі, та тоді на его розказ і ті муєли вертати. Тоді він пішов із свого царства **радѣ сѧ іако нѣкїи ѡ далнѣго ѡзимствїа къ своє ѡчїство ідыи**. Одежа на ньому була зверху звичайна, та під сподом мав той класный рѣбъ, що дав йому Варлаам (стор. 200-207).

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

Два роки йшов він отак пустинями, поки дійшов до тої „пустинї Сенаридської“, де жив Варлаам. Довго він не міг його найти, хоч шукав його **іако 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 стежею, **іако се нѣкто хитры[и] ловиць сѣдѣ оулоучити ловимааго и надеждеж оукрѣпѣемъ, іако се дѣтиць много вѣдѣма ѡца и сѣ поута чла видѣти**. Підійшовши близько побачив вертеп і застукавши до дверей промовив: „Благослови, отче, благослови!“

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

Варлаам почувши голос вийшов із вертепа, та не міг зразу пізнати Йоасафа: **ваше ко нзм'яненє н пр'кложенє ѿ красоти пр'квѣлѣ** **ѿбразь лица єго н ѿ свѣ[та] цѣв[н]тоу҃ра єго юности, печр'к-** **н'кѣшого ѿ сльнеч'наго ж'єженїа, раздрастн'л'же в'к'аше власы,** **н нсходив'шема скранїєма н очима в'кноу҃грь глоу҃киноу н'к'дє** **в'кшєдшема, н в'р'ки н расны ѿпалєн'к течєнїємь сльзным н** **мншгым страд[л]нїємь тр'ккованїа ради.** Пізнавши його Варлаам поперед усього обернув ся до сходу і почав молити ся, а тільки скінчивши молитву привитав ся з царевичем. Розмовляли прудко, розпитували один у одного про все, що з ким діяло ся за ті літа. Перший Варлаам похваливши Йоасафа, що покинувши все прийшов до него **їако разоу҃мень кжп'цю н премждрь, в'сѣмь продавь безц'кн'наго** **нскоу҃ни бисєра н не оу҃ныркаго оу҃полоучивь скр'квицѣ с'к'рк-** **вен'наго на сєл'к, запитав його, щб було по його відходї і чи батько** **єго пізнав правдивого Бога, нли єще ѿ в'к'сєв'скїѣ пр'к'лєсти** **пл'кнжєт'сѣ?** Йоасаф розповів йому все, і Варлаам горячо дякував Богу за таку чудєсну побїду єго ученика (стор. 209—212).

Тимчасом настав вечір; оба помолили ся і засїли до вечерї. Варлаам поставив перед царевичем **мншгєразн'чнжѣ трапєзоу** **д'х'овннѣмь сладости,** а власне якєсь неварєне зїллє, що сам плєкав, троха фїї і для відмїни ще дєщо **дивнхь зєлїн.** Попоївши вони знов вдали ся на молитву, а потїм бесїдували єєю нїч про духовні рєчї, поки не прийшла пора на ранїшню молитву. Отак жив Йоасаф при Варлаамї много лїт, поборовши в собї вєї прїєстрасти і тїлєсні бажаня, забуваючи про страву і пнтє, **с'кнж жє жєко (sic!) злоу҃** **ракоу повєл'квал'шє,** одним словом, дійшов у аскетизмї до такої висоти, що аж сам Варлаам дивував ся (стор. 212—213).

Та ось раз Варлаам покликав до себе Йоасафа і об'явив йому, що сьєгодні пора йому вмерти: **„ѿншєствїѣ ми в'р'к'мѣ при двєрєх,** **н прїдржїє в'р'єст'ноє жєланїє в'йти с'ѣ Хлїмь в'ойноу.“** Він просить Йоасафа, щоби по ємєрти поховав його а сам жив далї на тїм самїм мїєцї, не покидаючи аскетичного житя і терплячи ради Христа вєякі вєдостатки і спокуси. Дуже зарпдав і заголосив Йоасаф почувши ті слова і висєказуючи свїй страх, що без Варлаамового провєду не зумїє додержати вєсоких вїмогїв пустєльнїцького житя. Варлаам потїшає його, вїявляючи йому, що має від Бога відкрито, що Йоасаф переборє вєї спокуси і трудности і здобудє вїнєць святости. „Мєнї — говорить він — отсє вжє 100 лїт, а з того 75 лїт я пробув у пустини; **тєк'ѣ їажє лїцє н н.** [sic! зам. нє] **толико** **прєстрєт'сѣ в'р'к'мѣ, нжє влнз'є н'к'дє в'йти ти п'вдєсѣєт, їакож[є]** **кєлнт Г'к, да равєнь їк'ишисѣ нєсн'к'шнм тѣгєтоу днєвноу҃ж н в'арь“.**

Потїпивши Йоасафа такими і иньшими многими словами Варлаам післав його до деяких далеко живущих аскетів, щоби принїс для него св. причастіє. Царевич побіг що духу боячи ся, щоби старець за той час не вмер. Він вернув в сам час; Варлаам запричастив себе сам, запричастив Йоасафа, а покрїпивши ся троха бесїдував з Йоасафом ще всю ніч, а при сходї сонця помоливши ся Богу і попрощавши ся з ним умер. Йоасаф мнючи 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, самїтний подвиг (стор. 213—221).

Серед молитви він і заснув на могилї, і знов побачив у сні двох страшних мужів; вони взяли його з собою і повели до раю. Тут його зустріли блискучі постатї з прекрасними вінцями в руках, яких він ніколи й на очі не бачив. „Чиї се вінці?“ запитав Йоасаф своїх провожатих. „Твої“ — відповіли вони, — „а власне один за те, що через тебе багато душ спасло ся а надто коли ти сам твердо перейдеш до кінця стежку аскетичного життя, а другий ти повинен дати батькови, що через тебе покинув нечестиву дорогу, 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 багато приложив працї около его навернення. Тут йому явив ся Варлаам; Йоасафови здавало ся, що старець з докором промовляє до него, закидаючи йому, що замість тїшити ся звеличанем 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 смерті поблизький пустинник, той сам, що показав йому дорогу до Варлаама, дізнавши ся через божє виявленє про его конець, прийшов, оплакав його й похоронив поруч з могилою Варлаама. Тодї сей пустинник одержав другий „страшний“ наказ — іти до Індії і оповістити тамошньому цареві про смерть Йоасафа. Цар, не названий тут по імені, в оригіналї грецькїм той самий Арахія чи Барахія, що його Йоасаф лишив був на царствї замість себе,

збирає велику силу народу і йде в пустиню, а найшовши могилу розкриває її і находить тіла Варлаама і Йоасафа, зовсім не зіпсовані, петкнуті й запахуші. Забравши оба тіла в дорогі скрині він вертає; на зустріч тілам сходить ся незлічена сила народа; всі разом складають тіла в церкві побудованій Йоасафом, — тут же діють ся многі чуда і уздоровлення, що ще більше причиняє ся до навертання невірних. „Дозде конець настоящему слову — так кінчить автор свою книгу, — єже противу силѣ писахъ вамъ, ꙗко слышахъ ѿ неложныхъ предавшихъ ми чѣстныхъ мужей. боуди же вамъ пресчитающимъ же ѿ слышавшимъ дѣйственноужъ повѣсть сѣхъ части сподобити сѧ оугжеждьшихъ Гѣи“. Далі слідує звичайне словословіє Богу з покликом на молитви святих, про яких розказано в книзі (стор. 223—227).

III.

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

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

нашу повість¹⁾, а власне на тій основі, що в рукописах, які він переглянув, у деяких находила ся остання глава, де розказано про смерть і похорон Йоасафа, а в інших сеї глави нема. Розбираючи книжку Кирпичникова проф. Веселовський справедливо завважив, що такий суд занадто поспішний, бо недостаток остатньої глави міг бути зовсім випадковий, а для встановлення двох редакцій треба докладного порівняння тексту, треба показати якісь глибші різниці в текстї, чого на жаль проф. Кирпичников не зробив²⁾. Можна цілковито згодити ся з сею думкою Веселовського, та про те признати, що питання про можливість двох редакцій, а бодай двох незалежно від себе зроблених старословянських перекладів вона не виключає. Для розвязки сего питання в словянській науцї доси дуже мало зроблено, бо всі три вчені, що в останніх роках займали ся нашою повістю: Кирпичников, Веселовський і Серб Стоян Новакович, більше звертали уваги на історію вандрівки і жерела сеї повісти, ніж на єї старословянський текст і єго відносини до грецького. А тимчасом власне порівнянє нашого тексту з грецьким дає нам, як побачимо далі, деякі цікаві вказівки для розсуду питання, чи був один старословянський переклад повісти, чи було їх більше незалежних один від одного.

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

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

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

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

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

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

„Ті, що їх веде Дух божий, ті є сини божі, мовить божеський апостол (стсл. Павел); а удостоїти ся святого Духа і стати ся синами божими — се являєть ся вершком бажання,²⁾ а для тих, що ними стали ся, устає всяка вразливість, як є написано. *Отож сего величнього і від усіх пожаданих річей найвисшого* щастя удостоїли ся доступити від віку святі задля добрих діл: одні поборовши ся по мученицьки і аж до крові встоявши ся супроти гріха, другі піднявши аскетичний³⁾ подвиг і пройшовши тісною (старосл. дод. и прискорбнымъ) дорогою і ставши ся мучениками з власної волі. Їх геройські діла і взірцеві вчинки⁴⁾ — як тих, що прийняли криваву смерть, так і тих, що аскезою наслідували ангельський спосіб життя — передавати писаню і взірці чесноти *пересилати*

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

²⁾ Старосл. перекладач не зрозумів тут оригіналу, де сказано: *τοὺν θεοφιλοῦν ἐπαρχει τὸ θεῶτατον*, і переклав то *θεῶτατον* зовсім невірно: послѣдство, т. є. наслідок, замісць: найвисша мета; так само хибно він переклав далше *θεωρίας* (contemplationis, властиво вразливості) словом: *премудростѣ*; в старосербським перекладі бачимо тут иньшу, та так само хибну комбінацію: там *θεωρία* перекладено когосидкнїе, немов би в складі сего слова було *θεός*. Відки взяло ся тут слово: *нензвѣваемо* — трудно сказати; грецький текст вимагав би хіба: *симъ звѣваемъ* або, як має Шіпатовачький відпис: *семоу звѣмоу*.

³⁾ Старосл. перекладач описує грецьке *ἀσκητικὸς* аж пятьма словами: пощенїемъ и молитвами и бденїемъ и мнозѣмъ трудомъ.

⁴⁾ Грецьке *τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ κατορθώματα* старосл. перекладач передав дуже слабо словами: *изнцно исправленїе*, що не віддають значіння ні одного, ні другого

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

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

1) Грецькі слова: ἐκ τῆς τῶν παθῶν τυραννίδος ἐπὶ πολέμουμένοις в старосл. передано: по грѣховнымъ обычаємъ выну тычимся. Остатнє слово — очевидна помилка переписувача, та яке слово стояло первісно замість него — я не пригадаю. Слова „грѣховный обычай“ зовсім не передають: τῶν παθῶν τυραννίδος. Шішатоваський список також не може собі дати ради зі словом τυραννίδος і перекладає його темним виразом поминател'ства (Новак. 65).

2) Старосл. перекладач мабуть не розумів сего речення і переклавши початок его зовсім хибно (δια τοῦτο καὶ πολλῶν δεόμεθα τῶν πρὸς αὐτὴν προσηκούστων ἡμῶν він переклав: сего ради и мноюю молбою молящемся нам!), решту зовсім пропустив; хіба що схочемо прийняти, що пропуск сей спадає на рахунок того, хто переписував Крехівський список. В Шішатоваськїм списку не пропущено нічого, та тільки рукопис в тїм місці значно попевований, так що многих слів годї відчитати (Новакович, ст. 65).

3) Старосл. перекладач мусїв тут мати перед собою инший грецький текст, бо трудно припустити, щоб він чи то напам'ять, чи з незнання грецьке κίνδυνον переклав на „притчу“. В Шішатоваськїм списку перекладено не лїпше: ἐλητημένον κίνδυνον — написаннє κίνδυνον (Новак. 65).

Порінюючи грецький текст сего вступу з перекладом старослов'янським ми бачимо виразно, як перекладач намагався передавати грецький оригінал як найкоротшими словами, не дбаючи про те, що таким способом частенько зовсім затемнював зміст оповідання. Чи сам той перекладач, чи тільки копіст, що писав Крехівський рукопис, дозволяв собі ще крім того викидати цілі речення з тексту, сего поки що, не маючи під рукою інших списків старослов'янського перекладу, ми не можемо рішати. Судячи на основі відповідного уступу старосербського перекладу, надрукованого Ст. Новаковичем¹⁾ по Пішатовацькому рукопису з початку XVI в. (він скінчений був 1518 р.), треба припустити, що старослов'янський переклад був повійший і що скорочення, бодай значнійші, були ділом того, хто лаштував Крехівський рукопис. Може бути, що таких скорочених рукописів найдеся ще більше. Та правдоподібне й те припущення (далі ми ще приведемо дещо для його мотивовання), 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 переписуванню деяким змінам, про яких обсяг ми поки що також не в силі сказати що небудь докладне.

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

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

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

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

Розділ II. Епізод з „божим чоловіком“. Зазначу тут одну подробицю. Оповідючи цареві про те, що його спонукало до аскетизму, божий чоловік оповідає, що ще в молодости чув „глас нѣкин сїѣн'ний“; грецький текст має тут: ἤκουσα τι ῥῆμα ἀρχαῖον καὶ σωτήριον — я почув слово добре і спасенне. Перекладач, як бачимо, або самовільно змінював текст, або перекладав з тексту відмінного від того, який передрукований і яким користувався також той, хто лагодив оригінал Шішатовачького списку (пор. Новак. 67). Натомісць кінєць сего оповідання в Крех. знов скорочений; тут кінчить ся воно словами; „**ї́ко не моучень кысть**“; в грецькім тексті читаємо ще далї: та день у день терплячи мучеництво в сумлїню і стаючи до бою з начальствами і властями, з світовладцями темноти сего віка, з духовою злобою, як мовить св. Павло“ (Migne 877). І сего пропуску нема в Шішатовачькім списку.

Розділ III. Вродженє Йоасафа ѡ ворожбѣ звїздарїв. В сьому розділі цікава є назва „Домоса града“, що маєть ся в Крех. Грецький текст не називає города, де батько умістив Йоасафа, та він же вияснює нам, відки у старосл. перекладача взяла ся та назва. Читаємо там ось що: „Ἐν πόλει δὲ ἑρως ἰδιχοῦσῃ παλᾶτιον δευχόμενος“ і т. д. (Migne 880). В тексті, що ним користувався старосл. перекладач, мусїло стояти „Ἐν πόλει δ' ἑρως“, а перекладач, роблячи своє діло механїчно або збаламучений тим, що оба слова були написані разом (ἑρως) зробив із них назву города Домос. Ся помилка дуже добре характеризує нам перекладача, та zarazом показує, що вона могла поветати тільки з непорозумїня грецького тексту і не є помилкою копіста. Значить, коли є списки старосл. перекладу, де сеї помилки нема, то треба прийняти або пізнійшу поправку зроблену по порівнанню з грецьким текстом, або иньший переклад. А власне Шішатовачький список сеї помилки не має, але подає вірно: **вѣ градѣ осокнѣ**, — знак, що маємо тут діло з осібним перекладом із грецької мови, незалежним від того, з якого пішов Крехівський список. Варто зазначити тут іще одну подробицю. Число калдейських ворожбитів грецький текст подає „коло 55“ (ὥστε πεντήκονταπέντε); Шішатовачький список подає таке саме число, пропускаючи ὥστε (около); натомісць Крехівський список має „**ї́ко н**“ (около 50), згоджуючи ся тут з латинським перекладом Біллуса, що певно також на основі якогось грецького рукопису подає їх число „circiter quinquaginta“ (Migne, 878).

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

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

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

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

К р е х.

вѣсѣху вѣ добрыхъ лоуцшии ес[ть],
можетъ слѣпымъ сердцемъ свѣтъ
даровати и премѣдрѣя сътво-
рити, и нѣмымъ гласъ дати, и
глухымъ оуши ѿвръзати, и
цѣлѣбоу недѣжнымъ подаваетъ,
и немѣдрѣя мѣдрѣствоуетъ,
вѣсѣмъ иѣзгонитъ, и вѣсе ѣже
ес[ть] добро и желанное на
потрѣбоу, безъ зависти пода-
ваетъ стажавшему его (ст. 29).

Шішатов.

. (може)
и слѣпимымъ сердцемъ свѣтъ
даровати прѣмоудрости и глу-
химъ же оушы отвръзаєть,
нѣмымъ же моудрость пода-
ваєть и здравіє недоужниимъ
даруєть, вѣзѣмнїє оумоуж-
драєть (sic!), вѣсѣмъ прогонити
и есєє же добро и вождѣлѣнно
обилно даруєть стежавшему
его (Новак. 74).

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

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

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

Розд. X, де Варлаам упоминає Йоасафа, щоби хрестив ся, коли увірував в Христа і не відкладав би сего на пізніше. Сей розділ важний для нас тим, що в Крех. тут є доволі велика прогалина в тексті, що повстала не через брак картки, але через умисний пропуск. А власне на стор. 54 читаємо там: „аще ли по званію не хрещиши, нѣ мѣдлши, праведнымъ вѣримъ сѣдшомъ ѿвръжєнь боудѣши. азъ бо вѣдѣтѣхъ вѣією ѿ тебе ѿвѣдавъ посланъ быхъ наоучити тѣ, и хже єсмь наоучилъсѣ и съхранилъ и нач[а]ла ѿ юности даж[е] и до сѣдны, аще [починає ся стор. 55] оубо вѣроуєши и крестиши с[ѣ], сїсєнь вѣдѣши.“ Читаючи се місце зовсім не завважуємо прогалини; тільки порівнюючи наш текст з грецьким бачимо, що між першим реченням і другим, між словами „боудѣши“ і „азъ“ пропущено довгий уступ, більшу часть сего розділу (у Міня в грецькім тексті 124 рядки, стовп. 940—946). Та найважніше те, що в тім пропущенім уступі находитъ ся також одна з найкрасших притч, які є дійсною прикрасою нашої повісти, а власне вельми популярна в старословянській літературі і нераз також окремо переписувана притча ѿ славію. Трудно припустити, щоби грецький текст, по котрому зладжений був старосл. переклад, якого зразок подає нам Крехівський список, не мав сего уступу; далеко подібніше до правди буде таке припущєнє, що пропуск сей повстав на словянськїм ґрунті. Чи він є властивий тільки Крехівському спискови (в Шішат. притча про соловія є, гл. Нова к. 78—80), чи може цілій якій групі, і з якої причини був зроблений — про се не можемо тут нічого сказати. Одно тільки нам здає ся, що він для чогось зроблений був навмисно, бо пишець очевидно так дібрав полишені текети до купи, що без порівняня з оригіналом пропуску в тексті не видно. Щоби доповнити нашу вибірку притч, виплетених в отсю повість, подаємо й отсю в перекладі на нашу мову з грецької:

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

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

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

Розділ XIV. Притча про однорічних царів і порівняння про голуба. В цьому порівнянні, що наведено у нас на стор. 26, зазначено

прогалину в тексті; порівнянє її з грецьким текстом показує дещо більше. Ось дословний переклад грецького тексту, при чім курсивом зазначаємо слова, яких не передано в Крехівській рукописі. „Як коли голуб, тікаючи від орла або ястреба, з місця на місце перелітає, раз на отсе дерево, то знов на онтої корч, а потім у камяних печерах, і натикаючи ся на всякі шпички і нїде не находячи безпечного сховку, мучить ся в ненастанній трівозі та в смутку“ і т. д. (Migne 985). Як бачимо, Крех. подав сей текст значно скорочений, а надто реченє „и вса кок'тинное в'падает“ прямо незрозуміле. Я догадував ся (ст. 26), що тут треба доповнити в той спосіб: и все в' кокти орлиныа в'падаетъ; грецький текст вимагає иньшої кон'єктури, а власне: и [на] вса кокти в'падаетъ. Трудність становило би хіба слівце „ное“, що в Крех. без зазначеня прогалини прилучене до „кокти“. В грецькім тексті маємо тут слова: καὶ πικτοῖς ἀκάνθις ἐαυτῇ προσάχουσιν; та латинський переклад подає варіант: ac variis spinis pedem affigens. Чи не мав і старосл. перекладач перед собою тексту, де в сьому місці була мова про ногу, так що отсе слівце „ное“ в Крех. є попсованим останком із слова „ногою“?

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

Розділ XV. Промова про вбожсство і про волю волю, притча про сонце. Розд. XVI. Притча про царя і про двоє жебраків у яскині; притча про дідову дочку і парубка. Між сими двома притчами на стор. 85 Крех. рукопису в низу полишено порожнє місце; мож-

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

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

¹⁾ В притчі про царя і двоє бідарів зазначимо при нагоді одно темне місце в Крех. На питанє „первосвітника“, як йому видаєть ся житє отих бідарів, цар відповідає: „вскѣхъ кѣгда видѣхъ ѣ саѣмъ ѣ тяжкъ, насмисанъ же ѣ кезнаѣнь“. В грецькїм тексті читаємо: „з усіхъ які я коли бачив, найнеприємнїйше і найнещаснїйше, огидливє і нужденне“ (Migne, 1000). В Пішатовацькїм рукописі читаємо се місце ось як: „вскѣхъ нѣхъ же нѣкогда видѣхъ, притранѣе и печалѣнѣе, зрѣште же и ненавистно“ (Но в ак. 91). Як бачимо, оба старосл. переклади з собою зовсїм незгдїві і супроти грецького тексту бїльше або менше невірні. Цїкаво, що „зрѣште“ в Пішат. повстало очевидно з непорозуміння грецького слова *βδελυκτῆς*; перекладач може прийняв його за *βλεπτή* або щось подібне, що має звязок із *βλέπω*. Словам Крехівського рукопису „насмисан“ і „кезнаѣнь“ відповідають грецькї *βδελυκτῆς* и *ἀποτρόπαιος*.

