



NORTHWESTERN
UNIVERSITY
LIBRARY



EVANSTON
ILLINOIS

OP
VARLAAM I IOASAF,
STAROKHRISTIANS'KII
DUKHOVNII, ROMAN

Ivan Franko

UNIVERSITY MICROFILMS, INC.
A Subsidiary of Xerox Corporation
Ann Arbor

XEROX

2000

0.0

2000

**This "O-P Book" Is an Authorized Reprint of the
Original Edition, Produced by Microfilm-Xerography by
University Microfilms, Inc., Ann Arbor, Michigan, 1966**

Varlaam i Ioasaf,

ВАРЛААМ І ЙОАСАФ

СТАРОХРИСТІЯНСЬКИЙ ДУХОВНИЙ РОМАН.



РОЗВІДКА

Д-РА ІВАНА ФРАНКА.

Ivan Franko



У ЛЬВОВІ, 1897.

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

X. 1. 1002.
OP. 18352

899,96
B 2572 Zf
1966



THE LIBRARY OF CONGRESS
 PHOTODUPLICATION SERVICE
 WASHINGTON 25, D. C.



PG 3948
. F7 V3

15997
.03

THE LIBRARY
OF CONGRESS

1111391

ВАРЛААМ і ІОАСАФ

старохристиянський духовний роман і его літературна історія.

Написав др ІВАН ФРАНКО.

I.

(Роман — пам'ючий рід літератури в нашій часі. Важкість его історії. Головні історики роману. Грецькі початки роману. Новіший західно-європейський роман і его походження. Прогалина між старогрецьким а новішим європейським романом заповнена дугувками повістями греко-візантійськими. Романічний характер многих житій і апокрісів. Орієнтальні впливи на християнство і на его літературу. Документ тих впливів: повість про Варлаама і Іоасафа.)

Роман, повість, новелла — се такі роди літературної творчості, що, незвісні в початках національної літератури, з часом забірають усе більше місця, а в кінці, як отсе в наших часах, запановують майже неподільно в літературі, захоплюють найширший інтерес читаючої громади, витискають майже всі 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 творчості набирають великої ваги, зацікавлюють найвиднійших учених і істориків літератури в наших часах.

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

1670), що, вельми характерно, бачить початок роману на Сході, в Азії, якої мешканці з давен давна визначали ся замилуванем 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 Гює хвалить Геліодора, згадує далі коротко про візантійський християнський роман Дамаскина, Евстатія і Теодора Продрома, і зараз описує переходить до західної Європи, де схарактеризувавши римського ученика грецьких романістів Апулея, векакує від разу в середні віки і поповнює ту саму помилку, що й згадані вище Італіянци, себ то мішає роман з поемами романтичними та національними епосами 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 тєв. лицарські романи з півночі, від старих Скандів та Готів, а друга з полудня, від Арабів та Сараценів, що довгі віки панували в Іспанії і Сіцилії, плекали поезію, письменство і науку і мали чималий вплив на середньовікову Європу²⁾. Здобутки всіх тих спорів зібрав до купи Англічанин Денлон (John Dunlop, History of fiction, London 1814), якого книжка, перекладена на німецьку мову з многими цінними доповненнями Ф. Ліббрехтом (Geschichte der Prosadichtungen, 1847), стала ся вихідною точкою для всіх новітших дослідів на тім полї. Денлон 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 зостанки пізногрецького і візантійського роману.

Варто зазначити, що головними представниками пізногрецького роману були християне: найталановитіший між ними, Геліодор, був єпіскопом трієцьким в V в. по Хр. Та про те вго роман (Αἰθιοπική) не має ані крихти християнської закраски, але йде слідом поганських грецьких романістів Клеарха, Антонія Діосена, Ямбліха та Лукіяна. І далі в візантійській літературі ідуть побіч себе дві течії. Помню пануючого християнства, що продукує свою осєбну літературу, озиває ся від часу до часу і поганська течія в романах Ахілля Тація, в пастирських романах Лонга, в повістях Харитона,

¹⁾ А. Н. Веселовскій, Изъ истории романа и повести. 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. Крымського (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 Денлон переходить на захід, розбирає римські проби романістики, головнo-ж повісті Петронія і Апулея, по чім відразу перескакує в глибину середніх віків, до романтичної поезії європейської, до поем з циклу Артура і лицарів Круглого стола, далі до епопей національних з циклу Карла Великого, а в кінці до лицарських романів іспанських (цикл Амадіса), посвятивши їх розбори 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 „випиелу“ він майже ніколи не позбуває ся саркастичної усьмішки. І з погляду на свої естетичні принципи він доктринер і формаліст, от тим то й оцінки его роблять вражіння тупої схоластики; він або зовсім лишає на боці звязок даного автора і его твору з сучасним життям і світоглядом, або обмежує ся на скутих і недостаточних вказівках.

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

Заслугою всіх отих новітших праць є вивчення того вельми сложного процесу, який причинив ся до розвитку і зросту новітшого європейського романа. Між національними епопеями і романтичними поемами середньовікової лицарської Європи а появленем романа і новелли яко улюбленої літературної форми пройшла могутча історична струя, що дала початок до основної переміни всієї суспільності. Віини релігійні, вресі з їх пропатаидою 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 важливіші з тих жерел, із яких вийшло нове життя Європи, і які своїм порядком мали також величезний вплив на обновленя літературної творчости, на повстаня і розширеня нових форм літературних, із котрих насамперед новелла здобула собі величезну популярність (Боккаччіо, Страпароля, *Centonovelle antiche*, Банделло, у Франції Маргарета Новарська, *Cent nouvelles nouvelles*, в Іспанії *Conde Lucanor*), а за нею пішов роман.

Дивлячись з боку на первочинни французького роману, що з одного боку впливав просто з прозових переробок старих *Chansons des gestes* і поем про Артура та лицарів Круглого стола, а з другого боку силкував ся навязати до старої грецької традиції і брав старі грецькі романи як взірці мови, стилю і композиції, можна б подумати, що власне звязок з греко-орієнтальною традицією доси не існував. І тодішні романописателі певно й самі так думали. А прецінь така думка була зовсім хибною. Близниий 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 розширене богемільської секти по південно-західній Європі, — тільки що вливи ті часто міняли форму, неваче той Протей являли ся людям в такій формі, яка в даним часі була в певній стороні найбільше улюблена.

Найважливішим посередником між старогрецьким романом і такоюж новеллою, а західноєвропейським романом і новеллою часів гуманізму був т. зв. духовний роман. Були се оповіданя писані в тоні і стилі житій святих, діяній апостольських або откровеній та видівій, проняті нераз високим духом релігійним, горячою вірою, а то й переплітані обширними викладами християнської догматики; та про те в їх епічнім скелеті дуже легко розізнати ті самі основні схеми і ситуації, якими так характерно визначає ся старий грецький, поганський роман. Пригоди залюбленої пари, розділеної протинностями 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 самітні добродії, і в кінці всего того несподівана стріча в рішучій хвилі, пізнаня і повднаня щасливої пари. Або таж тема перенесена на поле більше психологічних конфліктів: залюблена пара розлучена завсеними інтригантами, ріжнородні покуси роскоші, ботацтва, намов і брехли-

вих обіцянок, щоби дівчину позбавити дівочтва або парубка зробити невірним его улюблений, — і знову після довгого ряду протівно-стий стріча і сполучень обоїх. Отжеж та сама схема є основою найдавніших християнських духовних повістей, звісних під назвою Клементин, далі апокріфічного житія св. Павла і Теклі, такогож житія святих Ксантіппи, Поліксени і Ревекки,¹⁾ тільки що ідеал тілесної любови перемінений тут в любов до Христа і его науки; вінцем романа являєть ся не подружжє, а дівоча чистота або мучеництво за віру. Можна сміло сказати, що й інші царості обширної старохристиянської апокріфічної літератури, особливо такі, як житіє ан. Томи і его діла в Індії, житіє ан. Филипа, 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 l'antiquite, стор. 231, 233), а Німець Вейнгартен також зближував грецькі наствірські оповідання та „робінзонади“ (схема: герой подорожує по морях, закнени на пустий острів устроює собі там житє непохоже на ту суспільність, в якій він виріє) з житіями єгипетських монахів і аскетів.³⁾

Як бачимо, християнство і тут, на полі літературної творчости, було вірне своїй реформаторській ролі. Як в обсягу звичаїв і обрядів воно переймало старі, усвячені форми а впливало 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 ж пригодами,

¹⁾ Гл. про них Dr. J. Langen, Die Klemensromane, ihre Entstehung und ihre Tendenz, auf neue untersucht. Gotha 1880; Baring Gould, Early christian greek romances в журналі Contemporary Review 1877, October і Веселовскій, Ізв'єстия про роман и повісти, т. I, стор. 29—61. Варто зазначити, що сей останній уважає звісне у нас оповіданє про святиго Василія і Евладія, вилетєне в Аувілохієво житіє св. Василія, як характерний примір переміни ідеалів під впливом християнства: подружжє заміленої пари, що було найвищою метою єї змагань і вінцем усіх проб та покує, тут показанє яко дар злого духа, удрєнений в заміє за душу любовника; тільки покута і церковне освяченє переміняють сей пагубний дар на добро (Веселовскій, ор. cit. 38). Нема сумніву, що й другє знамените житіє, так популярне у нас, а власне житіє св. Марії Єгипетської, є не що, як старогрецька новєла в християнській переробці і з християнсько-аскетичним закінченєм.

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

³⁾ Weingarten, Der Ursprung des Mönchtums im nachcon-stantinischen Zeitalter (Zeitschrift für Kirchengeschichte, herausg. von Th. Brieger, Bd. I, 1877) стор. 5—6, 26, 368—372.

періпетьями, описами, — тільки що світ ідеальний тих нових творів, змаганя, уподобаня і погляди виведених в них людей були зовсім пнші. 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 уймав 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 перетворене з біблійного жидівства в рабінсько-талмудичне, і кінчило знову таки під могучим впливом сходу: адже перший корпус Талмуда складав ся в Вавилонї! А жидівство в перших віках нашої ери мало величезний вплив на християнство, далеко більший, ніж описєля, коли доконав ся рішучий розрив між обома сими реліґіями. А коли розрив сей доконав ся, в другім віці по Хр., почали ся з пншого боку орієнтальні впливи на християнство. Пнї не підлягає вже сумнівови, що гностицизм повстав в великій часті під впливом буддїзму, а манїхеїство було не чим пншим, як перським дуалїзмом, слабо склєним з християнськими доктринами. А вплив тих двох могучих сект на християнство був дуже великий: він дав товчок до виробленя найважнїйших точок християнської догматики. Секти ті сплодили також багату літературу, що без сумніву черпала з тих сазних індійських та перських літературних жерел, звідки ішли й доктрини сект; зостанки тої літератури, чи то в сектантських первообразах, чи в переробках приладжених відносно до православних догм, заховали ся і доси; найбільша часть апокріфічних діяній апоостольських походить власне віден (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 Іоасафа, найкращий і найпопулярнїйший твір духовної літератури троха пізнїйшої доби, VI або VII віку, і одна з найбільше розповсюднених книг усеєвітної літератури. Істория сеї книги, хоч доси ще не вияснена у всіх подробицях, все ж таки незвичайно займаюча. Вона не позбавлена інтересу й для нас, бож „Душеполезная история о. Варлаама і Іоасафа“ належала і в нашій старій літературі до найбільш улюблених книжок і полишила деякі живі слїди і в народній пам'яті.

II.

(Зміст роману: титул, передмова, опис Індії, цар Асенір і переслідуване християн. Царський достойник стає монахом, его розмова з царем. Вроджене Поасафа; астролог пророчить, що він буде царем, але не з сего світа, і християнином. Притча про боярина і хорого жебрака. Цар велить виховувати Поасафа здалека від прикростей життя. Стрічі Поасафа з прокаженим, сліпим, старим і мерцем. Пустинник Варлаам їде до Індії по божому наказу; его розмова з слугою царевича; стає перед царевичем як купець, що має дорогий чудесний камінь. Розмова его з царевичем, притча про смертну трубку, виклад догматики і етики християнської і правил аскетизму; притча о инорозі, о трьох друзях, о одколітниках володарях, о совиці, о царі і двоїх бідарях, о старечій дочці і вірнім нарубці, о молодій серці. Хрещенє царевича, прощальна промова Варлаама. Слуга Зардан остерігає царевича, підслухує его розмову з Варлаамом; той відходить лишивши царевичеві свою волосяницю, а замість неї бере царську одежу. По его відході Зардан чинить ся горим, та цар овоїдує 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 брехню. Коли ж Варлаама не зловлено, він радить вислати пустинника Нахора, подібного до Варлаама, видати його за зловленого Варлаама і заставити його в диспуті боронити собі християнства і дати себе переконати противникам. Дві розмови Асеніра з сином, диспута Нахора з поганами; перед диспутом Поасаф пізнає, що се не Варлаам і грозить Нахорови смертю, коли дасть себе побити. В диспуті Нахор побіждає противників, по чім Поасаф навертає його на християнство і висилає в пустиню. Асенір злий на своїє жерціа, хитас ся в своїй вірі в богів, жерці виступують в пустині волхви Феода, сей їде до царя і зачочений блискучими обіцянками радить окружити Поасафа гарними дівчатами (тут притча о царевичу вихованім в темній печері). Асенір слушає сеї ради, окруже сина самими гарними дівчатами, а Феода крім того посилає на него злого демона, та Поасаф поборує ті покуси молитвою і постом, найкрасну з поміж дівчат навертає на християнство і посилає в пустиню, а сам знов молить ся всю ніч, бачить дивні сні і запаває в слабість. Бачучи, що демони післані на царевича вернули знову до него з соромом, Феода знажує ся сам розмовити ся з Поасафом, та той і його навертає на християнство і посилає до Варлаама. Тоді Асенір за радю Арахії віддає синові половину свого царства, а той зараз навертає сю країну на Христову віру. Бачучи се цар Асенір

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 Арахі, а сам іде в пустиню, де по довгій блуканню находити Варлаама. Проживши з ним якийсь час і похорокивши його жие на его місци аж до смерти. Тіло его Арахія переносить з царськими почестями до рідного міста. Закінчене, уваги).

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

Роман про Варлаама і Йоасафа написаний мовою грецькою, доволі чистою і гарною. Найстарші звісні рукописи сягають XI віку по Христі. Найбільша часть має ось який титул: *Ἱστορία ψυχωφελής ἐκ τῆς ἐνδοτέρης τῶν Αἰθίοπων γῶρας, τῆς Ἰνδῶν λεγομένης, πρὸς τὴν ἀρίστην πόλιν ματανευθεῖσα καὶ συγγραφεῖσα διὰ Ἰωάννου μοναχοῦ, ἀνδρὸς τιμίου καὶ ἐναρίτου μονῆς τοῦ ἁγίου Σάββα, ἐν τῇ ἐρίῳ Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ τῶν ἀειδύμων 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 жие Варлаама і Йоасафа незабутніх і блаженних. Деякі рукописи (Vaticanus, Palatinus 59 і 201) по слові *λεγομένης* пишуть: *ἀπελθόντων τιμίων ἀνδρῶν πρὸς τὴν ἀρίστην πόλιν ἐν τῇ μονῇ τοῦ ἁγίου Σάββα καὶ ἀπὸ ἀειδύμων, συγγραφεῖσα παρὰ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ*, т. зв. 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 Іверьскім монастирі, мають заголовки значно відмінні, а іменно Cod. Nanianus у Венеції N. 137 має: *Ἱστορία ψυχωφελής ἐκ τῆς ἐνδοτέρης τῶν αἰθίοπων γῶρας πρὸς [τὴν] ἱερὰν πόλιν ματανευθεῖσα [καὶ] διὰ ἰωάννου μοναχοῦ μονῆς τοῦ ἁγίου σάββα [ἐρικνησθεῖσα] ἀπὸ τῆς ἱερῶν πρὸς τὴν ἑλλάδα γλωσσῶν ὑπὲρ εὐθρασίου ἀνδρὸς τιμίου καὶ εὐσεβοῦς τοῦ λεγομένου ἱεροῦ*, т. зв. Пожиточна для душі історія із крайнього

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

краю Етіопів принесена до святаго міста Іваном монахом із монастиря св. Сави, а витолкувана з іверської (т. є. грузинської) на грецьку мову Евфимієм мужем шановним і богобоязним, прозваним Іверцем (Грузином). А пізнійший від сего кодексе бібліотеки національної в Парижі н-р 1771 мав такий титул: *Λόγος φιλανθρωπικῆς μαθηματικῆς ἀπὸ τῆς τοῦ ἱεροῦ διαλέκτου ἐπὶ τῆν ἑλληνικὴν φιλῶντι παρὰ τοῦ ἱεροῦ τοῦ ἀριστοῦ μαθητοῦ τοῦ ἱεροῦ καὶ μαθητοῦ καὶ μαθητοῦ τῆς μαθητικῆς λέξεως τοῦ ἱεροῦ ἀποστόλου τοῦ ἱεροῦ ἁγίου, т. зм.: Пожиточні для душі слова перекладені з етіопського наречія на мову грецьку Евфимієм наісвятійшим монахом Грузином, що був духовником великої Лаври святаго Атанасія на Святій горі. Полишаючи на далі докладне обговорення справи авторства сеї книги зазначимо тут лише, що рукописена традиція в тім згляді далеко не одностайна: коли більша часть і то старших рукописів признає написане книги неозначеному ближше Іванови монахови з монастиря свв. Сави в Єрусалимі, то деякі рукописи ідентифікують того Івана з Іваном Дамаскином. Не однако означують рукописи і авторську роль того Івана: по одних можна б догадувати ся, що він списав свою „історію“ з наслуху, з оповіданя якихсь Індійців (*ἀπὸ ἰνδιάνων*), по інших виходило би, що ті Індійці принесли до Єрусалима якийсь рукопис на своїй мові і переложили его для вижитку того Івана монаха. А в кінці по іверським рукописам виходить, що Іван монах тільки прийє до монастиря свв. Сави етіопський (чи індійський?) рукопис, а переклав его на грецьке якийсь Евфимій Грузин, або так, що Іван монах написав сю історію по грузинськи, а Евфимій Грузин переклав її на грецьку мову. В старословянських перекладах, що, як звісно, держать ся звичайно досить вірно грецької градиції, находимо також різні заголовки. І так один із найдавійших рукописів (XV в.), що належав колись до бібліотеки Толстого а тепер є в Имп. Публ. бібліотеці в Петербурзі (сигнатура I. Q. 315) мав напис: *Сіє писаніє діїподізно ѿ кнѣзятвѣ ієрѣїѣвскихы страны глѣбмы индіа къ град чѣтныи принесено іѣванномъ мнѣхомъ мѣжемъ чѣтныи и добродѣтелии монастыря стѣго сѣкы в немъ же житіє варлаама іасафа прѣнаматною и кѣиствиною, гїи кѣлки. Такий же напис мав і рукопис, що находив ся в бібліотеці Царського під ч. 679 і походить з XVI в. Інший рукопис із збірки Царського, з XVII в. (ч. 90) мав напис: *Покрѣсть подізна житіа свѣтлыхъ и преподобныхъ отицъ, пѣстынножителѣ и постникѣ Индіѣскихъ, Варлаама пѣстынника и ѹченика его Іудасафа царевича, сына Яковѣра царѣ Индіѣскаго, списано Подіномъ мнѣхомъ окитиан св. Сѣкы иже***

къ Ірсеаламк.¹⁾ Сербський рукопис XVI в, що находить ся в віденьській надв. бібліотеці, а колись був власністю Хіландарського монастиря на Афоні, має напис: Писаніє сѣ дѣшнелазно Ѡ кнѣзѣ стрѣниже едіопскіе страны глѣмъиє индіи къ стѣмъ градѣ пркнѣсено Ішаннелъ мнѣхомъ мѣжѣмъ чѣномъ и дєвродѣтелномъ, монастыра стѣго Сакы къ немѣжѣ житіє варлаама и Ішасафа прѣнепамятною и вѣтъкнѣю²⁾. Подібний напис має Крехівський рукопис, яким ми користуємось і про який гл. додаток до сєї статі; рукопис сей, украшений 10 рисунками, походить з XVI в. і має такий напис: Изъукражиніє дѣшнелазноє изъ оугрѣмъ едіопскыма страны, глѣмъа индїйскыма страны, къ стѣмъ град пркнѣсено ішаннелъ мнѣхомъ мѣжѣмъ чѣномъ и дєвродѣтелномъ, сѣцлаг[о] ѡ монастыра стѣго Сакы. Гїї влѣки. Як бачимо, три рукописи мають написи в головному схожі, а сходять ся в тім власне, що Іван монах приніє історію про Варлаама і Іосафа з Індії, а не згадують про мужів Індійців, від яких він чув її. Важне й те, що ні один старословянський рукопис не приписує авторства сєї повісти сьв. Іванови Дамаскинові, хоча перші руські друки, Кутейнський 1638 і Московський 1680 чинять се зовсім рішучо.

Починаєть ся оповіданє коротким представлєнєм високої вартости аскетизму. Найвише бажанє чоловіка — бути сином божим. Та се є наслідок премудрости, сего з давна доступали сьвяті за своі чесні діла, головно ж мученики і аскети, що з постом, молитвами, безсонницею і многими трудами проходили „тѣснѣмъ и прискорѣнѣмъ поутемъ.“ Життєм сєм таких людей служать взірцямъ для других і захоतोю, „їбо на дєвродѣтеліє вкѣждѣ поут їстьк ѡстрѣ и жєстокъ“. „От тим то і я — говорить автор — тямуючи притчу божу про недбалого слугу, що одержавши від свого пана галанг закопав єго в землю і данє єму на приплодок заховав без знеку, вїяк не можу промовчати отєю пожиточну для душі дїшовишу до мене повість (ієносѣданїє), котру розповіли мнї мужі богобоязливї із глибокого етіопського краю Індії і виложили без брехнї, власне ось як.“ Сєй вступ дуже важний. Поперед усього він троха докладїше зазначує відношеннє грецького писателя до єго жерела, що не все чинять титули книги. Бачимо тут, що справді автор не сам

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

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

привіс 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 слідує коротесенький опис Індії, котра по думці автора „даліче належить Єгипту, кванка свіра її многочлїна, належит же морем її поучинями и лодїбным шесткоканїемъ къ Єгипетскїм странкѣ.“ Очевидно, що ся географічна нотатка — духовна власність грецького автора, що сам не мав ясного виображення о Індії, думав що вона граничить з Єгиптом, а з самого дальшого звязку повісти виміркував, що се край многолюдний і що до него пливе ся кораблями (се чинить далі Варлаам).

Сей край, — повідає далі автор, — пропадав у тьмі поганства і кровавих жорстокостей, поки не вродив ся Христос і не привіс на світ правдивої релїгії. Єго апостоли і ученики рознесли її на всі сторони світа. До Індії посланий був св. Тома, котрий при помочи Бога і ріжних чудес (автор натякає мабуть на апокріфічні Дїяня св. 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 оселявати ся по пустнях, щоб умираючи тілом „живити прїятї бислаўтнїхъ, и тако златаа крила прїїмше и на йкса многомъ къзлаткїнемъ“ (стор. 4).

¹⁾ Ось паралельні місця обох текстів у церковнословянських перекладах:

Варлаам.

Єго ради и аз мнрѣаскѣрїиго рїка прїтѣа сежса, иже прїать ѿ Гї талантъ и в зїмаа погрїкї, и данноа на прїпазд сѣкры кїс прїкратїа, и спокїданїа дїа-волїноа до мїне же прїпїадаа нїкакѣже оумалѣа.

(Брехівський рукопис стор. 2).

Марія Єгипетська.

Тїажї и азъ страхѣмъ єєи молѣтїи каїствїнаа содерїжїа и прїтїмїю рїка стѣдъ оубоаяса ико прїять ѿ Падкї талантъ и къ зїмаа той погрїкї в данноа дѣанїа ради сокры кїздѣано. повѣсть єїрїннїю до мїне дошлїшїю нїкакѣже оумалѣа.

(Трїодъ постная, Львів 1756).

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

В ту пору один із чільніших царських воевод, почувши про такий царський розказ, покинув свѣтське житє і сам поступив у черці. Почувши про се цар ще дужше розлютив ся на монахів і розіслав іславиців, щоби его шукали. Іславиці „ксккъ каминъ раздвигаша“ шукаючи его і аж по довгім часі наїшли его в пустині і привели перед царя. Побачивши его в лихій одежі, змушеного 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 збув про своїх дїтей і все покинув для Христа? Достойник почувши се мовив цареві:

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

— Що се за вороги? — питає цар.

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

Цар обіцює вислухати его спокійно і достойник-аскет оповідав, що ще бувши молодим почув якийсь чудесний голос, що мовив ему: „ізколи рѣши неразвѣнымъ свѣрихъ искрѣни ѣко не свѣрихъ, не свѣрихъ же ѣко свѣрихъ приймати“. Сї слова так вбили ся ему в тямку, що весь вік переслїдували его, аж отсе на старість він порозумів, що він справді доси саме найважнїше, т. є. житє вічне заведбував, а саме неважне, т. є. земне, минуше житє вважав за найважнїше. Се довело его до віри в Христа і до постанови йти „сѣзкы прискрѣкнѣи пѣт шестковати“. Він докоряє цареві за его нерозум і люгість, викладає ему про гріх Адама, від якого Бог виратував людей посланою їм свого сина, що своєю смертю

„низложи крामоуника і нас ѿ грѣхаго єного плѣкнїа ізкави“ (стр. 11). От тим то він не відступить від Христа, хоча б цар єму і смерть зробив чи то мечем, чи огнем, чи дав єго звірям на страву. „Не люблю я сєго житя, — говорить аскет. — Багато в нїм слабости і пустоти, багато огиди і турботи і суму. А я шукаю волї божї, покинув усе добро і тільки дбаю про єго любов“ (стор. 12).

Чуючи сї слова цар ледви мїг усидїти зі злости, але не посьмїв дотеркнути ся до него і тільки загрозивши єму огневою смертю велїв їти геть з єго очей, щоб єго більше не бачив. „їшєд жї єжїи члїк ѿїде кь пастына пчалоуєса, єко не моччєнь кысть“ (стр. 13).

Сей епізод з безіменним „божим чоловіком“ польшений в нашій повісті без ніякого звязку з дальшим оповіданєм, як якась случайна і зайва вставка, хїба для характеристики царя і єго відноси до християнства, що впрочїм і без того схарактеризованї досить ясно. З дальшого викладу ми побачимо, що епізод сей, як інтересний зостанок иньшої композиції нашої повісти, має чимале значєня для єї лїтературної історїї. Варто зазначити також досить незвичайне найменованє аскета „божим чоловіком“, котре християнська легенда прикладає специяльно до деяких євятїх, нпр. до св. Алексея, а котре в мові єпрїєвскїй дав gabrā d' alābā або скорочене bār-lābā¹⁾, що Греки передають словом Βαρλαάμ. Побачимо далї, що власне в одній з віднайдених рецензїй нашої повісти сей самий безіменний вельможа-аскет, прогнаний царем Авенїром, являє ся описєля яко пустинник Варлаам і повертає Авенїрового сина на Христову віру і на аскетїзм.

По відходї „божого чоловіка“ Авенїр ще гїрше лютує на монахів. Тодї єму родить ся син дуже гарний; цар дав єму імя Йосаф, приносєть жертви богам (ст. 13) і розєслав всєюди спрощувати людей на гостину. Цар гостить уєх, обдаровує богатїх і бїдних. Тодї прийшло до царя 50 мудрих Халдеїцїв звїздохотїв; роздививши ся в звїздах вони напророчили, що малїй царевич буде великим і богатим, сильним, висшим над уєї царї. Та одиє астролог, найстарший і наймудрїйший²⁾, промовив: „Так, царю, він буде великим царем, але не на твоїм царєтві, а в красшїм, висшїм. Думаю, що він пристає до тих християн, котрих ти пересєлїдуєш“ (ст. 14—15).

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

²⁾ Деякі захїдно-європейскї текети звуть єго Данїлом, гл. Duplор, op. cit. 28.

Почувши се цар засумував ся „її къ градъ Дѣмоск такоу пѣлатоу създа красноу и кривоу“, там помістив свого сина по скінченню перших лѣт і казав не випускати его відтам, приставив пістунів і слуг молодих і гарних і наказав їм, щоб не виявляли царевичеві ніякої турботи ані прикрости життя, не згадували ему о смерті, ані о старості, ані о хоробі, ані о бідності, не давали ему задумувати ся над будущим, а особливо щоб ніхто з них і не натікав ему про Христа і его науку. Рівночасно він вислав по всім краю своїх післанців, щоб оголосили, що до трьох днів не єсть 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 Ідучи містом зустрів хорого чоловіка з поломаними кістками і змилосердивши ся над ним, узяв его з собою і велїв его лічити. По якимсь часі на сего міністра набрехали перед царем, що хоче захопити царську власть у свої руки. То цар прикликав его до себе і хитро предложив ему обняти правління, бо він немічний і бажав би віддати ся самотньому життю. Переляканий сям боярин, бачучи інтригу, прикликав до себе того каліку і попросив его поради. Той порадив ему обстригти собі голову, надіти волосяницю і так іти до царя і залвити, що коли цар хоче іти в пустиню, то и він готов іти з ним. Сей доказ вірності вельми сподобав ся цареві і він опять прийняв боярина до своєї ласки (стор. 16—20). І сей епізод, нічим не звязаний з дальшим оповіданєм, являє ся в грецькім текстї як слуцайна вставка; его значіне побачимо далї.

Свого гнїву на монахів цар не покидав через те, що Іх наука іде до того, щоб „достати ся чїлком сладких житїа сего и невизимых надеждь яко сны прїимати“. Та от раз Ідучи на полювання він здібав двох монахів; велїв Іх 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 гїкаєте по моему наказу.

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

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

Тимчасом царевич піс у своїй палаті, пройшов „ѣтъ ѣфи-
шіскоє і прѣскоє оученіє“, 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, — замічав автор — на йко стрѣлет, како оуко оутаніти
са члѣськомоу рѣдоу смѣрти?“ Царевич бажав знати, чому се
отець держить єго в заперті і не допускає до него нікого, але не
міг довідатись. Був у него один „пістун“ любійший від других; того
царевич почав розпитувати і дізнав ся від нього про ворожбу і про
християн. Почувши се царевич не питав дальше, „приксноу ко са
срѣдци єго слако сїсноє“ (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. Авенур вволив єго волю і наказав усім
у дворі, щоби супроводжали царевича в гарні місця і щоби не
допускали до него ніяких непримних видів. Та от раз царевич
відбивши ся від слуг побачив двох людей: один був прокажений
а другий сльпий. Царевичеви жаль стало і він запитав тих що
були з ним:

— Що се за люди і як вони виглядають?

— Се людське терніє — відповіли слуги, — „се єс[ть]
стрѣсть члѣска, мж[е] кціж т[е]класнож і харакотинами клячатса
члѣком“.

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

— Ні, не всім, „нж і же ѿ здравіа прекратит, ѿ харакотинныа
сккрѣны“.

— А коли не всім таке бував, 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 Поасаф здибав старця „престарѣшіса дїями
мишгыми, сѣ мклым лицем і разслабленнама мышцама і слажа
і іспадним зѣком 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 жив кождий чоловік?

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

— Гірше се жити, повне всякої болісти та турботи! — зітхнув царевич і важко задумав ся. І він почав часто думати о смерті і о тім, чи в по смерті яке друге жити. Він питав свого вірного слугу, чи не знав кого, хто б заспокоїв его сумніви, але той знав лише, що християни усіх розігнано або побито, а ніхто иньший сего не вчинить. Царевич гриз ся дуже, „кълмъки си ёмоу ёко мжжюу съкроуици пегоукикишоу и на кълзискии ёго кес оумъ свои оуїрладнившъ“: всі роєкоти і пишноти остогидли ему. Та Бог зглянув ся на его сердечну муку (ст. 26—28).

Був в ту пору в Сенаридській (по грецьки Σενάρ) землі один пустинник вельми мудрий і набожний; „Фкоудюу кы [тъ] и ѿ котораго рода, не имамъ глати“, а імя ему було Варлаам. Сей мавши від Бога яву у сні про царевича, покинув пустиню, перебрав ся по світськи і сівши на корабель поплив до Індії. Прийшовши до міста, де жив царевич, довгенько пробував там, розвідуючи ся про царевича і его приближених. Далі він виглядів того товариша, що був при царевичу при згаданих више двох стрічах і зблизивши ся до нього сказав, що він купець і має дорогий камінь з такою чудною силою, що ему піде в світі нема пари. З тим каменем він хотів би доступити до царевича. Слуга зразу не вірить, просить купця, щоби показав ему той камінь. Та Варлаам вимовив ся від сего кажучи, що камінь той без шкоди може бачити тільки той, у кого жити 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 мій той чудесний камінь, — мовив царевич до Варлаама.

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

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

Поасяв признає ся Варлаамови, що з давня палить его нутро бажанє „пизькучити с[а] истинныхъ кърресъ“ і коли тільки найде чоловіка, що б повчив його, то певно схоронить его слова в своїм

ГВОЗДИ А. ДРОУГОЮЖЕ ДВОЖ ПОМАЗА СМОЛОЖ И БКШМ, И НАПАТНИ НУ КЛМЫК ЧСТНУХ, И Ш ВСКХ ВОН' КЛГОЖУАННУХ ИСПАТНЫ А. КЛАСАНЫМИ Ж[Е] ВДЖИ ШЕКАЗА А. И ПРИКА КАММОЖА СКОА ЗАРТКШНА І.МС Ш СТРКТИКХ ДНКУ И ДИВКУ МАЖКУ СМКРНКХ, И ПОСТАВН ПРЕД НИМИ КОВЧИГЫ ЧЕТЫРИ И ПОВЕЛК ИМЪ, ДА СМІРАТ, КОЛНКОУ БСТА ДОС[Т]ОЙНАА ЗАТАА, [КО]ЛНКОУ ЛИ БСМОЛІНАА. ШНИ [ЖЕ] ЗАТОЖ СМКРНІА. ІЖО МНШЖЕСТКОУ ЦКНЫ ДОС[Т]ОЙНА БСТА, ЛНКУЖ БО, ІЖО ЦРСТІН ВКІЦІ И ПОДІСН ВЪЛОЖІНІ КЪ НА; СМОЛОЖ ЖЕ ПОМАЗАНА І ВЪКЪМЪ МІАМЪ И ХОУДА ЦКНЫ ДОСТОЙНА БСТА ГЛАДУЖ. ЦРЪ ЖЕ ГЛА КЪ НИМЪ: ВИДОУ АЗЪ ІЖО ТАКОВЫ ІМАТЕ ГЛАТИ. НА НЕ ТАКО ПИДОВАЕТ ТВОРИТИ, НА [МО. НЕ] КЪКІКШІНІМА ШІМІА, НА КЪНОУТРІНІМА ПОДОВАЕТ ЛЕКАРНІЕ КЪНОУТРЪ СМОТРИТИ ІЛИ ЧЕТЬ ІЛИ КІЗЧЕСТІЕ ПОВЕЛК ЦРЪ ШВРКШТИ ЗАТАА КОВЧИГА. ШВРКШНОМА Ж[Е] КОЙЧЕГОМА ЗАМ[И] СМРАД ПОВКА ІЗ НЕА І НЕ КРАСИА ВИДКА ВИС[ТЪ] ВОД[?]. РЕЧ[Е] ЖЕ ЦРЪ: СЕ СІКТ ЕСТЬ! КЪ СІКТАМА І СЛІВНЫМЪ РАЗЫ ШВАКЧНЫМЪ И СЛІВКОЖ ГРЪДАЩЕМСА. И КЪКІКТРЪ СІТ ЛРІТКІА СМРКДА КІСТИ І ЗАМУ ДКА ІСПАКІНЪ. ТАЧЕ ПОВЕЛК ШСМОЛІНА І КЪМЪ ПОМАЗАНА, СІМАЖ[Е] ШВРКШМА СІЦА ВСА ТОУ КЪКІСІСАСТА [СА] Ш ЛЕКАРНІУ КЪ НЕА СІКТАДЕСТУ. И КЛГОЖУАНІЕ ІЗКІДЕ Ш НЕА. ГЛА КЪ НИМЪ ЦРЪ: ВКІСТІ ЛН, КОМОУ ПИДОВІА КОЙЧІГА СІА? ПИДОВІА ШІКМА І КЪ ХОУДАМЪ РІЗЫ ШВАКЧНЫМА. ІХУЖЕ ВЪ КЪКІКШІНІ ШКРАЗЪ ВИДАЩЕ ДОСАЖДЕНІЕ КЪКІКШІСТЕ ЛІЦА ІА МОЕ ПОКАШНІЕ ДО ЗЕМЛІ. АЗЪ ЖЕ РАЗОУМНЫМА ДІЧІМА ДОБРЕТОУ НУ И ЧЕТЬ ДІШІВІАЖ РАЗОУМКЪ ЧЮДІМСА ЕД ПРИКАСАНІЕ НАЧ[Е] КІКІЦІ І ЦРКІКАГО САНА ЧСТІКІШІА КЪКІКШІНУ. И ТАКО ШСРАМИ КАММОЖА СКОА І НАСІЧІ А Ш ВИДІМЫХЪ НЕ ВІАЗНІТІС[А]. НА Ш РАЗОУМНЫХЪ КЪКІКШІМАТИ (СТОР. 33—38).