Крех. 96—99:

В'кроуи оубо въ ѿц и снъ
и стын дхъ, въ стѣжъ и жи-
вонач[а]л'ноу ж тро[и]цѣ въ
трех оупостасехъ единымъ
бжствнѣмъ прославленѣи. еди-
ного бж свѣдаемъ Бѣ: неро-
жен'на ѿца, единого ж[е] ро-
жен'на снѣ и Гѣ, свѣта ѿ свѣ-
та, Бѣ истин'на, рожен'наго
прежде всѣхъ вѣкѣ. благо[го] бо
ѿца блгъ род[и] сѣ снъ, ѿ
свѣта нерожен'на свѣт всеѣ
вѣчныи. Бѣ сынъ безнач[а]ленъ
и вѣчень, имъ же все быша ви-
дималъ ж[е] и невидималъ. и е-
динъ ѿбразъ дхъ стын ѿ ѿца
исходанъ, Бѣ съвершень и сты-
нежъ прѣимаа[и] самовѣчно,
самосил'но, свѣтѣчно. тако оубо
кланяйсѣ ѿцоу и снѣу и стѣмъ
дхѣу въ трехъ оупостасехъ, ѡбъще
бо тремъ бжѣство, единая слава,
едино прѣствіе, единая сила, е-
дина влас[ть]. тако вѣрѣжъ,
ѣко единачадынъ снъ и слово
бжѣе нашего рад[и] спсѣнїа прї-
иде на землѣ блгволенїемъ
ѿчїимъ и поспѣшъствїемъ стѣго
дхѣа. безъ стѣмене зач[а]тсѣ 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 прикме-
тами, а одноцїлу по суті. О-
дного визнаючи Бога невродже-
ного — Вітця, одного вродже-
ного Господа — Сина, сьвітло
зі сьвітла, правдивого Бога
з правдивого Бога, вродженого
перед усіми віками; бо з до-
брого Вітця добрий уродив ся
Син, а з невродженого сьвітла
виблисло вічне сьвітло, і з дій-
сного життя вийшло животворне
жерело, і із самомогучости вия-
снїла могучість Сина, що є від-
блиском слави і втілене слово,
що було на початку у Бога і Бог
без початку і вічний; через него
все стало ся, 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 си-
лою, рівно вічного, уособленого.
Так ото кланяй ся Вітцю і Си-
нови і сьв. Духови в трьох осо-
бах або прикметах а в однім
божестві; бо спільне у всіх
трьох божество, і одна їх при-
рода, одна суть, одна слава, одно
царство, одна сила, одна могу-
чість; спільне у Сина і сьв. Духа
те, що вони з Вітця; Вітцева
властивість та, що він невродже-
ний, Синова — вроджене, а Ду-
хова походжене. Так ось се так
віруй; та зрозуміти спосіб вро-
дження або походження не силкуй
ся, бо сего зрозуміти не можна;
в простоті серця без мудрованя
заховуй, що Отець і Син і сьв.
Дух у всьому — одно окрім не-
вродження і вродження і походження,

ложеснах сѣмѣ дѣа ѿ вѣда Ма-
рїа сѣмѣм дѣом нїстѣкнѣно
родисѣ ѿ члѣкѣ род[и] сѣ
сѣвѣрѣшенѣ, ѿ ѿко тѣ Бѣ
сѣвѣрѣшен ес[тѣ], двѣма есѣтво-
ма: вѣсѣтвом ѿ члѣсѣтвом. ве-
сма ѿвѣраза не нїн сѣвѣдати,
како сѣке ѿзана снѣ вѣїн ѿ
члѣкѣ вѣс[тѣ] ѿ дѣсѣкѣм жѣро-
вѣ ѿ крѣкѣ вѣсѣсѣменѣно ѿ не-
нѣстѣкнѣно, ѿан како ѿвѣсѣ
есѣсѣтвомѣ вѣ єдинѣнѣ оѣпѣстѣси
сѣвѣкѣкоуплѣнїе. вѣрѣвати ко сѣа
наоѣчнѣхомсѣ ѿ дѣрѣжати ѿже
вѣїн ѿзѣранѣно нам ѿ вѣсѣсѣтнаго
пїсанїа ѿзѣглѣнѣна, ѿвѣраза ж[е]
не разоѣмѣкѣм нї сѣвѣкѣдѣмѣ
ѿ глѣати не можѣмѣ. вѣрѣжѣ
оѣво вѣ снѣ вѣїн, мѣсѣрдїа
рад[и] ѿ мѣсѣтнѣжѣ вѣс[тѣ]
члѣкѣ вѣсѣм вѣспрїїмѣати члѣкѣ-
скаго есѣсѣтка ѿ непрїаженѣмѣ
сѣрѣсѣти. вѣзанаѣка ко сѣм ѿ
кѣжада ѿ спа ѿ троѣдїс[ѣ]
ѿ подвїзасѣ есѣсѣтвом члѣсѣкѣм
ѿ вѣзакѣнїн рад[и] нашіх прї-
їде на сѣсѣмѣртѣ волежѣ, нїкако-
ж[е] прїкосшесѣ сѣрѣсѣти вѣсѣкѣ-
мѣртѣномѣ есѣсѣтвомѣ. нѣм пѣкѣтїжѣ
сѣвѣкѣдѣм мѣжѣчѣна ѿ погѣрѣвѣна
ѿ вѣсѣсѣтвенѣмѣ сїлажѣ ѿзѣ грѣва

ї що єдинѣроднїй Сїн ї Слово
боже ї Бог дѣа нашѣго спѣсѣненїа
зїїшов на землѣю за прїесѣудѣм
Вїтѣця ї прїи помѣчи сѣвѣ. Дѣха,
без сїїма зачатїї в лѣнї сѣвѣ.
Дѣвї ї Богѣродицї Марїї чѣрез
сѣвѣ. Дѣха ї без ѣшѣкоджѣненїа з неї
вѣродїв сѣ ї став вѣповнї чѣловѣ-
ком, ї що вїн є вѣповнї Бог ї
вѣповнї чѣловѣк, вѣроджѣнїї їз двѣх
натѣр — божесѣтва ї чѣловѣцѣтва;
ї в двѣх натѣрах наджѣленїх нї-
знаванѣм, волею ї сїлою дїлѣанїа,
самѣвлѣднїх ї з кождѣго поглѣду
в повнї вїдѣповїднїх до тої мїрї
ї до того розѣмїнїа, яке всѣкїї
з нїх налѣжїтѣ сѣ — однїм
словѣм, в божесѣствї ї чѣловѣцѣствї
злѣчїнїх в однїїї особї. Ї сѣ без
мѣдѣровѣанїа прїїїмї ї нїїяк не сїл-
куї сѣ розѣмїтї спѣсїб, як Сїн
Божїї сам сѣбе умѣлїв ї зро-
бїв сѣ чѣловѣком з дївоцѣкої
крѣвї без сїїма ї без ѣшѣкоджѣненїа,
або яке є спѣлучѣне двѣх натѣр
в однїїї особї. Бо мї навлїчїлї сѣ
захоѣвувѣти те, що нам вїд Бога
сказано в божїїм Пїсанїю, а спѣ-
сѣобѣу не знаѣмо ї не можѣмо вї-
сказати. Вїруї в Сїна Божѣго,
що чѣрез нѣтѣро своїого змїлу-
ванїа став сѣ чѣловѣком ї прїїї-
нѣв усї прїїроднї а непорѣчнї
почѣтїа людѣсѣкѣстї ї терпїв го-
лод, спѣрагу, спѣав, почѣвѣв ѣто-
му ї трївогу вїдѣповїдно до люд-
сѣкої вѣдачї, ї за наші неспѣравдї
ведѣнїї бѣв на сѣмѣртѣ, розпѣя-
тїїї на хрѣстї ї похѣванїїї за-
коштѣвѣвѣшїї сѣмѣртї, прїи чїм
божесѣтво полїшїло сѣ без болю
ї без змїнї; боже всѣгалї нїїякого
такого почѣтїа не прїїписѣуѣмо
тїїї безчѣтлївїїї натѣурї; розѣмї-
ѣмо, що вїн тїїлько своєю прїї-
бранѣю вѣдачєю (в грѣцѣкѣ. *πρό-
ληψατο*) терпїв ї бѣв похѣванїїї,
а божею славою вѣтаѣ їз мѣр-
тѣвїх ї без ѣшѣкоджѣненїа пїднѣв сѣ

вѣскрѣша (sic!) вѣз ѿстлѣнїа,
на нѣса ж[є] вѣшѣдша ѿ прїйти
пакы съ словоѡ сѣдити жи-
[вы]м ѿ мѣртым ѿ вѣздати
къмѣждо по дѣломъ. вѣскр-
снѣт бо мѣртвїи ѿ вѣстануѣт
сѣщїи вѣ гробѣхъ, ѿбо съхрѣ-
ниѣшен Гсѣмъ заповѣди вѣ
правои вѣрѣкѣ наслѣдѣт жизнь
вѣчнѣмъ, ѿстлѣвѣшїи вѣ грѣ-
сѣхъ ѿ оуклонившїи сѣ ѿ пра-
выа вѣры вѣ мѣжоу вѣчнѣмъ,
зане самовѣльномъ намъ сѣщїимъ
ѿ самовѣльнымъ с[ѣ]вѣтомъ ѿз-
брати бл҃гое или злое ѿли мѣр-
зкое. къ симъ ж[є] ѿповѣданїемъ
ѣдино крѣщенїе водою ѿ дх҃омъ
сѣтымъ вѣ ѡставленїе грѣховъ.
прїйма[н] ж[є] ѿ прѣстѣхъ Хб҃ыхъ
тайнъ, вѣрѣмъ вѣ ѿстинѣмъ тѣ-
лоу ѿ кровїи сѣщїемъ Хб҃а Б҃а
нашего, ѿж[є] дас[ѣ]мъ вѣрнымъ
вѣ ѡставленїе грѣхомъ вѣ ноци
ж[є] ѣгда прѣданъ выс[ѣ]мъ,
обѣтованїе положи сѣтымъ сво-
имъ оуѣченикомъ ѿ ап҃сломъ ѿ
тѣмъ вѣскрѣмъ вѣрнымъ, рекъ:
прїйма[н]те ѿ їадѣте, се ес[ѣ]мъ
тѣло мое ломимое вѣ ѡста-
вленїе грѣховъ. також[є] ѿ ча-
шоу прїѣмъ дас[ѣ]мъ ѿмъ глаъ:
пїйте ѿ неа вѣси, се ес[ѣ]мъ
крѣвь моя вѣ васъ рад[ѣ]мъ пролива-
ѣма вѣ ѡставленїе грѣховъ,
се творите вѣ мое вѣспоминанїе!
самъ оуѣбо слово вѣжїе
животворѣ[н] вѣскрѣ тварь, си-

на небо, і прийде знов зі сла-
вою судити живих і мертвих,
якими сам знає словами боговид-
ного тїла¹⁾ і віддасть кождому
справедливою для него мірою.
Бо мертві встануть і будуть
збуджені ті що в могилах, і ті,
що пильнували заповідів Хри-
стових і в правій вірі зійшли зі
світа, наслідять вічне житє, а ті
що опоганені гріхами і збочу-
вали від правої віри, відійдуть
на вічну муку. Вір, що нема
ніякої сути, ніякого царства злого;
не міркуй, що воно без початку
або повстало само з себе або по-
ходить від Бога; гони геть від
себе таку пісенїтицю! Але наше
се діло і чортове, з нашої невваги
навалило ся на нас через те, що
ми є власновольні і самостій-
ною волею вибираємо чи то до-
бре чи зле. До сего визнавай
одно хрещене водою і духом
на відпуст гріхів.

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

¹⁾ Отсеї слова, в грецькім оригіналі: δι' ὧν αὐτὸς οὐδὲ θημάτων τοῦ θανάτου ἀνίστατο — темні і не перекладені також у Біллауса (Migne 1002).

лож своєѣж творит и прѣтварѣет вѣстѣным чистословіємъ хлѣба и вина приносима тѣло своє и крѣв пришествіємъ стго дха, и крѣпленіе и просвѣщеніе. съ любовію пріемающимъ съ вѣрою чѣстное и зѣвѣраж[є]ніе вѣдчаго шѣраза нас рад[и] вѣчлѣшжс[а] словоу вѣіж, самого мна творца вида въ ѡбразѣ написаніе. разѡумными ѡчиима къ истинномуу виденію приходим ѣгеж[є] єсть шѣраз. нас рад[и] распеншемжс[а] не вогы творѣли ідола, нж іако шѣразъ вѣплѣшшаго сѣ бѣ лѡвзаніємъ, любовію и вѣрою и злѣавшаго секе нас рад[и] да же и до раба ѡбразѣ. також[є] и прѣстыѣ єго мѣре и вѣстѣх стѣх вѣшѣраженіа, також[є] и шѣраз животворѣщаго и славнога и чѣтнаг[о] крѣста. кланѣѣ сѣ вѣрою лѡвзаніи шѣкенишшаг[о] с[а] рад[и] на немъ плѣтїж нашего рад[и] спсєніа Хѣ бѣ нашего и Єіса кѣсєго мира, подавшаго намъ съи шѣраз на діавола повѣдоу; ѡу-страшаєтъ бо сѣ єго и трѣпещєтъ не трѣпа єго силы. вѣюсти же сѣ пакѡсти пѡдобѣѣт ѣрєтїч[є]скаѣ, глѣтъ бо апсѣл: іцє бо и аггѣл вѣговѣститъ вамъ пач[є] єже вѣговѣстихъ вамъ,

ремїноє божію мїцю хлѣб і вино просфори на тѣло своє і кров, при проникненію сѣв. Духа, для ѡсѣвяченя і просвѣченя тихъ, що прїймають сє з бажанємъ.

Кланяї ся вірно і щиро шановному зображеню лица Господнього, Слова Божого, що вчоловічило ся за нас, думаючи, немов би ти самого Творця бачив на образї. Бо честь для образів, мовить оден святий, відносить ся до першовзору, а першовзїр є той, що зображений на іконї, бо з него робить ся подобизна. Отож бачучи малюнок на іконї розумовими очима приходимо до правдивого понятя о тїм що зображує ікона, побожно поклоняючи ся постатї того, що за нас прийняв тїло, не боготворячи, але цїлуючи її як зображенє втіленого Бога, з бажанєм і любовю для того, що унизив себе аж до подобї раба. Так само і пречистої єго Матері і вєїх свѣятих зображеня з тої самої причини ѡбїймаємо. Так само і знак животворного та чесного хрєста цїлуй кланяючи ся з вірою задля того, хто тїлом був на ньому повішений для спасєня нашого роду, Христа Бога і Спасителя свѣта, що дав нам його як знак побїди над чортом; бо той трївѡжить ся і тремтить перед єго силою не важучись і глянути на него. В такихъ догмѣх і з такою вірою ти охрєстїш ся і маєш держати її без змїни і без примїшки вєякихъ єресей аж до остатнього віддиху. А вєяку науку і вєяке догматичне слово протївнє отсїї бездогматїї вірі, відкидай з ѡбриденєм і вѣжай за відчужєнєм від Бога. Адже мовить апостол, що коли вамъ навѣть ангелъ з неба звїщатимє щось иньше, не те, що ми вамъ звїщали, нехай буде про-

да проклатъ вѣдетъ. нѣс[тъ]
ко ѿно вѣговѣніе ни ѿна вѣ-
ра пач[е] ѿже аѿслы проповѣ-
дана ѿ вѣносныхъ вѣщъ разны-
ми съборы ѿзвѣстована вѣра.

клятий! Бо нема иньшої єванге-
лїї анї иньшої віри крім тої, яка
була проповідана апостолами
і скріплена богоносними вітцями
на ріжних соборах і *утвер-*
джена католицькою, церквою.

Думаю, що порівнянє сих двох текстів легко зробить усякий і що воно тільки potwierджує ті уваги про Крехівський ркпе 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 лаптував 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 цілий 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 стел. перекладача, чи виплили з відмінного по троха грецького оригіналу.

До самого символу віри, що очевидно не є інтегральною частиною оповідання написаною ad hoc, а особним документом, що був готовий перед написанєм повісти, ми може ще вернемо колись при нагодї. Тут додамо тільки, 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 мабуть самовільно вніс у свій переклад західню формулу про похो-дження 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 свого перекладу її вичеркнув (гл. Migne, Patrol. gr. t. 94, Prolegomena стор. 153).

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

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

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

Розділ XXIII. Розмова Асенїра з монахами і їх мученицька смерть. Із сего розділу Крех. подав тільки коротесенький зміст, а власне 110 рядків грецького тексту передав словами: ѡнѣмъ же не тѣкмо не повѣдав[шем] Варлаама, нж ѣ ѡбличив[ше] црѣа вѣо-протик[на] ѣ мрѣза ѣдолослужителя (ст. 119). Тільки оповідане про муки і смерть аскетів (Migne 1069) передане дословно, та далі знов пропущено кінцеве реченє того розділу, де смерть їх прирівнує ся до смерти сімох Маккавеїв і їх учителя.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

місяця, яких нема в сирийськiм, якi, значить, пропустив сирийський перекладач. Врештi правдоподiбно й те, що деякi вiдмiни грецького тексту супроти сирийського треба приписати авторови повiсти. Думаємо, що не вiд рiчи тут буде подати читачам бодай початок сего пам'ятника в текстi, який є в Крех., а до сего тексту додати переклад на нашу мову тих самих уступiв з сирийського тексту. Нахор мовить:

„Йзк, црю, прилежанiємъ вжiємъ прiйдохъ рассмотреть мира. и видѣвъ нбо и землю и море и сн҃це и лоуноу и прочаа почюдихъ сѧ красотѣ. видѣвъ же иже къ всемъ мирѣмъ яко нжждежъ движима сѧт, разоумѣхъ движацимъ ихъ и ѿдрѣжаша ихъ, яко съес[ть] Бѣ всєго подвижаа и крѣплѣи ес[ть] дрѣжимаго. томоу гл҃а: Бѣ ес[ть] вѣставившемоу всѧ и ѿдрѣжашемоу безнач[а]л'на и вѣчна, вєсмѣртна и не трѣжежъ ничтож[є], выш'ши вѣсѣхъ грѣховъ и прегрѣшенiи, гнѣва же и завѣнiа и творимаа недооумѣванiємъ, и вѣсѣчьскаа имъ сѣставлена быша. не трѣбоужтъ жрѣткы ни трѣбища ни кѣсѣхъ видимыхъ, кѣсиж[є] єго трѣбоужт. сiа тако гл҃ана ѿ Босѣ, якож[є] къ мнѣ кѣмѣстис[а] ѿ немъ гл҃ати. Прiйдѣмъ же и ѿ члѣскаго рода, яко да видимъ, которы ихъ дрѣжатъ истин'нжъ, которы ли сѣбелазнѣ.

„Йзкъ бо ес[ть], црю, яко трєє роди члѣстiи сѧтъ къ семьмъ мирѣмъ, въ нихъ же сѧтъ поклонителе вами гл҃емыхъ бо[гѣ], Юдеане и крѣстиане. тѣмъ же пакы, иже многiа чташе боги. на три роды раздѣлѣжтсѧ: на Халдѣаны и на Ел'лины и на Егип'таны. си бо быша нач[а]л'ници и оучители прочiимъ языкомъ, многоймен'ныхъ бѣмъ слоужителе и поклонителе видимыхъ, которыхъ прѣл'чени быша. послѣдовати етихѣмъ [мб. стихѣамъ], и нач[а]ша чистити тварь пач[є] сѣтвор'шаго ихъ. йхъ же и ѿбразы нѣкоторыхъ сѣтвор'ше, нарекоша нѣснаго и земнаго и морю, слѣнцоу ж[є] и лоункъ и прочiимъ стихѣамъ и звѣздамъ. и поставив'ша ѧ въ капищехъ кланѧжтсѧ боги ѧ нарицающе, йхъ же и стрѣгоутъ съ тврѣдожъ, да не оунырены бѣдѧтъ ѿ раз'бойникѣ. нбо аще невѣзможни бози ѿ своємъ спсєнiи [...] даровати имѧтъ. блазнѣжъ оубо великожъ сѣбелазнишас[а] Халдѣане, и диковати ми сѧ хошетъ, ѿ црю, како гл҃емий прѣмдрiи и не разоумѣша, яко и та стахѣа [sic!] тѣкѣма ес[ть] и повиноужтсѧ нжждежъ, то како сѧтъ бози, како ли коумиры, иже въ ѿбразы сѣтворени, бози сѧтъ. что оубо гл҃емъ ѿ стихiнъ? имѧщен [мб. мнѧщен]: нбо ес[ть] бѣ — блазнатсѧ, видимъ бо є прелагаѣма и нжждежъ движима и слѣнцоу и мѣцоу текоуща и звѣзды ѿвыоубо заходаща, ѿвыж[є] выходящюу и по всѧмъ лѣта

шкствова́ніє твора́т, жатвоу́ і зима́ж, ї́кож[є] повелѣ́но їм ес[ть] Ѡ
 Ка́, і не прѣ́стѣпа́ѣт повелѣ́нїа. тѣм їа́в'к ес[ть] ї́бо не бѣ́, нѣ дѣ́ло
 бж́їе. мнѣ́ши ж[є]: зе́мля ес[ть] бѣ́ ли быс[ть], ни Ѡблѣ́зніша. ви́дим
 бо ж чѣ́къ доса́ждєні́ємъ і Ѡблѣ́зємоу́ і вѣ́зм'кша́єма і копа́єма
 їми, ї́бо а́ще їспечєна, то мрѣ́тва бж́дет, а́ще плач[є] мочима,
 тла́єтса і пло́ды є́а, тѣп'чєма ж[є] ї́зыки і проч́їхъ скотинъ,
 крѣ́вїж оу́бѣ́єныхъ Ѡскврѣ́наєма быва́ѣт, рѣ́єма і напла́ннаєма
 мрѣ́твыхъ. сим'бо тако сж́ці́хъ не по́добаєт зе́млі богыннї быти,
 нѣ дѣ́ла[о] бж́їе не [мб. на] тре́бованіє чѣ́комъ быс[ть]. і Ѡ́ [мб.
 вода] дѣ́лаєма їми Ѡскврѣ́наєтса і тла́ їмаєс[а], їзмѣ́наєтса
 варима і вапы ж[є] размѣ́сима і Ѡстѣ́женствомъ вразима і
 крѣ́вїж Ѡскврѣ́н'кє́ма і на нечистотоу́ всакоу́ж, на Ѡмове́ніє і на
 Ѡпира́ніє неси́ма. сего́ ради не вѣ́зможно водѣ́ быти бо́гѡм.
 блѣ́знят бо са ѡ́гнь [...] же быс[ть] на тре́бованіє чѣ́комъ і Ѡдала́ем
 їми і носимъ Ѡ мѣ́ста на мѣ́сто на варитвоу́ і печитвоу́ в'са́кимъ
 ма́сом, і ещє́ж[є] і мрѣ́твыми тѣ́лєсы тлѣ́емъ ес[ть] Ѡ чѣ́къ; сего́
 ради не по́добаєт ѡ́гна вѣ́омъ быти, нѣ дѣ́ла[о] бж́їе. мнѣ́щеж[є]
 чѣ́ка ба́ — блѣ́знатса. ви́дим бо є́го дви́жима нѣжде́ж і пита́
 єма і старѣ́юшас[а] і не хота́щюу́ є́моу, і радоу́єтса і па́кы
 печале́нь бж́дет, тре́боуєт пи́щж і пи́тїа і ѡде́жда, сж́щїжж[є]
 є́моу є́диныа і дре́ва і зе́лїє [...] і в'сѣ́кимъ в'сѡвє́ствїємъ. і нѣ́ціи
 Ѡ нихъ ѡв'ца́мъ і ко́зломъ і та́цємъ і крѣ́кдилоу́ і змї́ж і п'соу́
 і влѣ́коу і коу́н'к і трѣ́пастикоу́ і аспидоу́ і ло́коу дж́пломоу́
 і чесновї́'коу. і не разоу́м'кша бж́а́нїи ви́даще бо́гы своѣ́а їс'к-
 да́єми є́терыми чѣ́кы. прѣ́клетї́ж оу́бо вели́кож сѣ́блѣ́знішас[а]
 Є́гїптанє́ і Хал'де́анє́ таковы́а бо́гы вѣ́водѣ́ще і вж́миры́ їмъ
 твора́ще. їа́вима сж́т, Ѡ цр̑ю́, си в'са́кого бж́ствныхъ в'кра́ і кла́-
 ненїє́ блѣ́зніє́ і по́гыбелїє́, не по́дѡбаєт бо ви́димыхъ ї́меновати, нѣ́
 неві́димаа і всѣ́ч[є]скаго ви́дащє́го і всѣ́а сѣ́творша́го Ка́ чѣ́сти
 і кла́натиса́.

Зараз за сим Крех. текст переходить до Жидів і християн. Порівнюючи сей текст з грецьким текстом в повісті бачимо, що Крех. рукопис подає сю промову дуже вкорочену; в ній пропущено довгий і многоважний уступ про віру Греків, а з уступу про віру Єгиптян поміщено тільки шматочок. Щоби показати, о скільки наш список різниться від грецького тексту а сей знов від того тексту Арістидової Аполотії, що перекладена з сирийської мови, наводимо відповідну до повнішого часті Аполотії в перекладі на нашу мову, користуючи ся для сеї цілі німецьким перекладом д-ра Ріхарда Раабе (Dr. Raabe, Die Apologie des Aristides, aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen

herausgegeben. Leipzig 1892, стор. 1—8). Місця взяті в гранчасті скобки — властиві тільки сирійському текстові і пропущені при вставлюванню твору в текст „Варлаама і Йоасафа“; місця надруковані курсивом знаходять ся в грецькій тексті та пропущені в церковнословянським перекладі, який маємо в Крехівським списку.

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

„Я, о царю, з ласки Бога прийшов на сей світ, а коли приглянув ся небу і землі і морям і сонцю і всяким иньшим приспособленням, я дивувався устроєви світовому. Та я зрозумів, що світ 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, сильнійше від того, що рушається ся.* ²⁾ [А досліджувати про сего двигателя всего світа, який він є — бо се мені ясно, що по своїй природі він непостижний — і сперечати ся про тривкість його порядків, немов би я їх вповні розумів — ні на що не здало ся, бо ніхто не може їх в повні зрозуміти]. Значить, [про сего двигателя світа] скажу лиш тільки, що він — Бог [над усім] і все зробив [для чоловіка. А думка в мене така, що се добре, щоб хтось бояв ся Бога і не неволив людей].

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

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

²⁾ В грецькій тут іще додано: *αὐτὸν πᾶντι, καὶ ἐν παντί, καὶ ὑπὲρ πάντων* — а те, що панує, сильнійше від створеного.

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

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

„Звісно вам, о царю, що на сьому сьвіті є чотири розряди людей: Варвари, Греки, Жиди і Християни.¹⁾ [Варвари виводять початок своєї релігії від Кроноса і Реї і иньших своїх богів, Греки від Геллена, про котрого твердять, що походить від Дія. А від Геллена пішли Айоль і Кеутос, а иньше потомство від Інаха і Форонея, і від Єгиптянина Данаоса і від Кадма і від Діонізоса. А Жиди виводять початок свого роду від Авраама, того що вродив Ісаака, а сей вродив Якова, що далі мав 12 синів, а ті з Сирії перенесли ся жити до Єгипту. Там їх прозвано „народ Гебреїв“ від їхнього праводавця, а в кінці названо їх Юдеями.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3) Грецький текст не має слів узятих нами в скобки, та за те має в цьому місці слова, яких нема в сирийським тексті: „із небути виведені розказом існуючого Бога.“

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

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

чистоту і бруд людей і диких звірів і худоби і деколи] буває безпожиточна. Бо коли її спалити — вона мертва, *бо з черепя не виросте нічогоісінько*. А знов коли на ній набереться води, то вона нівечить ся враз зі своїми плодами. А до того люде і худоба топчуть її ногами, вона *всисає в себе нечистоту* крові вбитих, її розривають, наповнюють мерцями, вона — *схованка для трунів*. [А сеж неможливо, щоби свята, чесна, щаслива і незнищена істота допускала хоч одну з тих річей]. З сего ясно нам стало, що земля не Бог, а твір божий.

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

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

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

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

³⁾ Завважимо тут ось що: грецький текст має се місце так: *καὶ ὑπὸ τοῦ ζέους πηγνόμενον, καὶ εἰς πάντων τῶν ἀκαθάρτων πλέσιν ἀγόμενον*; Білліус перекладав очевидно з якогось повнійшого тексту і має *utpote quae et frigore concreseat, et ex cruore spurcitatem contrahat, et ad impurarum omnium rerum ablutio-nem adhibeatur*. Як бачимо, того що підчеркнено в лат., нема в грецькім зовсім. Інтересно, що Крех. має се місце ще повнійше: *и ѿстѣженствомъ кразима, и кровѣх ѿскврѣнїема и на нечистотѣхъ всахъхъ на ѿмозненїи и на ѿпиранїи носима*. Слів підчеркнених в стсл. нема ні в грецькім, ні в латинськім тексті, та може бути, що вони — плевонастичний додаток стсл. перекладача; таких додатків ми вже здибали кілька.

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

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

„Так само помиляють ся й ті, хто вірить, що сонце — Бог. Аджеж ми бачимо, що воно рушає ся за розказом когось другого, раз у раз крутить ся [і біжить] і ходить ступінь за ступнем, сходячи і заходячи [день у день], щоб ogrівати парости рости і зїлля і [виводити їх на повітре, з котрим мішає ся все, що тільки росте на землі]. А надто хід єго такий, що його можна обчислити, так само як і хід иньших звїзд. [І хоча воно по своїй природі — 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 тільки ділом божим. [Те саме треба сказати й про місяць та зорі].¹⁾

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

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

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

.....²⁾

„[А що Єгиптяни дурніші від усіх інших народів, то] не досить їм було тих і інших богів, але вони надавали назви богів навіть звірям³⁾ [і ростинам, що й душі не мають]. Бо деякі з них обожують вівцю,⁴⁾ другі теля, деякі свиню, [інші ящірку], а деякі крокодила і кібця і рибу [і ібіса] і ястреба і орла і ворону. Деякі обожують kota [а інші рибу шеббута], деякі пса,⁵⁾ деякі вужа, а деякі змию,⁶⁾ [а інші льва], а інші чеснок і цибулю і терне, [а інші пантеру] і всяку всячину в тім роді. І не розуміють ті нещасні, що всі оті річи — ніщо, хоча день у день бачуть, як люде їдять і нівечать їх богів і як вони навіть нівечать одні одних. Одних споміж них палять, інші здихають, гниють і роблять ся гноєм. [І вони не розуміють, що ті боги пропадають різними 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 увільнити, ратувати своїх поклонників? Важкої помилки допустили ся Єгиптяни, тяжшої ніж усі народи, які тільки є на землі.“]

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

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

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

³⁾ В Крех. бачимо в сьому місці вирванні зі звязку і незрозумілі слова: ... й древа й зелі й вським в'єсовьствіємъ; в грецькій тексті дармо шукаємо за чимось, що би їм відповідало, так само нема нічого відповідного і в сирийській тексті.

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

⁵⁾ Грецький і Крех. додають тут ще вовка.

⁶⁾ В Крех. маємо: й коґнґк й тґґпастькоґ " аспидоґ; в грецькій сим назвам відповідають: καὶ τὸν πίθηκον, καὶ δράκοντα καὶ τὴν ἀσπίδα; виходило би, що замість малпи стсл. перекладач поклав куну, а на вужа найшов незвичайну назву тґґпастька.

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

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

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

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

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

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

Migne 1149—1152.

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

Із Апокаліпси євв.
Петра.

І коли ми молили ся,

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

І Господь показав мені обширну площу по за отсим світом, і землю покриту квітками що не вянуть і повну пахоців і невмирущих ростин рясних благосло-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

або „мовить пророк“ — ся формула стрічає ся дуже часто (стор. 960, 993, 1017, 1040, 1041); Давид називає ся надто „цар і пророк“ (ст. 940), або „блаженний“ (1041). Раз цитуєть ся поіменно пророк Ісаія (стор. 937), а раз цитат із сего пророка приводить ся формулою: *στόμα Κυρίου ἐλάλησε ταῦτα* (стор. 998). Із старозавітніх писателїв названі ще на імя: Соломон (з додатком *ὁ σοφώτατος*, стор. 872), хоча єго приповідки цитовані частїйше (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: *τοῦτῳ συνᾶδων καὶ ὁ ἕτερος προφήτης φησὶν* (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 виразнїйше, називаючи імя (*φησὶ γὰρ ὁ μακάριος Παῦλος* 877, 932, подібно 936), інколи менше виразно (*ῥημάτων ἀκήκοα σοφῶν τινος διδασκάλου*, ст. 988), або загально: *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 ἀρρήτων ἀκούσας ῥημάτων τοιαύτας ἀφῆκε φωνάς*. Перша з тих формул кидає інтересне сьвітло на те, як уявляв собі наш автор писательську інспірацію великого апостола народів, а друга показує, що таємничі слова сьв. Павла сказані в другім посланію до Коринтян, гл. XII: „Знаю чоловіка в Христї, що був порваний аж до третього неба, і знаю про того-ж чоловіка, що чув невідомі (властиво неможливі до висказаня) слова“ — брав дословно як оповіданє про дійсну візю апостола. Се й не диво, бо в такім значіню бере їх і доси церков, а опираючи ся на сих словах християнська побожна традиція вже скоро, в II або III віці по Хр. скомпонувала знаменитий апокриф, звїсний і в старім словянськїм письменстві під заголовком „Павлово видївнє“.

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

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

Особливої уваги заслуговують ще цитати зі сьв. Петра. Автор ніде не називає його по імені, цитуючи його писання, та раз вказує на него зовсім виразно мовлячи: *Γράφει δὲ καὶ ὁ κορυφαίωτατος τῶν ἀποστόλων* (стор. 1044); иньшим разом цитує його дуже невиразно: *ὡς ἐρησί τις τῶν θεηγύρων* (ст. 932).

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

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

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



IV.

(Питанє, хто був автором грецької повісти про Варлаама і Йоасафа. Спори викликані ріжницями в самій грецькій рукописній традиції. В Західній Європі автором загально вважаєть ся Іван Дамаскин. Білліусові докази на се авторство. Противна думка Радера і его докази. Думки Алляция і др. за авторством Дамаскиновим; докази давніх авторів і Цотенберга против сего авторства. Думка про авторство Евфимія Грузина і Кунові докази против неї. Іван монах із монастиря св. 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 монастиря св. Сави, та є рукописи з XII і XIII віку, де автором виставлено св. Івана Дамаскина (Гейдельберські ркп. 59 і 201, Ватиканський 1724 і др.). В двох рукописах (венецький cod. Nanianus 137 і парижський cod. Bibl. Nat. 1771) автором а радше перекладачем з грузинської на грецьку мову названо Евфимія Грузина. Деякі знов рукописи, як флорентийський Bibl. Sfortianae 63, монахійський 205, гейдельберський 200 признають автором сеї повісти Івана Синаїта, звісного в церковній літературі під назвою Ліствичника, від його головного, аскетичного твору „Ліствиця“. Та про те загалом можна сказати, що коли східний, православний свѣт читав „душеполезну“ історію байдуже, чи її

написав сей чи той сьв. Іван, в західній Європі від XIII віку вона приписувала ся сьв. Іванови Дамаскинови. Йому приписує сю повість Яков а Voragine в своїй знаменитій *Legenda aurea*, зложеній перед 1298 р., і Домініканець Вінцентій з Бове (*Vincentius Bellocacensis*) 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 праці *Catalogus* (lib X, cap. 114). Повний латинський переклад друкований був два рази осібними книжками ще в XV віці, незвісно де і в якому році (гл. L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, I, 2, стор. 223, NN. 5013 і 5914). Ще один недатований самостійний друк сего твору вийшов у Антверпії с передмовою Йоана а Silva Ducali; тут 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 Кельні 1546. Всі 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 Кельньського *Vitae sanctorum patrum veteris catholicae atque apostolicae ecclesiae* 1548 і венецького *Sanctorum priscorum patrum vitae* 1551, виданих Ліпоманом (Kuhn, Barlaam und Joasaph, 54, 55; Oudini *Commentarius de scriptoribus ecclesiae*, т. I, стор. 1750). Опираючись на повазі сьв. Івана Дамаскина в р. 1583 вставлено сьвятих Варлаама і Йоасафа до римського *Мартірологія* і постановлено сьвяткувати їх пам'ять дня 27 листопада. Ще швидше ніж у латинській церкві ввійшло сьвяткування сих сьвятих також до грецької; в грецьких Минеях покладено під днем 16 августа пам'ять тоу *ὁσίου Ἰωάννου υἱοῦ Ἀβελή τοῦ βασιλέως*. От тим то і в словянських Минеях під тим самим днем стрічаємо скорочене житє сьв. Варлаама і Йоасафа; скорочену переробку повісти маємо в Минеях сьв. Дмитрия Ростовського; пісні на їх честь є в празничних Минеях виданих у Почаєві. В рукописнім Пролозі, що переховує ся в бібліотеці перемиської грк. капітули (sign. LI, 635) і писаний був у XVI віці, під днем 27 падолиста згадуєть ся тільки „пам'ять 17-ти монахів замучених царем Авеїтром у Індії“, а Варлаама і Йоасафа нема.

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

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

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

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

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

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

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

Та треба сказати, що з давна не бракувало й таких учених, котрим не промовляли до переконання докази Біллїуса. І так учений єзуїт Беллярмін у своїй книзі „*De scriptoribus ecclesiasticis*“ виказує сумнів що до правдивости сеї історії. „Бо коли се історія, — запитує він, — то як міг Йоасаф, що уперед нічогісінько не чув про св. Письмо, зараз по своїм наверненню в часі своїх спокус захищати ся ріжними місцями зі св. Письма, цитованими з пам'яті?“ Той самий сумнів повторив і другий учений єзуїт Антоній Поссевін у першій томі свого *Apparatus sacer*, додаючи, що против авторства Дамаскинового, промовляє й додаток *Filioque* в повісти, суперечний з Дамаскиновим 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 історія буцім то відбуваєть ся в Індії, а про те всі назви осіб у ній — сирийські (*Migne, op. cit. t. 96, p. 860*). Тай сам Уден не тільки рішучо противить ся історичности нашого оповідання, називаючи зміст єго байкою, але не менше рішучо виступає й против автор-

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

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

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

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

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

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

тільки два рази сказано загально: „Так пише один мудрець із нашого краю“. А друге те, що в християнській передній Азії за часів Дамаскина і ще далеко раніше, від III і IV віку існували збірки цитатів із Письма сьв. і з отців церкви, так звані *Τόποι Παράλληλοι* (дві такі збірки видруковано між творами сьв. Івана Дамаскина, гл. *Migne, Patrologiae graecae cursus completus, t. XCV et XCVI*) і що майже всі церковні писателі користувалися тими збірками для полемічних і писательських цілей. От тим то легко зрозуміти, що в повісті про Варлаама і в творах Дамаскинових можуть знаходити ся цитовані ті самі місця старших отців церкви, та про те нема ще ніякої потреби ані підстави до висновків про тотожність автора повісті і творів Дамаскинових. Та легко зрозуміти й те, що інколи досить трудно буває вказати, що якесь місце, не зазначене автором виразно як цитат, є справді цитат, а в такому разі треба бути подвійно обережним, щоб на основі таких сумнівних цитатів не посувати ся до рішучого твердження про якийсь ієнетичний зв'язок між повістю а справжніми творами Дамаскиновими.

А яких же то отців церкви цитовано в повісті про Варлаама? запитує далі Цотенберґ. Питанє се дуже важне, бо дає можливість уставити хоч в приближеню *terminum a quo* написання повісті. І Цотенберґ виказує, що в повісті знаходять ся цитовані тільки старші отці церкви з IV і V віку, а головнo Василій Великий, Григорій Назіанзен, а при деяких точках, про які зараз будемо говорити, також Максим Визнавець і Немезій. Із сего можна висновувати, що повість могла бути написана найраніше при кінці V віку. Сей висновок скріплюється ще одною дуже важною обставиною. Коли будемо держати ся старої традиції, що повість про Варлаама була написана в монастирі сьв. Сави близько Єрусалиму — а ми не маємо причини не вірити тій традиції — то очевидно повість не могла бути написана перед основанєм сего монастиря. А монастир сьв. Сави оснований був, знаємо се на певно, в р. 491 сьвятим Савою спільно зі сьв. Евфимієм¹).

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

¹) Н. Zotenberg, Memoire стор. 36.

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

Та про те єсть деякі спеціальні точки, де справа стоїть инакше. Вже Біллїус підніс був суперечку про шановає ікон і ті місця повісти, що відносять ся до тої теми. Отож знаємо, що суперечка про шановає ікон у грецькій церкві розгоріла ся була з великою силою в другій половині VII віку і кілька сот літ була жерелом великих колотнеч у грецькій церкві. Та Цотенберґ доказує з великою силою переконання, що уступи в повісти про Варлаама, де говорить ся про почитанє ікон, виглядають так, немов би автор їх зовсім не знав нічого про якусь боротьбу за ікони і що ті уступи правдоподібно взяті були з творів якихсь старших отців церкви. І так се славне реченє, яке приводить також Іван Дамаскин, що почитанє і молитва перед іконою відносять 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 полеміці з язичниками боронили християнського почитаня ікон; в самім початку VII віку, далеко ще перед вибухом суперечки іконоборської в нутрі церкви, написав Леонтий з Неаполя, єпископ Кипрський, а єго вченє переняте було майже дословно в текст канонів другого Нікейського собору¹⁾.

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

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

¹⁾ Zotenberg, Memoire, ст. 33.

²⁾ Тамже ст. 23—29.

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

Мусимо тут піднести ще одну обставину, вельми важну для устанавлення *termini ad quem* написання нашої повісті. Автор її нічого не знає про магомеданство.

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

¹⁾ Zotenberg, Memoire стор. 51—57.

осібно від неї і вплетеним пізнійшим автором повісти в її текст. Що автор того твору, Арістід, не знав нічого про магомеданство, се не диво, бо він жив у початку II віку по Христі. Та коли ми се знаємо, в таких разі питане про те, чи автор повісти про Варлаама знав магомеданство, чи ні, являєть ся знов відкритим і вимагає для свого порішення дальших доказів. Повний доказ тут мусить складати ся з двох частей: поперед усього треба дослідити, чи в інших уступах повісти безпосередно або посередно не згадуєть ся про магомеданство. Та навіть колиб ми побачили, що ніякої згадки там нема, то се ще не можна вважати повним доказом, бо власне мовчанє про сю нову і ненависну християнам секту могло бути загальним явищем, спільним многим писателям певного часу, нпр. VII—VIII віку. Отже Цотенберґ звертає увагу на те, що в повісти про Варлаама загалом нема ніякого сліду, який би велів догадувати ся, що автор її знав щось про магомеданство, а по друге, що інші писателі християнські VII—VIII віку, а особливо св. Іван Дамаскин у своїх писаннях частенько згадують про сю нову віру. Тай не диво, що сирийський Грек уже по р. 631 не міг не знати аві промовчати про істнованє сеї нової віри чи секти, бо власне в тім році Магомет у-перве явив ся на границі Сирії з військом із 30.000 вояків, здобув декілька міст і присилював багато християн, навіть священників, до переходу на свою віру¹⁾.

Вже сей один факт у звязку з тим, що вперед було сказано про монотелетську полеміку, становить по моїй думці досить сильний доказ на те, що не Дамаскин був автором нашої повісти і що дітелетський уступ не належить до первісного її тексту, а є тільки пізнійшою 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 Ію де Камбре. Там ті два вчені висловили були гіпотезу, що наша повість написана була перед повстанєм магомеданства десь у Єгипті. Тій гіпотезі приплеснув Літре (*Journal des Savants*, 1865, p. 337), та против неї виступив знаменитий лінґвіст і орієнталіст 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 ніякої потреби зні підстави

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

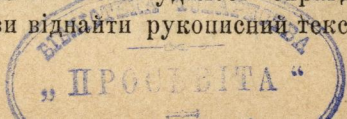
відкидати стару грецьку традицію про те, що повість написана була в монастирі сьв. Сави. Натомісць потратив він багато вчености і пильности на те, щоб доказати, що повість про Варлаама і Йоасафа написана була чоловіком докладно обізнаним с теологічними спорами в грецькій церкві в VII віці, і то правдоподібно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

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

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

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

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



твору „Мудрість Балавара“. Рукопис знайдений і описаний та в частині опублікований Марром (Н. Марр т, Мудрость Балавара, грузинская версия истории о Варлаамъ и Иосафъ, Записки восточнаго отдѣленія Имп. Русс. Археологическаго общества III, 223—260) знаходиться тепер у бібліотеці „Общества распространения грамотности среди Грузинъ“ у Тифлісі; є се список новочасний, зладжений в 1860 р. губернiяльним секретарем і грузинським шляхтичем Антоном Захарієвичем Данквієвим, а переписаний із старого оригіналу, писаного мабуть церковним письмом і переховуваного з давна в роді Мелітаурових. Та замість вияснити справу, замість підперти Розенів здогад, текст сей наробив ще тільки нової запутанини. Бо в титулі єго не було мови про Евфимія, а написано ось що: „Мудрість Балавара. Писанє отца Софрона Палестинського, сина Ісаакового“. Значить, зовсім 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 годі було їх роздобути. Він завважив також, що в Ґуриї імя Балавер-Балавар попадається ся досить часто, значить, книга ся мусить там бути досить популярна. А про Софрона Палестинського знайшов він ось яку записку в однім рукописі: „Архимандрит Йосиф жив ок. 1460 року; він переклав з грецького „Мудрість Балавара“. Монах Йосиф пояснює, що після слів Софрона Палестинського, сина Ісаакового, „Мудрість Балавара“ написана з причини навернення індійського народу на християнство; ся книга знайдена в бібліотеці Езоповій“. Як бачимо, знов нова замішанина! Вже не Софрон, а Йосиф коло 1460 р. є автором грузинського тексту; текст сей має бути перекладом із грецького, а Софрон причасний до него хіба тим, що подає дуже немудру увагу про него. Зводячи до купи всі ті замітки, вишпорпані грузинськими вченими з різних рукописів, ми доходимо до переконання, що всі ті свідощтва треба приймати дуже обережно.

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

з р. 1074 добачив не „балаварі“, а „балагварі“ або „балагварі“. Як се стало ся, що він не добачив сего вперед, Цатарелі 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 Життя мав на думці грецького писателя Теодора Абукара, ученика Івана Дамаскина, з котрого творів Евфимій Грузин міг перекласти дещо на свою рідну мову.

Всі оті і иньші здогади підхопив мюнхенський учений Фріц Гоммель і опираючись на публікаціях російських учених силкував ся піддержати Розенову гіпотезу про Евфимієве авторство чи то грецького тексту нашої повісти, чи її здогадного грузинського ориґіналу (гл. Fritz Hommel, Anhang у книзі Weisslowitz, Prinz und Derwisch стор. 136—143). Та докази ті розбив основно Кун (E. Kuhn, Barlaam und Joasaph, 10—12), вказуючи на те, що справу з двома грецькими рукописами, де вказано на авторство Евфимія, треба вважати полагодженою увагами 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 свідощтва про походжене „Мудрости Балавара“ суперечні і зовсім неавторитетні, а врешті сам грузинський текст не можна вважати ані перекладом із грецького, ані ориґіналом звісного нам грецького тексту, навіть хоч би прийняти численні вставки і розширення за додатки грецького перекладчика.