Ми подали по крехівелькому рукопису дословно текет сеї притчі і подамо також дальші крім тих, що виняті із євангелій, раз для пробн текету і мовн нашого рукопису, в якім 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 виянює ширше, а тільки напюминає царевича, щоб і він не дивив ся поверхово, а вишкан у глуб того, що ему буде сказано далі.

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

Се питає дав Варлаамови притоку до викладу о Христї яко о Бозї і о св. Тройці. Интересно, що говорючи про сотворенє свїта

Коли Йоасаф почув єї слова, „скѣтъ къ дѣши єго къса ѿ многыа радости“, він обняв Варлаама і запитав його, чи то се той дорогий камінь, який він обіцявав йому показати? Бо слухаючи тих слів „скѣтъ салдѣи къса къ сѣдце мое і тажкѣи ѡнь покрокъ печали моего за много лѣтъ бѣсѣжара нрзѡумію моемоу кънзаламъ къзатса“. Варлаам потверджує, що се власне в єго тайна і що слід йому хрестити ся. Йоасаф питає його, що має чинити, щоб достуניתи хресту? Варлаам викладає єму значіне хрещеня, до якого треба поперед усього душею прийняти віру, а потім приступати до него „любовіа тѡнаѡх і никакож[є] ѡ сѣмъ замѣдлати, къдмоє вѡ ість замѣдлѣніє, занє нѣжвѣстїє члѣніє скѣртїє“. Йоасаф питає єго, чогож нам ждати? Що він називає царством небесним? „и ѡмаркѣам же члѣци ми къ чгѡж[є] раздрѡшлѣши, нлї єс[тѣ] нїє житїє ѡ сѣдѡу ѡхѡдлѣши!“ Варлаам описує єму царство небесне словами св. писма, говорить про безсмертне душі, смерть і про відплату за добрі і злі дѣла по смерті, о повстанє чоловіка і страшний суд, по котрім всі дѣла і слова і помисли наші відкрїють ся. „и всѣ-та нїла ѡкрѣвна вѣдоут“: тоді праведники ідуть до неба, а грїшники на вічну муку (ст. 47—53).

Почувши єю науку Йоасаф розплакав ся, „покаліємъ мнѡгымъ дѣшѣ исплѣти, салзлами всє кѡкъ“ запитав Варлаама, щож його робити, щоб уїти вічної муки а достуניתи небесної радости? Варлаам радить йому як найшвидше хрестити ся; „лѣци лн по званїю не хѡрїши нѣ мѣдлѣши, правднѣмъ вѣїтїмъ сѣдѡмъ ѡкрѣжнѣмъ коуднїи; не хѡтарѡу ти не къхѡщнѣмъ вѣднїи“; в разї упору в невірї грозить йому страшними муками некельними, а в разї наверненя обіцяє безконечні радости на землі і в небї (ст. 53—56).

Йоасаф заявляє, що вірить словам Варлаама і готов хрестити ся, та питає, чи єєго 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; вчислює цѣлий ряд грїхів і аналогічний ряд чеснот „нѣж[є] іко нкїціи стнїнїє і лѣсткнїци дрѡга дрѡзѣк дрѡжнїма і ѡ дрѡга скѣпѣсѣемъ на іко дѣшѣ кънзѡсѣт“. Та горе тому, хто по хрещеню верне назад до давнїх злих дѣл. Бо коли через хрещенє вечнїи дух вїїде з чоловіка, „нїстѡѡѡет по вѣзднѣмъ лѣстѡмъ нїца поѡа н нѣвѡрѣцѣт; не трѣна же мнѡзѣк вѣз жнлїара і вѣз домоу“, вертає назад до давнього житла і найшовши там злі дѣла „кънѣднѣмъ късѣл[є]тѣсѣ къ нѣ“; тоді буде тому чоловікови ще гірше, нѣж перед хрещенєм, „іко [не] крїїнїю прѣкїїнѣу всѣку грѣхѡу раѡонїсѣнѡє вѣдоа, погрѡзѣнѣмъ всѣма тлї прѣдлѣ[є].

й проч[і] ст[і]кна нам єс[ть] і град і ш[о]ржіє д[р]ж[ав]ное на кра-
жіє ш[о]п[л]чєніє. ни по кр[і]пніи гр[і]ху твор[і]цим і мат[і] проці-
ніа, ни к[і]тер[і]а к[і]н[і]аи погр[і]жніа“. Сей погляд, доволі чудний
в очах пізнішого християнства, тайна сновіді стала єя одною
із підвалин етики, був, здаєть ся, вихідною точкою покутищ-
кого, аскетичного життя. Тут Варлаам викладає головні правила
християнської етики, мішаючи нагірню проповідь та євангельські
вказівки з Мойсєєвими десятима заповідями. В загалі сей уступ (ст.
59—62) виглядає як збірка євангельських і інших цитат зложена
до купи без пояснень, без внутрішнього звязку і без систематичного
порядку.

Переляканий строгістю етичних вимог царевич замічає, що
коли се так, то „аще по кр[і]пніи каючїт ми с[я] єдиноє или двоє
сїх заповєдїи не оуболоучїти, оубо еждоу ли и к[і]єх не поуб[о]-
лоучає наследствоужїиє и к[і]єс[я] еждєт к[і]єк[і] моє надежда?“
На те Варлаам викладає йому тайну покути; се „к[і]рачїевоє вышє
показанїє“ не є наша сновідь, бодай Варлаам ні словом не натякає
на неї, „н[і]ж показанїєм[ь] к[і]єлєзным и с[л]єзам и т[і]єплым выкаєт
д[і]шїиє и простына гр[і]хом ск[і]р[і]пшїиє. м[і]єстєж и м[і]єрдїєм[ь]
и ч[і]єс[л]юкїєм[ь] к[і] єдиноє“ (ст. 62). Як ілюстрацію важности по-
кути Варлаам оповїдає притчу про блудного сина (ст. 63—64)
і притчу євангельську про доброго наєтуха (ст. 64) і згадує
про грїх ап. Петра, що відрїє єя Ієуса, та опїєєли „ишєд конє
накаєє горько и т[і]єплым с[л]єзам и пок[і]доу к[і]єздкїєжє і акїє
оубр[і]кє к[і]рамоднїєк[і]є с[л]єзє. ієко ш[о] пламенє кєлєка ащє ш[о]п[л]чємо
ш[о]скочи далєчє и зак[і] оублєтєа“ (ст. 64).

Та Поасаф рад би не потребувати сєї тайни і по хрещєно
не попадати в грїх: се Варлаамови дуже любо почути, бо дав єму
можнїєсть звести розмову на аскетизм. „Приложанїєм — каже він —
н[і]єк[і]євозмоєно“ вєтерєтї єя грїха, бо „єк[і] ш[о]гнєл жїєкощєоу к[і]ємоу
любєд[і]є нє к[і]рїтєс[я]“, „а жившїи єєред клопотів і поєєє жїтїє хїбаєє
можна не грїшїтї? От тїм то ап[остол] Іван і євєатї отцї радєть
цурати єя сєго євїта. Деєкїє хрїєтїєєне задлєє сєго зарєз по хре-
щєноу вїдєєвалї єя на муки, „приложїиєа к[і]тер[і]єє кр[і]пнїє прїєматї
кр[і]кїє, р[і]єк[і]єнє м[і]єнїєєм[ь]“, а ишєїє лишалї родїчїєв, дїтєє, б[о]г[ат]єтвєа
і ишлїє в п[р]єстїєнї, „їєко ик[і]єнє к[і]єгощїє ишєтєєк[і]єжє“, ставалї єя
„м[і]єнїєцїє колєєж“. Однїє з нїх „к[і]єє поєєр[і]єк[і]є т[і]єк[і]єк[і]єнє жєєкїєнїєа зноє-
ноє и ст[і]єоуднїєтєєк[і]є к[і]єкїєко и д[і]єждєа [ї]є м[і]єтєєк[і]є к[і]єт[і]єр[і]єн[і]єх[і]є
єт[і]єр[і]єн[і]є, д[і]єкїє[ї]є кощїєа к[і]єдр[і]єжїєнєє илїє к[і]є шїєр[і]єх[і]є и пр[і]єєстїєх[і]є
єк[і]єрїєнїєєа поєєжїєнєа, к[і]єєєкїєа н[і]єк[і]єкїєє оуб[і]єк[і]єх[і]є и поєєєа до к[і]єнєєа

вкрѣпшеса, з[е]акѣ и актораси маадух и хатка жестокаго оуства-
внѣше къ мироу приймаюут ады, ёшко да живи коудуот тьчѣа,
ѡни ко ну чреск дѣи въкоушадше, ииѣи же нѣкъ (зам. нуъ) чреск
три дѣи, ииѣи же къ нѣаю тьчѣа прѣмлаше. Тѣкають вони в пу-
стину, щоб люде не бачили їх покути і не хвалили їх; „тѣкмь та-
ковѣи сажоуѣк прѣддаѣтея: тѣае стамакѣше а мукзды не прѣм-
лаше“. Ииѣи живуть по манастирѣх „ѡиѣи живоуѣи мнѡжестко
много скраѣншеса по[а] ёдинѣамь настайником, сѣкѣ заклаѣше и сѣкѣ
ѡркѣз. ша своа вола и раки коушани волаж сѣтворше[са], дѣи
залом ни сребром сѣкѣ не живи творѣше, нж Хѣа ради любѣи
сѣкѣ конзаты творѣше, нач[е] рѣши живоут оуѣже не сѣкѣ, живет
же въ ноу Хѣ ёсѡж[е] носакдѡвана“ (ст. 64—69). Основу до такого
житя поклав один, „ёже и (зам. ѡ) нас мѡкинскы мнѡхом гѣтѣса,
ѣнтѣиѣи и маж ёмоу“ (ст. 69). Таких мужѣв — кже Варлаам — і ми
наслѣдуемо, тѣкаючи від покуе сего свѣта. Тут він оповѣдає Ноаса-
фови знамениту притчу про однорога: „И ко таковаго ваагаго и чѣко-
люкѡваго бѣа вкрѣдѡсѡманѡ сѣкѣ оудлашша, вѣсма шѡкакож[е] ѡ коу-
доуѣиѡу приѣмлаше разѡума. и ко на пактѡское насыѣиѣи кезирѣ-
стани шѣствѡуѣше, дѣиѡкоуѣж[е] шѡроу ѡставѣиѣи, галдом то-
мѡтис[а] и тѣмами залаа страд[а]ти вѣс числа, подобѣи саж
мажж ккгаѣроу ѡ лица вкѣсаѣиѣас[а] ииорѡгоу. ѡко не трѣпа-
ѡуѡу галс[а] рѣтѣѡ ёго страшнѡго. нж вкрѣнѡ ёго ѡркѣк не кадет
ёмс ѡды тѡвѡкоуѣж[е] ёмоу рѡѣѣ прѡстрѣк за дрѣкѡ тѡвѡдо ѡт-
са¹⁾. дрѣжжѡроу же сж ёмоу вкрѣнѡ, ѡко на стѣпѡни носѣк оутѡвѣ-
дѡвѣ мнѡжѣж[е] оуѣже мѡркѣ ес[тѣ] и тѡвѡдѡни и ѡвѣркѣжѣ оуѣко
вѡдѣк дѣк мѡшиѣи ёдинѡу вѣлаѡу а дрѡугѣа чѣкиѡу гризоуѣи вѣс-
прѣстани корѣнѣ дрѣкѡа. и дѣже вѣк дрѣжжѡса и ёлѡмаж[е] приѡан-

¹⁾ В слову мѣнѣи шѡи текет жас. повеличѣиѣи проуѡек, що усе дальше опо-
вѣдає робѣти поѡроумѣиѡи. В грѣнѣкѣм текет сѣи прѣтѣи читѡмоѡ: *ὅς μὴ φέρων τὴν*
ἔχρη τῆς αἰσῆς βούξ καὶ τὴν φέρων αἰσῆς μὴ βούξ, ἀλλ' ἰσχυρὸς, φέρων τὴν μὴ
γενέσθαι τὸντο κατὰ νόμον. Ἐν τῇ τῶζοιτ αἰσῆς ὄξος μετὰ τῆ ἀποκρίσεως
βούξ. Ἐν δὲ τῇ ἐπιπλάτῃ αἰσῆς, τὸς ζῆλος ἰσχυρὸς καὶ φέρων τῶς ὄξος μετὰ
κατὰ νόμον τῶτο κατὰ νόμον. καὶ τῆ βούξ τῶς τῶς ὄξος ἀποκρίσεως, ἰσχυρὸς ἔν
*ἀποκρίσεως βούξ καὶ ἀποκρίσεως. Се значѣиѣ: Сѣи не можѡчи знѣсти туку ёго голоѡу і стрѡш-
ного ёго реву, але вкрѣнѡ тѣкаючи, щоб не стати сѣ ёго страшнѡ, серед шѡвѡкого
бѡгу перед ним ушав у азуѡвѣ велику вѡму. Та падуѣи: він, простѡтѣиѣи руѣи і вѡшѡвиѣи-
сѣ за иѡвѣс дѡрѡвѣиѡе, ииѡѡ задержѡвѣи сѣ за рѡто, а шѡрѣиѣи сѣ погами о иѡвѣс ѡдѣтанѡу
думѡвѣ, що же і сѣ-кѡшѡѡй і бѡшѡчѡшѡи. (P. Fr. Willh. Val. Schmidt, реѡценѡи сѣ
Дѣпаѡѡну The history of Fiction, помѣщенѡ в Jahrbücher der Literatur, XXVI Bd,
Wien 1824, стор. 30—31; грѣнѣкѣиѣи текет поведѣиѣиѣи з рукоѡпѣу вѣдѣнѣвѡѡй шѡвѡ-
бѡблѡтѡтѣи Cod. græc. N. 22, стор. 54.)*

жажнуса да погрызета дрэко, кызркіць кь глаукиноу рока і смаі видк страіна дьразомь і дьгнема дышара, і горько кызрати, оўстаж[і] сьр іна з'каажноу і пожркти ёго хотаці. кызркіже днь авіе на стіны, і дже позк ёго оутворждіюк вкста, видк д. главы асидовы і-сткны ісходаца, і дж[і] вк оутверждіса. і кызркіць шчима видк із вкги дркна мало медоу, дставнць оўко расматрати о шдркжаціу ёго напастіи, іко кькоудоу ко іпорогь зак вксовдса іскаані ёго на аде, долк ж[і] закн замн зїай да пожрет ёго, дрквож[і] ш неаїже ітса, оўже пастн са хотаці, нязкж[і] на стіны на сковадзіні (sic!) і не твердо стоаці, — толкы оўко и таковых замь закык топа ськ на сладос[тк] горьго дного медоу. сї подовіи соут кь прлакети живочїи сїго живота сьтворішнм. сїа істїна ітк ізглатн. іко іпорогь шкразк бс[тк] сьмртн. гона кїноу псакад-сткоует ітн ідулаа рода, рокь ж[і] кс мнр вк[тк] іспакн кс[тк] сьмрктноснць сьмртн. дрквож[і] кспрстанн ш двоа мышїа грыземо іўже сьтворіюма п[ат] вк[тк]. іко жїноу кьёмождо дд[омы] і гыкаай час ради днвнць і оўскїновнї корїноа прїваїкаеца. чьтїри ж[і] асїды єже прїгркшнць сточїи ськстакноа члїсकोа т'каа, і нязк[і] вєсчнкствоужднм і л[ат]оу-цїмаа т'каскн раздрочаеца ськстакь. кь снм дгнїкн днь і не-мїстнкн замн страїноа ізквбразоует адово чркко знвдїцн прїати іж[і] сажнць грасоть пач[і] коудоуціу кїк ізволнша, медовїнаж[і] ванаа сладос[тк] прквккалет сїго мнра сладць, ілїже шн прлакїлет зак своа дроты і не дставлет іа прлакнїа творїтн ш сїснїи своам" (стр. 70—72).

Ся прїча дуже сподобала ся Поасафові і він прасїв Варлаама, шобн подібннмн образамн вїяеннв іому ще лїше, „какоует же ш нас жотї і кь драгом ёго дражка!“ На сє Варлаам оповїдає отєю прїчу про трьох прїятелїв:

Пшодовн с[т] кьзаюкшїи сїго мнра красотоу і сладестн ёго насыцінса, пач[і] коудоуціу калк мнмогкїцаа і неморїла ізволнша, члїкоу трн драгь імащоу. кь ннх же ко двоа сь лю-ковїд чїашн і з'каа люковїд дж[і] і до сьмртн іа ради подн-зал с[т] іа же рады вкды тркна глїашн, на тр[і]ет[і]м же мнго шквжнїи імашн, нн чкстн сподокн ёго. нн люквє. ікож[і] до-стоднш, мало іквоа і[ан] ннчтож[і] рїцн пашь теорашн дротга Кёу. кь єдннць ш дїїи прїдосна кь нємоу старкїшнї вкцїи і граз-нїцн вшннн, тькїраїса скорестїа влншкоа сїго кєстн кь ірїю, слово да да[стк] ілїже вк[тк] джкїн т'моа таллїть. оўннноу

ж[е] ёмоу вышнѣ искаше помощника, да застоупит его къ стра-
шному црѣвѣ шккѣтоу. тѣже оубо къ прѣкомому ксѣху искрѣнномуу
дроугоу гла: съкѣдаши ли, ѡ дроужѣ, шко койноу полагаху дѣла
тѣбе ради. ѡнъ ж[е] трѣкѣжъ поможн дѣсь ѡдрѣжаща ма ради
бѣды ѡ ноужа. како оубо ѡсновѣху, застоупиши ли ма и каа ли
бодет надежда, ѡ дрѣже възлюбанинѣ? шккѣцѣ оубо ѡн гла:
нѣсмъ тѣбе драг, чѣче, ни съкѣдалъ, ктѣ ты ѡси. ѡны во ѡмам
три драгы съ нами вселити с[а] ѡ дрѣга на (?) ѡ прочѣ сътво-
рити. се дам ти соуклашннцѣ дѣк, да ѡмашн а на пѣти; не вѣ-
дет никѣа ж[е] пакзы ѡноаж[е] ни какоа же почлн ѡ мене на-
дежда. сѣа оубо самшавъ ѡн ѡ недооумкѣа сѣа ѡ шккѣтѣ сѣм ѡ ѡвж[е]
помощн надѣаше с[а] ѡ него. ѡ тѣче къ дроугомоу ѡ гла къ
нѣмоу: помѣниши ли, ѡ дроужѣ, колико прѣат ѡ мене чѣсти добрых
ѡ оубиченнѣ. дѣсь къ печла[ь] въпадши ѡ къ напас[ть] великоуа
трѣкоуа поспѣшитѣа. како оубо, можши ли съ множ потроу-
дити сѣа ѡ снѣ разоумкѣа? драгъ же шккѣца: не праздиа дѣсь
с токоа потроудити с[а], къ печлаи ко і азъ ѡ къ напаси въпад
въ скрѣки ѡсмъ. ѡвж[е] мало с токоа пойдѣоу, аще ѡ на пѣзоу
ти не вѣдоу ѡ скоро шккѣражс[а] ѡ тѣче скѣми пѣкнѣа. тѣра-
маж[е] рѣкама възвратнѣа ѡтоудѣоу чѣкъ тѣ ѡ ксѣху недооумкѣ-
ваа, рыдаа сѣе сѣетнѣки надежди неразѣумныху скѣоу драгъ
ѡ непемыслныху страды сѣеа, ѡуже ѡчѣху ради прѣтѣрнѣк. тѣче
ѡде къ трѣтѣмѣ своѣмоу драгоу, ёмоуж[е] никѣгдаже оубо дн
ни шккѣннѣка своѣмоу ксѣ[а] ѡнъ никѣгда же сътвори ни зва, ѡ гла
къ нѣмоу ѡсрамлнннмъ лицем ѡ долоу зра: не ѡмам оустѣ раз-
вѣ[р]ети к тѣчѣ: съкѣдши ѡстннѣо, ѡк[о] помѣниши мене никѣгдаже
добро сътвориши тѣ. аще ѡ дрѣжеоу приложнху к тѣчѣ. на заше
напас[ть] ать ма лютаа, никакѣж[е] всѣма шккѣктох ѡ драг
моуа надежда сѣеннѣю моѣмоу, приидѣоу к тѣчѣ помѣлѣа, аще
ти възможно ес[ть] малоу нѣкѣаа поможн да подаси ли. не
шккѣцаи сѣа не помна моѣго неразѣума. ѡнъ же рѣч[е] тихомъ ли-
цем ѡ съ радѣстѣа: подока ес[ть] драга своѣго искрѣннѣаго, гла
та сѣца, ѡ малѣе помна доврѣдѣаннѣ твоѣ съ приаажаннѣма дѣсь
въздакаа ти, ѡ азъ оубо маа тѣбе ради црѣа. не войсѣа оубо ни
оубѣтѣшан сѣа! азъ прѣж[е] тѣбе дойдѣоу къ црѣю ѡ не прѣдамъ тѣбе
въ рѣцѣ краг твоу. дрѣзанъ възлюбанинѣ дрѣже ѡ не вѣди
въ скрѣки ѡ печлаи. тогда оубо мажѣкѣк (мо оумннннѣсѣа) ѡн
глаше съ сѣкзани: оубо мажѣкѣк (мо оумннннѣсѣа) ѡн
же на ннѣмажнѣкоа¹⁾ дроужѣоу ѡнѣд ѡ ажнѣкоа напъ вѣдѣма

¹⁾ В тексті хибно: не на напатнѣкоа.

і в'язем злато і срібро і камак ч'єтрых і веліх множ[є]ство,
і в'їрним сконьм ракам посланж кыти. скон'чак'шадж[є] сж, рич[є],
інсемоу акт[оу] в'єстав'ше граж[а]лине іко і пр'якого цр'я нага
на із'єльствованіє посланж. прочіи оубо неразозумніи цр'и к'ь зак'і
і к'ь гад'к' пр'єкываауа, с'ь же богатства шного пр'єже посланыи
к'ь шенліи в'їніи живаніи і широч'у нїз'їи домоу і маше, із'єкы
оубо нек'рнху гражан дн'їху злху, хвалаше док'раго св'їта др'жа
ск'єго" (стор. 77—78). Сей город — то св'їт, горожане — то
„в'єсь миродр'яжа т'ьмы к'єка сего", що в житю спокушуютъ
нас усякими солодошани, а по смерти „нагы нас п'єм'ше і гр'яціи
гражане т'ьмы с'єкодат в'ь зємла т'ьмы в'їчныи." А той мудрий
дорадшк, що напутив одного царя — се я, що наводжу людей на
спасенну дорогу. Бо я — мовить Варлаам — пізнав порожнечу
сего житя; „ікожеж[є] голоув'ь в'єг'єть нїк' же ко на се др'єко,
пакыж[є] на іно, ілі акіє в'ь пропастиху каманху, і вса кок'ти
...ное¹⁾ в'єпадаєт, і нїк'єж[є] д'єр'єтатъ прїк'єжнїра твр'єда,
і в'ь в'єр'к' і в'ь страд'к' стражєт к'їиноу" — так і чоловік в'ь шому
житю. Одишока „пр'єм'дрєс[т'ь] с'євр'єшнєи живнїк' єс[т'ь] в'є[з'ь]
скр'єбы и в'єз'ь напастї, и п'єт'ь істинкыи нї прєп'єс[т'ь] іст'ь, нї
высота. нї к'тннїє же нї к'єч'цї, н'єж к'є рак'їє" (стор. 79) —
як бачимо, ідеал далеко б'їльше квієтнєтнєчно-орїєнтальнїи, буддїй-
ськїи, нїж хрїстїанськїи

На приманливий малюнок того щастя, яке дав аскетичне житє
в пустини, Іоасаф відповідає питанєм: чому ж так мало людей ха-
пає ся до сего щастя? На се відповідає Варлаам, що протнвно, багато
хапають ся, та не багато доходять задля слабости тїла і духа. Та
се зрештою не є шїяка уїма для ідеалу аскетичного; він подібний
до сонця: „ікожеж[є] во с'єнцє на св'їт к'єс'єт'єт, в'єск'єм к'єз за-
кнїсти л'єч'єд'є ісп'єдр'єт'єт, єт'єри ж[є] пом'єжарнїк'шє ш'єчї в'єд'єтн
св'їтлєсти нє хот'єт, нє кннєватє с'єго радн с'єнцє, ілі прочїи
нєкннєднє, [н]і іцнє ж[є] і слава св'їтлєсти єго шн'єк'є радн в'є-
зоум'їа оуннчнжнєт сж. н'єж днн самн св'їтлє єго лншн'єшс'є іко
с'єк'їнн іщ'єт'єт'єк'є, к'є многїа во ровкы к'єпадоут'є і в'єлннїи
і тр'єннїєм із'євод'єт'є і лнц'є ск'єи, с'єнцє же к'є св'їтлєсти ск'єи
стєд прєсв'їк'їр'єт'єт нєп'єк'єр'єн'єн'єм лнц'єм'є і св'їтлєсти єго зр'єц'є"
(стор. 81—82).

— Значить — питав далї царєвнч, — є ще і шнншї, що голо-
с'єт'є такє як тн, чн тїлькє тн однн?

¹⁾ и. б. щось пропущено; має бути тут такє: і всє в'є кок'ти ор'єдннєи в'єпадаєт'єт.

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

Значить, мій батько не знав сеї науки?

— Цевно, що не знав, хоча й навмисно „зат'ка колаж чок'ствія к'г'х не приймати“.

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

— Га, — каже Варлаам, — що не можливе людям, те можливе Богу. Хто знав, може власне ти навернеш свого батька „і вобраз[м] дивым родити[ь] каждиши своємоу родителю? Слышах во иккоёго црѣ вык'шж добрк з'клѣ смотряца своёго црства, кроток же и мѣстникъ под ним сжцим людем, иж сим ёдинѣм каазнь ил'ка: идолюскож л'кетѣж ѓдръжимъ кааше. ил'фаше ж[е] иккоёго св'ктна'ника кага и в'ск'кым къ б'г'у оу'крашена бл'гоч'стнаимъ и прочиж прѣмѣдростѣж. печалюжса ѡ пр'кальцаніи црв'к и хота ёго ѡ нем ѓбл'чити, оу'дръжашет'са боѣ са, да не заль и'сходатан себе же и дръжинѣ своен вѣдет и вываёмоуж ѡ него мншгым пакзоу погоукит. ѡвлч[е] же и'склѣши времєне доброд'юдна, да прикачет ёго на бл'гоч'стїе. и къ ёдинъ ѡ дшн црѣ реч[е] къ нему: прїиди, да поидѣк по градуу, ёда что на пакзоу оу'зр'ѣк'к. ходашима ж[е] и'ма по градуу вид'кста св'ктлаж зарю ѡ ѓкон'ца къс'іа'ишоу и томоу ѓкон'цѣ ѓчи приложив'ши оу'зр'кста пид земаю л'кетѣ ѡко кр'кт[е]нк, жанци, въ немже ск'даши мѣж къ посл'днии ишрет'к живы[и] и х'сдыми ризами ѡвлч'и. прѣд ним же стоѣши жена ёго вино подаючи ёмоу. мѣж же ёи чашѣ прїем, ѡнаж[е] сладкѣж и'кс[е]нк поѣше кес[е]лѣи ёмоу твораши и плацїици и мѣжа похвалами хвала'иши. ѓдръсет же црѣ соущии на велін час сїю вид'к'к'ше слозужашоу чюдншас[а], ѡко къ таковои тѣжкои ишрет'к соущема, ѡко и домоу не и'мѣцїема ни ризы, къ таковои кес[е]лѣи прѣвыкати. И гла црѣ къ пр'кв'ес'к'кт'никоу своелѣ: ѡле чюдо, дружи, ѡко мн'к и тѣв'к никогдаж[е] наше житїе тако и'зколи къ таковои слак'к и пици сїлющема. ѡко х'суде се и ѡклѣи'нои житїе таковох и'разоум'ных насладит и кес[е]лѣиць, тишїмъ и кесель, ѡстръ сѣ и и'навидимѣж жизни и'калет са. ѓдсебныи ж[е] час прїемъ пр'кв'ес'к'кт'никъ гла: тѣк'к црѣю како таковох и'влѣит са житїе? рече ж[е] црѣ: в'ск'кхъ къгда вид'кхъ и сл'кны и тѣжкы, насмиса'и же и визна'нк. гла оубо къ немуу пр'кв'ес'к'кт'никъ: тако оубо добрк разоум'ѣи црѣю, и кол'ма ес[ть] зл'кїиши мнимо наше житїе, оу'чителе видѣишимъ к'чнѣж ѓного житїа славоу къск'кх оубо

привесудашнихъ бл҃гъ. І нїже домогъ вл҃чцїи сѧ златимъ и свѣтла ѡдежда и проча пища житїа сего паздѣра же и ѡмраченїа соутъ бачима на оукрашенїи видѣкѣшимъ низкѣцианнихъ добротъ соущїихъ на пѣстѣхъ, нереукотворинихъ храмовъ, вѣотканїиныхъ ѡдежда и нетлѣнїихъ вѣнцїи, нїхѣже оуготова вѣстѣхъ съдѣтель Гѣ любавїимъ єго. и мже ѡбраземъ вразоумно сїи вл҃чкїишиас[а], паче же мы болама въ мирѣ семъ прѣкацїаемїи єсмы, и сїими насыщавїи сѧ лѣжнїи сѧи славакѣ и неразоумнїи пищи, рыданїю єсмы до[с]ѣ[т]їи и сльзамъ предъ бачїима къкоуєнїишии сладеци ѡнїхъ бл҃гыхъ (стор. 83—84). Почувши се царъ розпитує про се вѣче и щасливѣ житє і навертає сѧ на правдиву віру. Безпосередно по тїи притчїи їде друга. Дївчина, дочка вбогого чоловіка, сидїла передъ своєю хатою працюючи і співала та хвалила Бога. Надїйшов парубок і питає її, за що вона, така бїдна, дякує Богови? Дївчина вїдповїдає: не разоумѣєши ли, їко кьдїє малое ѡ великаго недоуга изкажлїєть чїїка? тако шодобаетъ и ѡ малыхъ бл҃годарствити Бѣ, великихъ же худатїи бываєт. Парубокъ вдав сѧ з нею в розмову, здивував сѧ її розумови і покликавши її батька попросивъ його, щобъ давъ йому свою дочку за жїнку.

— Не подоба тобї, богацькому синовї, брати дочку бїдаря, — мовить батько.

— Нї. — вїдповїдає парубок, — власне у мене була суджена богацька дочка, та пізнавши її я отесъ вдав сѧ на втїєи. А твою дочку я полюбивъ за її розум і побожнїєть.

— Не можу дати її тобї в дїмъ твогю батька, — мовить старець, — и ѡ менїхъ ѡдръ разоучити, єдиночада ми єс[т]ь.

— То я лишу сѧ у васъ, буду жити вашимъ житємъ, — мовить парубок.

І заразъ скинувъ із себе богату одїж і перебрав сѧ в жебрацьку. Випробувавши його всякимъ способомъ і бабучи, що вінъ твердо стоїть при своїмъ, старець узявъ його за руку, кькьдїє їго кь своѧ скотѣнища и показа їмоу когатетко много лежаще и стажанїа вєчислїна. єликож[є] никогда же видѣкѣ юношѧ, и глѧ кь шмоу: чаде, сѧ ти вѣса азѣ дождїсь, зане моєго богатствѧ и зколи вѣтїи. Єгож[є] илсѧкдїє кьземъ шн юношѧ кьстѣхъ прѣкьзвїди славнїхъ и богатїхъ єщїихъ на землїи (стор. 86—88).

Иосафъ вїд разу розумїє значїє сєї притчїи, а Варлаамъ просить Бога, щоби давъ і йому таку твердїєть і постїїнїєть, якъ тому парубковїи.

Треба йому тільки твердо вірити в Бога. „Ібо корабель не крмичем или оуправит са докрым, а злым не оуправит'са, нж погразнит оудобь? и дом малъ не кзводим кадет разкк прилжацаго. Оттак і весь свѣт збудованнї і держить ся силою „нѣкоѣго и великаго крмчестїа и мѣдраго прилжанїа. во иѣо колико имат крѣмень и не шчрѣни са, земнаа сила како не трѣди са колико крѣмень раждажци, источници како не присташи истрѣкажце шнел'кж[е] выша, море колико прїемла рѣкк не прекъзынде мѣрѣ своѣх, течїе сѣличноє не измѣниша[с] [а] и чини дѣл'ни и ношїи не приложени выша. ш сох къскѣ неизреченїаа вѣїа сила и великїе нам шваїт'са“ (стор. 90).

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

— Від роду мнї звиш 70 лїт — відмовляє Варлаам, — але житя моїого тільки 45 лїт; прочї лїта проведенї къ иястони мира сего я не вважаю житєм.

— Справдї дивнї вашї дїла і прѣкк'сходима сѣт землїномоу родоу, — мовить Йоасаф. — Та скажи менї, чим же ви живете в пустинї і в що зодягаєтесь?

Варлаам відповідає, що аскети живуть пустинним зїлем; аще ли и когда бкреть сажцїх крѣвїх крат хлѣкка принсет клскїїа радї, иѣо прѣлжаїемь посланїно прїїмам сѣ. шдежда же ш рж[ен]цїк класанїных и милотех бкчїх шкїтшакїных и часто скїшканїх; носїмо и зимою і лїтом не перемїноючи, покї сама не обпаде. Тако во стѣдїнством и зноннѣж кѣдеж страждемь и коудоуцїх иїстакїных шдеж чажце.