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

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

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

Ми вже згадали про Цотенбертів висказ що до часу, коли була написана повість про Варлаама і Йоасафа. Не знаючи нічого певного про автора і його життя, не маючи рукописів старших від XI віку ми мусимо уставляти, розуміється, приблизно, дату її написання з її змісту, з цитатів, які є в тексті, з політичних, церковних і загально історичних обставин згаданих або змальованих у повісти. Нема сумніву, що сей метод нераз буває корисний, та не забуваймо, що абсолютної певності він ні в яким разі не дає, а особливо не можемо її мати при нашій повісти, де цитованих отців церкви зовсім не названо і цитатів з невеликими висмітками зовсім не відріжнено від решти тексту, а про всякі посторонні обставини згадано дуже загально. Досить згадати одно: Цотенберт твердить на певно, що автор нашої повісти мусів написати її перед роком 632, бо він не знає нічого про магомеданство, а на доказ сего він покликається на промову Нахора, не знаючи того, що ся промова є — цитат, чи радше вставлений в текст повісти окремий твір, що походить ще з початку II віку, — значить, і весь його бистроумний доказ паде. Натомість Лев Алляций, доказуючи, що повість про Варлаама і Йоасафа є твором Дамаскиновим, знов покликається на її текст, із котрого, мовляв, ясно видно, що твір написаний був під живим вражінем нападів арабських на Палестину, значить, по р. 636. „Написав Дамаскин отсю історію — пише Алляций — коли вся Сирія, Єгипет і иньші части Азії підлягали нечестивому панованню Сараценів... Читаючи отсю історію я не тільки уявляю собі, але немов аж наочно бачу нужду тих часів, церкви християнські заустілі та пообдирані, обряди затрачені, — немов і сам обертаюся серед найзавзятійших ворогів правдивої релігії“ (Migne, Patrol. graec. 94, стор. 158). Легко зрозуміти, що така загальна вказівка нічого не доказує. Палестина ріжними часами багато терпіла від нападів ріжних ворогів, а сам автор повісти про Варлаама вказує тих ворогів досить виразно, пишучи зараз у першій розділі про Персію, що „сей край здавна покритий був чорною питьмою ідолослуження, попав у крайне варварство і заплямився огидними проступками“. Такі слова, по думці Цотенберга, зовсім натуральні в устах сирійського монаха, що тямив часті напади Персів, а особливо напад з р. 614, коли то Перси побивши царя Іраклія, забрали між иньшим найбільші сьвятощі християнські, хрест Христа. А коли далі автор

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

¹⁾ Для бібліографічної повности радше ніж для самої річі згадаю тут ще про здогади парижського вченого Галеві, висказані в рецензії 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, стр. 105—107). Сей учений не вдовольняючись Цотенберґовими міркуваннями про час написаня повісти силкуєть ся доказати, що повість написана була пізнійше, що автор її знав магометанізм, та полемізував проти него, так сказати, критим ходом, говорячи про Халдейців, під котрими розумів Сабейзм, включаючи в се понятє й віру Арабів. Та досить буде сказати, що ціле те міркуванє опирає ся на тій самій промові Нахора, яку ми вже вище виключили з ряду Цотен-

V.

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

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

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

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

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

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

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

релеф¹⁾, та се вказувало би на значну давність і популярність притчі в Італії, а бодай на істнуванє кількох її версій уже при кінці XII в. А що по моїй думці ся притча безсумнівно здавна мала свою особливу літературну історію, незалежно від повісті про Варлаама і Йоасафа (сю історію я обробив у окремій статі, виданій по болгарськи: Притчата за єднорога и нейниятъ българи-ски вариантъ, Сборникъ за нар. умотворення, т. XIII), а натяк на неї знаходить ся і в новогрецькїм текстї Александриї і то натяк близший до представлення на тїм рельефї, нїж до тексту в повісті про Варлаама, то можна ще споритись, чи є сей рельеф дійсно свідомством про істнуванє і популярність нашої повісті в Італії при кінці XII в.

Старий латинський переклад свідчить про те, що доконав його чоловік тямучий і талановитий. Переклад загалом старанний і вірний оригіналові. Та є одна характерна новість, що відріжнює його від грецьких рукописів: авторство повісті приписано тут св. Іванови Дамаскинові і ся традиція потягла ся від тепер у західній Європі без перерви і певно причинила ся дуже багато до популярности сего твору, надавши йому повагу імені одного з найвидніших отців церкви. Твором Івана Дамаскина вважав сю повість Яков де Voragine, що вмер архієпископом генуєнським у р. 1298, зложивши знамениту в середніх віках книгу звану *Legenda aurea*, де вставив також скорочене житє Варлаама і Йоасафа²⁾; приймаючи авторство Дамаскинове за річ безсумнівну нинішій горішноіталіянський єпископ і писатель, Petrus de Natalibus, що був від 1370 до 1400 єпископом у Аквілїум близько Венеції, умістив короткі житєписи святих Варлаама і Йоасафата у своїм знаменитім „*Catalogus Sanctorum*“, що став ся першою основою римського Мартирологія; се був перший крок до вставлення особливо Йоасафа в число святих католицької церкви, признаних нею офіційально, або, як говорить ся, канонїзованих³⁾.

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

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

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

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

Обік повного латинського тексту отєї три латинські витяги, доконані такими авторитетними писателями, послужили основою для многих переробок, про які далі буде мова. Та поки що для доповнення історії латинського тексту треба згадати, що з „каталога святих“ Петра de Natalibus узяв життя Варлаама і Йоасафа Бароній до скомпільованого ним у р. 1583 Martyrologium Romanum; для них уставлено осібну службу і память їх постановлено святакувати д. 27 падолиста. Незвісно, коли і якою постановою введено св. Йоасафа (без Варлаама) і в грецькі празничні Миней, де память его обходить ся д. 26 серпня. Надто під днем 25 падолиста знайшов я в рукописнім Пролозі в бібліотеці перемиської капітули памятку „Преподокною ѿцю нашеж єще живє сожже вгнем Явенирь царь“, а під д. 26 тогож місяця памятку 17 монахів замучених тимже царем. В остатніх десятиліттях, коли науковими дослідями понад усякий сумнів доказано, що героєм нашої повісти, названим у грецькім тексті Йоасафом, а в латинськім Йоасафатом, є не хто, як історичний Сіддарта Сакіямуні, званий яко аскет Готама а як основник нової релігії Будда (осьвічений і просьвітитель), ся обставина наробила деякого клопоту правовірним католикам і викликала живу суперечку, котрої здобутком було докладнійше роздивленє римського Мартирольоґія і запереченє его канонічної поваги²⁾.

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

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

В початку XIII в. повість про Варлаама і Йоасафа мала великий вплив на західно-європейську лицарську поезію. В самій Франції повстають три віршовані переробки. Найважніша з них мала собі автором трувера Гю де Камбре, друга зложена була англо-норманським поетом Шардрі, а третя, значно вкорочена, не має підпису автора. Всі ті переробки повстали незалежно одна від одної, та вийшли зі спільного жерела, з латинського перекладу нашої повісти¹⁾. Найважніша з тих переробок — Гю де Камбре. Вона обіймає звиш 12.000 віршів. Автор поводить ся з латинським оригіналом дуже свobodно, деякі уступи пропускає, а дещо знов додає. І так в однім місці він вставив обширну суперечку душі з ті-

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

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

лом (про неї гл. Батюшковъ, Споръ души съ тѣломъ, СПбургъ 1891, ст. 212 і д.). Поема Шардрі значно коротша, обіймає ледво 3000 віршів. Коли Гю до Камбре належить більше до півдня Франції, а Шардрі до півночі, то третя віршована переробка повстала в осередку, на заході. Вона числить коло 12.000 віршів. Рівночасно працювало чимало авторів над прозовим перекладом сеї повісти на французьку мову; таких перекладів, зроблених незалежно один від одного, більше або менше повних супроти оригіналу, доховало ся до наших часів 4: один з XIII, два з XIV і один з XV в. та надто на афонській горі в 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 віку¹). З тих прозових перекладів мабуть ні один не попав у друк; у-перве французький переклад, доконаний Жаном Біллїусом з середньовічного латинського тексту, а поправлений єго братом Жаком за грецьким рукописним текстом, був друкований в р. 1578 і пізнійше 1592. Мабуть якийсь иньший переклад або переробку надрукував єзуїт Антуан Жіпар у Парижі 1642 р. Витяги з сеї повісти знаходять ся в *Bibliothèque universelle des romans* з р. 1775 і в популярних житях євєйних²).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

В XVII і XVIII віці в Німеччині забуто про сю повість і хіба в учених працях де-не-де згадували про неї. Тільки в наших віці відновилося зацікавлення до неї: в р. 1847 появилася прекрасний, до вимогів новішої науки відповідний переклад її на німецьку мову, доконаний молодим ще тоді, пізнійше знаменитим ученим Ф. Лібрехтом, що кільканацять літ опісля власне що до походження сеї повісти мав доконати дуже важного відкриття. Ще перед тим, у 1843 р. звісний нім. дитський писатель Хрістоф фон Шмід, переробив сю повість для молодіжі, а в р. 1845 знатний германіст Альвін Шульц, знаний більше під псевдонімом Сан Марте, переробив її, вільно поводячися з її змістом, на драму пз. „Des Kreuzes Prüfung, eine Glaubenstragödie“ (E. Kuhn, op. cit. 70—71).

Долішньо-німецькою (нідерландською) 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 поезія не дійшла до такого розвитку, як у Франції і в Німеччині, то й не було великих поем про Варлаама. Та проте й тут знаходимо три віршові переробки нашої повісти, зладжені радше з тексту *Legenda Aurea*, ніж із повного латинського перекладу. Одинока вповні захована з тих переробок числить усього 1250 віршів і походить з XV в. (текст її видав Horstmann,

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

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

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

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

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

ширних епопей нагаптованих на єї канві, як у 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 єї розпочала ся ще в XIV віці, коли Ландоччо Паліаресі, приятель і секретар сьвятої Катерини Сієнської (1347—1380) переробив основу нашої повісти на поему, що заховала ся в однім рукописї в Оксфордї, та мабуть знаходить ся і в иньших рукописах північної і середньої Італїї¹⁾. Найкращою пробою популярности нашої повісти в Італїї є те, що вже від XV в. починають ся єї драматичні переробки і їх друки. Один знаменитий епїк того віку, Бернардо Пульчі, автор лицарської поеми *Il Morgante Maggiore*, зладив також драматичну переробку нашої повісти, що була багато разів передруковувана. З кінця XV в. походить також драма Сочі Перреттано або Паретано, також багато разів друкowana і без сумніву й виставлювана в XV і XVI віці (друковані тексти роздавано тоді в Італїї і Іспанїї тим, що приходили до театру, як нинї афіші або лібретта опер). З XVI в. знов маємо епїчну віршовану переробку, доконану палермським шляхтичем Аттіліо Опецціні і видану в Палермі в р. 1584. Та й до нинї оповіданє про Варлаама і Йоасафа власне в драматичній формі живе між людом у Тосканї. Анкона пише про се: „В формі сільської драматичної вистави званої *Maggio* (майська забава) легенда звїсна всюди в тосканськїм 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 тільки недокладні звїстки годї розібрати ся в тїм багатстві книжкової традиції. Кун бажаючи сьак так привести до ладу дотеперїшні звїстки ділить прозові переробки італїянські після титулів на два типи: *Storia* і *Vita*. *Storia* обширїйша, хоча все таки супроти латинського тексту вкорочена; єї рукописи сягають до XIV віку. Де в чому вона подібна до провансальської переробки Варлаама і Йоасафа, та ще не звїсно, 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 замієць назви Варахїї в них стоїть назва Альфанос. Ся переробка перепи-

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

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

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

До круга західно-європейських культурних впливів належали також деякі словянські народности, головнo Чехи і Поляки. От тим то й не диво, що вони познайомили ся з нашою повістю з західніх жерел, головнo з латинського перекладу і оброблених на єго основі латинських легенд (головнo *Legenda Aurea*). І так в Чехії повість про Варлаама і Йоасафа від XV віку належала до улюблених побожних людських книжок. Найстарша єї популярна переробка, про яку маємо звістку, має титул: *Řeč o jednom Kralevici jmenem Josafat, synu Krále, jenž slul Avemir [sic!], kterežto jeden pustenník jmenem Barlaam obrátil na viru křesťanskú*.²⁾ Сеї переробки довершив, як сказано далі, „*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 широкую популярність иньша чеська переробка, що вийшла в р. 1504 у Пільзні накладом друкаря Миколи Бакаларжа *из. „Kniha velmi nábožna, jenž slove Barlaam, kterauž to onen veliký doktor Johannes Damascenus přeložil z řeckého jazyka v latinský“*. Окрім сего виданя *in* 8-vo вийшло в Пільзні друге виданє 1512 р. *in* 4-to, а третє в Празі в р. 1593. В яких відносинах стоїть текст тих видань одно

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

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

В XVII і XVIII в. наша повість у Чехії якось, здасться, попала була в забуття, а може тільки бурі, які в тих часах лютилися на чеській землі, понищили сліди її популярності, досить, що ми не маємо звісток про які будь нові видання. Тільки в нашій віці і то аж у р. 1840 появилися два нові видання, що зовсім не навязують до старої традиції, — се переклади згаданої вже німецької переробки для молодіжжі. Один переклад, доконаний Ярославом Попішілем, був виданий у Кралевім Градці пз. „Josafat syn Krále indickeho, příběh ze starovekosti křesťanské“ (120 стор. друку), а другий виданий під таким самим титулом (се дословний переклад німецького титулу Хр. Шміта) і того самого року (в Празі?) зладжений був І. П. Девітським і обіймав 168 сторін друку²⁾.

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

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

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

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

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

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

Sami z iałmużny, lub ich y nieproszą;
 Iako od Boga przysłany bierzemy,
 Tam żniemy kędy sámi nie sieiemy.
 A Szaty nasze są grube welniáne,
 Zimie y Lecie iadnákie włosiáne.
 A że Barlaám był w swieckim ubierze,
 Prosi by własne ziáwił, iak Pácierze
 Wnim odprawuie: pokaże mu Ciało,
 Ktore postámi y trudy zczarniało.
 Uyrzáwszy plákał Iozaphat, y rzecze:
 Twoy żywot Oycze mnie do siebie wlecze.
 Wez mię za syna Oycze ulubiony,
 Iá ztych pałaców poydę w twoie strony.
 Krzest Święty przyimę, y twego Zywota
 Chcę nasładować, gdzie ma gniazdo Cnota.
 Barlaám rzecze; nie teraz uczynisz,
 Bo nam od Oyca swego tym zawiniś.
 Okrzszcze 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.
 Plácząc Krolewie prosi o Krzest Święty,
 A żeby Braći skarb od niego wzięty.
 Barlaám rzecze: ubogim Bogaci
 Dáją, Bogátym niedaią żebraci.
 A moy naymnieyszy Towárzysz Bogáty
 Bárziew n'żli Ty, lubo niema cháty.
 Mam tę nadzieię, że Bogátym y Ty
 Známi zostaniesz, będziesz znamienity.
 Ktorzy dla Pána ziemnę (має бути земне) opuszczaią
 Dobra, daleko większe nabywáią.
 Bo Dar Niebieski droższy iest naymnieyszy,
 Niż naybogátszy wszystek swiat ninieyszy.
 Pieniádze na grzech pobudką być známy,
 Więc ich iak węża z zanádrza miotamy.
 Y chcesz by węże, ktore podeptáli
 Brácia nogámi, me im ręce dáli.
 Ták doskonále dáwszy mu cwiczenie,
 Jako gotowym miał być na Okrzszczenie — i t. d.

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

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

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

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

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

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

Подаємо тут цару проб перекладу Кулітовського. Ось початок.

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

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

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

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

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

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

Се певно не була єресь, а просте кощунство, та розумієть ся, що сумління духовного віршопиєця такою переставкою букв мусіло дуже згіршити ся. Чортик зецерський зажартував собі з него в самім делікатнім місці.

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

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

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

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

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

Потім наступає ось який „Dowód gruntowny księgo-dzieyny: Jozefat Syn Awennira Krola Indyjskiego, gdy od dzieciństwa przyszyłm był wieszczony Chrześcianinem, oyciec iego Poganin roznemi temu usiłował przeszkodzie sposoby, lecz cudowną Boga opatrnością Jozefat wiary Świętey od Barlaama Pustelnika wyuczony, potym iak oyciec umarł Panstwem rządząc dziedzicznym, wkrótce i tym pogardził, a na Puszczy Senauryckiey światłobliwie życia swego dokonczył. Proźność proźności wszystko pod Słońcem wzgardy świata na Jozefacie krolu Indyjskim szkoły nasze akademiczno - chełmińskie“. Далі автор перепрошує за гру учеників і розєннає нові підхлібства для гостя п. Тщеньського.

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

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

Wszak swoboda wieloraka

Awennira iedynaka

By piesciła chęci,

Lub co serce nęci,

Tego potrzeba.

Nuż fortuny wierney koła,

Godności, roskoszy zgola

I wszelkie swobody

Bądźcie do wygody

Krolewiczowi!

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

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

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

Scena 5. O nauczaniu wiary i nawrosceniu Jozefata. Йосафат у монольозі згадує Барахіїві слова і його проймає страх. „Ach, gdzieś ja iestem! a kto mi w głupstwie świata między stworzeniami błędnymi prawdy wyprostnie gościeniec!“ Впрошуєть ся до него Варлаам обіцяючи потішити його. Зардан впускає його до королевича. Всі виходять і Варлаам починає свою промову. Автор пропускає всі притчі і тільки згадує про них у сценарії, за те подає обширний догматичний виклад християнства. Йосафат увесь зворушений. „Prawda, że iestem skażony owoc z zarazonego drzewa, kalisty strumyk z nieczystego zródła, a Murzyn szpetności z pogańskich Rodziców, albowiem z mlekiem wyssałem bałwochwalstwo, a Mamki moje były wszystkie uciechy; nie znam, tylko bałwany i nie-

me posagi, bo mnie tym od dzieciństwa aż dotąd zabawiano, atoli jeżeli mnie Bog Chrześcijański uczynił naczyniem między swe wierne wybranym, zupełnie zdać się na wolę jego". Він готов хрестити ся, та Варлаам радить підождати. „Jeszcze się w tobie iak w zagaszoney pochodni kurzy dym świeckiey dwornosci, przytomność rzeczy które cię zepsuły, łatwo zapalić się mogą, rany duszy twoiey świeże i otwarte, łatwo ie rozdrażnić". Остаточнo він хрестить Йосафата, дає йому цілувати хрест і відходить, а Йосафат каже голосно: „Еу przecież niemasz czystszej w wierze prawdy nad katolicką!" Почувши се Зардан попадає в роснуку, та врешті згоджуєть ся не казати про се нікому.

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

Scena 2. O męczeniu pustelników. Арахіс не знайшовши Варлаама приводить перед короля двох пустинників у кайданах. Король питає їх, де Варлаам? Вони заявляють, що знають, а не скажуть. Їх беруть до в'язниці за образу богів і короля. Сенатори засідають на суд. Возний викликає процес іменем короля і делятора Арахіса (admirala wyspy Japońskiej) проти пустинників Сильвестра і Якова за погорду богів, звичаїв, за тайні науки серед народа, розбуджуванє неспокоев та непослух через те, що не забрали ся з Індії. За те на основі „Statutów koronnych, osobliwie Achmeta 1200 na rokoszaniów 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 „już wiele z polspolstwa, Senatorów, Panów, Szlachty na swoją stronę skrycie przewiedli". Їх боронить „patronus" показуючи, що вони невинні, та їх засуджують і карають.

Scena 3. O dysputacie względem wiary. Нахор під загрозою Йосафата перемагає поганських мудрців на диспуті.

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

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

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

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

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

Scena 2. Pogrzeb Awennira. На сцені катафалк з королівськими інсигніями 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 pioletu 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 pojedyncze wszystkich Stanow... nienaruszenie, owszem swiątobliwie strzedz, pilnowac i zachowywac będę.

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

1-mo.

Gdy się z Swiatem Krol rozstaie
Daząc na puszcza w gaie,
Juz Indyo zegnam ciebie,
Dla mnie oyczyzna w Niebie.
Gdy mnie miłość Boga pęta,
Woysk Rycerze, książęta,
Szlachta, Pospolstwo, Poddani,
Bądźcie już pożegnani.

2-do.

I was zegnam Domu mile
Zaszczyty krotofile,
O Dostoiensstwo, o Skarby,
Gincie iak piękność farby!
Powaga mego imienia
Niech się ze mną przemienia:
Nie mam Jozefat iak za nie
Dziedzicznych Panstwa granic.

3-tio.

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

4-to.

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

5-to.

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

При відповідних словах Йосафат скидає з себе корону, королівську одежу, стріи і т. д. все, аж до спідньої аскетичної волосяниці, що носив на тілі.

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

Przystosowanie Historyi.

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

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

„Epilogus“ заявляє, що вже скінчили грати й перепрошують гостей за хиби. Кінчить драму *Oratio Dedicatoria*, що починається ось як: *Historia Jozefata Krola Indyskiego nieco dawniey przez Młodz Akademicką, na sali szkół 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 ofiaruję ręce. A кінчить ся словами: „Tak chęci moje, tak szczerość wszystkich Professorów, tak cała przezemnie zyczy Akademia Chelminska. Napisał przepisuiący M. Michal Lichoniewicz na owczas Professor Syntaktyki i Poe-tyki w Chelmnie R. P. 1769 d. 30 Julii.*

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

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

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

опублікований в друкарні василіяньського монастиря в Кутейні. Сей переклад, dokonаний на тзв. білоруській, властиво в ту пору по всій Україні-Руси загально прийнятій літературній мові має титул: „Гисторїа ѿко Правдїкоє выпи́санїе ст҃. Іѡ́анна Дамаскїна, ѡ Жїтїи ст҃ѣхъ ѡцѣхъ Варлаама і́ ѡсафа и ѡ Наверненїю Індіанѣхъ. Стараємъ и ко́штомъ Інокѡмъхъ ѡбщежителнаго Монастыря Ксѣтїе́скаго Но́во зъ Гре́цкаго и́ Слове́скаго на Рѣ́скаѣи ѡ́зыкъ прело́жена. къ тѣпогра́фїи тоѣи ѡбители. Рокъ 4743; Ію́ля, кѣ́ днѣ“¹⁾. Хоча титул велїв би догадувати ся, що се виданє зовсїм незалежне від західно-європейської, латинської традиції, то все таки нема сумніву, що сей переклад dokonаний був не з грецького і не з словенського, а з латинського перекладу Біллїуса. На се вказує не тільки рішуче приписанє сеї історії Іванови Дамаскинові, суперечне з греко-словянською традицією, але також поділ цілого оповідання на 40 глав, чого також нема ані в грецьких, ані в словянських рукописах, а що запровадив у-перве Біллїус. Із старої греко-словянської традиції заховали кутейнські видавці тільки назву Йоасафа; їх поклик у титулі на те, що перекладають з грецького і словенського, легко зрозуміти: вони були православні і їм ніяково було признати ся, що текст сеї архиправославної книги беруть з латинського перекладу.

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

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

²⁾ Е. І. Калужняцькій, Обзоръ славяно-русскихъ памятниковъ языка и письма, находящихся въ бібліотекахъ и архивахъ Львовскихъ (Труды третьяго археологическаго съѣзда въ Россїи, бывшаго въ Кїевѣ въ Августѣ 1874 г. Т. II. Кїевъ 1878, стор. 237). На жаль проф. Калужняцький не выяснив докладно, де і кілько таких рукописів бачив, а згадав тільки про один, що знаходить ся в бібліотеці перемиської капітули. Менї не довело ся бачити сего рукопису, та в писанім каталозї, зладженім о. Петрушевичем, сей рукопис має титул: „ч. 56. Исторїа о св. Іосифѣ царю Індїйскомѣ, съ присовокупленїемъ иныхъ поученїи и Апокалипсиса, XVIII в.“ В числї тих „иныхъ поученїи“ є, як зазначає проф. Калужняцький, вельми популярна у нас лєтенда про св. Василия і Евладия.