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

— Для сеї подорожї я позичив її від одного вірного брата, бо не випадало менї йти до тебе в своїй звичайнїй одежї. Искж[е] иккто имѣа кзакелїннаго своѣго жжїка пафїна во иноу страну, и сїго хота извести, скїргѣ свож бдежда и тѣа страны шбразь кзїем бдежда, къ страны тѣа доїде и мншгымн шбразь своѣго оужїка ш мжчїнїтїаства скївоодит, тацкм'же бразем і азъ тїке поманоуць бкакѣох са къ сїи ббразь и прїїдоу скма кїстїнал[о] препокданїа къ твоїмоу кѣскѣати [срдцоу] и ш работы избавити тѣа злаго миродрѣжїтїаа. Ся прїтча основана мабуть на оповїданю про св. Івана євангелїста, переда-

ному старим отцям церкви, як він випратував одного молодця з поміж розбійників.¹⁾

Тоді Варлаам скинув купецьку одіж, і чюдо їки са страшіно ївасяфчү црю: вк во вкск пккт ёго поциніёмь стомлина и почрнїкїши кожи ёго сїнчным жекинїёмь и пламенем, и бпактам кестем ёго їко нккто кожоу какоу люко распит избостринмыли трксам, власнын ж[є] ржкь раздрань и вкьми шестр, пркнїасан'же ш чркель даж[є] и до колїноу. шудокнож[є] мантицж носл на ramoу (стор. 92—93). Така похва і в такому костюмі порушує царевича до слїз. Він просить Варлаама, щоб узав його з собою. Та Варлаам знов відповїдав йому притчюю: „Амлад[є]ниця срїнїи питаши нккто ш богатыу. ккзрастнїж же ёмоу ижстїню жмалїше видкти, родным шкычлєм кккком. ишедши ёдинож швркте стадо срїно пасомо ш свкк и држжарисл нх прквыкааше вк пажитїх салнїх, кчїрїже шкращисл в дом идек[є] вк ккспитана. коуино ж[є] пакы на оутрїа исуходжши непризиранїем слоджжарнїх ш нїй, нк ск дикыми кк стадї прквыкажши. стадоуж[є] далече пришедша (sic!) нослкдокааше и та ск ными. богатагож[є] слодгы се бчютїнїи ккскдавшї на конк пегнаша кк салд нх, свож оубо оудевнїиш ккзвратнїше[а]. штолї не ишкствокати ёи прочеє сктворнша. прочеє же стадо шкы извнїша, држгїнїж[є] разгнїша злк оужжнїнїша (стор. 93—94). Бою ся — мовить далї Варлаам, — щоб тако саме не було і з нами. Лише буде тобі тепер хрестити ся і лишити ся дома, а коли прийде час, ти прибудеш до мене і проживемо разом до кїнця жити.“

Ноасав, хоч з плачем, пристає на те і хоче дати Варлаамови дещо дарунків на дорогу і підмогу для шнїших аскетів, та Варлаам відкидає єю готовїсть занїгуючи його: „како вс[тк] тке оубокоу богатїу мїстїнїа дати? Найменьшїй з моїх другїв несказано богатшїй від тебе. Та при божїй помочи — каже він — і ти зобудеш се богатство“. Такимї наукамі Варлаам підготовив царевича до хрещеня і пробуваючи у него чимало днїв викладав йому євангелїє і всю Біблїю і всї науки церковнї (94—96). Дуже інтереснїй є символ віри, який Варлаам передає Ноасавови (стр. 96—99), в догматичнїй основї згїднїй з тим, який уживаємо нинї, та зовсїм

¹⁾ Сю легенду оповїдає історик церкви Евзобїй подаючи, що бере її з книжки Климента Александрїаского *Τὴν ἠ σοφιστικὸν πλοῦτος*, гл. Eusebii Pamphili Ecclesiastica historia libri decem, ed. Parisiis MDCLXXVII. Lib. II, cap. XXIII, pag. 73—75.

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

Після сего Варлаам охрестив царевича в купели водїи в градї его, потїм запричащав його і виголосив до него довгу промову, напминаючи: „коди коїника, гони правдї, вїгочїти, вїроу нї любок.“ Викладаючи важність молитви просить його: „прїнесїши чрїсла своєго разоума, стережи ся грїха, бо ж вїска пїят — трава нї вїска слава чїчїска вїко цвїт страшїни: оуїсше трава нї цвїт і в Опадї, а слово боже — вїчне“ (стр. 100—102).

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

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

Та Зардан зрозумїв відразу, що царевич усїм серцем прихилив ся до нової науки і заявляє йому, що коли може прийати се „жїстокоє нї колїзноє“ навчанє — его воля. „вї жє чте сїткерї на такїкї жїсте[ко]стї нї очїма мїгж вїзрїти ми?“ (Ст. 106—107). Особливо лякає його гнїв царя, котрїй власне під его опїку адав свого сина. Царевич радить йому не повідати до часу про се царевнї, та се не помогло: лїнїши вїко на кождї сїлїк. — додає автор, — вї днїж ко нїразоумнаго нї вїнїдет прїмїждрїстї (ст. 107).

Та ось Варлаамовн прїйшов час вертати на пустиню. Царевич не зунїняв його боячи ся, щобн Зардан не доїде про него царевнї а тої щобн не звелїв узяти його на муки. Та перед відходом впрїосив собі у Варлаама его пустинну волосїяницю і не втїшив ся „пїч[ї] вїска вїрїаниця црїскї“. Попрощавши ся чутливими промовами, серед слїз та молитов вони розстали ся і Варлаам пішов радуючи ся та дякуючи Богу, а Посаф почав молити ся з псалтири (стр. 107—114).

Тимчасом Зардан не знаючи щї йому робити, прихїнув ся недужим. Цар зараз вислав нїшого слугу замїєць него до царевича, а до Зардана вислав свого лїншого лїкаря. Та сїї оглянувши його

заявив цареві, що ніякої хвороби у него нема, а тільки якійсь смутком присів его душу. Тоді цар каже заповісти Зарданови, що завтра прийде сам до него, щоб побачити его недугу. Почувши се Зардан не дожидає ся царського приходу, але сам іде до царя і признає ся, що не пришидував царевича, „закли ко чїкъ њ ѡтракнникъ пришедъ есѣдова къ нему ѡ крѣк хрѣстіансткѣ“ (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 остовців, далі спалахнув гнівом і велїв покликати свого першого міністра Арахію та розповів йому пригоду. Арахія додає йому відваги. Наперед усього треба зловити Варлаама і чи то намовою, чи муками спонукати його, щоб заявив Поесафови, що все те, чому він його вчив, була брехня. А коли Варлаама не зловлять, то він, Арахія, знає пильшого пустинника, Нахора, так подібного до Варлаама, що її не розізнати; 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 її царевич певно, бачучи, як його учителя присоромили, верне ся до віри батьків (117—119).

Цар пристає на єю раду і розіслав по всіх шляхах шукати Варлаама і навіть сам поїхав; шість день шукали, та дармо, тільки в пустинях і вергенах 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 повтняти їм язик, повідобувати очі, поврубувати руки і ноги і так замучити їх до смерті. Тоді Арахія нічо подав ся на пустиню шукати Нахора, що там жив „кажнїкїкї хїтрости прилежкѣ“ (стор. 120). Арахія виложив йому свій плян, Нахор пристає і другого дня Арахія з йогосною найшов його в лісі ніби то Варлаама. Коли його запитано, хто він і якої віри, відповів, що він християнин і зоветь ся Варлаам. Врадуваний бучїм 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 шильнувати, а сам другого дня поїхав до свого сина. Та вже перед його приїздом до Поесафа дійшла відомість, що Варлаама зловлено,

і він почав плакати та просити Бога на поміч. І отсе в сві 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 докорити 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 йль твора, а вони простять тобі твою провину“ (стор. 121—125).

Тоді Йоасаф бачучи, що годі вже йому таїти ся, признав ся сьміло, що він християнин і в високолетних словах виложив батькови свої погляди на головні основи сеї віри, кинув докір батькови, що він замієць такої високої та чистої віри безраздма йспанъ й безоуміа, йхуже рад[и] кє пр'кльсти сь б'к'свскож льстїж й немощїж, і заявив, що сам він глибоко знесавидів ті брехні, всім серцем пристає до живого Бога і хоче йому служити до кінця життя. Одно тільки турбувало його досі, що його батько не іде тоюж дорогою що й він і готов піти в вічну пронасть як б'к'гоуць Ѡ правкьа в'крь й заэмъ злокію слоуга. „Я сам — мовить він — за Христову віру аще й многажды подебаєт ми оумрети, оумроу, а ти батьку замієць надармо навертати мене на злу дорогу, пристає і сам до Христа і тоді оба разом будемо єго дїтьми; коли ж ні, то я твоего Ѡврьк'оуєм Ѡч'кства й не нарєкоу ти сь снъ“ (стор. 125—127).

Почувши се цар розлютив ся й гор'ко зоуць скрежеталаше подеба сь б'к'соужирмоу і почав грозити йому тяжкими карами, як бунтівникови. Йоасаф відповів йому, що дивує ся, як се батько гнїваєть ся за те, що син його найшов добро. Се очевидно не батько, а ворог, що завидує єго щастю і силою бажає вперти його в пронасть. От тим то я Ѡст'жнал оуко Ѡ тєк, йкє ктє б'к'гаєт Ѡ змїа, а коли хочеш мене мучити, то знай, що не дїбєш ся нічого, як тільки того, ща замієць батьком станєш єя мучителем і вбїйцею. Краєше ти сам покинь єг з завзятє, покинь славу і достатки сєго сьвіта, що в'к'мєн'но насє з'длжт чюк'ствїа неразоумных, посл'к'дїж[є] гр'ччєє з'л'чїи твора ст йз'дрыганїа“. Далі він малює неколькі страхїтти, висїєть життя в небі над тим, що тут на землі, і кїнчить горичним покликком до батька, щоби пристає 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: „Волѣ 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, „прѣж[є] многым ѿ разанчым предамь та мѣкамь ѿ злѣж сѣмртѣж оумрѣши“, — цар виїшов геть, а Йоасаф принав на молитву, що тут же і наведена дословно (стор. 132—133) як гарний образчик молитви тих старохристиянських вірних, що готовили ся на мучеництво (стор. 131—133).

Тимчасом цар радив ся з Арахією, що йому далі робити? Прирадили: коли не помагають погрози, попробувати ласкавого слова. От цар і прийшов другого дня, ласкаво привитав сина і лагідними словами почав намовляти його, щоби прийіе 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 щѣл ѿзкыточнословна ѿ неразозумнѣж мѣкѣж слышавѣ ѿ разоумѣкѣж вѣдѣнаго змѣл козни, ѿко ѿдснѣж ѿго ногѣ оумрѣтова сѣтъ приклонити вѣгошкразнѣж дшѣж ѿго хоудож[є]ствоуа, згадав слова Ісусові: „не прийдох мира вѣлажи[ти] на мѣч, прийдох разсѣкши сѣла сѣ ѿцѣмь сконемь ѿ дѣцерь сѣ мѣрѣж“ і инші подібні накази з Писемъ Св., відповів батькови таким робом, що хоча любов до батька — діло добре і праведне, та любов до Бога ще вища ѿ сьвятїйша, а тому, хто нас розлучав 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, головню Єфрема Сирина, малює картину страшного суду, муку грішників і радієть праведних (стор. 134—139).

Тоді цар бачучи, що розмови з сином ні до чого не доводять, заявляє йому, що той Варлаам, що його так одурив, находить ся в його руках і отсе цар задумав зібрати мудрих своєї віри і проти них поставити Варлаама з Галилеянами, а котрі котрих переконують, тих віру всі повинні будуть прийіти. І справді він скликав християн і поганських жерців, мудрих Халдейців, ѿ ѿтракѣмь ѿ кѣлхкѣж вѣса сѣзла, 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 засѣв на престолі і велѣв синові сѣсти коло себе, та сей сѣв на землі. Тоді привели з темницї Нахора і цар обернув ся до своїх мудраців 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 побідити і переконаєш усіх отенх, 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: срдце твоє й мззыкь твоє нїзм псом на аде сна съ прочим тїлом твоим дам, да оустрашатса вьси тобож не прельцати снм цркы. Почувши се Нахор дуже злякав ся, бо побачив, що сам зловив ся у власну сїть і роздумавши добре зважив ся на те, щоби щиро стати по боці царевича і його вірі добути побїду, ставши ся похожим на того старозавітного Валаама, що висланий нарем Валааком прокляти жидів, замієць сього благословив їх (стор. 139—142).

Починає ся диспута, і в нїй Нахор, прурівняний 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 нїй в остатніх часах відкрито один із дуже давніх пам'ятників християнської апологетики, про що у нас буде мова далі.

Дуже розлютив ся цар, та не менше втїшив ся Поасаф 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 велїв перервати сперечку до завтра. Тодї Поасаф 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 инакше, 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 Поасаф відкрив йому, що він знає, кого мав перед собою: не Варлаама, а Нахора „звіздословесника“; зробив йому докір, що дав себе вжити на таку негідну штуку і видав себе за Варлаама, та про те похвалив його за те, що допоміг до побїди правди. В відилату за се Поасаф бажав йому, щоб і сам навернув ся на ту правдиву дорогу, що її знає і так гарно боронив, та сам видно з упору і злої волї на неї не пішов. Зворушений Нахор признає, що дійсно знає про правдивого Бога, про будущий суд і про святе письмо, та диявол засліплював досє його очи; але від нинї він провидїв і готовий піти на дорогу покути. Дуже врадуваний тим Поасаф зачав укріпляти його в тім намірі, приводячи євангельську притчу про робітників, що то один

став на роботу о першій, другий о третій, вийшій о шестій, а ще вийшій о одинадцятій годині, а господар заплатив їм усім однаково. Своєю промовою він так розворушив Нахора, що той постановив зараз же йти в пустинню каяти ся з своїх давніх гріхів. Царевич попросив його і Нахор йко їмъ скочи къ даламъ 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, „оу́коромъ злымъ ѿ досаживїемъ похочамъ, дрѣгымъ же жилами раны многы възложилъ ѿ сажамы лица нѣ у́чрътникъ ѿзгна ѿ ѿ лица своего.“ а сам почав лютити ся на неміч своїх богів. Та ще не захотів вірити в Христа, але жерців поганських уже не шанував і жертв богам не приносили калкклямо ѿмкѣши сѣдце, тільки одного не покидаючи — євїтової роскоши, яку син його мав зовсім за ні за що (ст. 155—156).

В ту пору припадав якийсь празник, що давніше цар святкував його великими жертвами; тепер жерці бачучи його захитаного в вірі, подали ся на пустиню, де жив волхв Февда, єгѣж[є] црѣ чьстани по многоу калкш'вїнїа єгѣ рѣдї. 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 жезль вѣрковъ къ рѣдїк ѿмыи ѿ мнотѣж ж[є] припелсан. Цар встав з престола, зустрів і поцілував його і звелів поставити йому крісло обік себе. Февда почав хвалити царя за його побіду над Галилеянином, та цар сумно заявив, що власне побіда була з боку Галилеянина. Февда силкував ся потішити його і звелів робити приготованя для празника. Празник вишав величний, йко звинкѣти в'єсемоу градѣ ѿ гласа вєзслєвєсныхъ животин. Тоді цар почав просити Февду, щоби поміг йому навернути його сина на віру в богів і обіцав йому за се побудувати пишні божницї, дати багато слуг і настановити золотих і срібних кузирів. Февда заявив цареві, що мав добрий спосіб, щоби зломати упір його сина. Сему способови царевич не опре ся: „мѣжет ли кєскъ противоу єгѣна кѣлѣа стѣати?“ Сей спосіб — віддалити тих слуг, що в при царевичі, а окружити його гарними дівчатами, щоби йому услуговали і їли з ним і пили, — „ѣзь ж[є] — додав Февда — ѿ доух, нж[є] ѿ такоєху оу́чининь, посла нѣн[є] ѿ нѣждѣж ѿ салдєсти ѿгнь рѣждїгоу“. І коли пієсля сього царевич не зробить усе, чого хоче батько, Февда готов на печесь і на всякі муки. „Ничтѣж[є] кѣ таке йко жинско лице лѣвѣт[ї] приштєкованї мѣжскомѣ полоу

ізнєрїанї кыкаст“. І на доказ сего Февда оповїдав царєви ось яку притчу:

Цр҃ь нккїн дк҃тица мажка полоу непричастнїх кк҃ї сктє-
валнїх дїїах пчалоуа сѧ. По лк҃тїх же рєдн сѧ емѧ сїѧ, ѡ рад-
дєстн исплѧннєа цр҃ь. рк҃шаж[є] емѧ ѡ вк҃ачкѧ нарочнтїн, ѡко
кк҃ юнєстн за ї лк҃т сїнцє ѡн ѡгнѧ оузрїт дк҃тицє, аншн[о]
кк҃дєт ск҃кт[а]. сїѧ цр҃кн салшавшєу рєч[є] хр҃амнїцѧ ѡко нпрїроу
нск҃рн кк҃ камнн, да тоу дк҃тица сѧ нпг҃ацїрнмн затвєрнт. По
скєнчїанї жє ї лк҃т нзкєдєт нє хр҃амннмн тєа дк҃тица. нчтѡж[є]
вєсѧ мнр҃скаго вк҃дк҃ншн, ѡ повєлк вєа нє радєу стєацїрн покѧ-
затн ємоу, мажка на єдннєм лк҃єткѧ, дрѡугєа мєжє жєнѧ, ѡ ннѧмє
златє ѡ сєкрє, нндє вк҃сєрк ѡ кѡмкѧкѧ драгнн ѡ разлнчннмн
ѡдєждѧ [в рєк. хнѡно „ѡдрѧжѧ“] ск҃ктїамн ѡ оузєрєчїѧ, ѡ кєнѧ
в рєк. хнѡно „ѡко нк҃“] кк҃ оутварѧх вк҃єкѧ дк҃кѧкѧ їго златѧх,
ѡ сѧ прєстѧ рїрн вк҃єа покѧзѧуа ск҃кт[а] сєго дк҃тица.
кк҃прїшлѧцїр҃ж[є] їмоу кєтєждє нма дк҃тица слєугѧ нпак-
лѧ. ѡкєж[є] кк҃ жєнѧм прїкєдєшѧ, кк҃прїшлѧвшєу їмоу слє-
угѧ цр҃кѧ рїшѧ емѧ, радѧцїрн сѧ ємоу: кк҃єм сїѧ нарїцадѧ, нжє
чїкѧ прѧкѧцїр҃жѧт. срдцєк[є] дк҃тица жнєкєа лѡвєкѧ вк҃злѡкн
нч[є] прѧчїнѧ. ѡко оуко нє вєкѧ тѧм покєднїшє салугѧ цр҃кѧ,
прїкєдєшѧ кк҃ оїоу, кк҃прїсєн їго цр҃ь: чтє оутєднєє ємоу нвнєа
кк҃ кєкѧ нж[є] вк҃дк҃? дк҃тицїр҃ж[є] рєч[є]: нчтѡж[є] тѧкѧ кк҃єн
ѡнн, нж[є] чїкѧ прѧкѧцїр҃жѧт, ѡнѧкѧ кє лѡвєкѧ рѧждєкє[а] дїѧ
мѡж. ѡ чюднє[а] цр҃ь ѡн ѡ гїк дк҃тица, ѡкєж[є] єє[тѧ] лѡкнмє
трѧкєкнїє жнїсєкѧ жєлнїє“ (стєр. 156 – 162).

Внєлухавшн сєї радн цар окурѧв свѡйєго снпѧ гарннмн дїв-
чѧтамн, цѡ нє тїлькѡ малн їмоу услєугуватн, алє повнннї булн спѡ-
кушуватн їго на лѡбѡв. Февдѧ вєрнѡвшн в свѡю пѡєстнню „ѡ кк҃
вннѧ свѡѧ вк҃склєннїкѧ“ наєлѧв на царєвнчѧ вѡрѡжєго дѡхѧ, цѡ
„ѡ ннѧкѧ дѡуѧ злѧкншн прїємѧ сѧ сѡвѡж кк҃ лѡжнїцѧ дѡвѡраго
юнєшѧ, нпѧд[є] нѧнѧ плѧмннєѧ ѡ рѧждєкѧ пѧктєкѧ нк҃рн“. Та
Пѡсѧєѧ пѡбѡрѡв вєї тї спѡкуєн мѡлнтѡвѡ, пѡєтѡм, снрѧгою тѧ бєз-
сѡннцєю. Та отєє вїїшлѧ дѡ нєго пѧпгарнїїшѧ з уєїх дївчѧт, цѧ-
рївнѧ-пѡлѡннѧкѧ, пѡдарѡвнѧ Авєнѡрѡвн. Дємѡн нѧтхнѡв Пѡсѧєѧ
лѡбѡвѡ дѡ сєї дївчннн і єнлѧкуѡв єѧ ѡбпѡтѧтн їго дѡжкѡю, цѡ
дѡбрє бн булѡ єю гарнѡ квїтѧкѧ внрѡвѧтн з нїтѧмн пѡганѧєствѧ і ѡхрє-
єтнтн. І пѡчѡв Пѡсѧєѧ нѡвчѧтн ѡ прѡ Хрїстѧ, тѧ дївчншѧ єкѧзѧлѧ
їмоу: „Дѡбрє, царю! Я гѡтѡвѧ прїєтѧтн на твоєю вїру, кѡлн ѡбїцѧвн
лѧкѡчнтн зѡ мнѡю сѡпѡружнїѧ зѡязѡв.“ Пѡсѧєѧ вїднѡвїдѧє, цѡ сєго
нє мѡжє зрѡбнтн, бѡ прн хрєєтї ѡбїцѧв єѧ Бѡгу дєржѧтн сєбє чнєстнѧ
і бєзжєнннмн. Дївчншѧ гѡтѡвѧ вѡлнтн єго вѡлѡ і бєз пѡдрѡжѧ, кѡлн

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

Донесли царевнї про слабїсть сина, прийшов він і питає: „що тобі?“ Ноасаф оповїв йому свїй сон а потім почав докоряти батькови, по що заставляє сїти на его душу? „Мало хибувало, а душа моя була б упала в некло, та Бог допоміг менї показавши, які радощі ждуть чветих, а які муки грїшних. І коли ти отче конче хочеш попасти в місце мук, що не борони менї йти тим шляхом, який показав менї Варлаам; колиж хочеш силою снїяти мене, то швидко побачиш мене мертвим.“ Почувши се цар накы Францаши са своєго жикєга і стурбований вернув до своєї палати (стор. 171—172).

Тимчасом демони посланї Февдою спокушати царевича вернули назад засоромленї. Февда остро гальбить їх за те, що не змогли навіть одного хлопця спокусити на зло. Та духи відповіли, що знак хреста св. прогнав їх, „не трікїл во ни протикоуєрїти Хїм силм й ѡкраза стрїсти ет[о]; отсим знаком і божкою помічю царевич прогнав нас, й ѡгнь кышїмаго гїтка йїшед попалл ны“ (стор. 172—177).

Ще раз кличе цар Февду. „Все що ти звелїв, я зробив, та пожитку не здобув нїякого. Коли маєш ще яку раду — радь.“ Февда не знає нїшої ради, як тільки самому розмовити ся з царевичем. Другого дня цар бере його з собою і їде до сина. Февда почав обширно боронити поганьскої віри, та Ноасаф перервав его бесїду острими словами: „Послушан, ѡ звалоуждїнїю глосїши й тмаж ѓмрачї(ннег) вакилон'ског с'кам, разорнїаго стал поткорнїа к'нжчї, й мж[є] кє[к] мнрї разм'кшии кы[ть], мадрї поуєтшїне й ѡкадїне чарод'кыи стар'чї, ѓгвж[є] ради ѓгнїм й жоуєлїж пожежнї кы[ть] нєв'ганолскїи град!“ І далї в патетичній промові, основаній на тім самїм жерелї, що й промова Нахора, він викладає Февдї безглуздїсть обожаня сонця і огню і божество Христове. Промова его поразила Февду так, що він з разу не міг ані слова промовити, а далї при царї і вєїх присутних крикнув: „Справдї, царю, дух божий наповнив твогого сина. Й побїдженнїй і нїчого не можу йому відповісти. Справдї великий Бог християньский і велика віра їх!“ І обернувши ся до царевича він запитав його, чи Бог прийме ще його, коли він зверне з дотенерїшнього злого шляху, а одержавши

фокъ расташе и крѣпаше [а], демъ же ѿвирокъ оумалкаше са и изнамагалаше (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 Ноасаф залляв ся слізми, дякуючи Богу, що „обрати камінь къ ѳізра воднал, и каміне жесточе моему сажоу ѳіоу тебе [зам. тикк] изколик'шоу ѿко воекк оумалк'чи са.“ Помолвивши ся він зараз подав ся съ цѣскеа чѣтїа до свого батька. Той виїшов йому на зустріч, прийняв його з радістю і для всего народа справив великий празник. Та цар і син его не брали участи в тїм празнику. Вони заперли ся оба для тихої розмови, і Бог розкрив закрьтѣа двєри сїдца царя Авеніра. Ноасаф довго толкував йому про Бога, про обовязки чоловіка, про Христа, про смерть і некло і його страховища, про незлудиме Боже милосерде і про каятє. Довго говорив Ноасаф мнугьами притчями [и] писанїемъ, і цар навернув ся, покіннув своє поганство, поклонив ся хрестови, предъ всѣми дрєкнє своє извѣща висчїстїє и сажрѣство и оубїйтєа ѳєличик, т. є. відбув старохристиянську прилюдну еповїдѣ. Після сього він зараз велїв усі якї були в його палатї кумири золотї і срібнї поскидати на землю, тачє на кроух'ты раздровивъ иириимъ раздѣан; далї він велїв ивечити поганські божищї і жертовищї, розкопувати їх до основ, а на їх місцї будувати церкви. Тїлькє тодї прикликанїи єпископ охрестив царя, а Ноасаф був його хресним батьком і таким робом редитєа ѳію ѿвнєа (стор. 185—193).

За царевим примїром пішов увесь народ: усі похрестили ся, всѣа [є] волѣзнь и всє вѣсов'сєає найтїє далєчє вѣроуащїми гонїма вѣашє, цѣкан же вѣсєн дїалами и тѣкаєкы кыша и мнєга ина чюдєса на оутвѣрждєнїє вѣрк'творїма вѣауа. Де не взяли ся і черцї, єреї і єпископи, що в часї переслїдуваня поховали ся були по лісах та петрах, і почали стада Хїа пастыр'ствовати. Цар Авенір, доступивши хресту, передав синові всю свою власть, а сам пробував у мовчанїї, раз у раз поєшав голову попелом, важко стогнав і мив ся слізми, все і веюди єдїнкъ къ єдиномоу вѣсѣмо и вєздєсащїмоу вєсѣдокланє, просєчи прощєня своїх грїхїв і остаточнє къ теанкєу вєздєа покєанїа и сакрїїа євѣк изаєжи, ѿко не варїри вїїта илєнє илєи илєновати къ сєвєн оуб'єт'єк, єдєа же євнєкнїма наказанїєм дрѣкнємоу парїци. Звїєно, в такїм

стані йому не довго вже випало жити: він занедужав і перед смертю мач[а]ть ко[д]ти са і то[ж]жити, памат[ь] ткора б зм[у]х скон[у] д[к]аїнух. Посаф потішав його; йому удасть ся веспокоїти хору батькову душу і Авенір умирає цілюючи і дякуючи свого сина (стор. 193—196).

Оплакавши батька Посаф велить похоронити його не в царській одежі, на пок[а]н[и]ми с[у]красивк[а]м[и] в[ѣ]дждами, плаче і молить ся на його гробі, дякуючи Богу, що позволив його батькови повернути ся на дорогу правди і просячи, щоб простив йому провини: „ѡцкети ржкоисанїа прѣгрѣшїнїи єго, и съ стѣми примирїи єго, и хуже шгнємк и мичам и зкв. и повели илм. да не нєгедоуѡт нлмк“. Отак він молив ся сім день не відходячи від могили. не їдючи, не спячи і не сплячи, а тільки плачучи та зітхаючи ненастанно. Осьмого дня вернув до палати і всі скарби та достатки роздав убогим. В сороковий день спразив поминки по батькови, а потім скликав к[а]к[е]к старк[і]шннн и владоураа и градскых людїн немала, і засївши на престолі ось як промовив на словеск[а]х вс[ѣ]м:

„Не бачите, цар Авенір умер і не взяв іє собою ані власти, ані скарбів ані нічого; навіть я, єго син, не міг іти з ним, ані ніхто з вас; тільки діла його пішли з ним. Так буде і всім нам. Знаєте самі, що я, від коли пізнав Христа, обіцав ся служити йому в шуетнїї. Доси вдержувала мене від сего воля батька і надїя — допомогти йому і вам. І не марна була ся надїя; Бог допоміг мені повернути його і всіх вас до єго віри. Тепер ви свободні від чортівської омані; виберіть собі кого хочете на царя, а я зрікаю ся всего і іду туди, куди Бог мене поведе“ (стр. 196—200).

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

і наїшли його в однім потоці, як молив ся піднявши руки до неба. Вони почали плакати і просити його, щоби не покидав краю, та Ноасаф 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 помолвив ся Богу, промовив до него упомянувши його; щоби тимив про свої царські обовязки і велику одвічальність. Іїкко ко плакающим на коді, ёгда же лодійникъ скаазнит ся, мал вкрд принесит плакающим, ёгда же сам вкрм'чин скаазнится, тогда сътворит лодіи погыкеліи, тако і къ црѣх¹⁾ не т.с.а.ма ів'ршии, ё.а.ма ськ'к' непраздност, ёши же [зам. ёслижи] самъ црѣ, то вкрд къси жизни сътаерит. Особливо він напозначає Арахію тимувати близьку смерть, бути лагідним з підданими. пригадує йому для того євангельську притчу про немилосердного довжника, остереігає перед єресями і попросивши ся ще раз з Арахією і з усіми присутними виходить із палати. З плачем і риданєм проводить його народ по за місто, дехто йде за ним і далі аж до ночі, та тоді на ёго розказ і ті муєли вертати. Тоді він пішов із свого царства радша са їкко н'ккїи ѿ дла'н'кго ѿземства къ своє ѿч'єство ідыи. Одежа на ньому була зверху звичайна, та під сподом мав той-класаный рѣзь, що дав йому Варлаам (стор. 200-207).

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

Два роки ішов він отак пустинями, поки дійшов до тої „пустині Сенаридської“, де жив Варлаам. Довго він не міг його наїти, хоч шукав його їкко н'ккто скр'євица і тернів великі недогоди і спокуси, та по двох роках натрапив на якогось монаха і той показав йому, де живе Варлаам. Радісно пішов Ноасаф показаною йому стежкою, їкко се н'ккто хитр[и]и локци сл'д оулоучити леви.ма.го і надежда сукр'єп'к'ем, їкко се д'ктирь много вкрма ѿца не поута чла вид'кти. Підійшовши близько побачив вертеп і заступавши до дверей промовив: „Благослови, отче, благослови!“

¹⁾ Тут в тексті двокі: пропущених одет мас: так само дучо, се і в царстві. Коли зрїшиєт хто побуд. із підданих, і т. д.

Варлаам почувши голос вищов із вертепа, та не міг зразу пізнати Посафа: кажи ко́ їзв'якнень і пр'яложнень ѿ красоти пр'явля в'яразк' лица єго і ѿ св'ї[та] ц'яв[и]тоу'ра єго юности, печер'н'їк'шого ѿ с'якн'їнаго ж'їт'їа, раздрасн'їаже в'їане влась, і ісходн'їшема скран'їема і очима к'яноу'р'я глау'єнн'юу н'їк'де к'яндн'їема, і в'р'ки і расн'ї шпалн'їк' течн'їема с'якн'їем і мн'югым страд[а]н'їема тр'їккоан'їа радн'. Пізнавши його Варлаам поперед усего обернув єя до єходу і почав молити єя, а тїлько скінчн'ївши молитву привїтав єя з царевичем. Розмовляли прудко, розпитували один у одного про все, що з кн'їм діяло єя за ті лїта. Першн'їй Варлаам похвалн'ївши Посафа, що покн'їнувшн'ї все прн'їшов до него їко разоумн'їм к'яп'їцю і пр'яждр'я, в'єса пр'ядав в'єзц'к'їнаго ісходн'їи вн'їсра і не оу'н'їрн'їаго оу'полоу'чн'їк' скр'якн'їра с'єкр'якн'їнаго на с'як, занїтав його, що було по його вїдходї і чи батько єго пізнав правдн'ївого Бога, і лн'ї єнн'ї ѿ к'єск'єк'їж пр'як'єстн'ї п'якн'їж'т'єса? Посаф розповїв йому все, і Варлаам горячо дякував Богу за таку чудесну побїду єго ученн'їка (стор. 209--212).

Тн'їчасом настав в'єчїр; оба помолн'їли єя і засїли до в'єчерї. Варлаам поставн'їв перед царевн'їчем мн'югоразн'їчн'їа трн'їзюу д'їкн'їма с'ядд'єстн'ї, а власн'їе як'єсь невар'єне зїл'є, що сам пл'єкав, тр'єха фїг і дл'я вїдмїнн'ї ще д'єщо дн'їкн'їх з'єлїн'. Поповн'ївши вони знов в'єдали єя на молитву, а потїм бесїдували всю нїч про духовн'ї р'єчї, покн'ї не прн'їшла пора на ранн'їшню молитву. Отак жн'їв Посаф при Варлаамї мн'юго лїт, поборовн'їши в с'єбї в'єї прн'їстрастн'ї і тїлесн'ї бажанн'я, забуваючн'ї про страву і шн'їтв', с'якн'їж ж'є їко (sic!) зл'єу'р'як'єу' пов'єд'їк'їанн'їе, однн'їм сл'євом, дїн'їшов у аскетн'їзмї до такої вн'їс'єстн'ї, що аж сам Варлаам дн'їшував єя (стор. 212—213).

Та ось раз Варлаам покн'їкавав до с'єбе Посафа і об'явн'їв йому, що с'єгодн'ї пора йому в'ємертн'ї: „Вн'їшн'їств'їа мн'ї в'єр'їма при дн'їр'єх, і прн'їдр'яжн'ї в'єр'єст'н'їе жн'їланн'їє к'ятн'ї с'є Х'їм'є койн'їоу.“ Вн'ї пр'єсн'їтн'ї Посафа, щобн'ї по ємертн'ї похован'ї його а сам жн'їв далї на тїм самїм мїсц'ї, не покн'їдаючн'ї аскетн'їчн'їо жн'їт'їа і терпїлн'їчн'ї ради Хрїста в'єякн'ї нед'єстаткн'ї і сп'єкуєн'ї. Дуже зарн'їдав і загол'єсн'їв Посаф почувшн'ї ті сл'єва і вн'їєказуючн'ї євн'її стр'єх, що без Варлаамового пр'єводу не зумїв додержатн'ї вн'їс'єкн'їх вн'їмогн'їв п'єстельн'їцн'їк'єго жн'їт'їа. Варлаам потїшав його, вн'їявляючн'ї йому, що має вїд Бога вїдкрн'їто, що Посаф перебор'є в'єї сп'єкуєн'ї і трудн'їстн'ї і здобуд'є вн'їєц'є в'єяст'єстн'ї. „Менї — говорн'їть вн'ї — от'єє в'єже 100 лїт, а з того 75 лїт я пробув'є у п'єстнн'їнн'ї; ток'є їже лн'їє і н. [sic! зам. нн'ї] т'єлн'їко пр'єстр'єт'єса в'єр'їма, н'є в'єлн'їзк'є н'єкн'їде к'ятн'ї тн'ї п'єд'єк'єт, їкож[ї] клант Г'ї, да равн'їк'є ївн'їнн'їс'єа н'єсн'їк'їшн'їм т'єг'єт'єоу дн'їкн'їоу ж'є в'єр'є“.

Потішивши Ноасафа такими і нїякими виогими словами Варлаам післав його до деяких далеко живущих аскетів, щоби принїс для него св. причастїв. Царевич побїг що духу болячи ся, щоби старець за той час не вмер. Він вернув в сам час; Варлаам запричастив себе сам, запричастив Ноасафа, а покріпивши ся троха бесїдував з Ноасафом ще всю ніч, а при сходї сонця помолвивши ся Богу і попрощавши ся з ним умер. Ноасаф мнючи слїзми його тїло обвив його тим самим рубищем, що одержав був від Варлаама, а відправивши над тїлом усї принесанї молитви, викопав могилу близько вертепу і там похоронив його, а сам припавши на могилї довго молвив ся до Бога, благаючи собі помочи на дальшїй труднїй, самїтнїй подвиг (стор. 213 — 221).

Серед молитви він і заснув на могилї, і знов побачив у сїї двох страшних мужїв; вони взяли його з собою і повели до раю. Тут його зустрїли блискучї постатї з прекрасними вінцями в руках, яких він ніколи й на очн не бачив. „Чиї се вінцї?“ запитав Ноасаф 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 житя, а другий ти повинен дати батькови, що через тебе покинув печестиву дорогу, покави ся і приблизив ся до Бога.“ Тодї Ноасафови прикро стало, що й его батько одержує такий же вінець, як і він, і то за свою покуту, хоча він, Ноасаф, так багато приложив працї около его наверненя. Тут йому явив ся Варлаам; Ноасафови здавало ся, що старець з доктором промовляє до него, закидаючи йому, що замїсць тїшити ся звеличанєм батька, кривдує собі з того, що обом їм однакова надгорода. Ноасаф питає Варлаама, де він живе? Той відповідає, що в сьому городї має пресвітле помешканє, та помизю просьби Ноасафа не хоче впровадити його до свого дому, бо ще не прийшов на се час, ще Ноасаф звязаний тягаром тїла, та швидко і його жде такеж житло (стор. 221 — 223).

Тут кінчить ся оповіданє. Про дальше житє Ноасафа автор додає лише кілька слів. Він жив аскетом до кінця свого віку; 25 лїт мав покидаючи земнїй престол, а 35 лїт прожив у пустини. По его смерти поблизький пустинник, той сам, що показав йому дорогу до Варлаама, дізнавши ся через боже виявленє про его конець, прийшов, оплакав його й похоронив поруч з могилою Варлаама. Тодї сїй пустинник одержав другий „страшнїй“ наказ — їти до Індїї і оповїстити тамошньому царевнї про смерть Ноасафа. Цар, не названий тут по іменн, в ориґиналї грецькїм той самїй Арахїя чи Барахїя, що його Ноасаф лишив був на царствї замїсць себе,

збирає велику силу народа і йде в пустиню, а найшовши могли розкрити І і находить тіла Варлаама і Іносафа зовсім не зіпсовані, нескнуті й запахуці. Забравши оба тіла в дорогі скриші він вертає; на зустріч тілам сходить ся незлічена сила народа; всі разом складають тіла в церкві побудованій Іносафом, — тут же діють ся многі чуда і уздоровлення, що ще більше причиняє ся до навертання невірних. „Доде кінці нашої словоу — так кінчить автор свою книгу, — єже протикоу силк писану кам, їко слышах ѿ неложных предавших ми чѣстных мужей. боуди же кам прочитающим же и слышавшим дїисползноюу пакѣсть сїа части сподобити сѧ оубожданиох Гїи“. Далі слідує звичайне словословіє Богу з покликом на молитви святих, про яких розказано в книзі (стор. 223—227).

III.

(Порівняне старослов'янського тексту по Крелівському рукопису з грецьким; уваги в Крелівському тексті; уваги нао грецьким текстом: теологічний апарат, цитати писателів церковних, цїлі пам'ятники: вилетені в текст: Апостоліа Арістїда. Жерела сну Іносафа).

Заким перейти до огляду історії літературної сего діла, ми мусимо посвятити ще кілька слів грецькому його текстови і тому старослов'янському 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 старослов'янський текст повісти про Варлаама і Іносафа досі не був опублікований. Правда, петербурзьке „Общество любителей древней письменности“ опублікувало у своїх виданнях текст сеї повісти, та на жаль, по досить пізному рукопису, що належить ки. Виземському і походить із XVII віку. Його опубліковано головни для ілюстрацій, коли тимчасом у великих російських бібліотеках є рукописи з XIV і XV віку, яких опубліковань було би далеко більше пожадане. А пожадане воно з двох причин: раз тому, що в науці російській висказано думку про існуванє двох редакцій старослов'янського перекладу, а по друге тому, що й грецький текст повісти опублікований без відповідного критичного апарату і без визисканя власне найстаріших рукописів, значить, старослов'янський переклад на рівні з латинським міг би може дати деякі причинки до критики грецького тексту. Думку про дві редакції старослов'янського перекладу висказав проф. Кириличников 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 Кириичникова проф. Веселовський справедливо завважив, що такий суд загато поспішний, бо недостаток остаточної глави міг бути зовсім випадковий, а для встановлення двох редакцій треба докладного порівняня тексту, треба показати якісь глибші різниці в тексті, чого на жаль проф. Кириичников не зробив²⁾. Можна пілковито згодити ся з сею думкою Веселовського, та про те признати, що питання про можливість двох редакцій, а бодай двох незалежно від себе зроблених старословянських перекладів вона не виключає. Для розв'язки сего питання в словянській науці досі дуже мало зроблено, бо всі три вчені, що в останніх роках займали ся нашою повістю: Кириичников, Веселовський і Серб Стоян Новакович, більше звертали уваги на історію вандрівки і жерела сеї повісти, ніж на її старословянський текст і его відношини до грецького. А тимчасом власне порівняне нашого тексту з грецьким дає нам, як побачимо далі, деякі цікаві вказівки для розсуду питання, чи був один старословянський переклад повісти, чи було їх більше незалежних один від одного.

Друга причина, для якої критичне видане старословянського перекладу повісти було би пожадане, се, як сказано, стан самого грецького тексту. До 20-их років нашого віку грецький текст повісти не був виданий, хоча латинський її переклад друкував ся чимало разів. Тільки 1832 р. його видав Француз Буассонад у Парижі в четвертій томі своїх *Anecdota Graeca*,³⁾ та на лихо видав поспішно, бажаючи випередити віденьських учених Кошітара і Вал. Шмідта, що вмовили ся були зладити критичне видане Варлаама і Йоасафа. Кваплячесь 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 ній і досі ніхто не постачив, а впорядник великої Патрології грецької

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

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

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

Мівн¹⁾ передрукував текст Буассонада, додавши до него старий латинський переклад Біллуса, 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 провіреним, так що й тут докладніші студії може вкажуть деякі відміни або навіть особні рецензії.

Грецький і латинський текст у виданю Мівня, що ним тут користувось, 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 користував ся грецьким оригіналом коротшим від того, що надруковано у Мівня. Ось дословний переклад грецького вступу; слова надруковані курсивом — не передані в тексті старослов'янським; натоміць в скобках додаю слова, які є в старосл. а яких нема в тексті грецьким.

„Ті, що їх веде Дух божий, ті є сини божі, мовить божеський апостол (стел. Павел); а удостоїти ся святого Духа і стати ся синами божими — се являє ся вершком бажання.²⁾ а для тих, що ними стали ся, устав всяка вразливість, як є написано. *Отже сего величяного і від усіх пожаданя річей найвишнього щастя* удостоїли ся достунити від віку святі задля добрих діл: одні поборюючи ся по мученицьки і аж до крови встоявши ся супроти гріха, другі піднявши аскетичний³⁾ подвиг і пройшовши тісною (старосл. дод. и прискорбнымъ) дорогою і ставши ся мучениками з власної волі. Їх героїєські 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. 85^v—1246.

²⁾ Старосл. перекладач не зрозумів тут оригіналу, де сказано: *τοῦ βουθέω εὐδοχίᾳ τὸ βουθέω*, і переклав *τὸ βουθέω* зовсім невірно: послідство, т. є. наслідок, замість: найвища мета; так само хибно він переклав далше *θεωοίαις* (contemplationis, властиво вразливості) словом: *прямдоість*; в старосербських перекладі бачимо тут иньшу, та так само хибну комбинацію: так *θεωοίαις* перекладено *коговидіи*, немов би в складі сего слова було *θεός*. Відки взяло ся тут слово: *мизкмымо* — трудно сказати; грецький текст вимагав би хіба: *смыъ кмыкмыма* або, як має Шішатовський відпис: *смыъ кмышъ*.

³⁾ Старосл. перекладач описує грецьке *ασκητική*; аж п'ятьма словами: *пощеніємъ и молитвами и бденіємъ и мвзъмъ трудовъ*.

⁴⁾ Грецьке *τύπος ἀρετῆς; ἡ δὲ τὴν κατορθώματα* старосл. перекладач передав дуже слабо словами: *взпичю неправленіє, що не віддають значіня ні одного, ні другого*

піввійшним (грець. τῶν ἀγίων, старосл. послѣднимъ) поколінням при-
няла Христова церква від богерічивих (грц. θεολόγος, старосл. бо-
гозрачныхъ) аюстолів і блаженних отців, що се поклали як закон
для спасення нашого роду. Бо дорога, що веде до чесноти — важка
і приєра, а особливо для тих, що ніколи цїлих себе не приклада-
ють до Господа, але ще терплять навади тиранів-привтрастей. 1) Задля
того потребуємо багато дечого, щоб би нас накликувало до неї, 2) а
славе умієти і оповідати про життя тих, що пройшли сю
дорогу перед нами; се і швидше, без туду веде до неї і заставляє
не обати про прикрости поворожі. Бо ж і того, хто хоче вибрати
ся в туду і прикру орогу, не легко нагадати самими умієнями
і намовами; але показуючи многих, що їм вже пройшли і добили ся
до доброї мети, легше його до того нагадати, щоб і сам пустив ся
в сю дорогу. І я покладаючи ся на се правило, а з другого боку боячи
ся небезпеки 3), якою zagrożено лїнивому слугі, що взявши у пана
талант законав його в землю і те, що було дане на розробок, заховав
без зиску, ні-за-що не замовчу корсетного для думи оповідати, що
дійшло аж до мене; а оповідати мені його побожні мужі з краю
внутрішньої Етіопії, що їм звичайно називають Індійцями, пере-
клавши її з небрехливих занеок. А мавєь вона ось як. 4

слова. Той хто писав Шішатованцький список, а власливо той оригівал, з якого
сеї список переписаний чи то перероблений, по просту поминув слово *δοσάτης*; або
показав так якесь слово незрозуміле для автора Шішатованцького списка, так що сеї
передав се місце словами позбавленими зписку: *οὐκ ἔστιν ἰσχυρῶς*.

1) Грецькі слова: *ἐκ τῆς τῶν λαῶν τρυφῆς ἐν πόλει καὶ ἐν ἄλλοις* в старосл.
передано: во грѣховнихъ обычаєхъ вину тыщися. *δοσάτης* слово — очевидна по-
милка перешуєвача, та не слово стояло перісно замісь него — я не пригадаю.
Слова „грѣховний обычай“ зовсім не передають: *τῶν λαῶν τρυφῆς*. Шішатованць-
кий список також не може собі дати ради зі словом *τρυφῆς* і перекладає його тем-
ним виразом *пемнатиѣства* (Новаяк. 65).

2) Старосл. перекладач мабуть не розумів сеї речені і переклавши початок
сеї зовсім хливо (диа тоῦτο καὶ πολλοὶ βοῶντα τῶν λαῶν ἀπὸ τῆς ἀσχηματικότητος τῆς
αὐτῆς) він переклав: сеї ради и многого молбою молящюся нам!), рещту зовсім проуєтати;
хїба що схочемо прийати, що проуєт сеї спадає на рахунок того, хто перешуєвав
Крехієвський список. В Шішатованцькїм списку не проуєтено нічого, та тільки руко-
пис в тім місці значно поповований, так що мистих слів годї відчигати (Новикович,
ст. 65).

3) Старосл. перекладач мусїв тут мати перед собою шльий грецький текст,
бо трудно приуєтати, щоби він чи то навмиєше, чи з незнаи грецьке *κίδητος*
переклав на „притичот“. В Шішатованцькїм списку перекладено не лїшне: *ἐκδοκῆτος*
κίδητος — *пашотыє* сл. м (Новаяк. 65).

Порівнюючи грецький текст сего вступу з перекладом старословянським ми бачимо виразно, як перекладач намагався передавати грецький оригінал як найкоротшими словами, не дбаючи про те, що таким способом частенько зовсім затемнював зміст оповідання. Чи сам той перекладач, чи тільки копіст, що писав Крехівський рукопис, дозволяв собі ще крім того викидати цілі речення з тексту, сего поки що, не маючи під рукою інших списків старословянського перекладу, ми не можемо рішати. Судячи на основі відповідного уступу старосербського перекладу, надрукованого Ст. Поваковичем¹⁾ по Шіматовацькому рукопису з початку XVI в. (він скінчений був 1518 р.), треба припустити, що старословянський переклад був повніший і що скорочення, бодай значніші, були ділом того, хто лаштував Крехівський рукопис. Може бути, що таких скорочених рукописів найдеся ще більше. Та правдоподібно й те припущення (далі ми ще приведемо дещо для його мотивування), 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 перенесуванню деяким змінам, про яких обсяг ми поки що також не в силі сказати що небудь докладіше.

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

Розділ I. Опис Індії. характеристика Азії і оповідань про переслідуваніє християн. Тут в описі Індії (стор. 2) знов є маленька недостача в Крехівському тексті. Зараз по наведених нами (стор. 11) словах: *къ ѣгипетскій странѣ* читавмо там: *по сѣхѣ же къ* — а далі в списку лишено порожнє місце на пів рядка; там мало бути зазначено, що Індія „з боку сухої землі доторкаєть ся до границь Персії“ (Migne 861). Для чого перенесувач Крехівського списку пропустив ті слова? Може перенесував із старого якого списку, де

¹⁾ Ст. Повакович, Варлаам и Иоасаф, прилог к позываву уопредіє литературне историје и хришћанске средњовековне белетристике у Срба. Бугара и Руса (Гласник српског ученог друштва, књига I, у Београду 1881), стор. 64—65.

ті слова були витліли або затерли ся? В Шішатовацькім 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 н'їким сїїм'нми“; грецький текст має тут: ἤκουσα π. φωνῆς ἰσοφύων καὶ σοφόνων — я почув слово добре і спасенне. Перекладач, як бачимо, або самовільно змінював текст, або перекладав з тексту відмінного від того, який передрукований і яким користував ся також той, хто лагодив оригінал Шішатовацького списка (пор. Новак. 67). Натомієць кінець сего оповіданя в Крех. знов скорочений; тут кінчить ся воно словами; „яко не мочучьнъ кысть“; в грецькім тексті читаємо ще далі: та день у день терплячи мучеництво в сумлївю і стаючи до бою значальствами і властями, з світовладцями темноти сего віка, з духовою злобою, як мовить св. Павло“ (Migne 877). І сего пропуску нема в Шішатовацькім списку.

Розділ III. Ворожені: Писафа й ворожба зізварів. В сьому розділі цікава є назва „Домоса града“, що маєть ся в Крех. Грецький текст не називає города, де батько умістив Писафа, та він же вияснює нам, відки у старосл. перекладача взяла ся та назва. Читаємо там ось що: „Εν πόλει ἐξ ἑρμοῦ ἐκχρήσθη πάλαιον ἀρχαῖον“ і т. д. (Migne 880). В тексті, що ним користував ся старосл. перекладач, мусіло стояти „Εν πόλει ἐξ ἑρμοῦ“, а перекладач, роблячи своє діло механічно або збаламучений тим, що оба слова були написані разом (ἐρμῶς) зробив із них назву города Домос. Ця помилка дуже добре характеризує нам перекладача, та zarazом показує, що вона могла поветати тільки з непорозуміння грецького тексту і не є помилкою копіста. Значить, коли є списки старосл. перекладу, де сеї помилки нема, то треба прийняти або пізнійшу поправку зроблену по порівнаню з грецьким текстом, або нинішній переклад. А власне Шішатовацький список сеї помилки не має, але подає вірно: къ градъ осекыкъ, — знак, що маємо тут діло з особним перекладом із грецької мови, незалежним від того, з якого пішов Крехівський список. Варто зазначити тут іще одну подробицю. Число халдейських ворожбитів грецький текст подає „коло 55“ (ὅσων πεντήκοντα πέντε); Шішатовацький список подає таке саме число, пропускаячи ὅσων (около); натомієць Крехівський список має „яко й“ (около 50), згоджуючи ся тут з латиньським перекладом Біллуса, що певно також на основі якогось грецького рукопису подає їх число „circiter quinquaginta“ (Migne, 878).

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

Розділ V. Молодість і дві стріли Новасафа. 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: *κχι τούτο έτ, τς τού λόγου, ες ούρανα τούτου έπυρεύου*, дословно: і то, як то кажуть, силкуючись на небо з лука стріляти. Шішатовацький список перекладає доволі вірно: и си ми (відносно до попереднього: надждами) *якоже ризи на небо стрѣлати начинае* (Новак. 71). Перекладач того тексту, який є у Крехівському списку, мабуть не зрозумів оригіналу, а може мав у ньому варіант: *κχι τούτο ες τού λόγου ες ούρανα* і т. д. Інтересна, на стародавніх лікарських поглядах операція дефініція хороб, яку дають царевичеві его дворяне, в грецькій тексті виглядає так: *Πίδου, τούτου έπει ούρανόμα, έπει ες ούρανα διαφάρμακον; κχι ούρανα; κχι ούρανα τούτου έπει ούρανα* (Migne, 802) — по нашому: се людські терпіна, що звичайно трапляють ся людям із пошеваної матерії і із злих соків тіла. Крехівський список перекладає *ούρα* (вещество) словом *вещь*, пропускає слово *διαφάρμακον*, із імени *ούρανα* робить прикметник і долучує його до „вещи“, а з прикметника *κχι ούρανα* робить імя — і виходить дефініція зовсім темна і без значіння. Те саме повторяє ся далі ще раз. Царевич питає, чи всім людям таке буває? Ному відповідають (по грецькому тексту): не всім, а тільки тим, у кого здоров'я переверне ся (*εξτραπείη*) задля зіпсованя (*αυτοματία*) соків. В Крехівському списку форму пасивну оригіналу зовсім не до ладу передано формою активною (ніжє *Ω* *здравіа прикратит*) — і знов винишла пісенітниця. Жаль, що Ст. Новакович не привів дословно сего місця з Шішатовацького списка.

Одне старця, що його здибав царевич, по грецькому оригіналу виглядає ось як: здибав старця перестарілого в многих днях, з поморщенім (Крех. має тут рідке слово *μυκκλμμκ*) 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 хвібно, а власне *παρρησιό ες τή; κούρα;* перекладено: *разслабленнама мшицама*. Грецьке *παρρησιό* перекладено в Крех. рідким словом „слак“.

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

К р е х .

кѣсѣхъ кѣ добрыхъ лучшій ес[ть],
 можетъ слѣпымъ сердцемъ свѣтъ
 даровати и премудрымъ сотво-
 рити, и немлымъ гласъ дати, и
 глухимъ оуши отвѣзати, и
 цѣлѣбоу недѣжнимъ подаваетъ,
 и немудрымъ мудрствоуетъ,
 вѣсы илзгонитъ, и все еже
 ес[ть] докро и желанное на
 потребоу, безъ зависти пода-
 ваетъ стажавшемоу его (ст. 29).

Шішатов.

..... (може)
 и слѣпимымъ сердцемъ свѣтъ
 даровати прѣкмоудрестни глаго-
 хымъ же оушымъ отвѣзаетъ,
 немлымъ же моудрость пода-
 ваетъ и здравіе недоужнимъ
 дароуетъ, безоумніе оумоуж-
 драетъ (sic!), вѣсы прогонитъ
 и все же добро и кождеакино
 еванно дароуетъ стѣжавшемоу
 его (Новак. 74).

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

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

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

Розд. X, де Варлаам упоминає Ноасафа, щоби хрестив ся, коли увірував в Христа і не відкладав би сего на пізніше. Сей розділ важний для нас тим, що в Крех. тут в 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 хрещениши, нж мѣдланиши, праведнымъ кѣїномъ сѣдвомъ шкороужень коуданиши. азъ во вѣдѣтїахъ кѣїю въ тѣмъ оубѣдѣвъ посланъ быхъ наоучити тѣ, иѣже ісѣмъ наоучилъсѣ и сѣхранилъ и нач[а]ла въ юности даж[е] и до сѣдныи, аще [починає ся стор. 55] оубо вѣроубѣши и крестити с[я], сѣїсѣмъ кѣданиши.“ Читаючи се місце зовсім не зауважуємо прогалини: тільки порівнюючи наш текст з грецьким бачимо, що між першим реченням і другим, між словами „коуданиши“ 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 знаходить ся також одна з найкрасших притч, які в дійсною прикрасою нашої повісти, а власне вельми популярна в старословянській літературі і пераз також окремо перенесувана притча в славію. Трудно припустити, щоби грецький текст, по котрому зладжений був старосл. переклад, якого зразок подав нам Крехівський список, не мав сего уступу; далеко подібніше до правди буде таке припущенє, що пропуск сей повстав на словянськїм ґрунті. Чи він є властивий тільки Крехівському спискови (в Шішат. притча про соловія в, сл. Новак. 78—80), чи може цілій якій групі, і з якої причини був зроблений — про се не можемо тут нічого еказати. Одно тільки нам здає ся, що він для чогось зроблений був навмисно, бо писець очевидно так дїбрав полишені тексти до купи, що без порівняня з оригіналом пропуску в тексті не видно. Щоби доповнити нашу вибірку притч, вилетених в отею повість, подавмо й отею в перекладі на нашу мову з грецької:

„Та отсе покажу тобі примір, що я затамив від одного мудроґо 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 отсі три науки, а добре тобі буде“. Дивуючись складности і мудрости тих речень, чоловік розв'язавши його з сільця випустив у повітря. Та соловії бажаючи дізнати ся, чи зрозумів чоловік сплу переданих йому речень і чи виїє із них яку користь, мовить до него літаючи в повітрі: „Горе твоїй непорядности, чоловіче! який скарб утратив ти сьогодні! Адже в моєму нутрі є перла, завбільшки понад струєнне яйце!“ Коли ж почув се пташник, стрепенув ся з жалю, сумуючи, що такий соловії утік йому з рук, а пробуючи зараз же зловити його, промовив: „Ходи до могого дому, а я погостивши тебе гарненько пушу назад з почетом.“ Та соловії відмовив йому: „Тепер знаю, що ти дуже нерозумний, бо прийнявши радо і приємно вислухавши те, що тобі було сказано, не виїє ти з сего ніякієнької користи. Як 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 нуєтити ся мовою 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 струєнне яйце, то якжеж би вмістила ся в мені така перла?“ (Мігне 942—944).

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

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

прогалину в тексті; порівняне ві з грецьким текстом показує дещо більше. Ось дословний переклад грецького тексту, при чім курсивом зазначують 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 піде не находлячи безпечного сховку, мучить ся в неспостанній тривозі та в смутку“ і т. д. (Migne 1985). Як бачимо, Крех. подав сей текст значно скорочений, а надто реченя „и вса кок'тинне в'падегь“ прямо незрозуміле. Я догадував ся (ст. 26), що тут треба доповнити в той спосіб: и вса къ кокти орлинныа в'падегьтъ; грецький текст вимагав иньшої коп'юктурн, а власне: и [на] вса кокти в'падегьтъ. Трудність становило би хіба слівце „моє“, що в Крех. без зазначеня прогалини прилучене до „кокти“. В грецьким тексті маємо тут слова: κτὶ πτερίμα; ἰχθυὸς ἐκτὴν περὶ τρεῖς ἄστρον; та латинський переклад подав 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 „ноє“ в Крех. є понованим останком із слова „ноєю“?

Ще більше викорочене далше реченя, що ми привели в своєму резюме (ст. 26), де Варлаам виявляє свій ідеал щасливого життя. В грецьким тексті читаємо: „Бо се (себ то страх божий) я пізнав яко основу всякого добра; се й називав ся початком мудрости і найвишою (τελευτή) мудрістю, бо жить (можі) без смутку й без напасти для тих, що його мають, а для тих, що намагають ся дійти до него, безмірно як у Господа. Отож направивши свою думку на непошибну дорогу заповідий Господніх і пізнавши напексь, що нема в ній нічого кривого анї закрученого, анї повного ярів та скал, терня та колючок, але що вся вона рівна та однакова“ і т. д. (Migne 1985—1988). Зазначивши курсивом те, що пропущене в Крех. ми бачимо від разу, відки се пішло, що в Крех. оте реченя має зовсім иньший вигляд і навіть иньший характер. якого не має грецький текст. Та про те годї нам сказати на певно, яка була причина тих пропусків і змін в тексті старосл. Слово „к'тинне“, ужите в Крех. рівнозначно з грецьким ἰχθυὸς, є мабуть помилкою переписача замієць тр'яниє.

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

на б думати, що тут мав бути рисунок, та порівняне з грецьким текстом вказує тут доволі значну прогалину; пропущено тут 30 рядків грецького тексту (Migne 1004); в них кінчать ся Варлаамів виклад притчі про царя і жебраків і Варлаам укріплює Іоасафа в думці, щоби навів свого батька на добру дорогу. Іоасаф відхиляючи ся від довшої розмови про се діло зашитує 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 скороченню, та без початку, бо його нема в Крехівській рукописі. В грецькій тексті Варлаам мовить: „Колн се вчиннш, 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 подружжє й сповістив його, що собі задумав: але сеї 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 дешиної спеки“ (Migne 1004). Далі йде те, що є в Крехівській рукописі.¹⁾

Розділ XVII. Виклад про Йога. 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 виімаємо згаданий уже символ віри, що Варлаам передає Іоасафови, і подаємо його в старосл. тексті по Крехівському рукопису й обі: в дословнім перекладі з грецького.

¹⁾ В притчі про царя і двох бідарів зазначимо при нагоді одно темне місце в Крех. На питає „первосвітників“, як йому вєдєть ся житє отих бідарів, цар відповідає: „сєстѣ кагда видѣх ѡ сѣтѣм ѡ тєжкѣ, насмєсѣмѣ ѡ сѣзмѣмѣ“. В грецькій тексті читаємо: „з усіх які я коли бачив, найнеприємніше і найнещасливіше, огидливе і вужденне“ (Migne, 1004). В Шішаговацькій рукописі читаємо се місце ось як: „сєстѣ ирѣ жє икогда видѣхѣ, притранкѣ и печалѣмѣ, зрѣштє жє и немѣкѣстнѣ“ (Нов. в. к. 91). Як бачимо, оба старосл. переклади з собою досєім невідні і супроти грецького тексту бідше або менше невірні. Цікаво, що „зрєштє“ в Шішат. повстало очевидно з непорозуміння грецького слова *φθελγητή*; перекладач може прийняв його за *βίεττι* або щось подібне, що мав звязок із *βίεττο*. Словам Крехівського рукопису „насмєсѣмѣ“ і „сѣзмѣмѣ“ відповідають грецькі *φθελγητή* жє *ἀποφθελγητός*.

ложиснах стѣм дѣа њ кѣа Мла-
рѣа стѣм дѣом нѣистаѣнѣно
родиса њ чѣкъ род[н] са
сѣкрѣшинь, њ ѡко тѣ Кѣ
сѣкрѣшин ес[тѣ]. дѣѣма еѣтво-
ма: вѣѣством њ чѣкъством. ке-
сма ѡвѣраза не нѣши сѣкѣдати,
кѣко сѣве ѡзнаа сѣѣ вѣѣн њ
чѣкъ выс[тѣ] ѡ дѣѣскѣа жѣтро-
вы њ кѣкъвы безѣсѣкминѣно њ не-
истаѣнѣно, ѡли кѣко ѡкож
еѣствоу кѣ ѣдинѣнѣн ѡѣностасѣ
сѣкѣкоупанѣнѣ. вѣкѣвати ко сѣа
наѡучѣѡмса њ дрѣжати ѡже
вѣѣнѣз'бранѣно нам ѡ вѣѣствнаго
писанѣа ѡз'гланѣна, ѡвѣраза ж[ѣ]
не разѡумѣем њ њ сѣкѣдѣамь
њ гѣати не можемь. вѣкѣжа
ѡѣко кѣ сѣѣ вѣѣн, мѣсѣдѣа
рад[н] њ мастынѣжъ выс[тѣ]
чѣкъ вѣса вѣспрѣѣмати чѣкъ-
скаго еѣства њ нѣпрѣложнѣжъ
стѣрѣти. вѣзлаѣка ко са њ
вѣжада њ сна њ трѡудис[а]
њ подѣвизаса еѣством чѣкъскѣм
њ безакѣнѣн рад[н] нашѡу прѣ-
нде на сѣмѣрѣтѣ волѣж, нѣкако-
ж[ѣ] прикоснѣса стѣрѣти вѣсѣ-
мѣртнѣзмѣ еѣствоу. на пакѣтѣжъ
сѣкѣдѣамь мѣжчѣна њ погрѣвѣна
њ вѣѣствножъ снаѡж ѡз' грѡва

і що єдинородний Сын і Слово
боже і Бог для нашого спасеня
зійшов на землю за присудом
Вітця і при помочи сѣв. Духа,
без сѣмя зачатий в лоні єв.
Дѣви і Богородицѣ Марїї через
сѣв. Духа і без ушкодження з неї
вродив ся і став вповнї Бог і
вповнї чоловік, вроджений із двох
натур — божества і чоловіцтва;
*і в овох натурах надїленїх пі-
знанєм, волею і силою діляня,
самовїдїонїх і з кожного погляду
в повнї відносинїх до тої мїри
і до того розумїня, яке всякій
з них належить ся — одним
словом, в божествї і чоловіцтвї
злученїх в єдинїй особї. І се без
мѡрѡваня прийїми і вїяк не сил-
куй ся зрозумїти способ, як Сын
Божий сам себе умалив і зро-
бив ся чоловіком з дѣвоцької
крови без сѣмя і без ушкодження,
або яке є сполученє двох натур
в єдинїй особї. Бо ми навчили ся
заховувати те, що нам від Бога
єказано в божїм Писаню, а спо-
сѡбу не знаємо і не можемо ви-
єказати. Віруїи в Сина Божого,
що через нѣтро євѡяного змїлу-
ваня став ся чоловіком і прий-
няв усї атрибѡти а непорочнї
почутя людськѡсти і терпїв го-
лод, спрагу, снав, почував уто-
му і трївогу вїдповїдно до люд-
ськѡї вѣдачї, і за нашї несправдї
веденїй був на сѣмѣрѣтѣ, розлї-
шїий на зрѣстї ѡ погованїй мѣ-
кѡнїтуєсїсї сѣмѣрїи, при чїм
божество полїшило ся без болѡ
і без змїни; божє влїгалї нїякого
такого почутя не приписуємѡ
тїї безжурїливїй натурї; розумї-
ємо, що єн тїлько своєю при-
бранѡю одачєю (в грецьк: $\pi\epsilon\pi\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota$)
терпїв і був похованїй, а божєю
славою вѣтав із мѣр-
твнїх і без ушкодження пїдїив ся*

леж своїм творит і прѣтварит вѣстивым чистословіемъ хлѣба и вина принесима тѣло свое и кровъ пришествіемъ стго дха, и крещеніе и просвѣщеніе. съ любовію пріемающимъ съ крѣпю чѣтногъ изъображ[е]ніе вѣдчанаго шкраза нас рад[и] къ члчшижс[а] словоу вѣдч. самого мна творца вида въ образѣ написаніе. разумными очима къ истинному виденію приходимъ ереж[е] ість шкраз нас рад[и] распішемас[а] не боги творя ли ідола, на іко шкразъ съпакрїшаго са Кї левзаніемъ, любовію и крѣпю изъавшаго себе нас рад[и] даже и до рабїа образа. також[е] и прѣстыа егѣ мїре и въсѣх стыхъ къ шкразнїа, також[е] и шкразъ животворящаго и славаго и чѣтнаг[о] крста. каликѣ са крѣпю левзан шкренїшаго с[а] рад[и] на немъ пактїа нашего рад[и] сїснїа Хї Кї нашего и Оїса къ сего мира, подавшаго намъ сїи шкраз на дїавола повѣдоу; оустрашїетъ ко са егѣ и треперетъ не трѣпа егѣ снамъ. каюсти же са пакости пшдѣбаетъ ерети ч[е]сваз, глїетъ бо апсва: дїре ко и аггїа каѣкѣстїтъ вамъ пак[е] іже каѣкѣстїтѣ вамъ,

ремішовъ божою мїцю хлѣбъ и вино просѣвори на тѣло свое і кровъ, при прошикненю сѣв. Духа, для освѣченїа і просвѣченїа тихъ, що прїймають се з бажанемъ.

Кланяй ся вірно і широ шановному зображеню лица Господнього, Слова Божого, що вчоловчило ся за нас, думаючи, немов би ти самого Творця бачив на образї. Бо честь для образів, мовить оден святий, відносить ся до першовзору, а першовір є той, що зображений на іконї, бо з него робить ся подобїзїа. Отже бачучи малюнок на іконї разумними очима приходимо до правдивого понятїа о тїмъ, що зображує ікона, побожно поклонючи ся постатї того, що за насъ приняв тїло, не боготворячи, але цілуючи її якъ зображене втїленого Бога, з бажанемъ і любовію для того, що унизив себе аж до подобї раба. Такъ само і пречистої егѣ Матерї і веїхъ святїхъ зображеня з той самої причини обїдїмаемо. Такъ само і знакъ животворного та ченого хреста цілудъ кланяючи ся з широю задїа того, хто тїломъ бувъ за нїмому повішений для спасенїа нашого роду, Христа Бога і Спаствителя свїта, що давъ намъ його якъ знакъ побїди надъ чортомъ; бо той трївожить ся і тремтить передъ егѣ силою не важучись і слїзїти на него. В такїхъ догмахъ і з такою вірою ти огрестїи ся і маешъ держати її безъ змїни і безъ примїшки великихъ ересей ажъ до остатїного вѣдоу. А сваку науку і сваке догматичне слово прошиве отсїй бездоганный вірі, відкидай зъ обрїоженемъ і сважай за віночуженє відъ Бога. Адже мовить апостолъ, що коли вамъ навіть ангелъ зъ неба звїщатише щосьъ инше, не те, що ми вамъ звїщали, нехайъ буде про-

да проклат вждт. нкс[ть]
ко йно кѣгов'критиѣ ни йва к'к-
ра пач[е] ѣже айсам пропов'к-
дана ѣ вѣносныхъ вѣць разны-
ми свѣоры пзв'кстокана к'кра.

клятий! Бо нема ниньшої еванге-
лиї ані ниньшої віри крім тої, яка
була проповідана апостолами
і скріплена богоносними вітцями
на різних соборах і *унвер-*
ована католицькою церквою.

Думаю, що порівнянє сих двох текстів легко зробить усякшй і що воно тільки потверджує ті уваги про Крехівський ркпе і єго відносини до грецького, які нам насувати 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 латшував 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 приуважати, що перекладач не знайшов їх і в грецькїм тексті, який служив йому первовзором, а є в деякі, хоч невеличкі додатки в нашім тексті супроти грецького, про які також годї сказати, чи вони були власним додатком етел. перекладача, чи виплили з відмінного по троха грецького ориґіналу.

До самого евангола віри, що очевидно не є інтеґративною частиною оповіданя 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 рїзнить ся від него так сильно, як Крех. Варто зазначити, що Біллїус мабуть самошїльно више у своїй переклад західню формулу про походженє Духа св. від Вітця і Сина і на підставі єго перекладу Сорбонна принала повісти про Варлаама і Піоасафа характер книги циркатолицької (Migne, 1027); в грецькїм тексті, як бачимо, формули „Πνευμα“ нема, та і сам Біллїус у другім виданю своєго перекладу її вичеркнув (гл. Migne, Patrol. gr. t. 94, Prolegomena stor. 153).

Розділ XX і XXI. Кінець життєв. Варлаамових, Зароанові підслухи, прощанє і відхід Варлаама.