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

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

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

Йоасафъ 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 різнять ся тільки при кінці).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Уже бы мнѣ не видати
Життя бы суетнаго,
Уже бы не слыхати
Человѣческаго гласу!
И самъ Господь похвалилъ
Тоя пустыни. „Рабы вы Христовы,
Поживите вы, боясь Бога!“
Уже останешна 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 роскольникових віршах перемінило ся; тут воно значить курінь збудований у неприступнім лісі, а слова про те, що „пришли тебя сожигати“ натякають на дикі способи, якими московська адміністрація силкувала ся викоринити „темні забобони“ роскольників; паленє роскольникових скитів часто відбувало ся так, що й самих роскольників палено разом зі скитом, або роскольники самі заперши ся в скиті запалювали його і вмирали в огні — нераз сотками.

До популярности оповідання про Варлаама і Йоасафа на українськім так само як і на московськім ґрунті причинило ся ще більше від згаданих уже двох видань повноіо тексту повісти — поміщенє скороченої легенди в вельми популярній книзі — в Четьїх Минєях, опрацьованих українським писателем, св. Дмитриєм Ростовським. Я не маю під руками сеї книги, то й не можу сказати, чи Дмитрій зладив своє власне резюме повісти, чи може держав ся якого готового вже західно-європейського, в першому рядї того, що є в Legenda Aurea. На західній вплив у обробленю сеї легенди Дмитриєм Ростовським показує вже хоч би те, що він поклав пам'ять св. Варлаама і Йоасафа по латинському звичаю під днем падолиста. В тій Четьї Минєї легенда про Варлаама і Йоасафа була

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

І в Румунії, що довгий час була, так сказати, посередньою стациєю в духовім обміні між руськими краями з одного, а Грецією та югословянськими краями з другого боку, читано нашу повість зразу в старословянським перекладі 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. Її се заслуга М. Гастера, що перший звернув увагу на румунські переклади нашої повісти і опублікував з них виписки¹⁾. Він знає загалом три румунські переклади нашої повісти, всі три заховані в рукописах і то кожний у одній. Найстарший і найповніший з тих перекладів dokonаний був у р. 1648 якимсь Удріште Настурелем у Фіерештах. Настурель перекладав з старословенського тексту. Сей переклад заховав ся в копії зроблений 1814 р. Другий переклад, зроблений з італіянської людвої книжки якимсь Боцулеску, знаходить ся в ц. к. надвornій бібліотеці у Відні в автографі перекладача і очевидно не мав ніякого розповсюдження. В титулі пише перекладач, молдавський логофет Владул Боцулескул, що „сю книгу, житє сьвятого Йоасафата, переклав з італіянської на румунську мову, коли в р. 1764 сидів у вязниці в Медіолянї“. Рукопис має тільки 120 сторін малої четврики. Вже після видання книжки „Literatura populara Romana“ віднайшов д. Гастер третій переклад нашої повісти, dokonаний якимсь Йо Нягоєм (Jo Neagoj) в р. 1654. Чи се повний переклад, чи тільки вривек із якого оригіналу перекладений, Гастер не говорить, тільки дає з него в своїй хрестоматії виписку — притчу про инорога. Порівнюючи сей румунський текст притчі з грецьким бачимо, що він декуди покорочений.

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

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

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

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

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

Другий вариянт захований у рукописї з початку сего віку, згадує в текстї про Варлаама, та відбігає дальше від руського ориґіналу. В кінці д. Гастер цитує ще колядку з пісенника (Cântecele) виданого в Букарешті 1852, та вона з отсими віршами має хіба тільки спільного, що рефрен „О pre frumoasă pustie!“ Що ж до двох перших вариянтів, то д. Гастер думає, що вони походять з одного ориґіналу і схвляєть ся до того, що сей ориґінал був власним витвором румунським, незалежним від руської вірші. Та міні здаєть ся, що далеко розумнійше буде прийняти, 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 простудійовані і не порівнані. На опублікованє тексту прийшло ся довго чекати; перші проби опублікував віденьський учений Вален-тін Шмідт в журналї Wiener Jahrbücher, 1824 р. t. XXVI в своїй знаменитій рецензії на Денлопову History of Fiction (тут подано

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

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

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

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

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

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

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

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

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

клади в XV віці розходять ся що раз виразнійше на дві групи, руську і південно-словянську. Південно-словянських, властиво сербських рукописів доси звісно не багато. На один, з XVI в., що належав до бібліотеки Хиландарського монастиря на Афоні, а тепер є в цісарській надвірній бібліотеці у Відні, вказав Міклошіч¹⁾. В р. 1868 звернув увагу проф. Яріч у першому томі своєї „Historija kniževnosti naroda hrvatskoga i srpskoga“ на иньший сербо-хорватський список сеї повісти, що був тоді в посіданю Мігановича, а тепер належить до бібліотеки Югословянської Академії в Загребі. Сей список походить з XV віку. Також із XV віку походить сербський список, що знаходить ся в Петербурзі, належав колись до бібліотеки Хлудова, а тепер зберігається в Імп. публ. бібліотеці. З початку XVI в., з р. 1518 походить згаданий уже нами шішатовадський список, з якого уступи опублікував Ст. Новакович у своїй статі про нашу повість²⁾. З руської групи опублікований доси тільки не особливо цінний список, зладжений у Самарі в XVII в., що колись належав до Михайла і Петра Салтикових, а пізнійше до князя П. П. Вяземського. Сей текст опублікувало Імп. Общество любителей древней письменности автографічним способом разом з рисунками пз. „Житіе и жизнь преподобныхъ отецъ нашихъ Варлаама пустынника и Иоасафа царевича Индійскаго. Твореніе преподобнаго отца нашего Іоанна Дамаскина“. СПбургъ, 1877. З старого московського видання зладжено переклад на сучасну великоруську мову; сей переклад вийшов накладом московського книгара Ферапонтова в Москві для вжитку простолюда³⁾.

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

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

²⁾ Ст. Новакович, Варлаам и Иоасаф. Прилог к познанию упорядне литературне историје и хришчанске средњевиєковне белетристике у Срба, Бугара и Руса. Гласник српског ученог друштва. Книга 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 виданє вірнійше держить ся старого рукописного тексту, ніж кутєїнське. Вірші (пісні на похвалу пустині?) були і в кутєїнськїм і в московськїм виданю, та в московськїм зовсім відмінні від кутєїнського. Всі 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 нагоді.

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

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

VI.

Наукові дослідни над змістом і жерелами повісти про Варлаама і Йоасафа. Увага Португальця Діога до Коуто про звязок між легендою про житє Будди і повістю про Варлаама і Йоасафа. Книга Бартелемі Сент-Ілера про житє Будди і відкритє Лябуле та Лйбрехта, що повість про Варлаама і Йоасафа — се тільки християнська переповідка буддийської легенди. Доповнення до сего відкритя в рецензиях і працях Бенфея, Макса Міллера, Кірпичнікова, Веселовського, Ріс Девідса, Касселя і ин. Полєміка з поводу Римського Мартирольоґія 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 праці в тім напрямі Розена, Марра, Ольденберга, Гоммеля, Ермітеджа Робінзона. Кунів огляд і дискусия над дотеперішніми поглядами і найновішні праці Макдональда та Джекобса.

Все те, що ми доси сказали про текст і розширенє повісти про Варлаама і Йоасафа, се тільки половина того, що чинить єї літературню історію одною з найцікавійших частин всесвітньої історії літератури. Другу половину єї інтересу ми бачимо в ході тої наукової праці, що не тільки звела до купи головну часть того, що ми подали в дотеперішніх розділах і до чого ми силкували ся й від себе докинути декілька подробиць провірених по силі нашої змоги, але надто кинула ясне світло на історичну основу нашої повісти і силкувала ся вияснити загадку: на яких жерелах опираєть ся оповіданє грецького текстє. Ми вже доси цитували більшину

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁾ Zotenberg, Memoire стор. 58—61.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁾ Fritz Hommel, *op. cit.* стор. 10.

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

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

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

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

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

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

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

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

свв. Евфимій Грузин на початку XI в. (коло р. 1000 по Хр.) перекладаючи її знов із грузинської мови на грецьку, не надав їй тої артистично закінченої форми, в якій вона являється нам у грецькій повісті. При тім здобутки, до яких дійшов Цотенберґ резбуючи характер цілої „теологічної системи“ нашої повісті, ані крихти не перечили би нашому припущенню. Строго правовірне становище в питанню про дві волі, енергійна полеміка против монотелетів — отсе характерні признаки, що являються однаково на місці у правовірного писателя VII чи й XI віку, а ще тим більше у грузинського писателя. Суперечка і полеміка про ті і інші христологічні питання в тих часах і ще значно пізнійше властиво не була ніколи доведена до кінця дякуючи істнованню двох могучих і енергійних монофізитських церков, вірменської і сирійсько-якобітської. Нам здається навіть, що свв. Евфимій Грузин, котрий так багато трудився виучуючи та перекладаючи твори Отців церкви, а в першій ряді твори Григорія Нісського і Василя Великого, міг власне скорше ніж хто будь иньший надати цілому оповіданню строго правовірну, диотелетичну зафарбу як раз в полемічній намірі проти вірменської і якобітської церкви і що ця полемічна зафарбука причинила ся не мало до широкої популярности, яку здобула собі грецька повість в візантійській державі починаючи від XI віку (ранійше не можна доказати її істновання в історії літератури!). Що ж доторкається до иньших, не спеціяльно догматичних признаків, які по думці Цотенберґа примушують віднести грецьку повість до VII віку, як ось цілковитий брак натяків на Іслям, затягнене ріжних прихильників поганьства, особливо прихильників дуалізму (Персів) під назву Хальдейців (Магів), то свв. Евфимій не мав ніякої причини змінювати се все, поминаючи вже те, що всі ті признаки зовсім не такі виразні, щоби мали безоглядно доказову силу і не допускали якого будь иньшого вияснення¹⁾.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

перекладу, де автором його називається Асад, опублікована в Записках Вост. отд. V, 213. Від остаточних висновків Марр здержується, доки буде відома ширша вірменська версія повісти, що найшов свящ. Мосисян у Ешміадзіні (відомість про се подана в Зап. Вост. отд. V, 213). Докладніше обговорене Конїбірових гіпотез лишаємо до дальшого розділу.

VII.

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

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

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

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

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

жати між згодним первісним оригіналом та грецьким текстом повісти.

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

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

рекладений на англійську мову Реґачком (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 уривається на тім, де Баляугар навернувши царевича на правдиву віру прощається з ним і відходить. Тай те, що заховалося, се не повний текст, бо вже сам титул заявляє, що се „Витяг із книги одного славного індійського мудрця“. В сьому витягу пропущено всі назви крім Баляугара і того місця, відки він приходить — Сарандіба, пропущено також чимало подробиць, та задержано всі притчі і то з виїмком одної в тім самім порядку, який є у бомбейським виданю; нового супроти сего видання тут нема нічого і ніякого. Значить, нема сумніву, що сей „Витяг“ зроблений коли не з того самого тексту, який є у бомбейському виданю, то з його старшого оригіналу (гальський рукопис зладжений був у 1099 р. тіжри, значить коло 1700 р. нашої ери і міг мати основою ще значно старший рукопис).

Третій арабський текст, що віднайшовся надто ще в перському перекладі, вставлений у обширну теологічну працю вченого Ібн Бабавайга Аль Куммі пз. „Kamâl ad-dîn wa tamâm an-ni'mat“. Початкові і кінцеві уступи нашої повісті згоджують ся й тут своїм змістом з бомбейським текстом; так само притчі йдуть по собі в такім самім порядку, як у бомбейським текстї. Тільки в середині оповідань, по упізнаннях Баляугарових тут вставлено аж сім оповідань, яких нема ані в бомбейським ані в жаднім иньшій текстї. В числі тих оповідань є одно, що служить рамкою, в яку вставлено чотири иньші; оте рамкове оповіданє є не що иньше, як історія Будди, що сам з власного здогаду приходить до пізнання правди, покидає батьківський дім і опирає ся жіночим покусам. Гоммель справедливо догадується, 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 гебрійська Ібн Хідаєва поема. Поміняємо вже те, що й вона так само як гальський рукопис кінчить ся розлукою дєрвіша з царевичем і нічого не говорить про дальші пригоди наверненого; дуже правдоподібно, що в однім і другім текстї перерва оповідання власне в сьому місці вийшла випадково і нам нема потреби вдавати ся до гіпотези, що була якась арабська редакція, котра кінчила ся власне на сьому місці. Далеко важнійше те, що виказав Вайсльовіц, а власне дуже близька, декуди мало що не дословна схожість гебрійського тексту з арабським і то власне з „витягом“ гальського

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

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

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

Вірменський текст, вставлений у Менольогій зретаюваний в XV віці Григорієм Кглатським, є правдоподібно скороченем якогось обширнішого оригіналу. При поверховім огляді здається, що сим оригіналом був наш теперішній грецький текст, та докладніше порівняне показує, що оригінал вірменської редакції був де в чому відмінний від грецького тексту. Хоча в загалі вкорочений має вірменський текст деякі уступи оповідання виведені докладніше і яснійше ніж грецький, напр. уступ про Арашіса і Наховра. Ще важнійше є те, що в тексті Арістидової Апольогії вплетеної в нашу повість бачимо в вірменській версії помімо значного вкорочення деякі речення, яких нема в грецькім тексті, а які знайшлися в віднайденим недавно сирійським перекладі Апольогії. Так само є між ними обома редакціями різниці в тексті і порядку притч, при чім вірменська редакція зближує ся більше до арабських, ніж до грецької. Отсі факти в звязку з деякими сирійськими словами в вірменськім тексті, зладженім загалом чистою вірм. мовою, приводять Конїбіра до висновку, що оригіналом вірменського витягу не був теперішній грецький, а якийсь старший сирійський текст.

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

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

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

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

„Найближчий ступінь в розрості грецького тексту був той, який бачимо тепер у вірменському. Тут грецький текст уже ближчий до своєї теперішньої форми; порядок притч уже змінений; вставлено в текст Апольогію і інші навчаючі уступи. В такому стані грецький текст перекладено на мову сирійську, а з неї зроблено вірменське скорочення.

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

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

істнованя сирийського тексту такого, якого догадується Конібір, стоїть не дуже міцно. Сей доказ опирає він на двох підвалинах — на істнованю сирізмів у вірменських текстах і на деяких місцях Апольотії, що є в вірменських скороченнях і в сирийських текстах, а яких нема у грецьких текстах вилетеним у повість про Варлаама і Йоасафа. Та що до сирізмів треба сказати, що їх знайшов Конібір дуже не багато, здається не більше 2—3 у лексиці а оден у складні, та й то серед лексичних сирізмів є оден арабізм (гл. *Сопубеаге*, ор. cit. стор. 116, 117, 120), а при близьких зносинах Вірмен з Сирийцями і Арабами такі запозички легко пояснити й без гіпотези про істнування окремого сирийського оригіналу. Пригадаємо, що й Маррови сей доказ видав ся невидержуючим критики. Щож до Апольотії, то годить ся пригадати те, що було піднесено у нас на стор. 68—72 на основі детального порівняння текстів грецького, сирийського, латинського і старослов'янського, а власне:

- 1) Що сирийський текст має уступи пропущені в грецьких;
- 2) що грецький текст має уступи, яких нема в сирийських;
- 3) що старослов'янський текст має місця і звороти, яких нема в грецьких;

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

Се значить, що істнування певних відмін у грецьких текстах не є гіпотезою, а фактом і треба тільки пильного простудіювання всієї рукописної традиції, щоби вияснити характер і розміри сего факту. Д. Конібір опирає ся на грецьких текстах Буассонадового видання як на якісь канонічний повазі забуваючи, що се видання з критичного погляду зовсім не може вдоволити. А допустивши істнування таких варіантів у теперішнім грецьких текстах нам здається, що можна вияснити повстання вірменського скорочення без гіпотези про окремий сирийський його оригінал, що буцім то був перекладом якогось коротшого грецького Варлаама (ред. В.).

Погляньмо далі, чи ліпше доказав Конібір істнування ще старшої форми грецького Варлаама (ред. А.), якої перекладом має бути грузинський текст? В тих текстах нема грецизмів, пропущено майже всі поучення, порядок притч подібний до того, що є в арабських версіях, імена власні в частини ближчі до арабських а в частини до грецьких, а з грецьким текстом вяже його схожість і то майже дословна деяких уступів. Чи на сьому можна опирати гіпотезу про істнування грецького оригіналу, котрого грузинський текст є вірним перекладом? Адже ж і в текстах Гальського рукопису і в текстах бомбейського видання і навіть у Ібн Хісдаєвих віршах є місця

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

Та Конібір не звернув уваги на одну, по моїй думці досить важну обставину, що змушує мене бачити в вірменським і грузинським тексті форми нашої повісти пізнійші від звісної нам тепер грецької редакції, хоча на сю обставину, бодай що до грузинського тексту, звернув уже увагу Кун (E. Kuhn, op. cit. 17). Маю тут на думці займавий факт, що в деяких епізодах вірменського і грузинського тексту бачимо оповіданє ліпше умотивоване і артистичнійше повязане ніж у грецьким; і як би автор грецького тексту був його знайшов у своїм старшій жерелі, то ми не можемо й подумати, щоби він був відкинув сї заокруглені форми, а взяв би до своєї композиції ті менше щасливі, які бачимо в ній тепер. І так у грецьким тексті 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 єго царства, — далі знов про иньшого вельможу, що був таємним християнином, єго вороги донесли про се цареві, та рада каліки виратувала його з клопоту і цар прийняв його знов до своєї ласки. Оба ті епізоди не мають звязку з дальшим ходом оповіданя і тільки спиняють хід головної акції. Тим часом у грузинським тексті оба ті епізоди стягнено в один і приведено його в вельми тісний звязок з дальшим оповіданєм: вельможа оклеветаний перед царем хоча за радою каліки вилабудав ся з клопоту, при кінці таки признав ся, що є слугою Христа і був прогнаний із царства; сей вельможа є не хто иньший, як Варлаам, що за кільканацять літ вертає з пустині, щоби царєвого сина навести на переслідувану єго батьком віру. Се повязанє тих розрізнених епізодів треба признати вельми щасливим і високо артистичним, і ми певні, що коли б автор грецького тексту мав був його перед очима, він певно був би його держав ся. От тим то Кун справедливо бачить в тім повязаню „*Neuerungen*“ грузинської редакції. Вони приносять усяку честь артистичному почуттю їх автора, та заразом свідчать, що єго переробка повстала пізнійше від грецького тексту або бодай була незвісна грецькому авторови.

На подібні думки наводить нас порівнанє деяких місць вірменської редакції з грецьким текстом. Ось як нпр. виглядає в грецьким тексті епізод з Арахесом і Нахором: „Арахіс бажаючи приподобати ся цареві в саму північ пішов відвідати Нахора в печері в пустині, де сей пробував, щоби зовсім свободно віддавати ся своїм ворожбам. І розповівши йому всі свої наміри і намовивши

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

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

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

„Візір мовив до него: „Хто ти є?“

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

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

„Наховр відповів: „Христової віри“.

„Візір мовив: „А яке твоє ім'я?“

„Наховр мовив: „Баралям“.

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

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

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

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

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

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

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

Порівняне змісту ориєнтальних версій Варлаама і Йоасафа.

Грецький текст	Арабські тексти			Ібн Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомб. йське вид.	Гальський рп.	Ібн Бабавайг			
1 Характеристика Індії. Цар Авенір, бездітний бажав мати сина; він переслідує християн.	1. Цар «Жанісар» в індійській місті Шавліябатт відданий ідолослуженню, переслідує аскетів і вірних. Їго перша жінка бачить у сні білого слона, що стає над нею та не робить їй нічого злого; вона рожбить вицують із сего, що йому вродить ся син.	1. Цар без назви, тільки сказав, що в Індії, протонію правді вірних і заводять ідолослуження в цілім краю, «аби ніхто йому не докорив». Про бездітність ані про сон цариці нема згадки.	1. Назви царя нема, його столиця як у Бомб., з ним сходять ся й текст. Про сон цариці і білого слона нема згадки.	1. Назви царя ані міста нема. Цар справляє бенкети для своїх бенкетів. Текст їх вельмож. Текст сходить ся близько з Галь	1. Цар Іабенес у Індії бажав мати сина і даремно просить своїх богів дати йому наслідника. Про переслідуване вірних нема ніякої згадки.	1. Навернене Індії ап. Томою і боротьба християнства з ідолами. Цар Абенер гонить християн.
2 Один із его вельмож робить ся християнином і відходить жити в пустиню; цар велить привести його перед себе і стрічає його гнівно.	2. Один із царських маїнатів 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 бенкеті цар згадує про одного міністра, котрого не бачить, і питає, де він. Дворяни обіріхують неприємного, бачить, що він здурів, прогавидавав 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 догляд-	3. Сходить ся з Бомб.	3. Сходить ся з Бомб.	3. Сходить ся з Бомб.	3. Vacat.	3. Vacat.

том, проповідь аскета про марність сего світа, про глупоту ідолюженія і правдивість християнства. Цар проголошує його.	4. Царєви родить ся син Йоасаф. Воротити вичують, що він буде могучим царем, та один по-яснює, що він буде християнином. Цар велить виховати свого сина з далека від світа і его горя і велить усім християнським монахам вибрати ся з краю.	4. Царєви звуть ся Йоасаф, зрештою оповідане схоже з грецьким.	4. Царєвич називаєть ся Йоасаф, оповідане схоже з Бомб. Найстарший астроном віщує, що царєвич буде „маном вірних“, цар плакує се в поетичнім монолозі.	4. Царєвич названий Юдасафом, оповідане схоже з грецьким. (Потім наступає епізод 6 перед 5-им).	4. Царєвич звуть ся Йоасаф, далі оповідане схоже з грецьким, тільки не згадано про вигнане 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 збуди ся царського гніву, і цар приймає його	5. Оповідане схоже з грецьким.	5. Схоже з грецьким, тільки везір стрічає тут не каліку, а аскета.	5. Царський вельможа називаєть ся Балавар. Его стріча з радним, наговор двораків і оповідане Балавара за вороги доносять радою каліку. Та царєви, що у Балавара на шії є хрест; цар переконуєть ся, що се	5. Vasal.

Грецький текст	Арабські тексти			Ібн Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське вид	Гальський ркп.	Ібн Бабавайг			
знов до своєї ласки.					правда і Балавар признає ся, що він християнин і тоді цар прогонує його зі свого царства. 6. Схоже з грецьким, тільки що цар пускає обох аскетів живих, а велить палити всіх інших, які би ще знайшли ся в краю.	6. Vasat.
6. Дучи на лови пар зустрічає двох монахів і по розмові з ними велить їх спалити і всіх інших монахів, які би ще знайшли ся в краю, віддає на смерть без суду.	6. Схоже з грецьким.	6 Схоже з грецьким, тільки тут аскети тікають із краю не з милосердя над царем, як у грець., а з обридженя.	6. Схоже з грецьким.	6. Схоже з гальським ркп.		
7 Йосафове виховане, розмова з учителем і з батьком, стрічі з прокаженим, сліпим і старцем, думки про смерть і бажанє знайти вихід із земного гора.	7. Схоже з грецьким, та тут додає по ще ось який епізод. Оцен астролюг радить цареві, щоб заставив свого сина пролити кров якої будь живої тварі, а тоді він не буде аскетом. Цар заставляє його зарізати вівцю, та Юдасаф замість вівці порізав сам собі руку і царський намір не вдає ся.	7. Схоже з грецьким.	7. Схоже з грецьким.	7. Схоже з грецьким, тільки в розмові царевича з батьком в уста царевича вложено оповіданє про Йосифа і облесливості чоловіка.	7. Юдасафів учитель наваний Зандан, зрештою оповіданє схоже з грецьким.	7. Схоже з грецьким, замість учителя хочуть з Йосафасом не названий невольник.