Розділ XXII. Молитва Піоасафа, слабість Зароана; цар діжає ся про наверненє сина на християнство; рада Арагії; погоня за Варлаамом, Арагїя приводить до короля 17 аскетів. До єєго розділу завважимо, що старословянському „Арагїя“ відповідає грецьке Ἀραγία; і що кінець єього розділу в Крех. не тільки дуже сильно скороче-

ний супроти грецького тексту, але подав дещо зовсім не так, як читавмо в грецькому тексті. В Крех. читавмо коротко, що цар розіслав за Варлаамом погоню на всі боки, а одною дорогою, „іґеж[є] пач[є] кєтху самь кѣдаши, кѣсѣд на конѣ кєзь кѣздръжанїа гонаше. Та по 6 днѣх трєднїкєса кѣсєчє пострѣд[а], а погоня зловила 17 монахів і поставила перед ним. В грецькім тексті се діло розведено широко. Цар справді гонить за Варлаамом 6 день, та опісля лишає ся спочивати в однім сільськім дворнику, а Арахію з єпльним відділом кінноти посилав до самої Сенаарської пустинї шукати Варлаама. Та там ніхто не вмів сказати йому, де живе Варлаам, от він і пускає ся в пустиню ловити аскетів і находить їх цілу купу на одній могилі. Вояки обєкочивши їх „як пси многі“ приводять їх до Арахії; аскети ідуть спокійно, а найстарший між ними несе торбину з реліквіями якихось померших євѣтитх. Арахія зараз бачить, що Варлаама між ними нема — бо він знав його, додає автор: далї приведена єго розмова з аскетами, що відповідають йому гордо й остро і не хотять показати Варлаамовї домівки. Арахія каже їх бити і вєляко мучити, та не добивши єя нічого веде їх до царя.

Розділ XVIII. Розмова Асєїра з монахами і їх мученицька смерть. Із сєго розділу Крех. подав тілько коротесенький змієт, а власне 110 рядків грецького тексту передав словами: *ѡнѣмъ же не тѣмє не повѣдакѣшемъ Варлаама, нѣ ѣ ѡбличкѣше цѣлѣ ѡпретнѣна ѣ мрѣза ѣдолослєужитєлѣ* (ст. 119). Тілько оповіданє про муки і смерть аскетів (Migne 1069) переданє дословно, та далї знов пропущено кінцевє речєнь того розділу, де смерть їх прирівнує єя до смерти сїмох Маккаєєв і їх учителя.

Розділи XXIV, XXV, XXVI, XXVII і XXVIII — епізод з Нахорєм, єго диспутѣ і наверненє. Про сєй епізод, а головно про промову Нахора у нас буде ще далї мова, то ми ѣ лишаємо його тут без дальших уваг.

Розділи XXIX, XXX, XXXI і XXXII — епізод з Фєвдоєю, єго розмова з Пѡасафѡм і наверненє. І сєй епізод буде у нас ще далї обговорєний осїбно.

Розділи XXXIII, XXXIV, XXXV — царюванє Пѡасафа, наверненє і смерть Асєїра.

Розділи XXXVI, XXXVII — вїдхїд Пѡасафа з царства і вандрїєка по пустинї. Тут, як ми вже згадували, Крехівський список називає того, кого Пѡасаф лишив своїм насьлїдником, Арахією, через що виходить, немов се той сам Арахїл, що був дорадником єго батька

Авеніра. Ми згадали також, що в тому місці в Крех. сказано, буцїм то сей Арахія в часї диспути Нахорової готов був стати в оборонї християнства, а при описї диспути про се не було згадки. Порівнянє з грецьким текстом вияснює сю справу. При описї диспути в грецькїм тексті дійсно є згадка про такого охочого помагати підставному Варлаамови: *Αρταχιών δὲ εἰς τὴν ἐπίθου λέγουσ ἐκ βουθέων τοῦ νεμερδίου Βαρλάμ ἐνέχευ Βαρχίαν;* (Migne 1101) — отже він звав ся Баррахія. чи по старословянськи Варахія і був зовсім не те, що Арахес, невірнo названий у старосл. Арахією. В Крех. при описї диспути імя вго не згадано.

Розділи XXXVIII, XXXIX і XL — стріча Йоасафа з Варлаамом у пустинї, їх спільне житє, смерть Варлаама, сон Йоасафа, єго смерть, перенесєнє тіл обох святих до Івоїї. З того побіжного, так сказати, на виривки зробленого порівняня тексту нашої повісти, що є в Крехівськїм рукописї, з тим грецьким, що виданий Буассоадам 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 простудіюванє всіх звисних стел. списків і перекладів на нові слов. мови. які зроблено на основі старословянського.

Нам лишаєть ся ще сказати дещо про сам грецький текст повісти. Так як його маємо, можна в ньому розрізнити три складові часті чи властиво три групи складників. Поперед усього різко виділяють ся своєю оригінальністю і силою притчі; їх звичайно числять 13, а власне: 1) про сівача, 2) про смертну трубу, 3) про чотири скриньки, 4) про соловія, 5) про блудного сина, 6) про доброго настуха, 7) про однорога, 8) про трьох другів, 9) про одноплутніх володарів, 10) про царя і двоє бідарів, 11) про богацького сина і дідову дочку, 12) про молоду серну і 13) про царевича і жінку-спокусницю. Та я дочислив би сюди ще два ширше розведені порівняня: 14) про сонце і 15) про голуба, а також 16) оповіданє про царського вельможу й калїку, що знає лік на людську обмову. Із сих 16 оповідань трое взяті із євангелїї, 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 історїї сих притч.

Другий складник нашої повісти, що теж^о усякому читачеві відразу упадає в очі і робить вражїня різке. хоч далеко не таке ко-

ричне як прятці, се обширні релігійні, етичні і догматичні трактати, упімення 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 він вже згадували, що деякі части з сеї групи не є вго 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 Ноасафа. В остатніх роках віднайдено в Сирії і Арменії стародавні переклади одного старохристиянського апологетичного пам'ятника, так званої Апології Арістїда, що доси звісна була тільки з свідодтва історика церкви Евсебія (*Historia ecclesiastica* IV, 3) та Еронїма (*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 текету доданий був і латинський переклад. Пізніше віднайдено ще третій вірменський список того уривка, з XI віку. Та видань Мехітаристів не звернуло на себе такої уваги, як слід, може для того, що уривок Апології був не дуже великий. Латинський переклад его пердрукував 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 Апології в рукописі з VII віку. Сирійський текет і англійський переклад він опублікував у видаванних Робінсоном *Texts and Studies*, т. I, вип. 1. Учений редактор прочитавши уважно сей пам'ятник побачив зараз, що его грецький текет зв'язний нам давно -- як промова Нахора в повісти про Варлаама і Ноасафа, і в приписці до Гаріссового видання подав се своє відерить до відомости вченому світові. Правда, автор Варлаама і Ноасафа не втягнув Апології дословно до своєї книги; він декуди вкорочував її, та про те в грецькім текеті ми маємо й деякі такі

¹⁾ По думці Гаррака (*Geschichte der alchristlichen Litteratur bis Eusebius I a.*

²⁾ Евсебїй сам не читав Апології, а Еронїм тільки переписав та розвів подію згадку Евсебія.

місця, яких нема в сирійськім, які, значить, пропустив сирійський перекладач. Врешті правдоподібно й те, що деякі відмінн грецького тексту супроти сирійського треба приписати авторови повісти. Думаємо, що не від річи тут буде подати читачам бодай початок сего пам'ятника в тексті, який є в Крех., а до сего тексту додати переклад на нашу мову тих самих уступів з сирійського тексту. Нахор мовить:

„Ізъ, црю, прилежаніємъ вжїємъ проїдохъ расмотрити мира. й видквѣ йко й земаю й море й снїце й лощноу й прочаа почюднхъ са красотѣ. видѣк же йже къ всѣмъ мирѣ йко наждѣхъ движима сѣт. разоумѣхъ движаромъ оу й ѿдрѣжанца оу, ико сѣ ес[ть] Бѣ късего подкизла й вркпайн ес[ть] дрѣжнимаге. томоу глѣа: Бѣ ес[ть] къставнѣшнмоу кса й ѿдрѣжарнмоу визнач[а]л'на й ккча, ксѣмртна й не трѣкѣа ничтож[е]. кшшши кѣскѣ грѣхѣ й прѣгрѣшншн, гнѣкка же й зав'кнїа й творимла недооумѣкванїемъ, й ксѣфчѣскла ймъ сѣтавална кшша. не трѣкѣоуѣт жрѣткы ни трѣкнїа ни кѣскѣ видимыхъ, кѣспж[е] ѣго трѣкѣоуѣт. сѣа тако глѣана ѿ Босѣк, йкож[е] къ мнѣ къмѣстис[а] ѿ нам глѣати. Прїндкѣжѣ й ѿ чѣскаго рода. йко да видим, которы оу дрѣжат йстиннѣхъ, которыи ли сѣблазнкъ.

„Ілѣкъ ко ес[ть], црю, ико трѣи роди чѣстїи сѣт къ семь мирѣ, къ нухѣ сѣт поклонителѣи ваши глѣмыхъ ко[гь], Юдеанѣ й крѣстїанѣ. тїйже пакы, йже аншїа чгашѣ когы. на трїи роды раздѣлѣкѣтсѣ: на Хал'дѣанкы й на Сл'аннмы й на Сггн'танкы. си ко кшша нач[а]л'ннцїи й оучителїи прочїимъ языкѣмъ, многѣимнѣныхъ кѣ слѣоужителїи й поклонителїи видимыхъ, которыхъ прѣкл'нннїи кшша. послѣдовати стїхїамъ [мб. стїхїамъ], й нач[а]ша чисти тварь нач[е] сѣтворѣшаго оу. йухѣ й ѿкразы нѣкоторыхъ сѣтворѣшн, нарикоша нѣснаго й земнѣго й морю, салнцоу ж[е] й лощнѣ й прочїимъ стїхїамъ й звѣздамъ. й поставнѣша а къ коннцѣхъ кланѣтсѣ когы а нарицаѣнн. йухѣ й стрѣгоуѣт сѣ тврѣдѣа, да не оунырннѣ вѣдѣт ѿ раз'кѣйнннѣ. йко аще ннѣзможннѣ босн ѿ своємъ сїснїн [...] даровати ймѣт. кланннѣ оуко влнкоѣ сѣблазнншас[а] Хал'дѣанѣ, й днковати ли са хѣцнѣ, ѿ црю, како глѣмнїи прѣмдрїи й не разоумѣкшн. йко й та стахїа [sic!] такѣма ес[ть] й покнноуѣтсѣ наждѣа, то како сѣт босн, како ли коу-миры, йже къ ѿкразѣ сѣтворннн, босн сѣт. что оуко глѣм ѿ стїхїн? ймѣшн [мб. мнѣшн]: нѣо ес[ть] кѣ — блазнѣтсѣ, видим бо е прѣлаглѣма й наждѣа движима й салцоу й лощцоу тнкоуѣнн й звѣзды ѿкыоуѣко заходѣаца, ѿкыж[е] вухѣоуѣнн й по кса лѣта

шествованіє творят, жатвоу і зимж, ѡкож[є] повелѣно им ес[ть] Ѡ
 Бѣ, и не прѣстѣпѣхт повелѣніа. тѣм ѡвѣ ес[ть] нѣбо не бѣ, нж дѣло
 бжїе. мнѣши ж[є]: земля ес[ть] бѣ ли выс[ть], ни ѡвлазніша. видим
 во ж чѣкъ досаждїніемъ и шквдїмоу и кѣзмѣшлїемъ и копїемъ
 и мн, нѣбо ѡще и спечена, то мрѣтва бждет, ѡще пач[є] мочима,
 тлаетса и плоды їа, тѣпчема ж[є] ѡзымы и прочїихъ скотин,
 крѣкїж оубїеннѣмъ ѡскврѣнаема бываѣт, рѣма и нпалѣнаема
 мрѣтвѣмъ. снмѣбо тако сжїїихъ не шдоевлет земли богынн быти,
 нж дѣл[о] бжїе не мб. на трїекованїе чѣкомъ выс[ть]. и ѡ [мб.
 вода] дѣлаема и мн ѡскврѣнаетса и тлѣ и мает[а], измѣнаетса
 варнама и вапк ж[є] размѣсима и ѡстжденствомъ кразнама и
 крѣкїж ѡскврѣнїема и на нечистотоу ксакоуж. на ѡмоєніе и на
 ѡшпранїе носима. сїго ради не кѣзможно кодѣ быти когїм.
 блзнат во сѣ ѡгнь [...] же выс[ть] на трїекованїе чѣкомъ и ѡдалымъ
 и мн и носим ѡ мѣста на мѣста на кариткоу и печиткоу ксакомъ
 масом, и ещїж[є] и мрѣтвнн тѣлесы тѣлемъ естѣ Ѡ чѣкъ; сїго
 ради не подевлет ѡгня бѣомъ быти, нж дѣл[о] бжїе. мнѣшїж[є]
 чѣка бѣ — блзнатса. видим во єго движима нждїж и пита-
 ема и старѣющас[а] и не хотащоу ємоу, и радоуїтса и пакы
 печалнн бждет, трїекует ннцїж и пнїїа и ѡдежда, сжїїж[є]
 їмоу єдиннѣ и дрїа и слїе [...] и кѣсккымъ вѣсоветїемъ. и икїїн
 ѡ ннх ѡвѣцѣмъ и козломъ и тѣцѣмъ и крѣкїдиоу и змїж и пѣсоу
 и вѣзкоу и коунѣ и трїнастїкоу і аспїдоу и докоу дѣпалоу
 и чесноктѣкоу. и не разоумѣша бѣанїнн видѣше когы своѣ и сѣ-
 дѣмн етерымн чѣкы. прѣкстѣж оубо велїкож сѣблзнншас[а]
 Єгїптане и Халдїане таковыа когы кѣкодашїе и вѣднрїи имъ
 творащїе. ѡвнма сѣт, ѡ цїю. сн ксакого бжїетвннѣмъ вѣра и клан-
 нїе блзне и погнвїїе. не подевлет ко виднмѣмъ и мннокатї, нж
 невиднма и ксач[є]скаго видѣнїе и ксѣ сѣтворшїаго Бѣ чѣстї
 и кланатїса.

Зараз за сїмъ Крех. текет переходнть до Жїдїв і хрїстїян.
 Порївнїючи сїей текст з грецькимъ текетомъ в повїстї бачнмо, що
 Крех. рукописе подає сю промову дуже вкорочену; в нїї пропущено
 довгїй і многоважнїй уступ про віру Греків, а з уступу про віру
 Єгїптян поміщено тїлько шматочок. Щобїи показати, о скїлько наш
 список рїзннть ся від грецького текету а сїей знов від того текету
 Арістїдової Апологїї, що перекладена з снрїїєської мовн, наводнмо
 відповїднїу до повнєшого частї Апологїї в перекладї на нашу мову,
 корїєтуючн ся для сїей цїлї нїмєцькимъ перекладомъ дра Рїхарда
 Раабе (Dr. Raabe. Die Apologie des Aristides, aus dem Syrischen
 übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen

herausgegeben. Leipzig 1892, стор. 1—8). Місця взяті в гранчасті скобки — властиві тільки сирийському текстови і пропущені при вставляюваню твору в текст „Варлаама і Посафа“; місця надруковані курсивом находять ся в грецькім тексті та пропущені в церковнословянськім перекладі, який мавмо в Крехівськім списку.

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

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

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

¹⁾ В грецькім тут коротше: *αὐτὸς τὸν κινεῖται καὶ διακινεῖται πάντα τὰ ἐν αὐτῷ* — я зрозумів, що той, хто їх порушув і над ними панув, се Бог.

²⁾ В грецькім тут іще додано: *αὐτὸς, ὃν κινεῖται, κινεῖται ἰσχυρίαντερ ἀπὸ οὐκινεῖται.*

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

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

„Звісно вам, о царю, що на сьому свѣті є чотири розряди людей: Варвари, Греки, Жиди і Християни.) [Варвари виводять початок своєї релігії від Кроноса і Реї і інших своїх богів, Греки від Геллена, про которого твердять, що походить від Діа. А від Геллена пішли Аюль і Кеутоє, а нинше потомство від Інаха і Фороноє, і від Єгиптянина Данаоса і від Кадма і від Діоміоса. 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 Іеуса, месії, і зовуть його сином найвишого 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 голосеть ся, оповіщено від недавна і якої силу зрозуміте й ви, коли її прочитаете. Огож той Іеус уродив ся з племя Гебреїв. А мав він 12 учеників, щоби сповнили ся его чудесний замір спасеня. Жиди пробили його, він умер і був похований, та оповідають що по трьох днях воскрес і підняв ся на небо. А тоді ті 12 учеників розійшли ся по всіх звісних частях свѣта і навчали про его велич з усякою покоротою та лагодою. От тим то й ті, що нині вірять в свою проповідь, зовуть ся, як звісно, християнами.

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

¹⁾ Грецький текст а за ним і Крех. має троха инший і мабуть первісний поділ: є три роди релігій: многобожні, жидівська і християнська. Многобожні релігії знов ділять ся на три розряди: релігії халдеєвська або, як видає з дальшого опнеу — обожанє сил природи, рел. грецька — обожанє людей і релігії єгипетська — по часті обожанє людей, а по часті обожанє звірів та рости. Остаточо беручи формально виходить пять розрядів, та властиво тільки два (многобожні і однобожні); відлучивши між многобожними Греків у особну групу, а між однобожними Жидів, одержимо четвірку єгипетського тексту.

і за порядком! перейдемо 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 милують їх, щоби розбійники не покрали їм богів. Варвари не зрозуміли того, що всякий, хто стереже — більший від того, кого стережуть, а той хто творить — більший від сотвореного. Коли ж їх боги за слабі на те, щоби увільнити себе самих, то як же вони дадуть свободу людом? Значить, важко помиляються Варвари тим, що шанують мертва, для них зовсім нежиттєві ідоли. І хочеться мені, о царю, дивуватися їх мудрим, як се вони [так помилялися 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 елемента буде знищена або розложена, то й весь він знищив і розложиться]. А коли елементи самі розкладаються [і нівечать ся] і мусять підлягати іншим, [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 мудрі на своїх прихильників.]

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

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

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

2) Сирійський перекладчик пропустив тут децю з грецького оригіналу Арістидового, що заховаалося в нашій повісті і є також в Крех.

3) Грецький текст не має слів узятих нами в скобки, та за те має в слову місці слова, яких нема в сирійських текстах: „із небутия впердені розказом істнующого Бога.“

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

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

чистоту і бруд людей і диких звірів і худоби і деколи] бував безпожиточна. Бо коли її спалити — вона мертва, *бо з черепя не виросте нічогодібною*. 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 убитих*, її розривають, наповнюють мерцямцями, *вона — сховапка для трупів*. [А сеж неможливо, щоби свята, чесна, щаслива і незнищена істота допускала хоч одну з тих річей]. З сего ясно нам стало, що земля не Бог, а твір божий.

„Так само знов сховакали ті, що уявляли, будім то вода — Бог. Бо вона сотворена для вжитку чоловіка і підлягає йому [різними способами. Вона мінить ся, приймає в себе нечистоту¹⁾], цезав і позбував ся своєї удачі, 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 дотенні люди силують її плисти по водопроводах, гонять її наперед без її волі,] спроваджують її [до садків і иньших місць,] щоби збирала і виносила печиць людий і змивала всяку нечистоту [і вдоволяла людські потреби].³⁾ Ог тим то неможливо, щоб вода була Богом, а тільки є вона діло божє [і часть природи].

„Так само не мало похнібили й ті, хто уявляє, що огонь — Бог, бо й сеї сотвореній для вжитку людий 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 цезав.

1) Слова розстрілені в границьній скобїї находить ся в Крех., хоча їх нема в грецькїм тексті у Міна. Очевидно той грецький текст, з якого перекладено візирець Крехівського списка, мав їх також.

2) Крех. має тут інтересний зворот: *καὶ ἐξ ἑ* развѣсима, що відповідає грецькому *ἀλλοτρίων ὑπομίση*. Очевидно, що ті грецькі слова не допускають такого перекладу, якій є в Крех., *бо ἀλλοτρίων* значить переіначувати, підмінювати, а *ὑπομίση* — фарба, калір. Чи стел. перекладач мав перед собою грецький текст з иньшими словами в тїм місці?

3) Завважимо тут ось що: грецький текст має се місце так: *καὶ ἐξ ἑ τοῦ χρέου; λυγρῆτος, καὶ ἐξ ἑ λῆτος τοῦ ἀκαθάρτου πλεόν ὑπομίσητος*; Біллїус перекладає очевидно з якогось повнішого тексту і має *utrole quae et frigore congescat, et ex suo se spurcitate contrahat, et ad impuratum omnium rerum ablutio-nem adhibeatur*. Як бачимо, того що підчеркнено в лат., нема в грецькїм зовсім. Інтересно, що Крех. має се місце ще повнішче: *ἢ ὑστάδιεστωμ κραιμμ, ἢ κραιμμ ὑστέρηκίμα ἢ на нечистоту всаждѣ на ѣмошнї ἢ на ѣпиранїї носса*. Слів підчеркнених в стел. нема ні в грецькїм, ні в латинськїм тексті, та може бути, що вони — щепастичний додаток стел. перекладача; таких додатків ми вже здибали кілька.

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

„А знов ті, хто увірили, що вітри і бурі — Бог, — і ті помиляються. 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 жменкоювати потребу дерев і пловів і застїє і щоби знати кораблі на морі*, [що-то привозять людям те, чого потребують і перевозять усякі річи звідти, де вони є, туди, де їх нема, і на те, щоби удержувати в постійности часті 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 привосив їм пожиток, якого від него жадають. А сам він не має над собою нї-якієїнької власти. Отрим то не можливо назвати вітри богами, а тільки — ділом божим].¹⁾

„Так само помиляють ся й ті, хто вірять, 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 оґрівати парости рости і зїлля і [выводити їх на повітря, з котрим мішає ся все, що тільки росте на землі]. А надто хід єго такий, що його можна обчислити, так само як і хід иньших звїзд. [І хоча воно по своїй природі — одно, то приїшувє 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, буцїм то [дехто з них був] Бог — [власне ті дуже] помиляли ся, [як се й ти сам знаєш, царю]. [Бож чоловік зложений із чотирьох елементів і з душі та духа і для того називає ся також сьвітом і без одної з тих частин не може існувати. У него є початок і кінець, він родить ся і гине. А Бог, як я вже сказав, по своїй вдачі вільний від уєїх тих річей, він не зроблений і його не мож знівечити. От тим то й неможливо, щоб ми прикладали чоловіка до божої вдачі]. Аджеж він пераз жде радощів а дізнає гори *жде смїти, а мусить плакати*,

¹⁾ Цїлий уступ про вітри, сонце і місяць в Крех. пропущений. Треба додати, що й у сирійському перекладі пропущено цїлий уступ про місяць, що находить ся в грецьїм тексті: сарійський перекладач натакнув тільки на сей уступ реченєж, що ми поставили в скобках.

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

[А що Єгиптяни дурніші від усіх інших народів, то] не досить їм було тих і інших богів, але вони поважали назви богів навіть звірям²⁾ [і рослинам, що й душі не мають]. Бо деякі з них обожають вівцю,³⁾ другі теля, деякі свиню, [інші ящірку], а деякі крокодила і кібию і рибу [і ібіса] і ястреба і орла і ворону. Деякі обожають kota [а інші рибу шеббута], деякі пса,⁴⁾ деякі вужа, а деякі змію,⁵⁾ [а інші льва], а інші чеснок і цибулю і терне, [а інші пантеру] і всяку всячину в тім роді. І не розуміють ті нещасні, що всі оті 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, гинуть 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 обожанє чоловіка в грецькїм тексті не тільки коротший, але й досить відмінно уложений від сирійського. Та що в Крех. велика його часть пропущена, то ми не вдаємо ся в дальше порівнанє.

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 длаємо на боці ті уступи, а приводимо зразок перекладу з сирійського тексту, тільки того уступу, що відповідає текстови захопаному в Крех.

³⁾ В Крех. бачимо в слову жієці варіант зі звязку і незрозумілі слова: ... й дрека й знай й істкма іксовствіам; в грецькїм тексті дармо шукати за чимось, що би їм відповідало, так само нема нічого відповідного і в сирійськїм тексті.

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

⁵⁾ Грецький і Крех. додають тут ще вовка.

⁶⁾ В Крех. маємо: й коуак й тьпастаккоу й асидоу; в грецькїм сии назви відповідають: καὶ τὸν λέοντα, καὶ δράκοντα καὶ τὴν ἀλλίδα; виходило бля, що замість малпа етєл. перекладач поклав куну, а на вужа найшов незвичайну назву тьпастакка.

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

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

Ще 1891 р. згаданий уже англійський учений Ерм. Робінзон звернув увагу на те, що сон Поасафа в нашій повісти в богатых подробицях сходиться з візнією єв. Сатура і що обі ті візні, хоча написані незалежно одна від одной, основані на старших жерелах, а власне на подібних описах неба і некла, які є в апокрифічних апокаліпсах Еадри, 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 єв. Петра, про яку до нас дійшли тільки скупі свідощтва старших отців церкви.²⁾ Не минув рік після опублікованя

¹⁾ П. 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 пергаментовий рукопис з 33 карток, з VIII—XI в., писаний по грецьки, а в ньому обік двох значних уривків апокрифічної книги Еноха і уривка також давно затраченої Євангелії сьв. Петра найшов ся й уривок із Апокаліпси сьв. Петра, і то власне такий, де є опис неба і пекла. Вей ті уривки опублікував д. Буріан, директор французької археологічної місії в Каїрі, бо власне тій місії пощастило ся найти ті старі пам'ятки (U. Bouriant, Mémoires publiées par les membres de la mission Archéologique au Caïre t. IX, fasc. 1. 1892). Вони, розуміть ся, зараз звернули на себе загальну увагу вченого сьвіта, і доси про кожний з них масть ся обширна література.¹⁾ Отож ми можемо вже на певно сказати, що думка проф. Робінзона в частині, а власне що до сну Ноасафа — оправдава і що автор його без сумніву користувався сею старою апокаліпсою. Те саме треба сказати й про автора візії сьв. Сатура, коли тимчасом візії сьв. Павла пішла з інших жерел, правдоподібно із Апокаліпси Софонії (с. Нагнаск, Geschichte... I, b. 854). Думаю, що не від річи буде подати тут перекладений з грецького текст сну Ноасафа, а обік него покласти в перекладі на нашу мову відповідні уступи з Апокаліпси сьв. Петра, щоб читачі могли собі самі виробити суд про спосіб, в який автор нашої повісти користувався сьм старим пам'ятником.

Migne 1149—1152.

Молячи ся кілька годин зі слізьми і часто бючи поклони (по грецьки προσκύνω) Ноасаф простер ся на долівці. І заснувши кривхту 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 мило. Тут він побачив усякі і різнобарвні рослини, рясні я-

Із Апокаліпси сьв.
Петра.

І коли ми молили ся,

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

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

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

кимись незвичайними і чудовими плодами, гарними на вигляд і розкішними на смак. А листя дерев голосно дзвеніло в пречистому повітрі, а порушуючи ся давало несказаний та розкішний запах. Там стояли престоли зроблені з найчистішого золота і з дорогого каменя, іскрячи ся чудовим полеском, і постелі на якихось коштовних ліжках, пристробні такою пишнотою, що ніякими словами сього не викажеш. 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; мурі єго були з прозїрастого золота, а башти збудовані з каменя, якого він ніколи не бачив. О, хтож міг би виказати красоту і блискучість того міста? Світло, що плило з неба з гори, наповнювало всі єго вулиці, а якісь крилаті воїки, самі на скрізь світляні, мешкали в ньому, сьпіваючи пісні, яких ніколи не чували людські уши. І почув голос, що мовив: „Отсе є відпочивок справедливих; отсе радощі тих, що заслужили собі ласку Господню“.

(Поасаф просить страшних мужів, що його провадили, тоби лишили його в тїм розкішнім місці, та вони не слухають сего

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

Мешканці того місця одягнені були в одєжу сьвітлых, блискучих ангелів, і одєжа їх подібна була до їх поля. А ангели літали довкола них. Однакова була величність усіх, що там живуть і одноголосно сївали вони радісно на переїмї похвальні пісні Господу Богу в тому місці. І Господь промовив до нас: „Отсе місце ваших первосьвященників, справедливих людей!“

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

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

Та я побачив і иньше місце насупроти тамтого, повне пронастий, 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. *(Даліше йде опис поодиноких мук, кінця его нема).*

Нема сумніву, що автор повісти про Варлаама і Иосафа в своїм оповіданю про сон Иосафа покорюствував ся Апокаліпсою св. Петра, хоча, треба признати, взяв із неї тільки загальну конценцію, розширивши опис раю, а вкоротивши вельмі опис пекольного страхітя. Ствержене сего факту літературної залежности важне для означеня часу, коли була написана повість; та про се у нас буде мова далі.

Ми вже згадували про те, що теологічні навчання, виклади, промови і молитви, щедро розсипані в тексті нашої повісти, становлять немов енциклопедню християнської теології у всіх її головних відділах. Очевидна річ, що для досягненя сєї ціли автор мусів послугувати ся сучасною йому теологічною літературою. Значить, якість і обсяг того літературного апарату, яким він послуговує ся, і той ступінь розвою християнської теології, який бачимо в повісти, може дати нам дуже докладну вказівку про час написаня повісти. Се питанє ми постараємо ся розібрати докладно в дальшій розділі нашої праці, а тепер тільки загально схарактеризуємо спосіб поступуваня автора повісти при користуваню літературними жерелами. Спосіб сей нічим не ріжнить ся від того, як поступали иньші тогочасні писателі. Докладне цитоване жерел не було тоді в звичаю. Що найбільше цитовано Иосьмо св. як найвищий 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 *ἐν ψαλμοῖς*, 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 *ἐν ψαλμοῖς* він вводить цитати зарівно з книг Старого Завіту (Биття стор. 905, Псалтир: *Λέγει κύριος ἡ Γραφή*, ст. 1009, Второзаконіє: *ἐκείν*, стор. 944, Притчі Соломонові 1009 і т. п.), як і з Нового (*ἐκείν κύριος ἡ Γραφή* — цитовано сьв. Павла стор. 921; *ψαλμοῖς* — цит. Діяння ст. 940; *καὶ ἐν ψαλμοῖς* — цит. сьв. Павла ст. 972). Дуже часто він зазначає істноване цитату одним втрученням слівцем *ἐκείν* (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 Мойсєві заповіди; стор. 957, де приведено притчу про блудного сина, Луки XV і т. п.). Дуже багато місць із книг Нового Завіту приведено яко слова Христові (*ἐκείν ἐ Κόρινθ* 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 *ἐπειὶ ἐ Σωτήρ* 936 — цит. Матв.; 989 — цит. єв. Луки; або *ἐκείν Χριστός* 919 — цит. єв. Івана; 925 — цит. Матв.; або *Θεός λέγει ἐπειὶ* 920 — цит. єв. Івана; *τὰ ὅσα τὸς Κόρινθ ἐρχόμενα* 949 — цит. єв. Луки; *καὶ τὴν θεῖον φωνήν* 965 — цит. єв. Матв.; *καὶ ἐν τῷ ἐκχυμένῳ καὶ ὀνόματι* 989 — цит. єв. Луки). Інтересні два цитати: *Λέγει Κόρινθ ἐ Θεός* стор. 961 — цит. пророка Захарію, і *ἐ ἐστὶ φῶς Θεός*, 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 *καὶ ἔρχεται*; „мовить пророк Давид“

¹⁾ Вони зведєні до купи у Гарнака *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I*, в. 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: *στίμα Κυρίου ἐλάλησε ταῦτα* (стор. 998). Із старозавітніх писателів названі ще на імя: Соломон (з додатком *ἰ σοφώτατος*, стор. 872), хоча єго приповідки цитовані частійше (нпр. стор. 1009, 1012); Даниїл (також з додатком *ἰ σοφώτατος*, стор. 989); менше виразно, бо без названя імени цитовані пророки Захарія (961) і Софoнія, сей остатній формулою: *ταῦτα τοῦ κυρίου καὶ ἰ ἱεραὸς προφήτου ἑστη* (стор. 937).

Із новозавітніх писателів улюбленим жерелом нашого автора є апостол Павло; як Давид у него — пророк над пророками, так Павло — апостол над апостолами, апостол *κατ' ἑσχητόν*. „Апостол мовить“ — се звичайна формула, якою він вводить цитати зі єв. Павла (*ἑστη ἰ θείας Ἀποστόλου* 860; *ἑστη γὰρ ἰ ἀποστόλου* 949, 1016, 1017); інколи виразнійше, називаючи імя (*ἑστη γὰρ ἰ ἀχιλλεὸς Παύλου*; 877, 932, подібно 936), інколи менше виразно (*ἑστάτων ἀρχαῖα σοφῶν τῶν ἐδιδασκάλων*, ст. 988), або загальною: *καθὼς γέγραπται* (972) або *ἑστη* (921). Ми згадували вже, що слова сего апостола автор уважав словами самого Бога (1025). Варто привести ще дві формули, якими наш автор вводить цитати зі єв. Павла. На стор. 1072 він зове його: *ἰ θείας Ἀποστόλου, ἰ τὸν Χριστὸν ἔχον ἐν ἑαυτῷ λαλοῦντα... ἀπὸν*, а на стор. 1013: *ἐκείνου, ἰ μέγας τρίτος σοφίας σοφιστὴς καὶ ἀββέτιον ἀκούσας ἑστάτων σοφῶν; ἀρχαῖα σοφῶν*. Перша з тих формул кидає інтересне світло на те, як уявляв собі наш автор писательську інспірацію великого апостола народів, а друга показує, що таємничі слова єв. Павла сказані в другім посланні до Коринтян, гл. XII: „Знаю чоловіка в Христі, 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 значіно 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, звійсний і в старім словянськім письменстві під заголовком „Павлово видвінє“.

Доволї часті у нашого автора також цитати з єв. Івана Євангелиста. Він називає його *ἰ ἑσας θεϊκῶν* (стор. 876) або *ἰ ἑξίστατος τῶν θεϊκῶν ἐκπαιδιστῶν* (стор. 924), або ще виразнійше: *ἑστη δὲ καὶ ἰ τρυφιδέως ἀκούσας μαθητῶν Ἰωάννου* (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 *ἡρώδης* (140).

Особливої уваги заслуговують ще цитати зі св. Петра. Автор ніде не називає його по імені, цитуючи його писання, та раз вказує на него зовсім виразно мовлячи: *Γράψαι δὲ καὶ ἐ κερραχίστατος τῶν ἀποστόλων* (стор. 1044); иньшим разом цитує его дуже невизначно: *ὁς ἐλάτῃ τῆς τῶν θεαγέρον* (ст. 932).

Отже і все, що знаходимо в нашій повісті цитоване зі св. Письма. Певна річ, сего досить багато, та про те вже з того, що було вище сказано, ми бачимо, що автор брав до свого твору далеко більше чужої власности, ніж сам хотів признати. Тільки щасливим випадком треба приписати такі відкриття, як текет Арістидової Апології, як цитати з Петрової Апокаліпси; деяких позичок того рода доси ми не в стані удокументувати; иньні, як вказана нами (стор. 11) позичка з життя Марії Єгипетської, належали в тім часі, що так скажемо, до літературної обігової монети і находить ся також в иньних творах церковних. Та в деякі уступи повісти, в яких ми можемо викрити цитати з пізнішої церковної літератури, з отців церкви. Автор наш ніколи не називає тих писателів поіменно, а найчастійше навіть зовсім не зазначає, що якесь місце в цитат; що найбільше в двох або трьох випадках він дуже загальним способом зазначає цитат формулою *ἐλάτῃ* (стор. 925, цит. св. Григорій Назіанзєнський) або *σοφείῃ τῆς ἐκκλησίας* (стор. 1016 — цит. св. Василій Великий).

Подрібного розбору вимагають і надзвичайно важні для літературної історії нашої повісти цитати зі св. Івана Дамаскина. Ми вже згадували про те, що середньовікова традиція, особливо західньої Європи, вважала сего отця церкви автором нашої повісти. Пізніші екзєтети і теологи енлжували ся екрінити єю традицію, вказуючи на багато місць в повісти живцем, як казали, виписаних із иньних творів св. Івана Дамаскина або написаних в таким самим дусі і тоні, як иньні его писання. Вказували особливо на виклад Варлаама про вольну волю в чоловіці, що в одною з основ теологічної доктрини Ів. Дамаскина. далі на ті місця, де підносить ся потреба шанованя ікон і виступає ся против іконоборської єреси, а також на ті місця, де викладає ся про подвійну натуру Христа і виступає ся против єреси монотелетів. Ми мусимо докладно придивити ся всім тим і ще деяким иньним місцям головню за для того, що новішня критика піднесла дуже важкі сумніви що до Дамаскиного авторства повісти.

В усякім разі нема сумніву, що докладне пізнане теологічного апарату, яким користував ся наш автор — дуже важке вже хоч би для встановлення часу, коли написаний був сей твір, а з тим і до прояснення початків его літературної історії — дарма, що автор не улекшив нам сеї задачі, а ціла літературна традиція тих часів ще більше її утруднює. Завважити ще треба, що ті численні поти і вказівки подібних місць, які ми завдячуємо пильности та начитаности давніх теологів і якими густо підсилюваний текст нашої повісти в виданю Міля, 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, копіюваня цілої аргументації в якійсь певній справі — не доходили до їх уваги. От тим то ми й поминяємо увесь сей нуби вчений апарат, а переходячи до дискусії над питаннями про авторство і час написаня нашої повісти обернемо ся просто до тих місць, що можуть тут дати нам певні вказівки.



IV.

(Питанє, хто був автором грецької повісти про Варлаама і Йосафа. Спори викликані ріжницями в самій грецькій рукописній традиції. В Західній Європі автором загалом вважають ся Іван Дамаскин. Більшіє докази на се авторство. Противна думка Радера і єго докази. Думки Аллцля і др за авторством Дамаскиновим; докази дванїх авторїв і Цотенберга против сего авторства. Думка про авторство Евфїмія Грузина і Курнові 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 Йосафа не однозгідна що до того, кого треба вважати автором сеї повісти. Найстарші рукописи признають автором якогось Івана монаха із монастиря св. Сави, та в рукописі 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 флорентинський Bibl. Sfortianae 63, монахійський 205, гейдельберський 200 признають автором сеї повісти Івана Синаїта, звісного в церковній літературі під назвою Метвичинка, від єго головного, аскетичного твору „Метвичя“. Та про те загалом можна сказати, що коли східний, православний світ читав „душенілезну“ історію байдуже, чи її

написав сей чи той сьв. Іван, в західній Европі від XIII віку вона приписувала ся сьв. Іванови Дамаскипови. Йому приписує сю повість Яков а Voragine в своїй знаменитій *Legenda aurea*, зложеної перед 1298 р., і Домініканець Вінцентій з Бове (*Vincentius Bellovacensis*) у своїм *Speculum historiale* зложеном перед 1264 роком; оба ті автори вставили до своїх збірок також скорочений латинський переклад нашої повісти. Так само скорочений латинський переклад находимо у третього видного писателя XIII віку Петра *De Natalibus* в 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 виїшов у Антверпії с передмовою Іоана а *Silva Ducali*; тут у-перве приписано латинський переклад сего твору Георгію Трансунтському. Перший датований друк лат. текету нашої повісти виїшов 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 текету виїшли 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 Лупоманом (*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 Іоасафа до римського *Мартірологія* і постановлено сьвяткувати їх пам'ять дня 27 листопада. Ще швидше ніж у латинській церкві ввійшло сьвяткування сьв. сьвятих також до грецької; в грецьких *Минеях* покладено під днем 16 августа пам'ять *τῶν ἁγίων Παύλου καὶ Ἰωάννου ἁγίου*. От тим то і в словянських *Минеях* під тим самим днем стрічаємо скорочене житє сьв. Варлаама і Іоасафа; скорочену переробку повісти маємо в *Минеях* сьв. Дмитрія Ростовського; піснї на їх честь є в празничних *Минеях* виданих у Почаві. В рукописнім *Пролозі*, що переховує ся в бібліотеці перемиської грек. капітули (sign. LI, 635) і писаний був у XVI віці, під днем 27 листопада згадуєть ся тільки „пам'ять 17-ти монахів замучених царем Авентром у Іудії“, а Варлаама і Іоасафа нема.

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

творами св. Івана Дамаскина, другий вишов окремою книжкою в Парижі 1578 року. В передмові до латинського видав Бїллус доказує, що не кого, як власне Дамаскина треба вважати автором сего твору; а що до сго доказів пізнійші вчені не докинули майже нічого нового і важного, для того вважаю потрібним привести їх тут у дословнім перекладі. „Бо поминючи вже те — пише Бїллус — що Георгій Трансезунтський, з роду Грек і вельми шанований не тільки своїми, але й нашими, потверджує, що не хто иньший, а Дамаскин був єї автором, — для потвердження 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 Назіанзєнського і иньших отців сего розряду, а часто запозичає від них цілі рядки а то й цілі обширні речєня. Так само і в отсій повісти завважав я багато цитат із тих самих авторів, часто без подання назви, особливо з Назіанзєна, 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. Вікніцї в тій самій думцї не мало утверджує мене й ся розправа про ікони в розд. 19, про що власне в часї Дамаскина йшли горячі суперечки. Усе те свідчить за Дамаскином, а найвиразнійше переконує нас, що автором повісти не був Іван Синаїт. Бо коли сєї книж 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 Індїї, цитувати писєма Назіанзєна, що тоді ледво ще й були опубліковані? І яким способом заставляв би був Варлаама викладати царевичеви про ікони, коли би питає 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*), Поссєвін і Фосс (*De historicis graecis*), а то з причин догматичних. Беллярміна вразило те, що Варлаам велить Поасафови вірити в походження св. Духа від Отця і Сина, а се, мовляв, противить ся розуміню св. Івана Дамаскина, котрий у своїй книзі *De fide orthodoxa, lib. I, cap. 11*, виразно говорить, що Дух св. постав не з Сина, а через Сина. Значить, увесь сумнів сих учених єзуїтів висїв на дуже товськїм волоську, бо на слові *Filioque*, і міг бути усунений гіпотезою,

що се слово вставив хтось пізнійше, помипаючи вже те, що в 11 главі кв. I. Дамаскинового твору *De orthodoxa fide* власне сего місця цитованого Беллярміном пема.

Основнішу критику до Білліусових висказів приложив Матвій Радер (*Matthaeus Raderus, Isagoge ad Scalae Joannis Climaci*). Поперед усього він виказав, що Йоан Синаїт або Лівствичник 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 сьв. Сави. Що в повісти знаходять ся реченя і думки взяті із творів Дамаскина, сьв. 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 сьв. Іван Синаїт (Лівствичник), се доказує Радер тим, що за часів сего сьвятого не було в церкві суперечки про почитанє ікон, про що в повісти викладаєть ся широко.

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

1628, передруковуючи Біллусів латинський переклад повісти додає, що якесь стародавнє рукописнє Floriarium під днем 27 дек. означає, що Поасаф „rex et egyptus“ жив 383 по Хр. „Quam aetatem unde Floriarium hauserit — scio“ — додав від себе осторожний Росвейде. Та Аллцій опираючи ся на 26 розділі повісти, де розповідаєть ся, що всі царі і всі мудрії кланяють ся ідолам, кладе час життя сих сьвятих перед Константином В., 60 в р. 383, за часів Теодозія були вже й царі християнами. За авторством Дамаскинових промовляли і пізнііше делкі поважні критики, як ось віденьський бібліотекар Лямбедцій (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 Девіде. Кірічійков.

Та треба сказати, що з давня не бракувало й таких учених, котрим не промовляли до переконання докази Біллуса. І так учений єзуїт Беллармін у своїй книзі „De scriptoribus ecclesiasticis“ виказує сумнів що до правдивости сеї історії. „Бо коли се історія, — запитує він, — то як міг Поасаф, що уперед нічогісінько не чув про сьв. Письмо, зараз по своїм наверненю в часі своїх спокує захищати ся ріжними місцями зі сьв. Письма, цитованими з пам'яті?“ Той самий сумнів повторив і другий учений єзуїт Антоній Поссевін у першій томі свого Apparatus sacer, додаючи, що против авторства Дамаскинового, промовляє й додаток Filioque в повісти, суперечний з Дамаскиновим ученєм про се питанє. Не просто против авторства Дамаскинового, а рішучо против історичної правдивости сеї повісти висказав ся й згаданий уже нами Гюс (Daniel Huetius, De origine fabularum Romanensium, стор. 60), зачисляючи сеї твір до повістей. „Ea fabula — пише він — Romanensis quidem est, sed pia; de amore agit, sed divino; plurium hic sanguis effusus est, sed Martyrum. Ad historiae normam et ex fabulae Romanensis legibus opus illud elucubraturum est; nihilominus tamen etsi verisimilitudo ibi satis accurate observata est, tot tamen figmentorum praefert indicia, ut qui seria animi cogitatione opus legerit, is confictum esse nunquam sit iturus inficius“ (гл. Casimiri Oudini Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis illorumque scriptis tam impressis quam manuscriptis adhuc exstantibus etc. Francofurti ad Moenum 1722, t. I, p. 1752). Особливо підозреним для Гюс було те, що хоча отся історія буцім то відбуваєть ся в Індії, а про те всі назви осіб у ній — сирійські (Migne, op. cit. t. 96, p. 860). Та й сам Уден не тільки рішучо противить ся історичности нашого оповідання, називаючи зміст єго байкою, але не менше рішучо виступає й против автор-

ства Дамаскинового. Білліусові 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 скривив ся на стілько, що автори, котрі не входили в те, чи Дамаскин був автором повісти про Варлаама, чи ні, почали чим раз сильніше додивляти ся до єї історичної і географічної основи і добачати тут усякі несуразности. Що се за Індія, що граничить з Егіпцією? Як міг Арахія із сеї Індії за кілька день забігти до Сенаарської пустині? Такі і тим подібні питання піднесено вже в XVIII віці, а Гільман (*Hüllmann, Städtewesen des Mittelalters, Bd IV, 195—201*) подаючи зміст нашої повісти, находить і вчислює в ній „*abscheuliche Verstöße gegen Geographie und Geschichte*“. Так само й Гресе (*Grässe, Lehrbuch einer allgemeinen Litterärgeschichte, II, Bd. 3 Abth., erste Hälfte, стор. 352*) відмовляє єзому творови всякої історичної основи і заразом доказує, що се не є твір єв. Івана Дамаскина. При тім він приводить цікаву замітку вченого Англіїця Уортона (*Warton*), що вже тоді (коло 1820 р., — книга Гресе вийшла 1837) бачив у нашій повісти „*das Werk eines morgenländischen, vielleicht äthiopischen Christen*“.

Та про все те треба сказати, що такі припадкові уваги не посували на перед справи авторства грецького тексту. Дехто, як Гель (*Geelius, Bibliotheca critica, t. V, p. 241*) сподіяв ся докладніших звісток з цільного перегляду і критичного порівняня всіх грецьких рукописів повісти; инші, як Буассонад, перший видавець грецького тексту Варлаама і Иоасафа (*I. Fr. Boissonade, Anecdota graeca, e codicibus regis 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 инший бік; грецький текст троха занедбано і навіть доси ніхто не здобув ся на пове, критичне єго виданє; Мінх у своїй *Patrologiae graecae cursus completus t. 96, 1864 р.* передрукував виданє Буассонадове, давши обік него латинський переклад Білліуса, а Дює в своїй збірці легенд (*Douhet, Dictionnaire des légends du Christianisme, 1855, стор. 59—252*) пере-

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

В р. 1887 появилася з різних поглядів дуже важна праця Цотенберга „Memoire sur le texte et sur les versions orientales du livre de Barlaam et Joasaph“. Про сю працю нам прийдець ся ще нераз говорити в дальших розділах; тут ми мусимо зупинити ся при тій єї частині, що присвячена розборови питання про авторство нашої повісти. Цотенберг потратив чимало праці на те, щоб основно розібрати всі давніші теорії, а особливо докази Біллуса за авторство Дамаскиново. По думці Цотенберга Біллус зібрав усе, що можна було знайти на користь сеї гіпотези, а пізніші вчені, що приписували авторство нашої повісти Івану Дамаскинову, не додали до Біллусових доказів нічого важного. Цотенберг збиває ті докази так основно, що нісьля єго книги годї вже поважному вченому піддержувати сю теорію. І так що до Георгія Трапезунтського. то єго свідощтво не може мати ніякої ваги, бо він жив у XIV 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 інших творів св. Івана Дамаскина, то се ще не була б підстава, на якій можна би конечно приписувати повість єтому авторови. Та на лихо докладний розбір — і Цотенберг присвячує сему розборови кілька сторін свого „Memoire“ — показує, що стиль повісти дуже сильно ріжнить ся від стилю безсумнівно автентичних творів Дамаскинових. Бо коли стиль повісти загалом легкий, плавний, гармонійний і відповідний предметови, то Дамаскин ніше раз бомбастично, то знов сухо, часто буває темний і запутаний, не зміє штучно будувати періоди, а зовсім примітивно зліплює свої реченя союзом *et*, не дбаючи про те, чи реченя ті рівнорядні, чи підрядні. Дуже важний доказ, подрібно переведений Цотенбергом, що автор повісти про Варлаама і св. Іван Дамаскин, що правда, часто цитують ті самі місця з Письма св., але в таких випадках користують ся загалом ріжними рецензіями Письма святаго, що одно вже по просту виключає можливість, аби св. Іван Дамаскин був автором повісти.

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

тільки два рази сказано загальною: „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 істнували збірки цитатів із Письма св. і з отців церкви, так звані *Τέτρα Περὶ ἀποκρίσεων* (дві такі збірки видрукувано між творами св. Івана Дамаскина, гл. *Migne, Patrologiae graecae cursus completus, t. XCV et XCVI*) і що майже всі церковні писателі користувалися тими збірками для полемічних і писательських цілей. От тим то легко зрозуміти, що в повісті про Варлаама і в творах Дамаскинових можуть знаходити ся цитовані ті самі місця старших отців церкви, та про те нема ще ніякої потреби ані підстави до висновків про тотожність автора повісті і творів Дамаскинових. Та легко зрозуміти й те, що інколи досить трудно буває виказати, що яке місце, не зазначене автором виразно як цитат, в справді цитат, а в такім разі треба бути подвійно обережним, щоб на основі таких сумнівних цитатів не посувати ся до рішучого твердження про якийсь генетичний зв'язок між повістю а справжніми творами Дамаскиновими.

А яких же то отців церкви цитовано в повісті про Варлаама? Запитує далі Цотенберг. Питань се дуже важне, бо дає можливість устатити хоч в приближено *terminum a quo* написання повісті. І Цотенберг виказує, що в повісті знаходять ся цитовані тільки старші отці церкви з IV і V віку, а головню 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 скріпляють ся ще одною дуже важною обставиною. Коли будемо держати ся старої традиції, що повість про Варлаама була написана в монастирі св. 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 св. Сави оснований був, знаємо се на певно, в р. 491 св'ятим Савою спільно зі св. Евфимієм¹⁾.

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

¹⁾ H. Zotenberg, Memoire стр. 36.

так само як і Дамаскин віг їх узяти з інших, старших жерел. Правда, ті основи християнської догматики, які виложено в повісті в головних парисах зовсім тотожні з догматикою Дамаскиноюю (в контроверсію з додатком Filioque Цотенберт не вдасть ся); та ввиж 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 устанавлення часу, коли була написана наша повість.

Та про те єсть деякі спеціальні точки, де справа стоїть інакше. Вже Біллус підіє був суперечку про шанованє ікон і ті місця повісті, що відносять ся до тої теми. Отож знаємо, що суперечка про шанованє ікон у грецькій церкві розгоріла ся була з великою силою в другій половині VII віку і кілька сот лїт була жерелом великих колотнеч у грецькій церкві. Та Цотенберт доказує з великою силою переконаннє, що уступи в повісті про Варлаама, де говорить ся про почитанє ікон, виглядають так, немов би автор їх зовсім не знав нічого про якусь боротьбу за ікони і що ті уступи правдоподібно взяті були з творів якихсь старших 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 доходять до єї прототїпа, 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 Леонтій з Неаполя, єпископ Кипрський, а єго вченє переняте було майже дословно в текст канонів другого Нікейського собору¹⁾.

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

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

¹⁾ Zotenbergt, Memoire, ст. 31.

²⁾ Тамже ст. 23—29.

над питанням, чи Христос, будши разом Богом і чоловіком, мав тільки одну, божеську волю, чи двоїсту, божеську і людську. Ця суперечка, звісна в церковній історії під назвою суперечки з ересю монотелетів, розгоріла ся в р. 633, коли патріарх Александер Кірос опублікував своїх IX тез, де виложено було вчене про одну одиноку волю у Христа. Швидко описля опублікував більший церковний собор монотелетів свою *Ἐκθῆσις*, себ то мотивоване визнання віри, що стало ся вихідною точкою дальших суперечок. Супроти сего монотелетського вчення вступав св. Іван Дамаскин, а також повість про Варлаама не тільки однаковими доказами, але зовсім однаковими словами. Який же з сего висновок? Можливі тут різні погляди, та в усякім разі є тим застереженням, що коли вже не вся повість, то бодай отесей 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 повісти про Варлаама? Аджеж дуже добре можна прийняти таку можливість, що повість була вже написана давніше, а отесей уступ тільки пізніше вставлений був у неї задля ширепя дітелетського вчення. Цотенберг очевидно і сам схиляється до сего погляду підносячи те, що сей уступ досить слабо вяже ся є тим, що є в повісті перед ним і по ньому. Доказати таке твердження звичайно дуже трудно, бо докази переважно суб'єктивні. А в отьому випадку дуже правдоподібно ще й инше припущення, а власне те, що трактат про вольну волю написаний був незалежно і від повісти про Варлаама і від твору св. Івана Дамаскина кимсь третім як звод дітелетського вчення, а описля виривки з него вставлені були з одного боку автором повісти, а з другого великим дамаскинським добматком у їх творі¹⁾.

Мусимо тут піднести ще одну обставину, вельми важну для установа терміні *ad quem* написаня нашої повісти. Автор її нічого не знав про магомеданство.

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

¹⁾ Zotenberg, Memoire стр. 51—57.

особно від неї і вплетеним пізнішим автором повісті 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 такому разі питанє про те, чи автор повісті про Варлаама знав магомеданство, чи ні, являєть ся знов відкритим і вимагає для свого порішення дальших доказів. Повинні доказ тут мусить скласти ся з двох частей: поперед усього треба дослідити, чи в інших устухах повісті 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 независну християнам секту могло бути загальним явищем, спільним многим писателям певного часу, нпр. VII—VIII віку. Отже Цотенберґ звертає увагу на те, що в повісті про Варлаама загалом нема ніякого слїду, який би велїв догадувати ся, що автор її знав щось про магомеданство, а по друге, що інші писателї християнські VII—VIII віку, а особливо св. Іван Дамаскин у своїх писанях частенько згадують про сю нову віру. Таї не диво, що сирийський Грек уже по р. 631 не міг не знати ані промовчати про істнованє сеї нової віри чи секти, бо власне в тім році Магомет у-перве явив ся на границї Сирії з військом із 30.000 воєків, здобув декілька міст і привселував 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 мойн думцї досить сильний доказ на те, що не Дамаскин був автором нашої повісті і що дітелетський уступ не належить до первісного її тексту, а є тільки пізнішою вставкою, роботою якогось иньшого автора. Сю думку висказали були вже 1864 р. сеї самий Цотенберґ і Поль Меїєр у передмові до виданої ними старофранцузької поеми про Варлаама і Поасафа, зложеної трувером Гю де Камбре. Там ті два вчені висловили були гіпотезу, що наша повість написана була перед повстанєм магомеданства десь у Єгипті. Тій гіпотезї прихлещув Лїтре (*Journal des Savants*, 1865, p. 337), та против неї виступив знаменитий лїтвієт і орієнталїст Макс Міллер (*M. Müller, Selected Essays*, London 1881, t. I, p. 533). В своїм „Memoire“ Цотенберґ відступив по частині від сеї гіпотези, а власне від здогаду про єгипетське походженє повісті і станув на тім, що нема ніякої потреби ані підстави

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

відквдати 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 Кадесуї в марті 635 і на рівнині Джимолі в січнію 637 р. (F. Justi, Geschichte des alten Persiens, Berlin 1879, стор. 241—243); значить, і се хронологічне означенє вказує на ту саму границю, низше якої ми не можемо йти встановляючи час написаня повісти.

Ми згадали вже про те, що два грецькі рукописи, зладжені в XV віці, подають імя автора сеї повісти зовсім відмінне від усіх иньших. Венецький рукопис подає про історію Варлаама і Йоасафа, що вона є „*ἱστορικὴ βίβλος ἀπὸ τῆς ἱερατικῆς πρὸς τὴν ἑλληνικὴν γλώσσαν ὑπὲρ ἑβραίων ἀνδρῶν τῶν καὶ εὐσεβῶν τοῦ λεγομένου ἱεροῦ*“, т. зн. протолкована з грузинської мови на грецьку Евфимієм мужем пановним і богобоязним, прозваним Грузином. А парнеський рукопис подає ще інакше, твердячи в заголовку, що Евфимій переклав отсю повість із егіпської мови на грецьку при помочи якогось Афанасія Афонїта (Zotenberg, Memoire 7). Цотенберг відмовляє тим сьвідоцтвам усякої ваги, бачучи в них безпідставні і хіба льокальним грузинським патріотизмом подіктовані фантазії пізних переписувачів і вказуючи на те, що оба ті рукописи походять із афонського монастиря Іберікон. Що торкаєть ся особливо перекладу з грузинської мови на грецьку, то по думці Цотенберга зовсім неправдоподібно, „*qu'un ouvrage d'une forme si achevée, à la fois si profond et éloquent, comme le livre de Barlaam et Joasaph, ait été composé primitivement en un idiome encor inculte*“. Дуже важний доказ неможливости такої гіпотези бачуть 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? Цотенберг завважує, що в історії церковній тих часів понадають ся два знамениті монахи того імя, а власне одні із них при кінці V віку разом із сьв. Савою був основателем того монастиря сьв. Сави близь Єрусалима, де, по згідній традиції переважної частини рукописів, написана була наша повість; він же разом зі сьв. Савою уложив Типик церковних служб, що пізніше, поправлений Софронієм і Іваном Дамаскином, розповсюдив ся по многих східніх церквах. Другий Евфимій Грузин умер в р. 1026 і він певно, по думці Цотенберга, був посідачем того рукопису нашої повісті, з якого перенесені кодекси венецький і парижський, про котрі тут мова (тамже, 73).

Цотенбергова книжка зробила велике вражінє в ученім сьвіті і дала повід до дальших розслідів. В числі рецензій на сю книгу (вони вчислені у Куна, Barlaam und Joasaph, 8) появилася також рецензія російського орієнталіста барона В. Р. Розена в „Запискахъ восточнаго отдѣленія Имп. Русск. Археологическаго общества“ 1887, стор. 196—174, де сей учений опираючи ся на више наведених дослідях Цотенберга про Евфимія Грузина та на книжці Цафареллі „Свідѣнія о памятникахъ грузинской словесности“ выш. I, Спѣтерб. 1886, доходить до оригінального висновку, що повість про Варлаама і Поасафа 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 Цафареллі ось яка подробиця із життя сьв. Івана і Евфимія, написаного сьв. Георгієм II, що умер у р. 1066 (Життє заховало ся в рукописі писаним 1074 р.): „Сьв. Евфимій звісний був не тільки в Грузії, але також у Греції, бо переклав із грузинської на грецьку мову „Балаварі Абукура“ і декілька других книжок“. Що се за діло таке „Балаварі Абукура“, Цафареллі не пояснив, та треба замітити, що „балаварі“ по грузинськи значить „основа“, „підвалина“ — значить, виходилоб, що Евфимій переклав з грецького якісь „Основи Абукура“ або може якісь дві книги, з котрих одна звала ся „Балаварі“, а друга „Абукура“. Та Розенови слово „Балаварі“ пригадало „Баллаугара“, що в арабських редакціях нашої повісті заступає місце „Варлаама“, і от він висказав здогад, що грузинський „Балаварі“ не що, як оригінал грецького Варлаама.

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

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

Учений Грузин З. Чічинадзе, що в брошурі писаній по грузинськи ще 1885 р. згадував про сей текст, бачив ще два списки сего твору по приватних бібліотеках у Грузин, та Маррови годі було їх роздобути. Він завважив також, що в Турні імя Балавер-Балавар попадаєть ся досить часто, значить, книга ся муєть там бути досить популярна. А про Софрона Палестинського знайшов він ось яку записку в однім рукописі: „Архимандрит Писиф жив ок. 1460 року; він переклав з грецького „Мудрість Балавара“. Монах Писиф пояснює, що писєля 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 замішанщина! Вже не Софрон, а Писиф коло 1460 р. є автором грузинського тексту; текст сей має бути переводом із грецького, а Софрон причасний до него хіба тим, що подав дуже невмудру увагу про него. Зводячи до купи всі ті замітки, вишорпані грузинськими вченими з різних рукописів, ми доходимо до переконання, що всі ті свідощтва треба приймати дуже обережно.

Поперед усього: чи „Мудрість Балавара“, що справді в окремою редакцією повісти про Варлаама і Иоасафа, є те саме діло, яке по свідощтву Жития св. Иоана і Евфiмiя 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 „осцова“ і може бути титулом якогось діла теологічного і так первісно розумів се Цафарелі; тільки прочитавши Розенову статтю, де Балаварі тождественно з арабським Балаугаром, він і в грузинським списку Жития св. Иоана і Евфiмiя

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 виясненя 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 інші 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 вї здогадного грузинського оригіналу (гл. Fritz Hommel, Anhang у книзі Weisslowitz, Prinz und Derwisch стр. 136—143). Та докази ті розбив основно Кун (E. Kuhn, Barlaam und Joasaph, 10—12), вказуючи на те, що справу з двома грецькими рукописами, де вказано на авторство Евфимія, треба вважати полагодженою увагами Цотенберга і Крumbaxера (K. Krumbacher, Geschichte der bysantinischen Literatur, 467, де сказано: die Angabe der beiden griechischen Handschriften stammt offenbar von einem iberischen Mönche, der in Schwunge patriotischer Begeisterung dem Ruhmeskranze seines Landsmannes noch ein weiteres Blatt hinzufügen wollte“); з другого боку грузинські свідощтва про походження „Мудрости Балавара“ суперечні і зовсім неавторитетні, а врешті сам грузинський текст не можна вважати ані перекладом із грецького, ані оригіналом звісного нам грецького тексту, навіть хоч би прийняти численні вставки і розширення за додатки грецького перекладчика.

Лишаєть ся нам затим справа авторства грецького тексту в такім самісїтському станї, 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 сєї повісти і відки вї черпав — про се в грецькій рукописній традиції не маємо ніякого певного свідощтва.

Правда, ми маємо чимало звісток про різних Іванів монахів з тих часів, та про жадного з них не знаємо нічого докладного, а особливо про жадного не маємо вказівки, щоб він власне був автором нашої повісти. Цотенберг напруцював ся чимало, збираючи ті звістки про Іванів монахів і висказав багато бистроумних, та по мойому зовсім безхосепних здогадів, бо будь що будь із усього того не витиснув нічогоісїтньо крім хитких гіпотез. Остаточню 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 дізнаємо ся нічого приписавши йому авторство нашої повісти.

Ми вже згадали про Цотенберґів висказ що до часу, коли була написана повість про Варлаама і Йоасафа. Не знаючи нічого певного про автора і его жите, не маючи рукописів старших від XI віку ми мусимо уставляти, розумієть ся, приблизно, дату єї написаня з єї змісту, з цитатів, які є в тексті, з полїтичних, церковних і загально історичних обставин згаданих або змальованих у повісти. Нема сумніву, що сей метод нераз бував корисний, та не забуваймо, що абсолютної певности він ні в якім разі не дає, а особливо не можемо єї мати при нашій повісти, де цитованих отців церкви зовсім не названо і цитатів з невеликими вниканнями зовсім не відріжнено від решти тексту, а про всякі посторонні обставини згадано дуже загально. Досить згадати одно: Цотенберґ твердить на певно, що автор нашої повісти мусів написати єї перед роком 632, бо він не знає нічого про магомеданство, а на доказ сего він покликують ся на промову Нахора, не знавши того, що єя промова є — цитат, чи радше вставлений в текст повісти окремий твір, що походить ще з початку II віку, — значить, і весь его блистроумний доказ паде. Натомієць Лев Алляцій, доказуючи, що повість про Варлаама і Йоасафа є твором Дамаскиновим, знов покликаєть ся на єї текст, із котрого, мовляв, ясно видно, що твір написаний був під живим вражінєм нападів арабських на Палестину, значить, по р. 636. „Написав Дамаскин отсю історію — пише Алляцій — коли вся Сирія, Єгипет і иньші части Азії підлягали нечестивому панованю Сараценів... Читаючи отсю історію я не тільки уявляю собі, але немов аж начочно бачу нужду тих часів, церкви християнські запустїлі та пообдирані, обряди затрачені, — немов і сам обертаю ся серед найзавзятїйших ворогів правдивої релїгїї“ (Migne, Patrol. græc. 94, стор. 158). Легко зрозуміти, що така загальна вказівка нічого не доказує. Палестина ріжними часами багато терпіла від нападів ріжних ворогів, а сам автор повісти про Варлаама вказує тих ворогів досить виразно, пишучи зараз у першім розділі про Персею, що „сей край здавна покритий був чорною птьмою ідолослуженя, попав у крайнє варварство і заняв ся огидними проступками“. Такі слова, по думці Цотенберґа, зовсім натуральні в устах сирійського монаха, що тягнув часті напади Персїв, а особливо напад з р. 614, коли то Перси побивши царя Іраклїя, забрали між иньшим найбільші сьвятощі християнські, хрест Христа. А коли далї автор

в уста Варлаама вкладає ось які слова: „Та ворог, не терплячи свого пораженья ще й нпні на нас вірних наводить безумних та слабих духом, що держать ся й доси ідолюслуженья, але безсильною зробила ся его сила і оруже его до кінця пощерблено силою Христовою“ — то чи не чути в тих словах радости християнина є причини побіди Іраклія над Персами 627 р.? Справедливо завважує Цотенберг, що автор повісти не міг би був так писати про Персню, коли би був знав про її упадок під ударами магометан і що слова про напади „ідолюслужників“ не можуть належати до нападів магометан, бо тих самі християне тоді вважали сектою християнською, а вже ніяким способом не могли їх називати ідолюслужниками. А що напади перські на Сирію і Арменію страшенно руйнували край, про се досить буде прочитати хоч би коротенький уступ про ті часи у Юети (*Justi, Geschichte des alten Persien, 2:36—237*). Той Хозро Парвез, що перед своїми очима велить різати полонянників, здерти живцем шкуру зі свого генерала Шагена, засікти на смерть послів Іраклієвих, а в кінці побитий і опущений усім, гине засуджений власним сином на голодну смерть — чиж се не вірець, з якого списано аж до подробиць вірно (з християнсько-аскетичним закінченєм замість голодної смерти!) фігуру Авеніра? Чи сцена дієвита релігійної в нашій повісти списана по споминам тих дієв, 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 усім разі твердження Цотенберга, що фігура Авеніра списана з его царя перського, видаєть ся мені менше влучним, бож дієвита, яку устроює Авенір, не пливе дійсно з вільнодумности релігійної, але має метою ошукати, одурити молодого Йоасафа і завести його назад до віри батьків. В усім разі ми мусимо Цотенбергові докази на те, що наша повість написана була по грецьки коло 630 року, вважати найбільше правдоподібним із усього, що доси сказано було ученими про час її написаня¹⁾.

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

V.

(Розширене повісті 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: віршовані легенди Барановича, віршовий переклад Кулігоського, шкільна грама Ліхоневича. Русько-український переклад виданий у Кутській 1636 р. і „Житє“ в Четирь Мислях Дмитра Ростовського. Пісня Йоасафови. Переклади румунські, польські й німий).

Щоби як слід зрозуміти значінє повісти про Варлаама і Йоасафа в загальній історії літературній, досить буде хоч поверхово кинути оком на всі вандрівку по літературах цивілізованих народів. Подаючи тут такий огляд ми з гори мусимо заявити, що він і не повний — бо майже кожний рік приносить тут нові відкриття і доповненя — і поверховий, бо не одна з названих далі переробок сама вимагала би окремої монографії. З другого боку ми не хотіли-б 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 спеціалітетів ми не подали-б нічого або дуже мало нового, а неспеціалітетам усе те було би зовсім не цікаве. Віденляючи аматорів бібліографічної повноти до Купової праці ми звернемо увагу на важливіші явища сєї багатї літератури, а зупинимось троха довше там, де зможемо і від себе докинути децю нового до сего огляду. значить, при долї нашої повісти в Польщі і на Україні.

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

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

ні один вищий твір всесвітньої літератури. Вона здобуває собі всі важливіші європейські краї і всюди робить велике враження, завоюює найважливіші роди літератури, пускаючи парості на поле епосів, повістей і драми, поетичного оповідання, параболі, використувана в тисячних коміляціях, проповідях та збірках поучень, дискутована в трактатах теологічних і історико-літературних, та, що найцікавіше, здобуває для своїх героїв місце святих у християнським Пантеоні.

Початок вандрівки нашої повісти на захід припадає на ту саму пору, коли зі сходу на захід поплила богата течія орієнтальних творів, таких як „Стефант і Іхнілат“ (Каліла ве Дімна, індійська Паньчатантра), „Книга ємох мудреців“ (латинський Долопатор, арабська книга про сорок весірів) — в часі перших хрестових війн і першого довшого побуту західніх лицарів на сході. Та перші кроки нашої повісти в латинським світі доси непевні і непросліджені. Найстаріший латинський переклад її приписувано довгі віки вченому грекови Георгію Трансезунтському, поки вчені гуманісти Біллус, Лев Алляцій і ш. не завважили, що Георгій Трансезунтський жив у XV в. і вмер у р. 1484, а найстарші рукописи латинського перекладу сягають XII віку. Учений Німець Каспар Барт у своїй праці *Animadversiones ad Hermae Pastorem*, виданій в р. 1655, твердить, хоч без ніякого доказу, що перекладу сего довершив знаменитий учений Анастасій Бібліотекар, сучасник апостолів словянських Кирила і Мефодія. Се не було би нічого неможливого, коли нагадаємо, що Анастасій в р. 869 посланий був цісарем Людвігом до Константинополя, був там підчас відбутото тоді собору, владав вповні грецькою і латинською мовою і служив дійсно посередником між церквами грецькою і латинською. Та Бартів здогад про сего переклад Варлаама і Йоасафа доси був занедбаний ученими і вони нічого не зробили для сего ближшого умотивованя; Кун (*Varlaam und Joasaph*, 51) думає, що порівнянє мови сего перекладу з латинською мовою перекладу Теофана доконаного Анастасієм дало би можливість розсудити, чи сей здогад має в собі зерно правди, чи ні.

В усім 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 однорого, уміщена в тій повісти, послужила мотивом для одної різьби на стародавній бантістерні в Пармі, що в р. 1196 почав будувати Бендетто Антеламі. Правда, після того опусу сего рельєфа, який дає Шівер (*Evangelisches Jahrbuch*, 1866, стор. 35 і д.) можна сумнівати ся, чи власне сего версію притчі мав на думці майстер, що різьбив той

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

Старий латинський переклад свідчить про те, що dokonав його чоловік тямучий і талановитий. Переклад загалом стараний і вірний оригіналові. Та є одна характерна повість, що відрізняє його від грецьких рукописів: авторство повісти 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 de Voragine, що вмр архієпископом генуєвським у р. 1298, зложивши знамениту в середніх віках книгу звану *Legenda aurea*, де вставив також скорочене житє Варлаама і Іоасафа²⁾; приймаючи авторство Дамаскинове за річ безсумнівну иньший горішнійіталійський єпископ і писатель, Petrus de Natalibus, що був від 1370 до 1400 єпископом у Аквілуму близько Венеції, умістив короткі життєписи святих Варлаама і Іоасафата у своїм знаменитім „*Catalogus Sanctorum*“, що став ся першою основою римського Мартирольога; се був перший крок до вставлення особливо Іоасафата в число святих католицької церкви, признаних нею офіційально, або, як говорить ся, канонізованих³⁾.