8. Пустинник Варааам із пус- тинї Сенаар по- велоно до Індїї пере- браний за куща, вироблює собі до- ступ до царевича обіцяючи показа- ти йому неоціне- ний і чудодійний камін; прийнятий царевичем еван- гельську притчу про сівача, далі притчу про царя, що кланяв ся ас- кетам, про его брата, що робив йому задля сего закиди, про смер- тну трубу і чо- тири скриньки.	9. Варааам ви- кладає Йоасафови біблійну історію старого і нового завіта,	10. важність таїни хрещення, описує радіщі душ у небі і і- страшний суд і отверджує се все
8. Пустинник зове ся Балаугар і приходить із краю Сарандіба. Зрештою оповіда- не схоже з грець- ким, тільки що наперед ідуть притчі про царя і аскетів, про смертну трубу і про чотири скринь- ки, а потому про сівача.	9. Vacat.	10. Vacat.
8. Схоже з Бомб.	9. Vacat.	10. Vacat.
8. Схоже з Бомб., та між прит- чею про чотири скриньки а прит- чею про сівача вставлено ще притчу про птаха, що проковтнув у повітрі рибу, яку вже рибак зло- вив був на вулку, та зранивши собі горло, потім не хотів уже ловити жадної риби ду- маючи, що в кож- дїй є гачок, і здох з голоду.	9. Vacat.	10. Vacat.
8. Пустинник зоветь ся Бала- вар; пустиня, з якої він виїшов, мабуть не назва- на; порядок притч такий самий як у Бомб.	9. Vacat.	10. Vacat.
8. Пустин- ник зоветь ся Бара- ліам; его розмова зо слугою ца- ревича і прихід до Йоасафа. Він опові- дав притчу про сівача, далше про царя, що кланяв ся а- скетам, про смертну трубу і дві скриньки.	9. Згадано коротко, що Бараам за- дав опові- дати йому про все від початку свѣта аж до Христа. 10. Навча- не подібне до грецько- го та знач- но скороче- не. Гран-	

Грецький текст	А р а б с ь к і т е к с т и			Іо́н Хіста́й	Гру́зинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське вид.	Гальський ркп.	Іо́н Бабава́йг			
цитатами с Письма св., приводячи євангельські пригичі про царя, що велів кликати на весіллє всіх стрічних і про 5 розумних та 5 нерозумних дівчат.	11. В сьому місці vacat, вставлено далі як епіз. 24.	11. Vacat гл. епіз. 24.	11. Vacat гл. епіз. 24.	11. Vacat гл. епіз. 24.	11. Vacat гл. епіз. 22.	гельських притч анї цитатів з Письма св. нема.
11. Заохочуючи Йоасафа до хрещення Варлаам виказує глупоту ідопоклонників притчею про соловия.	12. Vacat.	12. Vacat.	12. Vacat.	12. Vacat.	12. Vacat	11. Схоже з грецьким, тільки замість соловія названо воробця. Далі вставлено вивклад про Бога і св. Трійцю.
12. Варлаамове навчання про добрі діла і покуту за гріхи.	12. Vacat.	12. Vacat.	12. Vacat.	12. Vacat.	12. Vacat	12. Vacat, гл. епіз. 28.
13. Варлаамове навчання про погортуду сего світа і про життя 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 друзів і про однорічних царів.	14. Те саме.	14. Те саме.	14. Те саме.	14. Притчі про сівача, про трьох друзів, про царя, що з'їв свою дитину і про однорічних царів.	14. Притчі про чоловіка і слона, про трьох друзів і про однорічних царів.	14. Притчі про однорога і трьох друзів. Притчі про однорічних

15. Варлаамова проповідь про марність сего світа, притча про голуба.	15. Баявгарів виклад про сім пристостей людського життя, притча про голуба нема.	15. Схоже з Бомб., та в середину промови вставлено питане царевича і оповідане Баявгара 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.	царів нема, натомість іде далі притча про баяцького сина і жебракову дочку, пор. епіз. 21. 15. Vacat.
16. Vacat.	16. Юдасаф запитує Баявгара, чому люде так не люблять аскетів, сей відповідає йому притчою про псів і стерво.	16. Се вставлено в попередній епізод.	16. Схоже з Бомб. Тут вставлена надто притча про доброго лікаря.	16. Сей епізод поставлений у иньшій місці, гл. епіз. 28.	16. Vacat.	16. Vacat.
17. Vacat.	17. Юдасаф запитує, чим різняться ся аскети від иньших людей? Баявгар пояснює се притчою про царя, що зів свого сна.	17. Vacat у сьому місці, а поставлено аж по епізоді. 24.	17. Схоже з Бомб.	17. Вставлено вище в епізод 14.	17. Vacat.	17. Vacat.
18. Варлаамове оповідане про давніших пророків і пустинників і притча про сонце.	18. Подібно оповідане Баявгара, де крім притчі про сонце вставлено притчі про пророків і птаха.	18. Оповіданя про пророків нема, а притча про сонце названа до вигляду про мурдисть.	18. Схоже з Бомб., додано ще притчу про виноградарів.	18. Схоже з Галъ. Притча про пророків і птаха є в иньшій місці, епіз. 23.	18. Vacat.	18. Vacat.
19. Варлаамів	19. Vacat.	19. Vacat.	19. Vacat.	19. Vacat.	19. Vacat.	19. Vacat.

Грецький текст	Арабські тексти			Ібн Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське вид.	Гальський рип.	Ібн Бабавайг			
виклад про вільний суд і вибір. 20. Йоасаф бажав, аби й его батько пізнав сю прирчу про пливача і его товаришів. прирчу про царя, вірного вельможу і двоє бідарів у земляниці.	20. Схоже з Гр., та вставлено ще прирчу про пливача і его товаришів.	20. Схоже з Бомб., та без прирчі про пливача.	20. Схоже з Галь.	20. Схоже з Галь., та влетено ще оповідане про царя Давида і гробницю 1000-літнього царя, про царя та пастуха і про пса, що бігав на два весіля.	20. Схоже з Грецьк.	20. Vasat.
21. Йоасаф хочє покинути сьвітотві роскоші. Варлаам захохоче його до того прирчою про богачького сина, що оженив ся з дочкою жебрака. 22. Варлаамів виклад про Бога.	21. Схоже з Гр.	21. Vasat.	21. Схоже з Бомб.	21. Схоже з Гр.		21. Vasat. Пор. епіз 14.
23. Йоасафове питанє про вік Варлаамів; Варлаамів виклад про правдиве житє і правдиву смерть та про житє в пустині.	22. Vasat, та вставлено далі, епіз. 25. 23. Схоже з Гр., тільки що тут Баявгар кладе собі не 45 літ, як у Гр., а 12; у Гр. він має всего 70 літ, тут 60	22. Vasat, гл. епіз. 25. 23. Vasat.	22. Vasat гл. епіз. 25. 23. Схоже з Бомб.	22. Vasat, вставлено далі між епіз. 25 і 26. 23. Між епіз. 22 і 23 вставлено прирчу про пророків і птаха Корег (епіз. 18). Вік дерева поданий згідно з Бомб., в дальшу розмову влетено оповіданє про Александра Македонського.	22. Схоже з Гр., та вкорочене. 23. Баявгар подає свій вік на 18 літ, усього від роду має 60 літ.	22. Vasat, пор. епіз. 11. 23. Барлаам дає собі 45 літ, тих що пробув у пустині; всего має 70 літ. Оповіданє про спосіб житя в пустині, пор. епіз. 34 і 36.

24. Васат, встановлено висше як епіз. 11.	24. Схоже з Бомб., та встановлено притчу про царя, що з'їв свого сина.	24. Схоже з Бомб.	24. Схоже з Бомб., та з деякими відмінами і супроти Бомб. і супроти Грец.	24. Vacat.
25. Васат, гл. епіз. 22.	25. Сильно вкорочено супроти Бомб.	25. Схоже з Галь.	25. Vacat, гл. епіз. 22.	25. Vacat, гл. епіз. 11.
26. Vacat.	26. Vacat.	26. Vacat.	26. Vacat.	26. Vacat.
27. Йоасаф хоче зараз з Варлаамом іти в пустиню, та сей відмовляє його від того притчюю про ланю.	27. Vacat, встановлено дамі, гл. епіз. 33.	27. Vacat, гл. епіз. 33, та притчю про ланю тут нема.	27. Схоже з Грець.	27. Схоже з грецьким.
28. Vacat.	28. Vacat, гл. епіз. 16.	28. Vacat, гл. епіз. 15.	28. Vacat.	28. Короткий виклад про пошту за гріхи, пор епіз. 12.
29. Vacat.	29. Vacat.	29. Vacat.	29. Vacat.	29. Vacat.

Грецький текст	А р а б с ь к і т е к с т и			Іо́н Хісда́й	Гру́зинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське вид	Гальський рпк.	Іо́н Бабава́йг			
30. Vasat, пор. епіз. 15.	30. Vasat.	30. Vasat.	30. Vasat.	30. Дервішів виклад про марність сего життя і жите за гробом.	30. Vasat.	30. Vasat.
31. Vasat.	31. Vasat.	31 Vasat	31. Vasat.	31. Дервішеві упінення і притча про купця і двох обманців, що отруїли оден одного. Оповідане про Сатану і два мечі.	31. Vasat.	31. Vasat.
32. Vasat, гл. епіз. 38.	32. Учитель розпитує Юдасафа, про що він так довго розмовляє з купцем, підслухує за заслоною їх розмову, та Юдасаф просить його не мовити нічого батькові.	32. Vasat.	32. Vasat.	32. Vasat.	32. Vasat. (?)	32. Vasat, гл. епіз. 36.
33. Vasat, гл. вище епіз. 27.	33. Баявгар заявляє, що хоче розстати ся з царевичем; сей хотів йти з ним, та Баявгар відраджує йому притчю про ланю.	33. Схоже з Бомб, та притчі про ланю нема.	33. Vasat.	33 Схоже з Галь., без притчі, додано виклад про обовязки дітей до батьків	33. Vasat, гл. епіз. 27.	33. Vasat, гл. епіз. 27.
34. Vasat, гл. далі епіз. 36.	34. Юдасаф розпитує про жите аскетів і хоче дати їм дарунки, та Баявгар не приймає.	34 Схоже з Бомб.	34. Vasat.	34. Царевич хоче дати дервішови дім, щоби жив ко-ло него, та сей не приймає мотивуючи се притчами	34. Vasat. (?)	34. Vasat, гл. епіз. 36.

35. Vacat, гл. епіз. 39.	35. Юдасаф питає Баиягара про його теперішню і властиву одіж; Б-р показуєть ся йому в своїй властивій одежі.	35. Схоже з Бомб.	35. Vacat.	про малпу і голяря і про бідного ткача, що наслідуючи клоуна скопив з вежі. Перед тим вставлено ще деякі навчання державстві, а в них притчі про подорожного, ведмедя і кабана, про царя і його гостя, про царя, царюю і слугу.	35. Vacat. (?)	35. Vacat
36. Йоасаф хоче дати Варлаамови дарунки для нього і його товаришів, та сей запланує, що вони богатші від него.	36. Vacat, гл. вясне епіз. 34.	36. Vacat, гл. епіз. 34.	36. Vacat.	36. Vacat, гл. епіз. 34.	36. Vacat. (?)	36. Йоасаф просить Варлаама підготувати його для хрещення і за се обіцяє дарунки йому і аскетам, та Б. не приймає.
37. Варлаам учить Йоасафа гонимих догм віри, хрестить його і навчає про важність молитви.	37. Vacat.	37. Vacat.	37. Vacat.	37. Vacat.	37. Балавар хрестить Юдасафа.	37. Згадаю коротко про Нікейське Візантийське хрещення Йоасафа.

Грецький текст	А р а б с ь к і т е к с т и				Ібн Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське вид.	Гальський рип	Ібн Бабавайг				
38 Зардан за- питує Йовасафа, чого сей купець так часто прихо- дить до него і під- слушує за засло- ною розмову Вар- лаама з цареви- чем. Сей просить Зардана, аби не казав нічого бать- кови.	38. Vasat, гл. епіз. 32.	38. Vasat.	38. Vasat.		38. Vasat.	38. Vasat. (?)	38. Слуга Йовасафів Зард розпи- тує цареви- ча про ку- пця і під- слушує єго промову.
39 Йоасаф про- сить Варлаама, аби дарував йо- му свою пустель- ницьку одежу. Сей пристає на се, прощає ся з Йоа- сафом і відходить.	39. Схоже з грець.	39. Схоже з Грець. Валяггар навчав царевича 4 місяці.	39. Прощає, та про обміну о- дежі нема згадки.		39. Дервіш від- ходить після дов- шого прозового вигладу про душу.	39. Схоже з грець. (?)	39. Бара- лям ще раз упоминає Йовасафа до постій- ности в вірі, дає йому свою апа- хоретську одежу і від- ходить.

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

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

Грецький текст	Бомбейське вид.	Грузинський текст	Вірменський текст
скетів, з котрих найстарший несе в мішку кости святих; по розмові з ним про шановане реліквій цар велить їх замушити.	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 сні всю правду.	43. Ракіс чарами переминює ся в Бальягара, та оден із царських радників виявляє Юдасафови всю правду.	43 Згідне з Грець., пустинник зветь ся Нагорі.	43 Арашіс велить магови Наховрови перейти ся за пустинника, шле його на пустиню і там його знаходять воики. Наховр видає себе за Баралама. Далі згідно з грець.
44. Перед диспутою 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 свого батька. Царевич закопує дарунки, які хотів дати аскетам; друга розмова царя з сином, в котрій оба хвалять науку Будди.	44. Згідне з Грець., тільки значно вгорочене.	44. Подвійна розмова царя з сином.
45. Диспута. Йоасаф грозить Наховрови, сей виголошує Арістидову Аполюгію і перемагає індійських мудрих, Йоасаф наvertsає його на християнство і він іде в пустиню.	45. Згідно з Гр. та Аполюгії нема. Юдасаф наvertsає Ракіса; сей оповідає йому про астрологів Фатіра і Татіра, що віщували при вродженню Юдасафовім, а сам іде навчати людей.	45. Згідне з Грець. та також без Аполюгії.	45. Згідне з грець. Аполюгія подана в скороченню, та з уступами, яких нема в грецьким тексті. Тут уриваєть ся Конібірів переклад.
46. Чарівник Февда радить цареві спокусити царевича дівчатами і оповідає йому притчу про несьвідуючого царевича і дівчат-демонів.	46. Чарівник Аль Тагдам приходить до царя, сей оповідає йому притчу про мужа і захланну жінку і просить поради, — далі згідно з Гр.	46 Чарівник зове ся Тедам, Тедма або Тедаміс, оповідане згідне з Бомб.	
47. Цар окружає свого сина дівчатами, а Февда насилає ще демонів, щоби спокушували царевича, та сей перемагає все молитвою,	47 Цар посилає синові 4000 дівчат, в тім числі одну царівну. Юдасаф закохуєть ся в ній і спокушений Сатаною злучуєть ся	47. Згідне з Грець.	

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

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

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

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

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

Проведене у нас детальне порівняне всіх орієнтальних текстів показує, що на 39 епізодів першої части тільки 7 є властивих самому лише грецькому текстови. Всі ті устуня доїматично-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,

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

Що всі три арабські версії схожі між собою більше, ніж з грецькою з одного, а грузинською та вірменською з другого боку, се видно з того, що на 25 епізодів черпаних зі спільного жерела, у них є 16 схожих між собою, а 7 таких, котрих вони, знов згідно між собою, не мають, хоч має їх грецький текст. Коли ж при порівнянню дальших епізодів лишити на боці текст Ібн Бабавайгія, що починаючи з 26 епізоду черпає з іншого жерела, то побачимо знов 3 епізоди схожі з собою в обох інших редакціях, а також схожий порядок епізодів в противности до грецького тексту. Щож до Ібн Хісдаєвої переробки, то вона має 20 епізодів схожих з арабськими, хоча розложених подекуди в іншому порядку; далі їй не стає 8 епізодів, які є в грецькій тексті і яких також нема в арабських текстах; та треба додати, що сам характер переробки (оригінальний поетичний стиль) вимагав значніших 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 оповідання, то всі 6 епізодів, що до котрих ми можемо зробити детальне порівнянє текстів грецького, бомбейського, грузинського і вірменського, згідні з собою в головній основі і в многих подробицях. В дальших трьох епізодах бомбейський текст відскакує значно від християнських версій через те, що єго автор черпав тут з іншого, явно буддийського жерела. Значить, на епізоді 46 нашої таблиці кінчить ся згідність орієнтальних редакцій; кінець середньої части і закінченє повісти виявляють повне роздвоєнє між оригіналом християнських і оригіналом арабських редакцій.

Як бачимо з сего зіставлення, відтворенє здогадного спільного оригіналу першої і другої части ориєнтальних версій зовсім не легке, та в загальних нарисах не є вже тепер неможливе. Певна річ, ті епізоди, що спільні всім редакціям, ми мусимо в першім ряді признати як впливи того спільного жерела, а їх, як ми бачили, є разом 24 на 45. В другім ряді нам прийдесть ся віднести до спільного жерела й такі епізоди та поменші оповідання, що спільні всім арабським версіям а незвісні християнським (таких є всего 2), або навіть такі, що мають ся в одній лише якійсь версії, та заховали в собі сліди близького свояцтва з первісною буддійською традицією (в першій часті є такий уступ в Бомбейським текстї, а власне оповіданє про сон цариці про білого слона в епіз. 1. Зводячи в одну цілість оті епізоди і відкидаючи все, що може вважати ся пізнійшою вставкою чи то християнських, чи жидівських переробників ми можемо витворити собі досить виразний погляд на той здогадний твір, з якого черпали всі оті редакції. Порівнюючи його з иньшими творами, що первісно пішли з Індії і в V—VIII віках нашої ери були перекладені на пеглевійську мову, а віден через посередництво арабських, сирийських, гебрійських, а далі грецьких та латинських переробок перевандрували до середньовікової Європи, такими як Панчатантра (Калїла ва Дїмна, Бідпаєві байки) і Книга сімох мудрців, ми переконаємо ся, що коли отсї книги мали переважно літературний, моральний характер, наша повість уже в тім спільнім жерелї мала в собі багато 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 всі без виньмки мають пропаґандову тенденцію і у всіх текстах до них додано ще відповідні толкованя. Який же характер, яку тенденцію має те навчанє?

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

щоби здалека від зверхніх сьвітових покус тим успішнійше бороти ся з покусами власного тіла і ворожих демонів і не переставав бороти ся з ними до остатньої хвилі життя, вважав тутешнє житє тільки порою покути, труду, плачу, а кожду хвилю заспокоєня і внутрішнього вдоволення вважав коли не гріхом, то нагодою до гріха, — то індійський аскет противно шукав у аскетизмі, в умертвлюваню тіла тільки переваги духа над тілом, скріплення і просьвітлення духа через ослабленє грубої матерії, що буцїм то його придавлює, а найвисшою метою своїх подвигів уважав внутрішній спокій, що повстає з викорінення всяких пристрастей, усяких бажань і змагань, усяких симпатій і антипатій. Аскет повинен уже тут на землі дійти до стану як найблизшого до загробової чирвани — отсе був найвисший ідеал індійських, головно брагманських аскетів. Буддизм був подекуди реакцією проти сего аскетизму, та й він проповідував відреченє від роскошей і дібр сего сьвіта, добровільнє вбожество, але головно в тій ціли, щоб чоловік міг зовсїм свобідно, вповні 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 питання в той спосіб і відкинувши тільки одну можливість — авторство маздеїста (з тої самої причини міг відкинути також авторство мозаїста, пор. Weis-slowitz, Prinz und Derwisch, 58) і не бачучи в цілому творі ніякого слїду манїхейства, що готов був бачити Кассель, рішає питанє так, що автором первісної редакції міг бути тільки християнин-Несторіянець (ор. cit. 39). Справедливо закинув Джекобс Кунови занадто велику поспішність в сьому виводі (J. Jacobs, Barlaam und Josaphat, XXXIX), та на жаль, і він сам не вглянув глибше в се питанє, задовольняючи ся тою не зовсїм вірною увагою, що пеглевійський твір мав дуже мало теологічної тенденції і був „майже цілком позбавлений усякого догматичного кольориту“. На се можна завважити (і се підніє Кун), що вже сама конценция пеглевійського Варлаама і Йоасафа в противенстві до буддийського „самого Йоасафа“ вказує на ту догматичну основу, що чоловік сам не може дійти до пізнання Бога і правдивої релїїї, 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 Бабавай-гія, гл. С. О ль д е н б у р г ть, Персидській изводъ, 7) і не вияснив йому правдивої дороги до спасення. Та сего не досить. Розумінє аске-

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

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

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

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

сина, та царевич нічю по сльобі 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 тікати. Боячи ся погоні вони в день спали а нічю йшли, поки не зайшли у инше царство. Та там царівна вподобала собі передягненого царевича і хотіла мати його за мужа. Цар велить його привести до свого двора і хоче його спонукати, щоб оженив ся з его донькою, та царевич відговорюєть ся від сеї чести притчами. „Потім оба (себ то царевич і его товариш) попрощали ся з царем і пішли геть. Вони раз у раз молили ся Богу і ходили на поклони по євятих місцях у всі краї землі. При божій помочи вони багато людей навернули на шлях віри. І слава про мудрість і чесноту царевича розійшла ся по всій семлі. І він пригадав собі свого батька і задумав спасти його від блудів і післав до него післанця, щоби йому сказав, що його син навернув ся на правдиву віру і при божій милости на-вернув багато людей і що не подоба йому трівати в блудах і незнаню і втратити щастє по смерти. Батько згодив ся з тим і разом з людьми свого дому пішов до сина і вони перейшли на его віру і прийняли его спосіб житя і доступили вічної щасливости“.¹⁾

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

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

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

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

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

Більше трудности виявляє назва батька Йоасафового. В грець-кім текстї він зоветься Ἀβεννηρ, в арабськім (бомб.) Джанаісар; ані одна ані друга назва, здаєть ся, не має звязку з дійсною наз-вою 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 етімологію назви Абнер, що значить „батько свїтла“ (се вияснене знаходить ся зрештою і в латинській *Liber nominum*, приписаній сьв. Гронїмови: *Abenner — pater meus lucerna vel pater lucernae*), — значить, він з добрим розмислом вибрав для батька свого героя отсю біблійну назву (P. Cassel, *Aus Literatur und Symbolik*, 181). На підставі грецького курсивного письма легко ви-яснити повстанє грузинського Іабенес з грецького Ἀβεννηρ; вірмен-ська редакція взяла грецьку назву без зміни.