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

²⁾ Біо витит, доконання очевидно з латинського перекладу, починає ся словами: „*Barlaam, cujus historiam Joannes Damascenus diligenti studio compilavit*“, — текст глядз *Legenda aurea*, ed. Th. Graesse, Lipsiae 1850, стр. 811 і д., передруковано з додатком французького перекладу у *Douhet, Dictionnaire des legendes du christianisme*, стр. 59—76 поти.

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

Майже рівночасно з Яковом de Voragine або трохи пізніше вставив французький Домініканець Вікентій з Бове обширний витяг з нашої повісті в своє монументальне „Зеркало“ (Vincentius Bellouacensis, Speculum quadruplex, у-перше видає в 9 томах коло р. 1477, перше датоване повне виданя вийшло в Дюе в р. 1624 у 4 величезних томах). Це „Зеркало“, що обіймало все знаня і віруваня середніх віків і майже аж до XVI в. було загально прийятою сицикльонедню, мало що не виключним жерелом висшої освіти, складає ся з чотирьох частей: Speculum naturale, Speculum doctrinale, Speculum historiale і Speculum morale. Ця остатня часть зложена була кимсь иньшим по смерти Вікентія, що вмер у 1256 р. Оповіданя про Варлаама і Посафа знаходять ся в „Зеркалі історичнім“. Великий авторитет сеї праці¹⁾ також не мало причинив ся до розповсюдження впливу нашої повісті.

Обік повного латинського текету отєї три латинські витяги, dokonані такими авторитетними писателями, послужили основою для многих переробок, про які далі буде мова. Та поки що для доповнення історії латинського текету треба згадати, що з „каталога святих“ Петра de Natalibus узяв життя Варлаама і Посафа Бароній до екомпільованого ним у р. 1583 Martyrologium Romanum; для них уставлено особну службу і память їх постановлено святкувати д. 27 надоліста. Незвісно, коли і якою постановою введено св. Посафа (без Варлаама) і в грецькі празничні Миней, де память его обходить ся д. 26 серпня. Надто під днем 25 надоліста знайшов я в рукописнім Пролозі в бібліотеці перемиської капітули пам'ятку „Приндохною Щюу наших єри жикс сожжи шгнем Икширх царь“, а під д. 26 тогож місяця пам'ятку 17 монахів замучених тимже царем. В остатніх десятиліттях, коли науковими дослідями понад усякий сумнів доказано, що героєм нашої повісті, названим у грецькім текеті Посафом, а в латинськім Посафатом, є не хто, як історичний Сіддартга Сакіамуні, званий яко аскет Готама а як основник нової релігії Будда (освічений і просвітитель), ся обставина паробила деякого клопоту правопірним католикам і викликала живу суперечку, котрої здобутком було докладніше роздвіленя римського Мартирологія і запереченя его канонічної поваги²⁾.

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

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

В початку XIII в. повість про Варлаама і Йосафа мала великий вплив на західно-європейську лицарську поезію. В самій Франції повстають три віршовані переробки. Найважливіша з них мала собі автором трувера Гю де Камбре, друга зложена була англо-норманським поетом Шардрі, а третя, значно вкорочена, не має підпису автора. Всі ті переробки повстали незалежно одна від одної, та вийшли зі суїльного жерела, з латинського перекладу нашої повісті¹⁾. Найважливіша 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. Йосафата 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 має ніколи ваги якогось непомильного авторитету і що коли на его стовицях згайдеть ся іменє імн з припискою sanctus, святий, то се ще зовсім не значить те, будці то сей святий був церковно канонізований“. В тім самім дусі виступив також іще тогож 1880 р. англійський учений Ральстон у публіциім відчиті в London Institution, доданим 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 невап і неопорушна правда. Щось инше є формально познаний декрет канонізаційний, а щось инше вставлене якогось імн в римський Мартирологій, де віднайдено і поправлено багато похибок (Cousquin, Contes populaires de Lorraine, t. I. LV). Та в дусі Pie Девіден виступив також знаменитий індієць Макс Міллер, доказуючи, що по вській правді Будді й належить ся місце між святими, а з грецьких і римських святих мало котрих так вповні заслужив на назву святости, як так зв. св. Йосафат, царевич, пустинник і святий (Max Müller, Essays). Полемізуючи з Міллером індієцький місіонар Макдоналд дивуєт ся, як може той, хто перечив істнованю Бога, вважати ся святим або навіть богом, а що до Мартирологій цитує цікавий факт, що ві старого римського празника Dionysii Eleutherei Rusticum (scil. festum) (себ то севанський празник Діонізія Елеверського) у тім Мартирологій зроблено трьох святих мучеників Діонізія, Елеверія і Рустика (K. S. Macdonald, The story of Barlaam and Josaphat: Buddhism and Christianity. Calcutta 1895, стр. LIII). Та нам здаєт ся, що чи був Йосафат формально канонізований, чи ні, на практиці се не становило ніякої ріжницї: на практиці він довгі віки всю християнською церквою вважав ся святим, его імн писало ся в календарях, на его честь зложена служби, на его честь будовано і посвячувано церкви і каплиці і т. д.

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

лом (про неї гл. Батюшковъ, Споръ души съ тѣломъ, Спѣтербургъ 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, дошлося до наших часів 4: один з XIII, два з XIV і один з XV в. та надто на афонській горі в Іверській монастирі відшайдено 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 потрапив у друк; у-перше французький переклад, докопаний Жаном Біллуеом з середньовічного латинського текету, а поправлений єго братом Жаком за грецьким рукописним текетом, був друкований в р. 1578 і пізніше 1592. Мабуть якийсь инший 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 євятих²⁾.

До постичних переробок зачислити треба також містерії. Дося Іх звісно дві: одна з XV, а може ще з кінця XIV віку, видана Меєром і Цотенбертом у додатку до Іх видання Гю де Камбре; друга походить з другої половини XV в., дося не публікована; зміст з наведеним поодиноким єцен є у *Parfaict, Histoire du théâtre français, Paris 1735, t. II, 475—479*, передруковано в *Doehet, Dictionnaire des Mystères, Paris 1854, стр. 163—170*. Коротший розбір дає *Petit de Julleville, Les Mystères, Paris 1880, t. I, 277—281*, причислюючи першу з тих містерій до XIV в. Друга з них має титул „*Le roi Avenir*“, а автором єї був „*Jehan du Prier dit le Prieur, marschal du logis du rois de Sicille, René le Bon*“. Містерія має 160 осіб і була грана три дні (*Petit de Julleville, op. cit. II, 474—478*).

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

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

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

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

Рівночасно з французькими віршованими переробками, значить, також у XIII віці, повстали й три німецькі поеми про Варлаама і Йоасафа. Найважливіша з них написана була лицарем Рудольфом Емеким, що служив при дворі графів Монфорт. Рудольф узяв ся до сеї праці вже в старшій віці, спонуканий до сего аббатом Гвідоном Каппельським, що дав йому латинський рукопис повісти про Варлаама і Йоасафа, привезений з Сіто (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 Гервінзе у своїй історії німецької літератури; та й найновіший історик старої німецької літератури, др. Фрідріх Фогт, хоч признає, що Рудольфова поема здобула собі швидко велику популярність (про се свідчить велика сила її рукописів, які доховали ся до нашого часу) і мала значний вплив на пізнішу легендарну поезію, все таки бачить в авторі „прозаїчну вдачу і невелику зручність представлення річи“¹⁾. Характерне для духа того часу те, що Рудольф уважає свою працю над отсею повістю якимсь подвигом, узятим на себе немов би для відпокутуваня давніших поетичних праць присвячених світській любови; та у Рудольфа се мушено вважати пустою фразою, а властиво наслідуванєм Гартмана фон дер Ауе, у котрого також був такий перехід від світської до духовної поезії, та перехід сеї відповідав внутрішньому переломови, який настав у вго житю і чутю, коли тимчасом у Рудольфа перелому ніякого не було і скінчивши Варлаама він узяв ся писати наскрізь любовну поему „Wilhelm von Orlens“²⁾.

Друга віршована переробка, якої автор називав 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 1886, стр. 137.

²⁾ K. Goedecke, Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung. Dresden 1834, I, 120; Vogt-Koch, op. cit. 138.

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

В XIV віці якось не було повних 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 genant*“, вид. коло 1478 в Автсбургі у Гінтера Зайнера, с 60 грубими дереворитами; далі та сама книга друкована була 1480 у Антона Зорфа і потім у XVI віці багато разів передруковувана ріжними німецькими друкарями⁴⁾.

В XVII і XVIII віці в Німеччині забуто про сю повість і хіба в учених працях деє не деє згадували про неї. Тільки в нашій віці відновилося зацікавленє до неї: в р. 1847 появилася прекрасний, до вимогів новітньої науки відповідний переклад її на німецьку мову, докочаний молодим ще тоді, пізнішим знаменитим ученим Ф. Лібрехтом, що кільканацять лїт опісля власне що до походження сєї повісти мав докочати дуже важного відкриття. Ще перед тим, у 1843 р. звісний нім. дїтський писатель Хрістоф фон Шмід, переробив сю повість для молодїжі, а в р. 1845 знатний германіст Альвін Шульц, знаний більше під псевдонїмом Сан Марте, переробив її, вільно поводячи ся з її змістом, на драму під „*Des Kreuzes Prüfung, eine Glaubenstragödie*“ (E. Kuhn, *op. cit.* 70—71).

Далїшньо-німецькою (нідерландською) мовою видано прозовий переклад, та значно вкорочений, у Антверпії 1593 (Rhus 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. Одинокі вповні збережені з тих переробок числять усього 1250 віршів і походять з XV в. (текст її видав Horstmann,

⁴⁾ Richard Muther, *Die deutsche Bucherillustration der Gotik und Frührenaissance (1460—1530)*. München 1884, т. I, стор. 11, 16; Goedecke, *op. cit.* 123.

Altenglische Legenden: Kindheit Jesu, Geburt Jesu, Barlaam und Josaphat, St. Patrik's Fegefeuer, Paderborn 1875, стор. 113—148). Друга переробка з XIV в. обіймала 1272 віршів, та з них лишило ся тільки 792; з середини рукопису затратила ся одна карта з 480 віршами: текст видав також Горетман (ор. cit. 215—225). Третя переробка також неповна; лишило ся 1164 віршів (Horstmann, ор. cit. 226—240). Всі три оті поетичні переробки видав з критичними увагами до тексту для вжитку школярів англійської мови в Індії К. С. Макдональд у Калькуті (K. S. Macdonald, The story of Barlaam and 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 Prosa-Version aus Ms. Egerton, поміщено в Programm des königl. kathol. Gymnasiums zu Sagan, 1877). Та ширшої популярності 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 її на ірландську мову, та вона доси не опублікована; звістку про рукопис подав Макс Петтлау у Revue Celtique, X, 160 (E. Kuhn, ор. cit. 68).

Так само в кругах духовних і монастирських полишила ся наша повість у Швеції і Норвегії. На старонорвезьку мову перекладено її около р. 1250 з латинського рукопису з обширними вставками перекладача. З сего старого перекладу переклав Г. Е. Кім: 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. Унгер і Кайзер догадують ся, що на шведське перекладено єю повість не з латинського, а власне з норвезького. Видано сей шведський переклад у Стокгольмі в р. 1887 як 91 том наукової збірки Samlingar utgifna af Svenska Fornskrift-Sällskapet. Prosadikter från Medeltiden" (E. Kuhn, ор. cit. 72—73). Коротка прозова легенда про Варлаама і Йоасафа винята з Cod. Bildsteinianus, писаного 1420—1450, є у мене в руках у видаю Eit 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-

ширих епопей нагаитованих на єї канві, як у Німеччині та у Франції, та за те багато популярних скорочених переробок, друків і драм, що й до нині не перестали мати ходу серед італійського простолюдя. Популярність єї розпочала ся ще в XIV віці, коли Ландоччо Паліаресі, приятель і секретар сьвятої Катерини Сієнської (1317—1380) переробив основу нашої повісти на поему, що заховала ся в однім рукописі в Оксфордї, та мабуть знаходить ся і в інших рукописах північної і середньої Італії¹⁾. Найкращою пробою популярности нашої повісти в Італії є те, що вже від XV в. починають ся єї драматичні переробки і їх друки. Один знаменитий епік того віку, Бернардо Пульчі, автор лицарської поеми *Il Morgante Maggiore*, зладив також драматичну переробку нашої повісти, що була багато разів передруковувана. З кінця XV в. походить також драма Сочі Перреттано або Паретано, також багато разів друквана і без сумніву й виставлювана в XV і XVI віці (друковані тексти роздавано тоді в Італії і Іспанії тим, що приходили до театру, як нині афіші або лібретта опер). З XVI в. знов маємо епічну віршовану переробку, доконану палермьким шляхтичем Аттіліо Онецціні і видану в Палермі в р. 1584. Та й до нині оповіданє про Варлаама і Поасафа власне в драматичній формі живе між людом у Тоскані. Анкона пише про се: „В формі сільської драматичної вистави званої *Maggio* (майська забава) легенда звісна вєсюди в тосканьскім краю, а особливо в околицях Пізи, де її виставляють і друкують для вжитку простого люду“ (*D' Ancona*, op. cit. 144).

З XIV віку походять і найстарші переробки нашої повісти на італійську прозу. Далєко не все, що заховало ся з них у рукописах і старих друках, доси науково оброблене, так що маючи тільки недокладні звістки годї розібрати ся в тім багатстві книжкової традиції. Кун бажаючи єяк так привести до ладу дотеперішні звістки дїлить прозові переробки італійські після титулів на два тини: *Storia* і *Vita*. *Storia* обширїйша, хоча все таки єупроти латинського текєгу вкорочена; єї рукописи сягають до XIV віку. Де в чому вона подібна до провансальської переробки Варлаама і Поасафа, та ще не звісно, котра з тих двох паростей може вважати ся ориґіналом, а котра зразком із него. До XIV в. відносять ся й найстарші рукописи коротшої *Vita*, характерні тим, що замієць назви Варлахї в них стоїть назва Альфанос. Єя переробка перени-

¹⁾ *Alessandro d' Ancona*, *Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI*. Firenze 1872, т. II. 115

сувалась і пізніше 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, вчислює Кун, ор. сіл. 63—65).

Що в Іспанії і Португалії наша повість також з давня тішила ся чималою популярністю, на се вказує не тільки факт існування кількох перекладів і скорочених переробок — з них найпопулярніша та, що уміщена в книзі Педро Рібаденейрі *Flos sanctorum o libro de las vidas de los santos*, що від початку XVII в. (перше видане 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 Josefá*, а в початку XVIII в. іспанські місіонери вважали її обік Біблії книгою вельми придатною до навертання певірних і скріплюваня в вірі недавно навернених, так що Фауіт Антоніо Борджа переклав її на мову „тагала“ (урядова мова на Філіппінських островах), а місіонерська колегія видала сеї переклад у Манилі в р. 1712¹⁾.

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

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

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

В XVII і XVIII в. наша повість у Чехії якось, здасть ся, попала була в забуття, а може тільки бурі, які в тих часах лютили ся на чеській землі, понищили сліди її популярности, досить, що ви не маємо звісток про які будь пові видання. Тільки в нашім віці і то аж у р. 1840 появили ся два нові видання, що зовсім не навязують до старої традиції, — се переклади згаданої вже німецької переробки для молодіжжі. Один переклад, докований Ярославом Понішілем, був виданий у Кралевім Градці пз. „Josafat syn Krále indického, přiběh 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. Девітєвським і обіймав 168 сторін друку²⁾.

До польської літератури введено нашу повість досить пізно і то виключно в віршованій формі — се може й було причиною, що вона тут не здобула собі ширшої популярности. Цікаво також, що появляеть ся вона в старій польській літературі вже в часі упадку літературного смаку і декаденції шляхетсько-польської суєнільности. Скарга в своїх знаменитих „Żywotach Świątych“ поминув Варлаама і Йосафа. 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 Кутво-печерської Лаври. Біограф Барановича, проф. Сумцов, ледво побіжно згадав

¹⁾ Гл. працю І. Е. Вощеля (J. E. Voceel, Über zwei altböhmisches Bearbeitungen des geistlichen Romans „Barlaam und Josaphat“ в Sitzungsberichte der königl. Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Prag 1851; Jaroslav Vlček, Dejiny české literatury. V Praze 1893, стр. 21; J. Hanuš, Barlaam i Josafat в Ottav Slovnik naučný, t. III, стр. 331.

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

³⁾ Martyrologium Kosciola Rzymskiego. To jest: Poczet albo Dziennik Męczenników y innych wszelakich świętych: w którym się opisuje, którego wieku, którego dnia, w którym miesiącu y iako który szezełł z tego świata na żywot wieczny. Na każdy dzień przez cały rok według nowego kalendarza rozpisany. Teraz świeżo na polskie przelożony. Впередомі, що датована 10 червня 1591 перекладник називав себе Simon Nicovius. Книга має 156 карт. 4-го. Гл. Jocher, Образ bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce. Wilno 1857, t. III, ст. 413.

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

Kázal Staruszka wnet przywieść do siebie,
 Niechaj się prawi ten Kámiień nie grzebie.
 Poczól Kazánie o Nasieniu prawić
 Starzec, chceć dobrą z niego ziemię sprawić.
 Nie padło Ziárno na drogę, by iący
 Pozobać mieli nieprzyiázne plácy.
 Nie padło w ciernie, ni na opoczystą
 Ziemię, lecz pádło na Dobrą na Czystą.
 Poznał Krolewie Kámiień do Korony
 Krolewskiej zgodny, Wiarą ozdobiony.
 Nad wszystkie Drogié Kámienie szacucie,
 Nie złotem [,] Sercem swoim go kupuie.
 Jak воск wniim Serce miłością topniało,
 Włosię co Starzec rzekł mocno wlepiáło.
 Mniški mu żywot nad swiecki zalecał,
 Duchem, że Mniehem będzie, to obiecał.
 Pytasię: wielec lát Oycze Szczęśliwy?
 Pięć nad Czerdziesie, prawi, iakem żywy.
 Rzeze Jozaphat: Siedmdziesiąt się zdaje.
 Odpowie Starzec, práwda, tak się staie,
 Gdybym od mego Narodzenia láta
 Liczył, lecz temi iżem zażył swiáta,
 Tych ia nieliczę: te com Bogu służył
 Liczę: innemim nie żył, Bogu dłużył
 Jáki by żywot na Pustyni? pyta,
 Jak pszczólka z kwiátkow tak zslow starca chwytá.
 Pokarm nasz, prawi, są owoce tyle,
 Ziólka co Ziemia rodzi, iemy mile.
 Czasem sasiedzi y chleb nam przynoszą,

Sami z ialmużny, lub ich y nieproszą ;
 Iako od Boga przyslany bierzemy,
 Tam źniemy kędy sami nie siciemy.
 A Szaty nasze są grube welniáne,
 Zimie y Lecie iadnákie włosiáne.
 A że Barlaám byl w swieckim ubierze,
 Prosi by własne ziawil, iak Pácierze
 Wnim odprawuie : pokaże mu Ciało,
 Ktore postámi y trudy zezarniáło.
 Uyrzáwszy plákal Iozaphat, y rzecze :
 Twoy żywot Oycze mnie do siebie wlecze.
 Wez mię za syna Oycze ulubiony,
 Iá ztych pałaców poyde w twoie strony.
 Krzesł Swięty przyme, y twego Żywota
 Chcę nasladować, gdzie ma gniazdo Cnota.
 Barlaám rzecze ; nie teraz uczynisz,
 Bo nam od Oycá swego tym zawinisz.
 Okrzszczę Cię y tu zostawię, a potym
 Pogardzisz swiátem y Krolewstwem Złotym,
 Y przydziesz do mnie, mam nadzieję w Panie,
 Ze zemnąc Niebo wespol się dostanie.
 Plácząc Krolewie prosi o Krzesł Swięty,
 A żeby Braći skarb od niego wzięty.
 Barlaám rzecze : ubogim Bogáci
 Dáją, Bogáтым niedaiań żebráci.
 A moy naymniejszy Towárzysz Bogáty
 Bárzicy n'zli Ty, lubo niema cháty.
 Mam tę nadzieję, że Bogáтым y Ty
 Známi zostaniesz, będziesz znamienity.
 Ktorzy dla Pána ziemnę (mas быту ziemne) opuszczaią
 Dobra, daleko większe nabywaią.
 Bo Dar Niebieski droższy iest naymniejszy,
 Niź naybogátsky wszystek swiat niniejszy.
 Pieniądze na grzech pobudką być známy,
 Więc ich iak węza z zanádrza miotamy.
 Y chcesz by węze, ktore podeptáli
 Bráćia nogámi, me im ręce dáli.
 Ták doskonále dáwszy mu ewiczenie,
 Jako gotowym miał być na Okrzszczenie — i т. д.

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

Троха пізніше, в р. 1688 вийшов перший і одинокий польський переклад нашої повісти, dokonаний римованими віршами ксьондзом Матвієм Гнатом Кулітовським з латинського Біллїусового перекладу. Книга видана в форматі малого подовгастого folio (такогож, як Твардовського *Wojna domowa*) має ось який титул: „Krolewie Indyiski w Polski stroy przybrany albo Historia o Świętym Jozaphacie Krolewieu Indyiskim y o Świętym Barlaamie Pustelniku Pustyniey Senaar nazwaney. Od Świętego Jana Damascena napisana, a z greckiego języka na Łaciński od Jakuba Belliusza [sic!], Prunau-sza Cenobiarehy przetłumaczona, Teraz zaś przez X. Matheusza Ignacego Kuligowskiego, Dziekana Wolkowyskiego, Proboszcza y Plebana Wołyńskiego z Łacińskiego textu na wiersz Polski przelożona. W ktorey oprócz wielu dziwnych transakcyi, ucieśnych trefunkow, Duchownych instrukcyi, Znayduie się Wiary S. Katholickiey y tajemnic Boskich krotkie a iasne zebranie, Pokaranie obłud swiata y marności iego, wywiedziona Dekretow Boskich, żadnym fortelem ludzkim nie chronionych nieodmniennosc. A dla pożytku Duchownego do Druku podana Roku Pańskiego 1688 w Krakowie w Drukarni Mikołaja Alexandra Schedla I. K. M. Ordinarynego Typogr.¹⁾ Твір сей написаний звичайним польським епічним розміром, себ то 13-складовими, по парі римованими віршами, присвячений був воеводі віленському і литовському, великому гетьманови Казимірови Сапізі. Кулітовський держить ся досить вірно латинського оригіналу (вид. 1593) і не дозволяє собі робити ані власних вставок ані вкорочень. Та про те его переклад читаєть ся тяжко: він не має той 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 натяками на класичну 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 оруд польського вченого ке. Юшнєського²⁾ можна би згадати 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, стр. 220.

і порівнюючи его віршоване с тм, чого довершували пньші 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 сяк так зрозумілі. Се особливо доторкаєть ся до оригінальних віршів Кулітовського; его переклади, а особливо Królewica Indyjskiego називає Юшинський „*Humem piezmiernie pospolitych blahostek*“ (ор. cit. 230). Падто стала ся ще перекладачеви немиля пригода: на стор. 136 в однім слові лишила ся друкарська помилка: в замієць *m* і вишло инше слово, що надало цілому реченю вретницьке значінє. Кулітовський хотів за се позивати друкаря, та сеї обіцяв йому у всіх примірниках повиправляти вретницьке слово. Отже в иньшій своїй книжці из „*Heraklit chrześciański*“, виданій у Варшаві в р. 1694, Кулітовський жалуєть ся, що друкар поправив свою помилку тільки в 500 примірниках, а 200 примірників розпродав без поправки. Сьвіт певно не був би нічого про се знав, як би Кулітовський сам не був звернув на се уваги.

Подаємо тут пару проб перекладу Кулітовського. Ось початок.

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

.....
 Tedy święci vezniowie na rozne klimata,
 Na wszystkie bowiem części rozeszli się swiata:
 Na wschod słońca y zachod y tam, z kąd powstaie
 Bystry Auster, y w zimna siedumtryony kraie.

Нам цікаво було поглянути на стор. 136 і побачити, яка се помилка була там у „пункті“ XIX, що стілько 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 здаєть 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 wyniszczył Syn Boski?
 Jakiem kształtem z Panienskiej krwi bez naruszenia
 Jey Paniństwa, Człowiekiem stał się bez nasienia?
 Jak dwie Natury w iedney osobie zostają?
 Co bowiem słowa Boze nam opowiedają
 W Pismie, tak mamy wierzac; mody zas nie wiemy,
 Ani słowy rzetelnie wyłozyc mozemy.

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

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

Се певно не була зресь, а проетє кощунство, та розумієть ся, що сумління духовного віршопиєця такою переставкою букв мусіло дуже згіршити ся. Чортик зецерський закартував 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 виданя. Для широкої публіки вона була за тяжка, а в Польщі наставали часи „króla Sasa“, зовсім не прихильні аскетизмови та заглиблювано думок у власне сумління. От тим то повість про Варлаама і Ноасафа 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-шарієт (вони звали ся fratres scholarum piarum) Михайло Ліхоневич, в ту пору професор синтактики і поезики в Хелмні в Познанщині переробив історію Варлаама і Ноасафа на три актові драми („Dialog“) из „Historya Jozefata króla Indyjskiego“. Ся драма написана прозою підмішаною віршами знаходить ся

разом з шістьма шкільними драмами сего автора в одній рукописі бібліотеки Оссолінських у Львові (Inv. н-р. 2455). Рукопис написаний, здасть ся, рукою самого автора, а на кінці нашої драми є приписка автора, де говорить ся, що „сеї 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 один твір Ліхоневича з ось яким титулом: „Poema sceleris comes talione gladii vindicata, in scholarum praesentium Culmensium theatro patrio idioma“¹⁾. Сеї титул, так як тут є, є проста пісенітиця, та се вже мабуть вина польського бібліографа, що дбає тільки про те, щоби як найбільше номерів набрати в своїй бібліографії, а про докладне відданє титулів, про критичність у здогадах при виданях без року і місяця друку, у розвизуваню псевдонімів і т. д. зовсім не турбуєть ся. Певно відомість про Ліхоневичеву „Poema sceleris“ узив Естрейхер відкрав із другої руки; за те у него нема згадки про ті драми, які є в рукописі Оссолінських і про які сам автор вразно 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 віднайнуть ся.

Подаємо тут пару звісток про рукопис і драму Ліхоневича. Рукопис in folio є уривок якогось більшої цілості; 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 Herakliusz i в кінці Dyalog o bezbożnym Achasie królu żydowski. Два остатні діяльоту написані віршами, а перший прозою, тільки вставлено декуди віршовані „канти“.

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

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

Потім настуває ось який „Dowód gruntowny księgo-dzieyny: Jozefat Syn Awennira Krola Indyjskiego, gdy od dzieciń-stwa przyszlým był wieszczony Chrześcianinem, oyciec iego Poganin rozneni temu usilował przeszkodzie sposoby, lecz cudowną Boga opa-trznością Jozefat wiary Świętey od Barlaama Pustelnika wyuczony, potym iak oyciec umarł Panstwem rządząc dziedzicznym, wkrótce i tym pogardził, a na Puszczy Senauryckiey świątobliwie życia swego do-koneczył. Prozność prozności wszystko pod Słońcem wzgardy swiata na Jozefacie krolu Indyjskim szkoły nasze akademiczno-chelmuńskie“. Далі автор перепрошує за гру учеників і розенняє нові підхльбетва для гоєта п. Тшчєньського.

Akt pierwszy. Scena 1. O wróżbach. Король Авенір просить дворака Зардана пошукати в цілім індієським сьвітї віщунів (gwiazdomistrzów), щоби сказали будуцшу долю єго сина одинака, найдорожшого йому над усе. Зардан зараз приводить віщуна Тео-даса, а сєй мовить, що Посафат має стати християнином. Щоби сєму запобігти, наказує Авенір уєім християнським цуєтнїцїкам і монахам забирати єя до трьох дєнь з індієської держави, „jeżeli ich dotąd przez żarliwość o cześć Bogów naszych nie uskromiły mie-cze. Cały zaś dwór nasz krolowski a naybardziej Ciebie zaklinamy Zardanie, abys ku zagrodeniu tey rzeczy w wszelkich swobodnych wygodach tak naszego Jozefata pieścił, aby żadney wcale wiadomości nie miał o nędzy na tym świecie ludzkiej, o ubóstwie i śmierci i nie-mocy i frasunkach ani o przyszłych nie myślał rzeczach, skąd by od tego dobra nie tęsknił do czego, przeszłą którego nadzieją ci to ma-miennicy ludzka“. Возниї голосить королївський присуд.

Scena 2. O zabawach Jozefata. Зардан заявляє Поса-фатови, що може вживати всего, чого хоче. Приходить сенатори і бажають йому всякого добра. Вони ж єспївають кант благаючи небо, щоби давало Посафатови все що найліпше. Ось 3 і 4 строфи сєго канту:

Wszak swoboda wieloraka
 Awennira iedynaka
 By pieściła cłęci,
 Lub co serce nęci.
 Tego potrzeba.
 Nuż fortuny wierney kola,
 Godności, roskoszy zgola
 I wszelkie swobody
 Bądźcie do wygody
 Kroliewiczowi!

Входять три геші: Говор, Фортуна і Роскіш, кождий оповідає, хто він і заявляє, що буде найвірніше служити Посафатови. „Jozefat ciesząc się klaska rękami mówiąc: brawo!“ Далі має перед ним пошисувати ся кавалерня — се тільки зазначено в сценарії, а чи і як було виконано, не знати.

Scena 3. O naukach Jozefata i dalszym powodzeniu. Зардан приводить Посафатови вчителя „w naukach Egipskich mistrza“, що має навчити його мудрости, т. є. „wszystko co jest potrzebnego, dobrze rozumiec, dobrze czyniec, dobrze wymowic“. Учитель оповідає про євіт небесний і земний. „Niebo ma cztery części to jest: Wschod, Zachod, Południe i Północ, samo zaś obraca się i okrąza ziemię we szrodku stojącą, ma ogień i gwiazdy“ і т. д. В таким же роді йде премудрість про „żywioty: ogień, powietrze, woda, ziemia“, при чому вчитель показує ученикови глоби й змани. Кінчить поглядом на історію. Коли вчитель виішов, Посафат мовить Зарданови: „Własnie mi się takowe podobają zabawy, atoli tym świata pięknościom niech się rzeczywiście przypatrze“. Та Зардан заявляє, що йому заборонено виходити на євіт. На просьбі Посафатови вилешеню, яка тому причина і додає, що має у всім служити йому, „tak jednak pod pilną strażą zachować, zebyś W. K. Mc z obcemi ludzmi w rozmowy się nie wdawał, a zład o żadney Świata nie był wiadom między“.

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

Scena 5. O paneczaniu wiary i nawrocceniu Jozefata. Посафат у монольофі згадує Баракієві слова і його проїмає страх. „Ach, gdzieś ja jestem! a kto mi w głupstwie świata między stworzeniami błędnemi prawdy wyprostnie goscieniec!“ Впрошуєть ся до него Варлаам обіцяючи потішити його. Зардан випускає його до королевича. Всі виходять і Варлаам починає свою промову. Автор пропущає всі притчі і тільки згадує про них у сценарії, за те подає обширний догматичний виклад християнства. Посафат увесь зворушений. „Prawda, że jestem skażony owoc z zarażonego drzewa, kalisty strumyk z nieczystego źródła, 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 az dotąd zabawiano, atoli jeżeli mnie Bog Chrześcianski uczynił naczyniem między swe wierne wybranyin, zupełnie zdaię się na wolę iego". Він готов хрестити ся, та Варлаам радить подождати. „Jeszcze się w tobie iak w zagaszonyey pochodni kurzy dym świeckiey dwornosci, przytomnosc rzeczy które cię zepsuły, łatwo zapalic się mogą, rany duszy twoiey świeze i otwarte, iacno ie rozdrasznie". Остаточню 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 Арахіа і враджують дїгнати Варлаама, а коли його не знайдуть, то привести поганського жерця Нахора, видати його за Варлаама і нехай королевичеви говорить правдивне тому, що говорив Варлаам.

Scena 2. O męczeniu pustelnikow. Арахіа 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 викликує процес іменем короля і делятора Арахіа (admirala wyspy Japońskiey) проти пустинників Сильвестра і Якова за погорду богів, звичай, за таїні науки серед народа, розбуджуванє неспокоев та непослух через те, що не забрали ся з Індії. За те на основі „Statutow koronnych, osobliwie Achmeta 1200 na rokoszaniow i Berbera 1030 na obrazicielow Maiestatu" домагаєть ся, щоби Сильвестрови відрізати язык, руки і ноги, а Якову відрубати голову „toporem na rniaku", а все се занесати в книги і заховати по змісли теперішнього декрету з р. 1760. За тим говорить „instygator" закидаючи пустинникам, що „iuz wiele z pospolstwa. Senatorow, Panow. Szlachty na swoię stronę skrycie przewiedli". Їх боронить „patronus" показуючи, що вони невинні, та їх засуджують і карають.

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

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

Scena 5. O Nawrosceniu Awennira. Авенір прислав спішови лист, що навернув ся на Христову віру і просить його чини

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

Jozefat: A mnie co z wami, przeklęte balwany! Tu rozgniewany przyskakuje niby do ołtarza i biorąc najprzod Bacchusa, potem Wenerę, o ziemię tłucze mówiąc: Otoz twoja wszechmoenosci, 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 oycza Awennira. Посафат застає батька на смертній постелі; оба радують ся, що їх сполучив Христос, батько віддає синові берло і корону мовлячи: „Sam za berlo bryłę ziemi, za tron trumnę odbieram, wszystkich wyswobadzam z poddanstwa, wyzwalam z obowiazkow, gdy sam dlug smiertelnosci wypłacam“. Він умирає, Посафат голосить над труном.

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

Ach niestaleczny Świecie w swym kole,
Co światłosc w cienia a zdrowie w bole,
Słodki potoki w piodunu soki.
Wesela obracasz w zale!

Cей кант має 6 куплетів.

Scena 3. O koronacyi z obrządka mi. Посафат присягає, „iz wszystkie prawa i swobody, przywileie powszechne i pojedyncze wszystkich Stanow... nienaruszenie, owszem swiatobliwie strzedz, pilnowac i zachowywac bede.

Scena 4. O pozegnaniu Jozefata. Jozefat seym sklada i opowiada wolę swoję Panom, iako więcey nie chce być kroleni, tylko pustelnikiem. Він поручає їм вибрати Баракію королем індійської Річи посполитої. Панове жалують його і намовляють лишити ся, та даремно. Tu się poczyna pieśn zegnająca, Cantus cum choro, Spiewanie z granicem:

1-mo.

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

2-do.

I was żegnam 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, Berlo tracę
 Miasta, Zamki, Pałace;
 Nie w Japonskiej wyspie ale
 Na Senauryjskiej skale
 Pelikanowi podobny
 Niechay będę osobny.
 Order, klejnoty sadzony
 I szarlatne ogony,

4-to.

Zrucam stroie zlotokane,
 Predzey niech się dostanę
 W dzikie iaskinie i puszcze,
 Ktorych ia nie opuszczę.
 Gdzie enot piękniejsza ozdoba,
 Tam mi się, tam podoba.
 Vstąpcie nadworni słudzy
 Pokoiowi i drudzy!

5-to.

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

При відповідних словах Посафат скидає з себе корону, королівську одягу, стріп і т. д. все, аж до снідної аскетичної волосяниці, що носив на тілі.