Город, у якому живе Йоасафів батько, названий в деяких араб-ських редакціях, а власне у Ібн Бабавайга і в бомбейськім ви-даню. Сю назву вокалізують Кун і Гоммель на Шавілябат; ся назва без сумніву репродукує дійсну назву міста, де вродив ся Будда — Капілявасту, в палійській мові Капілявattu. Цікаво, що з християнських редакцій тільки грузинська має назву сего го-рода — Болят; чи ся назва має який звязок з Капілявасту-Шавілябат — годї сказати. У одній старій вірменській географії, написаній Варданом Великим (умер 1271) або кимсь із его учени-ків, сказано не знати на якій основі, що столицею царя Абеннера було місто Сінавтан (Сінаватан, Сінаифатанк), а місцем, де прожи-вали Баралам і Йовасаф, була пустиня Арат або Ерат (Kuhn, *op. cit.* 16, 35—36). Очевидно, що з буддийською традицією сї назви не мають нічого спільного, та про те вислідженє їх походження може могло би дати вказівку на жерела, з яких черпали автори тих редакцій ¹⁾.

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

Що доторкаєть ся назви Варлаам (Βαρλαάμ), то ми згадали вже, що по думці Гоммеля вона пішла з сирийського Baralâhâ скороченого gabrâ d' alâh-a, що значить „божий чоловік“. Назва арабських редакцій B-l-v-h-g, вокалізоване на Bilavhar або Balavhar, повстала на ґрунті пеглевійської азбуки з індійського Bhagavân (Kuhn, op. cit. 36). Грузинське Баляварі вяжеть ся безпосередно з арабською назвою і вказує на те, що автор грузинської редакції користувався не теперішнім грецьким текстом, а його сирийським жерелом, у котрому стояла старша, пеглевійська назва Балявгар або Балягвар. Тільки автор грецького тексту перемінив сю назву, ставлячи замість неї ім'я популярного сирийського св'ятого Барляга і то в формі спорідненій з біблійним волхвом Валаамом (Βαλαάμ). Вірменський Баралям пішов безпосередно з грецького.

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

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

зладжена ще в XII віці. А що в тій легенді не названо ані міста Абенерового, ані пустині, де жив Баралям, то міг стародавній географ доповнити ці назви з яких инших жерел.

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

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

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

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

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

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

Сей перегляд імен власних уміщених в різних редакціях нашої повісти potwierджує в повні влучні слова Джекобсові: „Імена власні, се блудний огонь для етімольога а полярна звізда для історика літератури; 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 potwierджують буддійське походженє повісти, а з другого боку тягнуть ся мов звязкові нитки від одной редакції 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 редакції є істнованє в якімсь тексті сих або тих притч в такім або иньшім порядку. Для того подаємо тут систематичний перегляд усіх притч і оповідань вплєтених у ріжні редакції 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 сівача (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. Весільний бенкет	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.
7. Про десять дівчат	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.
8. Про соловія	17	12	16	20	10	5
9. Про блудного сина	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.

Грець.	Бомб.	Галь.	Ібн Баб.	Ібн Хісд.	Груз.	Вірм.
10. Про доброго пастиря	вас.	вас.	вас.	вас.	вас.	вас.
11. Про однорога	5	вас.	5	вас.	5	6
12. Про трьох друзів	6	5	6	вас.	6	7
13. Про одноріч- ніх царів	7	6	7	9	7	вас.
14. Про сонце	13	8	13	10	вас.	вас.
15. Цар і бідарі в яскині	14	9	14	11	8	вас.
16. Богацький син і жебрацька дочка	16	вас.	15	15	9	8
17. Про ланю	18	вас.	вас.	вас.	11	9
18. Невинний ца- ревич і дівчата	23	вас.	вас.	вас.	13	вас.
19. вас.	15 Пливає і його товариші	10	вас.	вас.	вас.	вас.
20. вас.	8. Пси і стерво	7	8	21	вас.	вас.
21. вас.	9. Цар, що з'їв свою дитину	13	10	8	вас.	вас.
22. вас.	10. Добрий лікар	вас.	9	вас.	вас.	вас.
23. вас.	11. Про пророків	11	11	17	вас.	вас.
24. вас.	12. Про птаха і пророків	12	12	18	вас.	вас.
25. вас.	22. Жінка, єї лю- бас і лялька	вас.	вас.	28	вас.	вас.
26. вас.	24. Пава і крук	вас.	вас.	вас.	вас.	вас.

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

У Ібн Бабавайга маємо ще ось які притчі, яких нема в инь-ших текстах: 17. Про царя, що пів життя жив грішно, а потім по-бачивши на своїй голові сиве волосє, друге стілько панував пра-ведно; 18. Про злого царя і праведника з людським черепом; 19. Про царевича, що покинув батьківський дім і пішов голосити

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

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

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

З тих притч без сумніву найцікавіша притча про сівача, що стоїть у грецьким і вірм. тексті на першій, у всіх арабських і грузинським на четвертій місці і має ся також у Ібн Хісдая. Її се звісна євангельська притча, а факт, що власне вона спільна всім християнським і нехристиянським редакціям належить до найцікавіших загадок, які насуває нам повість про Варлаама і Йоасафа. Кун на підставі сего факту, що змушує нас до висновку про існування сеї притчі також у пеглевійським оригіналі всіх орієнтальних редакцій, побудував свою теорію про християнський характер сего пеглевійського оригіналу (Kuhn, op. cit. 39). Ми вже вище оцінили иньші Кунові докази християнського характеру того оригіналу, а тут мусимо сказати, що існування сеї притчі в єго тексті не може перетягти ваги на користь Кунового здогаду. Вже Гоммель, що держав ся думки про буддийський характер і індійське походження первісного жерела повісти, вказав на те, що притча про сівача в ріжних формах була популярна у буддистів, а той, хто з буддийських жерел писав пеглевійську редакцію, міг бути познаний також з християнськими євангеліями і замість буддийської притчі про сівача помістити в своїм тексті євангельську (Weisslowits, op. cit. 154). Се тим легше могло стати ся, коли автором того первісного твору був не буддист, але, як се нам видає ся правдоподібнішим, прихильник брагманізму.

Варто звернути увагу і на те, що між притчами є невеличкі групи, котрі у всіх редакціях держать ся разом, хоч і поставлені на різних місцях. І так перші чотири притчі спільні всім редакціям і подають ся всюди в однаковім порядку з виємком притчі про єївача, що в грецькім і вірменськім текстї стоїть на першім, а у всіх иньших на четвертім місці. Друга така група, се н-ри 11, 12 і 13 грецької редакції; в такім самім порядку і звязку вони є і в бомбейськім текстї, у Ібн Бабавайга і в грузинській редакції. В вірменській бракує остаточної а в Гальськім списку першої з сих трьох. Натомісць н-ри 5, 6, 7, 9 і 10 характеризують саму тільки грецьку редакцію — вони всі взяті з євангелій. Більшина тих притч так само як і вся повість про Варлаама і Йоасафа походить з Індії, і то не тільки ті, що спільні всім редакціям, але багато й таких, що характерні тільки для одної або для двох. І так із 18 притч, які є в грецькій редакції, є 6 євангельських а 12 індійського походження. За те в бомбейськім виданю на 21 звісних нам притч (решти не знаємо, не маючи в руках сего тексту) є тільки одна євангельська, а решта всі індійські. Ще богатший на притчі є текст Ібн Бабавайга, бо в самій тільки першій часті оповідання він подає 15 притч індійських, а одну євангельську, а надто в дальшій часті, відмінній від спільного жерела иньших редакцій, дає ще 7 притч і оповідань виразно індійського і то буддійського 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 угрупованю в різних редакціях нашої повісти ми доходимо ще до одної думки. В Ібн Бабавайговім текстї оповідання про Юдасафа і Балявгара вставлено при кінці притчу про царевича, що втік із батьківського дому і зробив ся проповідником. В уста сего царевича вставлено знов чотири притчі, як докази на певні тези царевичевого навчання. Так само в бомбейськім виданю вставлено при кінці деякі притчі, яких нема в иньших редакціях, а в тім числі одну (про паву і крука), в котрій Кун від разу пізнав одну з буддійських джатак, т. є. історій із давнішого істновання Будди. Сю джатаку у-перве опублікував ресейський учений Мінаєв (*Bulletin de l' Académie Imperiale des sciences de St. Petersbourg*, 1872, t. XVII, стор. 77 і д. 83 і д. а також *Mélanges asiatiques*, t. VI, 591 і д. 596 і д.). Текст єї подано також в повній збірці джатак, виданій Фаусбелем (*Fausböll, Jâtaka*, t. III, 126 і д.). Ще 1880 р. англійський учений Піс Девідс звертав увагу на близьке споріднене повісти про Варлаама і Йоасафа з буддійською книгою джатак (гл. Rhys Davids, *Buddhist Birth-*

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



ВАРЛААМ І ЙОАСАФ



РИСУНКИ І ПРОБИ ТЕКСТУ ІЗ КРЕХІВСЬКОГО РУКОПИСУ XVI В.



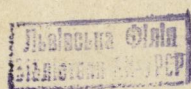
(ДОДАТОК ДО РОЗВІДКИ ДРА ІВ. ФРАНКА „ВАРЛААМ І ЙОАСАФ“).



У ЛЬВОВІ, 1895.

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

491.79-72 + 491.71-72



515 dp

Изьображеніе дшеполезное изъ оутрънага
 Бѣншпскыа страны, глѣмь инѣдѣйскыа стра-
 ны. въ стѣй градъ прѣнесено Ішаніемъ мнихомъ.
 мѡжемъ чѣстнымъ и добродѣтельнымъ. свѣаг(о)
 ѿ монастыря стѣго Савы. Гѣ бѣски.



лико дхѡмъ. бжѣимъ водими, соуть снѡве
 бжѣи, вѣщааетъ бжѣтвенный Павелъ. а ѣже стѣго
 Дхѡ сподобитисѡ, и снѡмъ бжѣимъ быти же-
 ланно ѣсть посаждество и неизбываемо въ-
 свѣкой премѡдрости, покой, ѡкож[е] писано
 ѣсть. тогѡ бжѣнства спод[о]вишасѡ. оула-
 чити иже ѿ вѣка стѣи добродѣтелныхъ
 ради дѣлъ: ѡвѣи мжч[е]нически страдавшѣ,
 даже и до крове противѡ грѣхѡ ставѣше,

ѡвѣи же пощеніемъ и молитвами и бденіемъ и мнѡстѣмъ трѣдомъ
 подвижшемсѡ и тѣснымъ и прискрѣбнымъ поутемъ шествовав-
 шемъ, и мѣнци и зволненіемъ были соуть, и хѣже и зѡщно и справле-
 ніе, и мѣже кровію скончавшемсѡ, и иже пощеніемъ аггльское
 житіе подражавшемъ, писанію прѣдати и добродѣтели притѣча
 послѣднимъ родомъ ѿ бѣозрачныхъ апѣлъ и бжѣныхъ ѡцѣ Хѣа
 прѣатъ а цркви на сѣснѣе родоу чѣтѣскомоу, симъ законодавѣство-
 вавшемъ, ико на добродѣтели въводи прѣутъ ѣсть ѡстрѣ и же-
 стокъ, паче же николи же прѣлагающимъ себе къ Гѡу, ижъ грѣхов-
 нымъ ѡбываемъ кинѣ тѣчимсѡ сего ради и мнѡгою мѡлѣвою
 молѣшемсѡ намъ ко немъ. сего ради и азъ непрѣлажащего раба
 притѣча вѡжсѡ, иже прѣатъ ѿ Гѡ талантъ и въ зѣмля погребѣ
 и данное на припѡдъ сѣкры бесъ приѡбрѣтѣнѣа, и спѡвѣданіе дше-
 полезное, до мене же пришедша, никакоже оумѡла, еж(е) ми и спѡ-
 вѣдаша моужѣ бѣгѡвѡзвивѣи ѿ кѣноутрѣнага Бѣншпскѣа и инѣ-
 дѣйскѣа страны безъ лѣжа и зложивѣше, ѣже тако (стор. 1—2).



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

Видк'в'же єго цр'к х'ждыми ризами б'бл'чена, дрекле б'в'ш'ж шк'л'чена ск'т'ками і великими ризами і жившаго многож пиц'єж, і о'утомлена житієм постницьским і п'жстив'ним житієм як'к' прилежача і єдва познав'ж, печал'ж і гн'твом коуп'но і сп'л'т'ни'к' ск' і тк'ми слово см'крив' реч[є] к' нем'оу: ѡ неразоум'не і о'умовредне, что ради пр'к[м'к]ни ч'ст'к' стоудом і великоуж слава не'к'посто'ж, се'ж б'де'ж і ш'браз в'з'ложн на с'ж? предс'дате'л[ь] цр'ств'їа моєго і ар'хистрат'иг'к' силы моє'ж не тк'ч'ж наше'ж др'жб'вы и др'жзнове'н'їа далече в'ложи, н'ж і своєго рода б'стави, ни сво'їх ч'ад м'л'ст'їж пр'їєм'к'. таче что ти в'ждет и что ѡ такового в'с'ч'к'ст'їа при'ш'в'ра'ц'їши, і'ко в'к' в'с'к'х же Б'ж і ч'л'к' г'л'емаго Х'ї пл'ч[є] поч'єсти і жит'їа жестокаго і не'к'п'ного рад[и] в'з'люблен'ї'їх і сладк'їх жит'їа сего ш'р'ноу ѡ себе?

І і'ко о'усл'ыша в'ж'їи ѡн'к' ч'л'к'к', нетреп'їшоу[ц'ї]к' і тих'о ш'к'ц'їавааше: і'ще слово ск' много р'єц'їи хо'ц'їши, ѡ ц'рю, врагы сво'ї ѡ себе в'ж'їни, тогда ш'к'ц'їава'ш' ты, ѡ н'їх'же о'у'в'їд'к'ти хо'ц'їши. б'н'к'м'же с' тово'ж с'їц'їєм' никакого'ж[є] і'мам к' теб'к' слова крем'к'ж[є] сл'єс' : м'їж'їи, заколи, твори є'же хо'ц'їши (стор. 7—8).



(Звѣздохоти проповідують цареви будущу велич Іоасафа).

Бѣть же праздникъ рожденіа ѿтрочѣте прїидошъ къ цркви
нз'вор'нини мѣжи, іако ѿ. ѿ хал'дѣанъ, нз'бѣчени во мѣдрости
ѿ звѣздныхъ теченїхъ. ѿ сїа близъ себе поставивъ цркъ, въирашааше
ѿ, да нз'глатъ ёмоу, что вѣдетъ рожден'ное ѿтрочѣ. ѿни ж[е]
много нспытаав'ше глѣахъ великоу ёмоу быти богатствомъ ѿ си-
ложъ, ѿ вышшоу ёмоу быти всѣхъ прѣже ёго црствовавшихъ ѿн'же
звѣздословникъ съ ними сынъ старъ всѣхъ [ѿ] мѣдрѣи реч[е]:
іако поощаѣтъ мѣ звѣзданаа теченїа, ѿ црю, поспѣшнїе ѿ во-
зрасть ѿн'къ родив'шъ ти сѣ ѿтрочѣти твоёмъ, не въ твоє црство
вѣдетъ, нѣ въ ѿ, въ доущіе ѿ нїзреч[е]н'ное ѿ вышнїи тѣбе.
мнѣж[е], нж[е] токожъ гонимъ хрїстіан'стѣи крѣкъ прїатїе ёго Бгюу.
ѿ азъ во мнѣ съмотренїе ѿного ѿ надежда лѣжа быти.

Ѹи во реч[е] звѣздослов'никъ іако дрѣв'ни Варлаамъ, не звѣ-
здникъ истин'ствоуѣще, нѣ вѣіа истин'ны показоуѣще. цркъ же
іако оуслыша сїа, печаль (в ркп. хїбно: печалень) выс[ѣтъ] ёмоу
въ всѣ[ѣ]ліа мѣсто (стор. 14—15).



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

Он' же влґын мжж їако се оґсаишавь, тьчїж не разовмѣ тайнж єго лґс[ть] їаже їмаше вь срдци, печалень выс[ть] дїеж и сльзми сѧ полиа, невоѧз'но ѡвѣща: црю, вь вѣкы живь вѣд[и]. свѣт ко влґын сїсенїа исплѣн[ь] свѣтова, їако не оудовк ѡвѣтѣл'но црство нїсное, нж ѡбач[є] подоваєт вьсеж вїрїж їскати єго. ищжї вѡ ѡвращет ег[о]. сжщєе же вес[є]лїє и наслаждєнїє лїре видимое оукрашаєт, нж добро ѡвѣрїсѧ єго, вь нем'же ко сжщєє нѣс[ть]; их'же вес[є]лїнт, седмерицеж пач[є] печалк творит. ѧвїє влґал' же єго и печал'наа ст'їн[и] сжт немоц'нїише: їако степень лодїїнаа (в ркп. людіїнаа) по водѣ шествоужїи [и]ли п'тица на вѣз'доусѣ прехоѧще вь кор'зѣ ицезажт (ст. 17).



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

Бєанкїн же ѡнь мжж глѣ сїа доврѣкъ вѣспрїемъ ѡ немощнаго ѡного члѣка, сѣтворїи їакож[є] глѣ ємоу. пришедшъ ж[є] ємоу ѡ видѣвъ єго црѣкъ вѣпросїи же ѡ оуслышавъ ѡ него глѣ сїа, радъ быс[тъ] чюдася любѣви єго, ѡ лѣжа быс[тъ] глѣанїа на нѣ, ѡ вѣлма ѡ почтѣ ѡ сѣ дрѣзненїемъ шестковати къ сѣкѣ сотворїи ємоу (ст. 19—20).



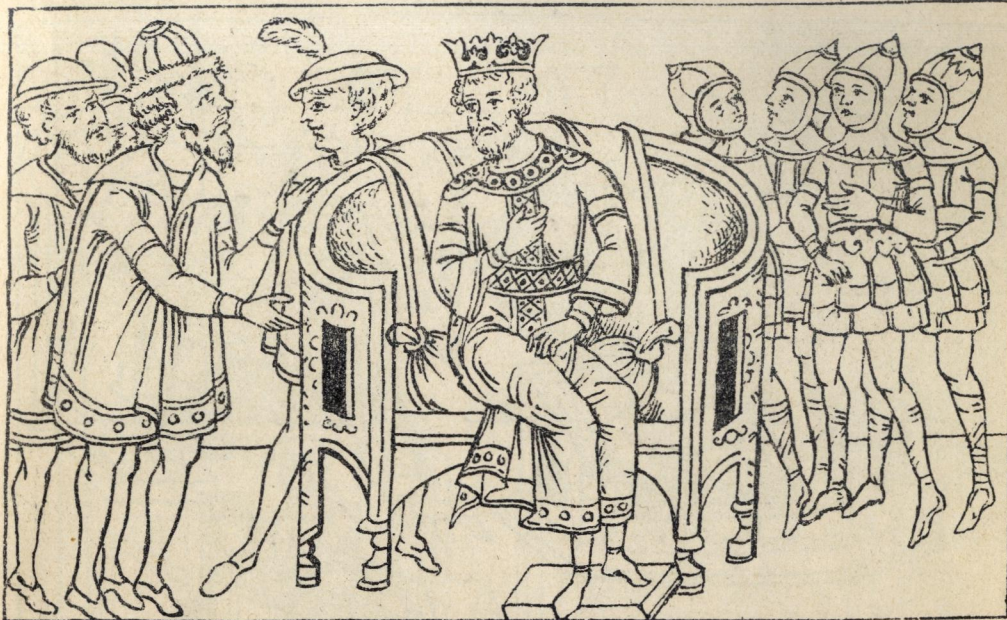
(Цар Авеїр здибавши на полюванні двох монахів велить привести їх перед себе, питає їх, чому доси не виїхали ся з его краю, засуджує їх на смерть і велить спалити на огні).

Мы ж[є] вставивши всього мира і сжѣла въ мирѣ, оўзкыи і прискрѣкыи Хѣ ради шествоўщиє пѣт, ни сѣмѣти воїм'са, ни соўраа зде любили жы'ни, нѣ воўдоўцих тѣк'мо жалаемь. зане вами приносимаа нам сѣмѣть пришествованіє кыает къ вѣч'ни и доўшои жизни.

Црѣ же къ м'нихома реч[є]: почто оўко за мало шѣдоста ікож[є] повелѣх? и аще не воїтася сѣмѣти, како із'вѣсноўти хотѣста? тѣмь вѣсоўе хвалитис[а] лѣжаще.

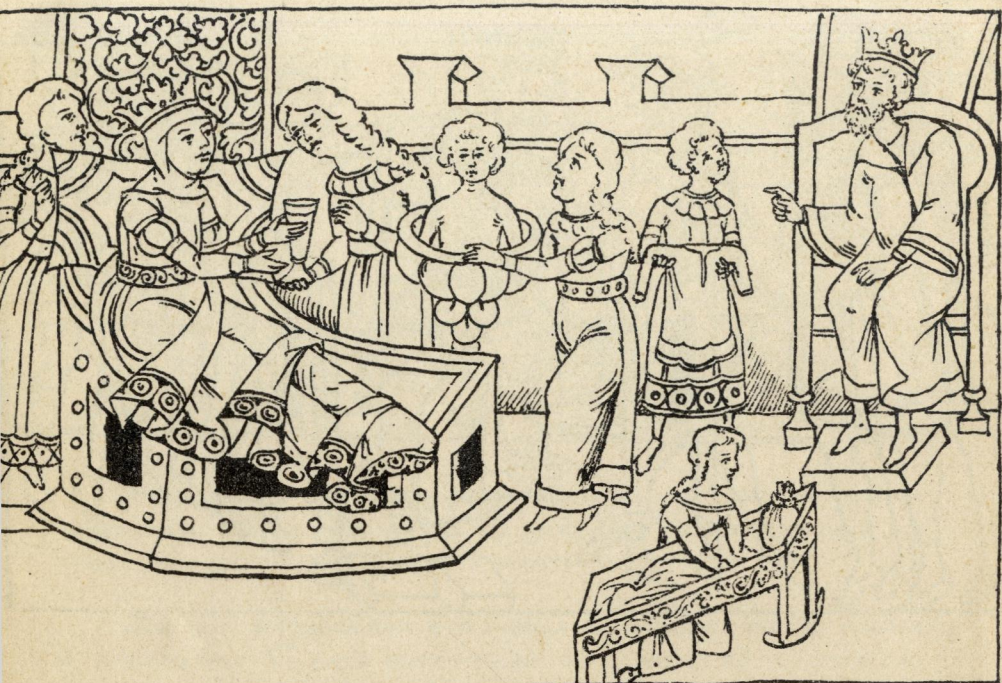
Оўкѣрста м'ниха: не товож сѣмѣти вѣглевѣ прѣтимыа, нѣ милоўщиаа тѣ, да не вѣкшѣ ти оўсжженіѣ виновата вѣде-вѣ, замислиховѣ шѣти. аще ли іси наю на се привель, шѣноўд прициіа твоєго николи же са оўстрашлѣвѣ.

Бого ради црѣ разгнѣва'са повелѣ их шѣнемь сѣжечи. сѣмѣть же приѣста Хѣа оўгод'ника оўнѣмь, м'ничьскѣи подкигы и вѣн'ца полоўчив'шѣ (стор. 21).



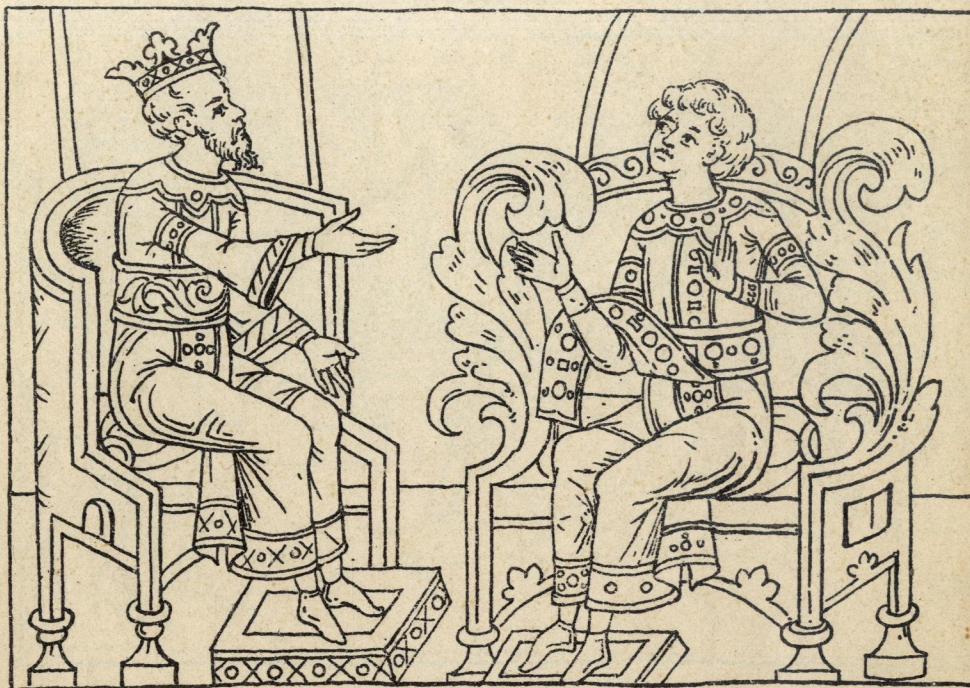
(Цар Авенір посеред своїх достойників і дворян).

Бѣста нѣкѣи црѣ въ странѣ тѣ именовѣ Івенирь, велїи выс[тъ] богатствомъ и силею и побѣдою на противныа, докѣ же въ бранехъ и великѣ тѣломъ, красенѣ же и лицемъ лѣпѣ и всѣми мирскими оубадающихъ тѣшасѣ, и храбрѣствѣмъ хваласѣ, дшѣ же послѣднею нищетою слабасѣ и въ мнѣзѣхъ злыхъ дѣлѣхъ оутѣпалѣ, елинискїа части сѣи и сѣло ѿ вѣсовѣтѣи лѣсти прилежа. много же нищѣю живѣ црѣ и прїатѣмъ красныхъ житїа сего. ничтож[е] ѣгѣж[е] вѣсхотѣ и вождѣла лишасѣ. единоуж[е] имаше доврѣа мѣдрость. еже ѿ зла ѿтѣрѣзѣа ѣго, лишѣнѣ же бо вѣ дѣтми, ѿ семѣ ж[е] печаль ѿдрѣжашет ѣго, како ѿ такихъ роздрѣшитисѣа оузы, чадомъ нарецисѣа оцѣ, си бо верѣ сладка многымъ. симъ такимъ розмысломъ црѣ, и такоу имаше вола ѣго (стор. 4—5).



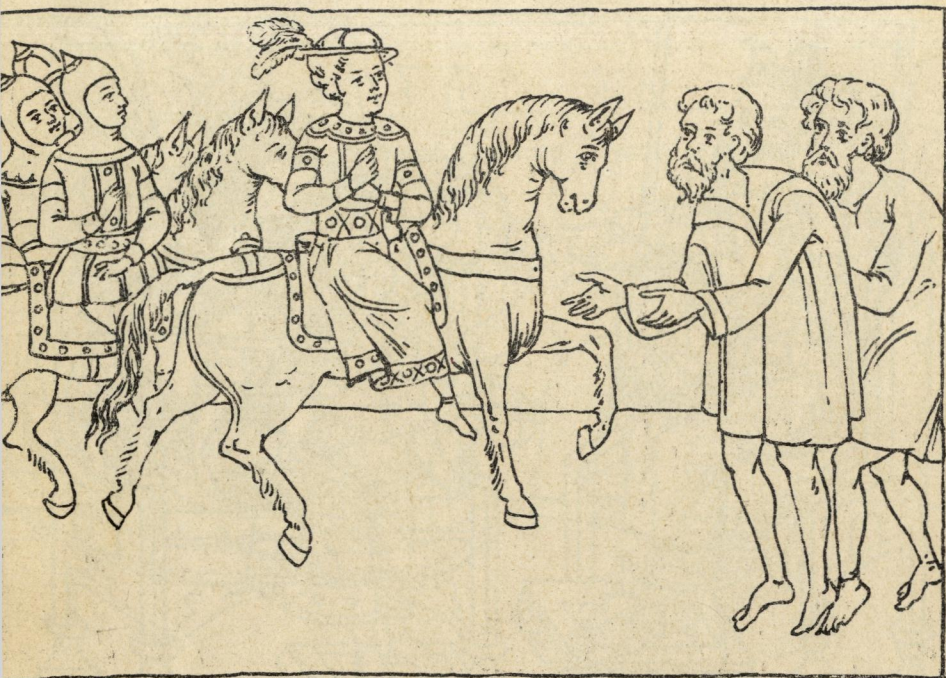
(Вродженє царевича Йоасафа.)

Црѣви.... род[и] сѧ... ѿтроча з҃кло красно и ѿ свѣтлости
цвѣтоуща ёмоу воуджше прознаменовааше. радостѣ же великож
ѿ рождествѣ ѿтрочате црѣ исплани[сѧ] Іѡасафъ нареч[е] имѧ ёмоу.
самѣ же къ идола[с]кым капищемъ безъ разоума иде, неразоумным
богом жертвоу принести и бѣгодарственныя пѣсни дати имъ,
не разоумѣваѧ по истинѣ, кто ёс[ть] всѣмъ добрымъ подател[ь],
коемоу же под[о]бааше дѣховижа принести жертвоу. ѿнѣ же оубо безъ-
доушным и глоухым рождѣніе ѿтрочате подаваніе къзложивъ,
вѣсоудж расла скѣбрати мнѡж[е]ство члѣкъ на рождѣніе ёго.
и бы видити вѣсѣ скѣтѣкажшасѧ страха рад[и] црѣва, приносяще
и приводяще ёже оуготованное на жертвоу. іако кѣгождо сила
может, іакож[е] кто ѿ црѣ чѣсть имѧше. пач[е] имъ сам оуготова
чѣсть, юнѣца [на] заколеніе приводѧ мнѡгы и тако праздноство
сѣтвори вѣскѣмъ народомъ, вѣскѣже почѣсти дарѣми, ёлико сѣвѣт-
ниці ёмоу кѣахж, и ёлико кѣици, и ёлико ѿ хоудых и ненаро-
читых (стор. 13—14).



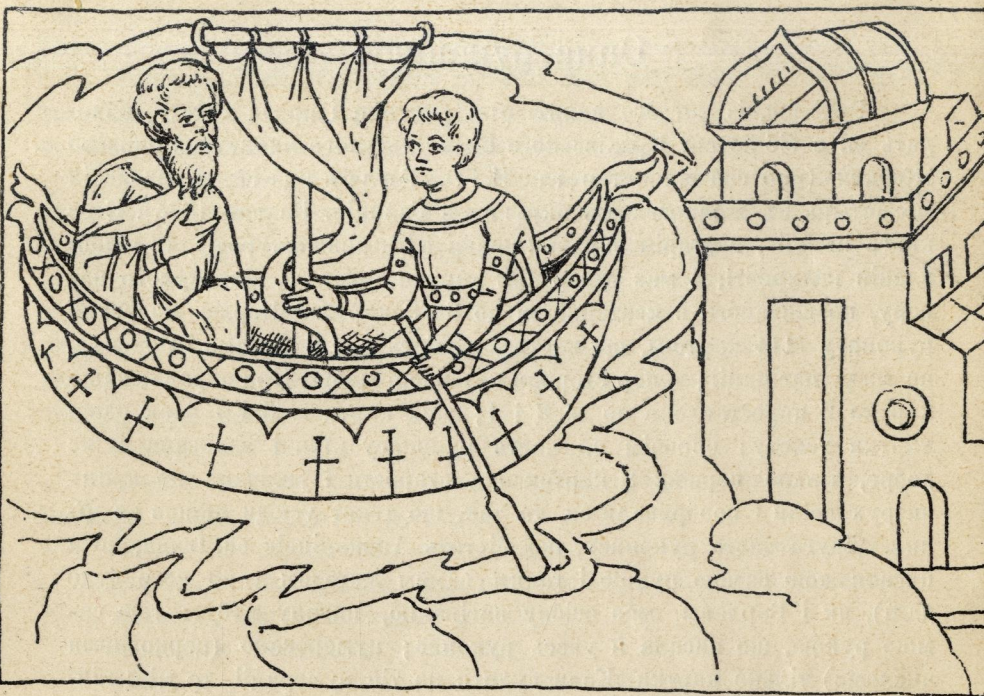
(Царевич Йосаф розмовляє зі своїм батьком і просить його, щоби позволив йому виїжджати на гуляння з палати.)

Часто же дїюу єго црю видѣти ѿрочате приходящюу, лю-
бовїж же прѣмногеж любавше єго. єдинож вѣ днѣхъ гдѣ кѣ дїюу:
кѣжелавхъ видѣти ѿ тебе, ѿ владко и црю, ѿкаж[е] печаль и
скръвь вѣиноу растрѣзаетъ ми дшїж. дїцѣ же сїа гдѣ оуслышавъ,
повелѣвъ ѿтровожд реч[е]: Гдѣ ми чадѣ вѣзлюбленное и [мб. ѿ]
ѿдрѣжащен тѣ печали, і авіе во радость преложити потѣшасѣ
[зам. потѣшжсѣ]. ѿроча вѣща: которымъ ѿбразомъ посад[и] ма
здѣ вѣнїтрь стѣнѣ и враты затвори ма, неншествована вѣвшѣ
вѣскѣмъ здѣ ма посади? ѿцѣ же єго ѿвѣща: не хоцюу, ѿ чадѣ,
видѣти тѣ вѣ скръвехъ срдца твоего и ѿтрѣзавшїж твоего вѣ-
с[е]лїа, всегда бо вѣ пири и вес[е]лїи вѣсакомъ жити тебе вѣ
вса вѣккы размышлѣж. ѿнѣ ж[е] кѣ дїюу реч[е]: нѣ вѣдан, ѿбра-
зомъ сїмъ не вѣ радости ни вѣ вес[е]лїи живѣж, нѣ паче вѣ скръви
и печали мнѣши (стор. 23—24).



(Царевич Йоасаф виїхавши на гуляння стрічає двох старців: одного прокаженого, а другого сьліпого, і уперше довідує ся, що людському роду грозять слабости і хвороби).

Таче повелѣк [црѣ] конѣмъ извѣрѣнны оутѣговати и вѣржники їакож[є] подоваєт црѣмъ, и шествовати ємоу єгда хощет и велит, запрѣтивъ сжирѣмъ съ нимъ, їако да никто ж[є] скрѣвнѣхъ срашет єго, нжъ вѣсе єже єс[ть] добро и красно тверимое да показоует дѣтиишъ, аны ж[є] да съвѣражѣт и гласныи пѣснѣи и плесканїа, позеришаж[є] да съвѣражѣса, їако сими да наслаждаєтса нхъ же хощѣт. тако часто ісхоща црѣвѣ снѣ видѣтъ єдинѣмъ ѿ днѣи завѣкѣшемса слоугамъ мѣжа два, єдинѣ єа прокаженны, єдинѣ же салѣпны. їакож[є] видѣвъ црѣвѣ снѣ съжалѣвѣсѣ на срдци глѣ къ сжирѣмъ съ нимъ: кто си єсте и како єжъ видѣти лѣхъ! ѿниж[є] не можѣше оутѣити видѣваго їмъ глѣшъ: се єс[ть] стрѣтъ члѣскаа, їаж[є] вѣрѣжъ тѣлесножъ и хракотинами клячѣт[са] члѣкомъ. реч[є] же ѿтроча: вѣсѣмъ ли се члѣкомъ клячѣет[са]? глѣша ѿни: не вѣсѣмъ, нжъ їже ѿ здравїа превратит. ѿ хракотинѣмъ сквѣрѣны. ѿвѣе оутѣсѣшавъ ѿтроча реч[є]: аще не вѣсѣмъ члѣкомъ се клячѣетса вѣти, ли не нареч[є]ное и невидимо приходѣтъ си? ѿвѣкшѣша ємоу: которѣи сѣтъ члѣци воудѣщаа вѣдати и їстинѣмъ испѣтити ли сѣвѣдати можѣтъ лѣчѣше члѣскаа[о] рода єдинѣмъ наслѣдованѣно? таче прѣста црѣвѣ снѣ вѣпрашаа повелѣтъ же срдцемъ ѿ видѣнїи и прѣмѣни са ѿвѣразъ лица єго ѿ вѣрѣи неѿвѣчѣнѣи (стор. 24-26).



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

Бис[ть] во вѣ то вѣрѣма мнѣхъ премѣждѣ нѣкто ѿ вѣстѣвнѣхъ
мѣжъ житіемъ и словѣмъ оукрашенъ и наоукрашенъ мѣнишеское прѣ-
шедъ жизнь. ѿкоудѣу бис[ть] и ѿ котораго рода, не имамъ
глаголю. вѣ пѣстына ж[е] нѣкоторѣа сенаарскѣа земля селитѣвоу
творѣа, и стѣлскимъ скверѣшенъ блѣдѣтемъ. Варлаамъ вѣ имѣа самоу
старца (зам. старцоу). съ оубо ѿкрѣвеніемъ ѿ блѣ бис[ть]
ѣмоу нѣкоторымъ оубиждѣти ѿ сѣоу црѣвоу, и ишедишъ ѣмоу и сѣ
пѣстынѣкъ вѣ вселенѣа вѣкниде, и змѣникъ свои ѿбразъ вѣ ризы
мирѣсгыа, вѣ лодѣжъ вѣскѣа прѣйде вѣ црѣствіе индіиское, и сътво-
ривѣа коуицею вѣ градъ прѣйде, и деж[е] црѣвъ сѣкъ полатоу имѣа-
ше, мнѣггыж[е] дѣи прѣквис[ть] тоу и испыта ѿ црѣвѣкъ сѣкъ, ко-
торыи сѣжтъ близъ ѣго прѣвыжаще (стор. 28—29).

Опис рукопису.

Рукопис, із якого виняті отсі рисунки і проби тексту, знаходиться в бібліотеці Крехівського Василіанського монастиря близько Жовкви (про сей монастир гл. Я. О. Головацькій, Креховській монастирь в жолковскомъ округѣ в Галиціи. Вильна 1885). Є се книга in folio, в старій оправі (дошки обтягнені шкірою), та підношленій 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 оправлюванню картка 2 переставлена по за 3 і 4; між картою 6 і 7 брак одної картки тексту; впрочім ся часть рукопису ціла і захована дуже добре, тільки перших 8 карток від старости і уживання по краях витрухлявіли і пообривали ся, та так, що текст усюди лишив ся цілий. Друга часть рукопису, що містить Апокаліпсис єв. Івана, хоча писана тою самою рукою і таким самим методом (про него буде далі), як і Варлаам, має осібну пагінацію, писану мабуть тою самою рукою, що писала й увесь рукопис; нумеровано (церковними числами) тільки картки. Коли судити по тій нумерації, то між кінцем Варлаама а початком Апокаліпсиса бракувало би ще 5 карток, бо на початковій картці Апокаліпсиса є число 5, після чого нумерація йде далі аж до 11а. Остатні дві картки нумеровані і приклиєні сюди мабуть із якогось іншого рукопису, бо й зміст їх не стосується до того, що є перед ними. Писана вся книга гарним полууставом XVI віку; титули, початкові букви, заголовні орнаменти та приписки на полях роблені кіноваром; особливо багато таких кіноварних писань в Апокаліпсисі. Про час написання рукопису нема ніякого свідцтва. На першій картці гесто в низу на полі маємо напис курсівом XVIII-го віку: Рокъ вѣкоу „ѧ ѧ ѧ ѧ ѧ писавъ єм цѣкъ“ (?), а на картках 11, 12, 13 і 14 гесто в низу під текстом находимо напис такеж курсівом: „Сия книжица названна Нагашъ (?) принадлежить служити монастиревы Креховскому вѣчне а непоружонне.“ Рукопис писаний старанно; на повній стороні містить ся 31 стрічка, та таких сторін не багато; на дуже многих сторонах полишано прогалини для рисунків або оздобних букв, та переписачеві довелося виконати тільки 11 рисунків (з котрих 10 у нас репродуковано), один рисунок над титулом Варлаама (переплетені колісця) та дві оздобні (плетені) букви в тексті Варлаама (одна репродукована у нас). Остатній рисунок є на стор. 28, по чім переписач полишав порожні місця, де мали прийти дальші рисунки і оздобні букви.

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

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

Замість **о** в словах **нж** (но), **санжм**.

Замість **у** дуже часто: **мжченически**, **грѣхж**, **оумачж**, **жзы**, **имѣахж**, **вѣрж**, **нждити**, **ирж** (яру).

Замість **ю**: **мракотож**, **оувадажшиє**, **властїж**, **освѣтї ж** (ю).

Замість **а**: **ѡстѣпишж**, **быв'шж**, **приложишжс[а]**, **присвоишжс[а]**, **начашж**, **бывшжа**, **ищѣи** (ищай).

Замість **я**: **оставлаж** (оставляя).

Знака **а** уживає переписач правильно замість **я**, і то не тільки в середині і на кінці слів, але й на початку, нпр. **іатъса**.

Та крім того знак сей інколи стоїть:

Замість **ю**: часто лучають ся форми **ѡвѣрѣваа**, **изѣла**, **индїскжа**, **ѡдєснжа**, **из неа** (из нею), **питателаж[ѣ]** **ѡпрєдшж**, **єдинѣ са** (єю), **вѣ земла**, **оумачча**.

Так само з буквою **ѣ** переписач не може собі дати ради. Він уживає її для вираження голосу і або **ї**: **видѣккѣ**, **нѣцини**, **запрѣтивѣ**, але також:

Замість **я**: **дрєвнѣго**, **вѣсѣкон**, **молѣщемса**, **приклонивѣ сѣ**, **испѣнивѣ сѣ**, **питателѣ**, **всѣ моа** **надежда**.

Замість **є**: **прѣславное**, **прѣлагаюцини**, **прѣжде**, **прѣлѣстныа**, **прѣмѣни**, **тєвѣ** **видѣти**.

Замість **и**: **непрѣлежащего** **рака** (зам. **неприлѣжащего**), **прѣнесено** зам. **принесено**.

Натомість часто переписач ставить інші букви там, де повинно би стояти **ѣ**, нпр. **телєснѣки**, **кѣ** **полатѣ** **цѣви** (зам. **цѣвѣ**). Так само находимо на стор. 25 форму **сѣжалив'си** зам. **сѣжалив'са**.

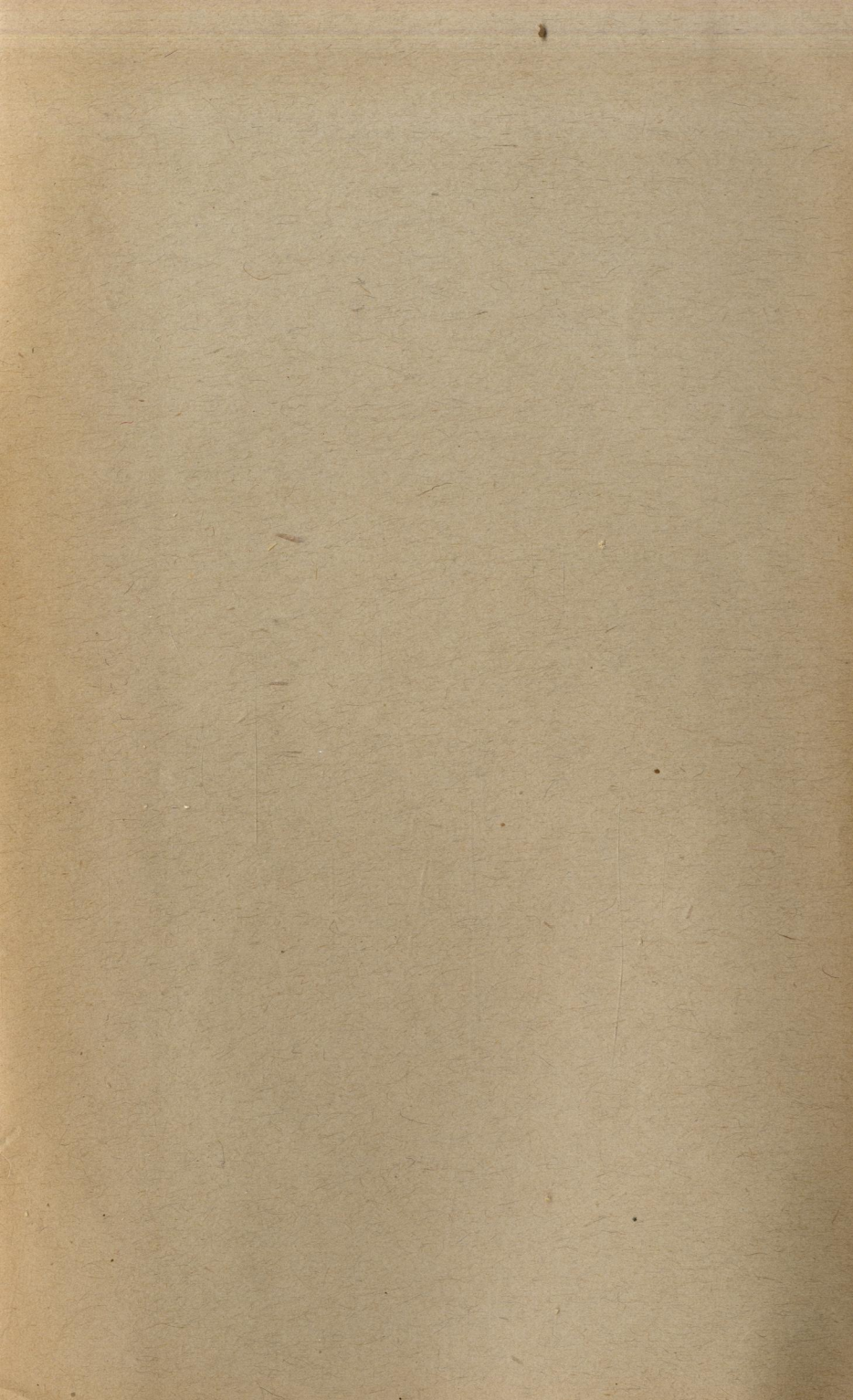
На сербське походжене нашого тексту вказує уживане **ѣ** на кінці слів там, де старословянське має **ѣ**, нпр. **сѣѣ**, **азѣ**, **вєѣ**, **онѣ** **постники**; та про те і **ѣ** на кінці слів стрічає ся дуже часто. Натомість групи **рѣ**, **лѣ** значать: **єр**, **єл**, нпр. **сквѣрѣни**, **мрѣзости**,

Їкръзати, дръзноу, къ трънѣи облъчена, або ор, ол, нпр. млъчати, исплъниса, къ кркък, ѡтръгновк, але також ре, ле нпр. лъсть (лесть) слъзамн, ѣскрънемоу.

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

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





34.072

2np

$\phi \frac{I}{B-182}$