Scena 5. O Smierci na Puszczy. Genій спокушає Посафата на пустині, сей мало вже не подасть ся, та Бог посилає йому смерть. З неба чути голос: „Oto iako umiera Sprawiedliwy!“ Ангели на хорі співвають остатній кант. Потім наступає отче:

Przystosowanie Historji.

Otoż iuz przykład w cudnym Jozefacie
 Jak światem gardzie pokazany macie.
 Ten Jego roskosz do Nieba zawada
 Ze jest, gdy uznał, zaraz Państwo składa,
 Idzie na Puszcza, dręczy roznie ciało,
 To by w pamięci zycę naszej trwało.
 Jezli takowy wsze roskoszy Panie
 Złudzącym ezaczkim poczytał i za nie,
 Czemuż światowi tak marnosc kochacie?
 Ze dla niey Łaski Boga odzrucacie.
 Jaspisz nad złoto a nad Jaspisz enota
 Drozsza, nad Boga iuz nie masz kleynota.
 Zyc też w sumienney nosząc mola ranie
 Nie tylko za grob lecz za piekło stanie.
 Obyście więcęcy nie kładli nadzieie
 W Swiecie, bo się gniew Boga na was zleie.
 Gniew a surowy bowiem kto policzy
 Wiele na czleka grzeszającego biezcy.
 Nie poięte są w prawdzie oczy w Bogu.
 Naksztalt Regestru albo Katalogu.
 Wszystko co było, co jest, i co będzie
 Z kim, kiedy, iako, gdzie, przewidział wszędzie

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

„Epilogus“ заявляє, що вже скінчили грати й перепрошують гостей за хибі. Кінчить драму *Oratio Dedicatoria*, що починається ось як: *Historia Jozefata Króla Indyskiego nieco dawniey przez Młodz Akademicką, na sali szkol chelmińskich enym widowiskiem pokazaną, polskim ięzykiem wywiedzioną, a drukarskim piętnem wyrysowaną dzis przy Imieninach J. W. W. P. i Dob. razem z powinszowaniem S. Michała... w Panskie Jego daie, składam i ofiaruję ręce. A кінчить ся словами: „Tak chęci moie, tak szczerosc wszystkich Professorów, tak cala przezemnie zyczy Akademia Chelminska. Napisal przepisujący M. Michal Lichoniewicz na owezas Professor Syntaktyki i Poetyki w Chelmnie R. P. 1769 d. 30 Julii.*

Ми подали досить обширно зміст Лихонівчевої драми¹⁾ раз тому, що вона досі 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 прикрюював повість для своїх рамок, пропускаючи притчі, стрічу Ноасафата з Варлаамом у пустині, або перемінюючи такі уступи, як впадіння Ноасафата Авеніром до далекої провінції на правліве (в драмі йде туди сам Авенір). Між додатками в деякі зроблені тільки для сценічного ефекту (сцена прощання з царством — в повісті, як відомо, Ноасаф утікає вночі). Цю політичні відносини Індії в драмі — польські, з сеймами, сенаторами, привілеями та пактами конвентами, се для середньовікової поезії розуміло ся само собою; в Польщі тільки нечеленні внемки в золотім Жигмонтівськїм віці (Кохановський) пробували вирвати ся з застарілої традиції, та езуйтизм і макаронїзм 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 Ноасафа належить також той українсько-руський переклад, що був у р. 1637

¹⁾ За складення цієї аналізи складаю тут щирю подяку д. М. Паєлинови. *І. Фр.*

опублікований в друкарні василянського монастиря в Кутейні. Сей переклад, докочаний на тзв. білоруській, властиво в ту пору по всій Україні-Руси загально прийнятій літературній мові мав титул: „Гисторія ѿко Пракдікоє кыписаніє сѣ. Іѡанна Дамаскїна, ѡ Житїи сѣмъ ѡцѣмъ Іѡанна і Пѡсафа ѡ ѡакернїнѣю Індіанѣ. Старѣемъ ѡ кѡштѣмъ Інокѡмъ Сѡкрскїтїаного Монастырѣ Ксѣтїскаго Нѡко зъ Грцкаго ѡ Словѣскаго на Рѣскїи ѡзыкъ прѣложна. къ топографїи тоїи Сѡкитїан. Рѡксъ маѡаз; Іѡла, кѣ днѣ“¹⁾. Хоча титул велїв би догадувати ся, що се виданє зовсїм незалежне від західно-європейської, латинської традиції, то все таки нема сумнїву, що сей переклад докочаний був не з грецького і не з словенського, а з латинського перекладу Біллїуса. На се вказує не тільки рішуче приписанє сї історїї Іванови Дамаскишови, суцїречне з греко-словянською традицією, але також подїл цїлого оповїданя 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 видавцї тільки назву Поасафа; їх поклик у титулі на те, що перекладають з грецького і словенського, легко зрозумїти: вони були православи і їм нїяково було признати ся, що текст сї 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 перенесувати отєє Кутейнське друкованє виданє; декїлька таких відписів бачив по галицьких монастирських бїбліотеках проф. Калужницкий²⁾. На сьому виданю опираєть ся також друге виданє нашої повїстї, зроблене в Москві 1681 р. Здаєть ся, що сего виданя доковав звїсний український учений Симеон Полоцкий; сего можна догадувати ся з того, що в текст оповїданя вставлено єго (?) віршу,

¹⁾ П. Каратиєв. Описаніє славяно-русскихъ книгъ т. I. СПетербургъ 1883 стор. 455.

²⁾ Е. І. Калужницкій, Обзоръ славяно-русскихъ памятниковъ языка и письмен, находящихся въ библіотекахъ и архивахъ Львовскихъ (Труды третьяго археологическаго съезда въ Россїи, бывшаго въ Кїевѣ въ Августѣ 1874 г. Т. II. Кїевъ 1878, стор. 237). На жаль проф. Калужницкій не вписав докладно, де і кілько таких рукописів бачив, а згадав тільки про один, що знаходить ся в бїбліотекї перемьської капітули. Менї не довело ся бачити сего рукопису, та в писанім каталозї, аладженім о. Петрушевичем, сї рукопис мав титул: „ч. 56. Исторїя о св. Іоаннѣ царю Індіскомѣ, съ присовокупленїемъ нїныхъ поученїи и Апокалипсиса, XVIII в.“ В числї тих „нїныхъ поученїи“ с., як означає проф. Калужницкий, вельми популярна у нас легенда про св. Василя і Евладія.

котра під назвою „Пісня Іоасафова на похвалу пустині“ здобула собі широку популярність між українськими і російськими ліриками і сьпіваєть 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 єї тексти, що списані з уст ліриків¹⁾, хоча мають без сумніву книжковий українсько-руський характер.

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

Вірша зрештою без поетичної вартости. Далеку більшу вартість має шийша лірицька вірша, правдоподібно також українсько-руського книжкового, а в ніякім разі не московсько-народнього походження, що надрукована Безсоновим (ор. сіт. II, 734—736) з якогось списка зробленого в Коломиї коло Москви, а надто до неї підведено варіянти з запису зробленого в Ніло-Сорьській пустині. Звісно, самі місцевости ще нічого не значуть, поки не знаємо, від яких ліриків, 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 лірицької музи — починаючи від розміру — хоч з другого боку нема й признаков української мови, а є хіба та сама школа віршощениа, яку бачимо в піснях нашого „Богогласника“.

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

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

¹⁾ П. Безсоновъ. Калѣки переходжіе. Сборникъ стиховъ и изслѣдованіе. Москва 1881, т. II, стор. 737—740 (два варіанти, що різняться ся тільки при кінці).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Хоча без сумніву делкі куплети сеї вірші були поновані 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 мовї 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 пустинї знайшли відгомін у великоруських сектаїтів, особливо таких, як „страшники“ або „бігуни“, що основою своєї віри кладуть конечність утїкати від усього, що вяже чоловіка до життя на однім місці, зрікати ся матку, дому, сім'ї, навіть назви і проводити весь вік у блуканю по сьвітї або в темних лісах. Власне такі переробки Ноосафової пісні зведено у Варенцова¹⁾; з книжного тексту в них лишило ся дуже мало, та їх поетична вартість безмірно ввнша через те, що вони являють ся впливом живого, хоч і хоробливого чути.

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

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

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

¹⁾ В. Варенцовъ, Сборникъ русскихъ духовныхъ стиховъ, Спѣтербургъ 1860, стр. 189—193.

Уже бы миѣ не видати
 Житія бы суетнаго,
 Уже бы не слыхати
 Человѣческаго гласу!
 И самъ Госнодь похвалилъ
 Той пустыни. „Рабы вы Христовы,
 Поживите вы, боясь Бога!“
 Уже останюшна времена,
 Уже послѣдняя кончина,
 Народилея злой Антихристь,
 Злой Антихристь, духъ нечистый.
 Какъ рыкнулъ онъ окаянный
 Во всеѣ 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 „пустыня“ в тих роскольникьких віршах перемінило ся; тут воно значить курінь збудованій у неприступнім лісі, а слова про те, що „пришли тебя сожигати“ патакають на дикі способи, якими московська адміністрація силкувала ся викорішити „темні забобони“ роскольників; палене роскольникьких скитів часто відбувало ся так, що й самих роскольників палено разом зі скитом, або роскольники самі заперли ся в скиті запалювали його і впрали в огні — нераз сотками.

До популярности оповідання про Варлаама і Иоасафа на українськїм так само як і на московськїм ґрунті причинило ся ще більше від згаданих уже двох видань повного тексту повісти — поміщенє скороченої легенди в вельми популярній книзі — в Четьхъ Минеих, опрацьованих українськїм пшечателем, св. Дмитриєм Ростовськїм. 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 ряді того, що є в Legenda Aurea. На західній вплив у обробленю сеї легенди Дмитриєм Ростовськїм показує вже хоч би те, що він поклав память св. Варлаама і Иоасафа по латинському звичаю під днем 19 надоліста. В тій Четьхъ Минеї легенда про Варлаама і Иоасафа 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 свідощтво Шевченка в его епілозі до „Гайдамаків“, де оповідаєть ся, як Шевченків батько читав по неділям Минєю, а потім просив старого діда оповідати про Колівщину.

І в Румунії, що довгий час була, так сказати, посередньою стапцею в духовім обмінї між руськими краями з одного, а Грецією та югословянськими краями з другого боку, читано нашу повість з разу в старословянськїм перекладї разом з иньшими церковними книгами. Та коли в XVII віці почали ся зароди власного письменства на румунській мові, то повість про Варлаама і Поасафа належала до перших творів, які перекладено на румунську мову. Є се заслуга М. Гастера, що перший звернув увагу на румунські переклади нашої повісти і опублікував з них вишеки¹⁾. Він знав загалом три румунські переклади нашої повісти, всі три заховані в рукописах і то кожний у одній. Найстарший і найновіший з тих перекладів доконаний був у р. 1648 якимсь Удріште Настурелем у Фіерештах. Настурель перекладав з старословянського тексту. Сей переклад заховав ся в конїї зробленій 1814 р. Другий переклад, зроблений з італійської людової книжки якимсь Боцулеску, знаходить ся в ц. к. надворній бібліотеці у Відні в автографі перекладача і очевидно не мав ніякого розновсюдження. В титулі пише перекладач, молдавський логофет Владул Боцулескул, що „сю книгу, жите святаго Поасафата, переклав з італійської на румунську мову, коли в р. 1764 сидів у вязниці в Медіолянї“. Рукопис має тільки 120 сторін малої четверки. Уже після виданя книжки „Literatura populara Româna“ віднайшов д. Гастер третій переклад нашої повісти, доконаний якимсь Йо Нягоєм (Jo Neagoj) в р. 1654. Чи се повний переклад, чи тільки вривок із якого оригіналу перекладений, Гастер не говорить, тільки дав з него в своїй хрестоматії виписку — притчу про шнорога. Порівнюючи сей румунський текст притчі з грецьким бачимо, що він декуди покорочений.

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

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

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

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

O pre frumoasă pustie!
 Priimesti-mă intru a ta desămie,
 O pre frumoasă pustie! ¹⁾
 Ca pre pruncul la maică,
 Cându la țata al aplacă.
 Pre la mez de năază-noapți
 Nu mă infricoșă cu moarti — i т. д.

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

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

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

грецький текст п'ятих 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 виданє, що й вишло в Парижі 1832 р. в четвертім томі єго збірки *Anecdota graeca*. Се виданє вже тоді не відповідало вимогам науки. Мавши в Парижі 17 рукописів грецького тексту Буассонад ужив для справленя своїого виданя тільки трьох, так що критичний апарат вишов мінімальний, а багато спорних питань, які можна би рішити тільки через порівнанє багато рукописів, лишило ся непорішених. До Буассонадового виданя 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 латинським перекладом Біллуса передруковано в Міневій Патрології (*Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca, t. XCVI*). Тільки в 1885 вишло нове виданє грецького тексту в Атенах, dokonанє Софронієм Святогорцем (повний титул гл. у Куна, ор. сіл. 49). В додатку до своїого *Memoire* подав Цотенберг також грецький текст кількох притч і інших уступів повісти в критично провіреній формі.

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

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

¹⁾ K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, друге виданє стор. 888, опр. Zotenberg *Memoire*, 78.

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

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

У Вірмен з давніх часів повість про Варлаама була вельми популярна. Чи була вона перекладена в повиї, не змію сказати, не читавши праці Броссе (*Brosset, Sur deux rédactions arméniennes, en vers et en prose, de la légende des saints Baralaim et Joasaph*) друкованої в Бюллетені петерб. Академії Наук, т. 24. Ті дві редакції, про які головни говорить Броссе і про які згадує також Цотенберт (*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 Кклат списанім у XV віці, хоча в виданях сего Менологія з р. 1706 і 1730 сеї легенди нема. Виривки з її тексту мав у руках Цотенберт і опублікував початок. Поетична переробка має 24 розділів і була зладжена Аракгелем, архиепископом з Сіуні в р. 1433. Крім кількох рукописів ся редакція заховала ся в друках: ще в р. 1668 вона була видана окремою книжкою в Амстердамі, а в р. 1831 її передруковано в вірменській друкарні в Ортакіє коло Константинополя в Науковім календарі.

Про старий слов'янський 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 виразніше на дві групи, руську і південно-словянську. Південно-словянських, власливо сербських рукописів доси звісно не багато. На одні, з XVI в., що належав до бібліотеки Хиландарського монастиря на Афоні, а тепер є в цісарській надвірній бібліотеці у Відні, вказав Міклошіч¹⁾. В р. 1868 звернув увагу проф. Ягіч у першій томі своєї „Historija kniževnosti naroda hrvatskoga i srpskoga“ на инший сербо-хорватський список сей повісти, що був тоді в посяданю Мігановича, а тепер належить до бібліотеки Югословянської Академії в Загребі. Сей список походить з XV віку. Також із XV віку походить сербський список, що знаходять ся в Петербурзі, належав колись до бібліотеки Хлудова, а тепер зберігається в Имп. публ. бібліотеці. З початку XVI в., з р. 1518 походить згаданий уже нами шішатовацький список, з якого уступив опублікував Ст. Новакович у своїй статі про нашу повість²⁾. З руської групи опублікованих доси тільки не особливо цінний список, зладжений у Самарі в XVII в., що колись належав до Мвхайла і Петра Салтикових, а пізніше до князя П. П. Вяземського. Сей текст опублікувало Имп. Общество любителів древней письменности автографічним способом разом з рисунками из „Житіе и жизнь преподобныхъ отецъ нашихъ Варлаама пустынника и Іоасафа царевича Пидійскаго, Твореніе преподобнаго отца нашего Іоанна Дамаскина“. СПетербургъ, 1877. З старого московського видання зладжено переклад на сучасну великоруську мову; сей переклад виїшов накладом московського книжаря Ферапонтова в Москві для вжитку простолюдя³⁾.

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

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

²⁾ Ст. Новакович, Варлаам и Іоасаф. Прилог к познанию упорядке литературне исторіје и хришчанске средньековне беллетристике у Срба, Вугара и Руса. Гласник српског ученог друштва. Книга I. У Београду 1881, стор. 1—121.

³⁾ Завважу тут ще, що Пинін уважав оба старі руські видання повісти про Варлаама і Іоасафа зробленими зі старих рукописів, а не з латинського перекладу, при чім московське виданє вірніше держить ся старого рукописного тексту, ніж кутейське. Вірші (пісні на похвалу пустині?) були і в кутейськїм і в московськїм виданю, та в московськїм зовсім відмінені від кутейського. Велі ті уваги, зроблені Пинїним ще в р. 1858, записали ся й доси не провіренними і ми також не маємо змоги тепер провірити їх, та постараймось 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). Джекобе, автор цінного вступу до Відпавших 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 Josaph“. Опируючись на тії праці і на своїх власних дослїдах він подав в формі табелї родовід нашої повісти, де в чому відмінний від Кунового. Зазначимо тут ті відмінн. По думці Джекобеа переклади вірменські (до названих у нас тут додано ще переклад на новочасну вірменську мову, виданий в р. 1891 Влїслоцьким), етіопський і арабський повстали незалежно від грецького. Кутеїнський переклад 1637 і московський 1681 він виводить із староцерковного. В драмі Лопе де Веги „Barlan u Josapha“ Джекобе бачить одно з джерел знаменитої драми Кальдеронової „Житє — то сон“ (написаної 1636 р.). Прозова англійська легенда видана Горштаном по его думці була переробкою віршованих англійських легенд. Надто зладив Уїльям Какстон в р. 1483 переклад „Золотої Легенди“ Якова de Voragine і в сїй книзі оповіданє про Варлаама і Йоасафа було крім 1483 р. друковане ще 1498 і передруковане на ново 1888; саму легенду видав Джекобе у своїй книзі стор. 3—33. Цікавий епізод міжнародньої вандрівки нашої повісти бачимо в тім, що в XVII віці на основі якоїсь італійської переробки зладжена була англійська людова книжка „History of Five Wise Philosophers“ (Історія нятюх мудрих філїзофів). Ся книжка була в Англії вельми популярна; Джекобе виіменовує її виданя з рр. 1672, 1711, 1725, 1732; тільки недавно під штудерним титулом сеї книжки відкрито переробку повісти про Варлаама і Йоасафа; текст її подав Макдональд у цитованім нами калькутській виданю. Та се ще не все; на основі сеї книжки зладжено в XVIII віці декілька віршованих переробок в родї тих, які й у нас друкують ся на бібулі і по кілька центів продають ся по ярмарках та відпустах. Такі популярні виданя — правдивий хрест для бібліографів. Вони розходять ся сотками тисяч екземплярів, а про те майже нема можности дізнати ся, кілько разів і де їх друковано, особливо коли діло йде про давнїші виданя. Так само було і з англійською віршою про Варлаама і Йоасафа; Джекобе (стор. XLII) натякає на те, що таких віршів було більше, та йому удало ся знайти тільки одну в одинокім примірнику, друкованім у Лондонї в р. 1783 п. з. The Power of Almighty God, set forth in the Heathen's Conversion; she-

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

VI.

Наукові дослідни над змістом і жерелами повісти про Варлаама і Йоасафа. Увага Португальця Діога до Коунто про звязок між легендою про житє Будди і повістю про Варлаама і Йоасафа. Книга Гартелемі Сент-Лера про житє Будди і віокритє Лябулі та Дібрехта, що повість про Варлаама і Йоасафа -- се тільки християньска переповідка буддийської легенди. Доповістка от сего відкритя в рецензиях і працях Генсфеля, Макса Міллера, Кірінїчїкова, Вєселовського, Рїс Дєвідса, Касєся і ин. Подїмїка з поводу Рамського Мартирольоґїя в працях Коєкєна, Ральстона, Чезаре де Кара і ин. Книга Цоттенберґа і питаєє про те, яким шляхом прийшла буддийська легенда до рук автора грецької повісти. Нові праці в тім напрямї Розєна, Марра, Олденберґа, Гомєся, Ермітєдґа Робїнсона. Книів огляд і дискусїя над дотеперїшнїми поглядами і найновїшнї праці Макоовальєва та Джекєбса.

Все те, що ми досє сказали про текст і розширенє повісти про Варлаама і Йоасафа, се тільки половина того, що чинить єї лїтературню історїю одною з найцікавїшних частин всесвїтньої історїї лїтератури. Другу половину єї інтересу ми бачимо в ходї тої наукової праці, що не тільки звєла до купи головну часть того, що ми подали в дотеперїшнїх роздїлах і до чого ми силкували ся и від себе докинути декїлька подробиць провїрєних по силї нашої змоги, але надто кинула яєне сьвітло на історичну основу нашої повісти і силкувала ся виєвити загадку: на яких жерєлах опираєть ся оповїданє грецького тексту. Ми вже досє цитували більшпну

тих праць, та тепер уважаємо потрібним оглянути їх в історичнім звязку, а се тим більше, що сей огляд крім своєї важности для внясення 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 пераз ті зерна лежать забуті та незапліднені, які ріжнородні соки сходятся для їх заплідненя і з якої маси дрібних відкрить, передчасних здогадів, помилок та спростовань складається кожний важніший крок, що поєував наперед наше знанє. Оглядаючи ось тут сю наукову працю в її дрібних і важніших фазах я лишаю на боці ту її частину, що відноситься до апологів. Майже кожний аполог має свою особну історію і свою літературу; маючи намір присвятити Варлаамовим апологам цілу другу часть нашої студії ми лишаємо до того часу й огляд наукової праці над ними. Один аполог, знаменита „притча про шнорога“ 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 умотворення, наука и книжнина“ пз. „Притча за еднорога и иейниятъ блъгарски вариантъ“.

Ще в р. 1612 португальський історик Діоґо до Коуто оповідаючи про португальські завоюваня в Азії, згадав також про Будду, основника буддійської релігії, називаючи його Буддѡ. Розповівши те, що подають буддисти про его житє, він пише: „З огляду на сю історію ми спинили ся розпитуючи, чи старі язичники в тім краю в своїх писанях згадують дещо про Йосафата наверненого Варлаамом. Аджеж Йосафата виставлено в льєнді 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, правірний католик Порту-

¹⁾ Diogo do Couto, Decada 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 Josephat, Academy, 1883, N. 591, передруковано в Indian Antiquary, XII, 288 і д., гл. також книгу его самого автора Marco Polo, II, 2, 305—309 і єо статью в Encyclopaedia Britannica III, 9, 375 і д.). Не маючи змоги бачити ані старої португальської книги ані статі Юля завважу, що назву португальського автора передають повійші імені не однаково: Цотенберг, Галеві, Джетобє пишуть Diogo do Couto, Кун, Кірпічаіков, Веселовский do Couto, Грессе

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

Думка Діога до Коуто, кинена принагідно, без наукового мотивованія, заслугув на увагу тільки як куріоз, що мав у собі зерно правди; та вона лишила ся безплодна і не мала ніякого впливу на дальший хід праці над жерелами нашої повісти. Сам буддизм довгі віки лишив ся незвісний близше західньому сьвітови. Навіть коли починаючи з кінця XVIII віку в Англії, Франції і Німеччинї, розвернув ся живий рух в напрямі вивченя мов і літератур далекої Азії¹⁾, буддиська література прийшла на чергу пізнійше від иньших. Тільки в другій половинї нашого віку на неї звернено більшу увагу. В р. 1859 появляє ся перша монографія про жите основника буддизму, царевича Сіддарті з роду Сакія, написана вченим Французом Бартелемі Сент Ілером (Barthelemy Saint Hilaire, *Le Bouddha et sa religion*, Paris 1860) і зараз на підставі сеї книги два вчені, Француз Лябуль (Laboulaye, статя в *Journal des Débats* з 26 липня 1859) і Німець Феліке Лібрехт доходять до думки, що грецька повість про Варлаама і Поасафа є не що иньше, як тільки передягнена в християнський стрій буддиська лєгенда про дитинячі і молодєчі літа індийського царевича Сіддарті. Лябуль 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. Ось а за ним і иньші вчені подають рік виданя до Коутової книги 1612, та Грессе подас 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 очевидно помилка, а то ось чому. До Коуто продовжав працю першого португальського історика Жоао де Барро, прозваного португальським Лівієм, що вдав 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 Діого До Коуто взяв ся продовжати працю Барро і видав четверту Декаду в 1602 р. Пята Декада виїшла, 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 Нюрнберзі 1644 — Грессе через помилку 1844!).

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

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

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

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

Лібрехтова праця відразу пересунула пункт тяжкості в цілій науковій дискусії над нашою повістю. Коли доси 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 первозбором грецького оповідання. Для розв'язки тих питань прийшло ся збирати новий матеріал і ось минає десять літ від часу появи Лібрехтової праці, а науковий дослід не поступає в тім часі ані кроком далше. Правда, в р. 1864 вишло як 75 том видавництва „Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart“ вельми важне видає тексту старофранцузької поеми Ію де Камбре про Варлаама і Посафата, dokonане Павлом Мабром і Цотенбергом, а в додатку до сего тексту зведено багато виписок і вказівок про розширенє сеї повісти в романських і східніх літературах. В своїх увагах до тих виписок видавці висказали такий погляд, що всі звісні версії повісти про Варлаама, не виключаючи арабських, вірменських, абіссинської і гебрейської, пішли з грецького тексту, а сеї текст був написаний у Єгипті в V або VI віці по Хр. Ще перед тим звернув увагу вченого світа гебреїст Штайншнайдер на стару жидівську віршовану переробку повісти про Варлаама і Посафа, dokonану в першій половині XIII віку іспанським рабіном Авраамом Бар Самуїл Галеві Ібн Хідаєм из Царевич і дервіш; Штайншнайдер у перше звернув увагу на сеї твір ще 1845 р. в жидівськїм календарі виданім у Відні, потім у своїй книзі „Manna“ (Берлін 1847), в кінці в розправі „Über eine arabische Bearbeitung des Barlaam und Josaphat“, уміщеній в пятім річнику Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (1851, стор. 89—93). до чого пізніше додав коротке порівнянє гебрейського тексту з рукописним арабським (тамже VIII, 552 і д.). Тим часом пенсєнський рабін Майзель зладив повний переклад Ібн Хідаєвого твору і сеї 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 вишло у Штуттарті 1884 р.) є також коротенька звістка про Варлаама і Посафа. Опираючи ся на Лібрехтовій праці автор підносить

італійську нову Емілем Тецою і видана в додатку до книги проф. д' Анжоні (А. д' Анжоні, 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 розпирава норвегського вченого Гольмбо (С. А. Holmboe, En buddhistisk Legende, benyttet i et christeligt Opbyggelsesskrift) лишилася для мене неприступна; друга, се голосна стаття знаменитого орієнталіста Макеа Міллера (Max Müller, On the migration of fables) поміщена в лишневій книжці вістника Contemporary Review 1870, стор. 588-596 і віден передрукована в Clips from a German Workshop, IV, 174 і др., по німецьки в Essays III, 323 і д., по французьки в Essays sur la mythologie comparée, 456 і д. З звичайною у сего вченого сьмілістю і шириною погляду передано тут здобутки праць Бенфея і Лібрехта про буддійський початок і вандрівку великої частини європейських казок, байок і пнівних народніх оповідань, зазначено, що Будда на основі грецької повісти про Варлаама і Йоасафа зробив ся християнським сьвятим і знайшов місце в римськїм Мартирології і не без іронії сказано, що він і справді варт сеї пошани певно далеко більше, ніж велика частина аскетів та мучеників, що там повставлювані церквою. Щож до здогадів Цотенберга і Маєра, то М. Міллер устоював за авторством Івана Дамаскина, значить, за пізнійшою датою написання грецького тексту.

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

просвѣщенія, 1877, часть СХСІІ, отд. 2, стор. 124—154), підносячи слабі боки праці харківського професора та подаючи до неї доповнення особливо що доторкаєть ся розповсюдження нашої повісти в Італії. Та проф. Веселовскій не вдовольнив ся самою критикою на книгу Кірпічнїкова, а забажав посунути дослїд над нашою повістю о крок дальше від Лібрехта. Він звернув увагу на те, що грецька повість про Варлаама і Йосафа тим головнїо рїзнить ся від усїх звичних нам індійських легенд про Будду, що в грецькій повісти Йосафа хтось другий навертає на правдиву віру, коли тимчасом у всїх індійських легендах Будда сам із себе приходить до пізнаня правдивої релїгії і потім навертає на неї інших. Отже не тільки роля Йосафа відповідає ролї Будди в єго молодім віці, але і роля Варлаама відповідає в індійських легендах також ролї Будди в єго пізнішій віці. Веселовскій ідучи за вказівками ориєнталїстів Шіфнера, Мінаєва та Васїльєва звернув увагу на індійську книгу *Abhinischkramana-Sūtra*, де оповідаєть про Меода, сина багатого купця, котрого батько виховує з далека від сьвіта так само, як колись виховувано самого Будду. Будда перебраний за купця приходить до него і навертає його на свою віру — значить, виступав зовсїм в ролї грецького Варлаама.

Дві праці про нашу повість, що вийшли в р. 1880, хоч по частини опирають ся на тім, що висказав у своїй статі Макс Міллер. Француз Емануель Коскен у своїй праці „*La légende des saints Barlaam et Josaphat, son origine*“, поміщеній у вістнику „*Revue des questions historiques*“, 1880, т. XXVIII, стор. 579—600 звів до купи погляди старших теологів на нашу повість і вдав ся в спеціальну дискусію над римським Мартирольоєм доказуючи, що в ньому є чимало всяких помилок і що він не має канонїчної ваги, так що заміщенє в нїм імен Варлаама і Йосафата ще не значить, буцїм то індійській Будда через те був канонїзований на сьвятого католицької церкви¹⁾. Зовсїм инакше глядить на се діло англійський учений ориєнталїст Ріє Девїде. 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 сєї статї передрукована була Коскеном 1883 р. в передмові до єго виданя „*Contes populaires de Lorraine*“. До питаня про римський Мартирольої Коскен повернув ще раз, умістивши в р. 1883 в газеті *Le Français* з д 1 грудня статю: „*Questions religieuses. La vie des saints Barlaam et Josaphat et la vie du Bouddha. Une attaque contre le catholicisme. Quelle est exactement l'autorité du Martyrologe Romain.*“

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

Здалека від сих горячих спорів стоять східно-європейські вчені, котрих праці ми згадали вище і ті, що вийшли в початку 80-тих років, докидаючи по целійшій до будови літературної історії нашої повісти. Маю тут на думці сербську працю Ст. Поваковича „Варлаам и Йоасаф, пролог к познаванью упорядие литерарне и хришчяанске белетристике у Срба, Бугара и Руса“ видану в 50-тім томі „Гласника Српског Ученог Друштва“ 1881 у Білграді, і книжку Гастера „Literatura populară română“ видану 1883 р. в Букарешті. Ст. Повакович поділив свою працю на 5 розділів і подав у першій розвідку про автора і час написання 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 пятім подає досить обширні виписки із Шішатовачького рукопису. Гастер подав в своїй книжці головні здобутки наукової праці над нашою повістю і доповнив 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“, друкowana з разу в вістнику Civiltà cattolica, serie XII, vol. IV, стор. 431—434, а потім передрукowana 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 її сеї ав-

тор не сяккуєть ся перечити буддифському походженю основя повісти про Варлаама і Йоасафа, а тільки боронить католицьку церкву від закиду, будім то вона признала Будду своїм сьвятим.

В 1884 р. виїшов у Пондішері перший том праці Фр. Ляуенана „Du brahmanisme et de ses rapports avec le judaisme et le christianisme“, де автор присьвечує оден уступ (стор. 395—398) повісти про Варлаама і Йоасафа, признаючи також єї буддифський початок. В тім самім році виїшла 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 слѣдом Лібрехта та опираючи ся на значно збільшеній літературі про буддизм і єго історію Кассель проводить порівнянє між грецькою повістю про Варлаама і Йоасафа і індифськими оригіналами. Вже Лібрехт у своїй статі притягнув був до порівняннє крім легенд про самого Будду також инші буддифські легенди, а особливо оповіданнє про царя Асоку-Піадасі. Кассель іде сею стежкою далі виказуючи, що постать царя Авесітра в значній мірі скопійована з буддифських оповідань про сего царя і що богато з него перенесено також на постать Йоасафа. Дальше виказує Кассель, згідно з Веселовским, що й постать Варлаама, котру ще Лібрехт уважав оригінальним витвором грецького автора, є той сам Будда. Та Кассель зменшив вартість своєї праці ненауковим етимольогізованєм, силкуючись виводити назви грецької повісти з індифських через посередництво сирійської мови. Варто завважити, що він також стоїть на тому, що автором грецького тексту треба вважати Івана Дамаскина, котрий будім то промовчав про іслам тільки для того, аби не наражувати собі султана, що був єго зверхником. Кассель не знав ще, що промова Нахора, на якій він опер отсю своєю догадкою, 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 из Н. Zotenberga, Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph, accompagnée d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne. Paris 1886¹⁾. Цотенберг дав тут першу пробу всесторонньої студії над грецьким текстом, часом єго напи-

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

саня, его розширеням 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 нашої повістю, яке зуміла розбудити Цотенбергова праця і тому широкому обсягови матеріялу, яквй він у-перве обхопив, а далі важно й те, що деякі здобутки ствержені і поставлені Цотенбергом майже непохитно. До таких здобутків належать факт, що Іван Дамаскин не був автором повісти про Варлаама і Писафа, а також те, що повість ся була написана около р. 630 по Хр. При помочи детальних студій над грецьким текстом, а особливо над історичним тлом оповідання Цотенберг вказав, 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. Цотенберг силкував ся доказати, що описи царя і царського двора в грецькій повісти зовсім не відповідають індійським відношенням, а за те дуже добре відповідають перським. Особа індійського царя Авенура по его думці — се правдивий портрет великого перського володаря Хозру Ановшірвана, а уряджена Авеніром дієвута між індійськими жерцями і християнами — се вельми живий споминок славної в перській історії дієвоти між Маздеїстами і прихильниками інших релігій, яку урядив був Кобад, батько Хозру: на ній присутній був також Хозру, тоді ще молодий парубок¹⁾.

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

1. Індійське, а спеціяльно буддніське походження повісти про Варлаама не підлягає ніякому сумнівови; аджеж і сам автор говорить, що оповідає історію, *ἱστορίαν ἀληθῆσαν Ἰνδῶν βασιλέων*, що оповідали йому її не тільки устною, але надто переклали з безпохибних споминок чи записок (*ἔκ ἀπομνημονίων καὶ βιβλίων μεταφρασμένων*).

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

¹⁾ Zotenberg, Memoire стр. 58—61.

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

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

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

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

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

³⁾ Кассель связував ся доказати, що головна секта Маніхєїв була тим востом, що провадив впливи буддизькі на захід і по троха — західні до Індії.

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

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

Ся назва мала стати ся вказівкою для дальших дослідів. В р. 1872 видали Пюсиф Редігер і Август Міллер у оригінальнім текстї разом зі своїми поясненнями арабський твір звісний уже й перед тим арабістам під назвою *Kitāb al Fihrist*. Є се щось немов староарабська історія літератури, а радше толкована бібліографія, написана в IV віці гіжри, себ то в XI віці нашої ери. В тій книзі знайшли ся титули кількох творів, де говорило ся про Білявгара а надто ще про *Būdāsifa*, при чім було сказано, що всі ті твори — переклади із пеглевійської (староперської) мови. І так мав Араб Габала ібн Салїм, що жив у IX віці нашої ери, крім інших „індійських книг“ перекласти з пеглевійської мови також „*Kitāb Būdāsif wa Bilavhar*“ і якусь иньшу „*Kitāb Būdāsif*“. В тім самім віці мав також якпійсь 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 *Firrieta* пишеть ся „*Juwāsif*“, а у арабського історика Масуді „*Jūdāsif*“) є те саме слово, що індійське „*Bodhisattva*“ — прозвище Будди в часі, коли він ще боров ся з ріжними спокусами¹⁾. Та нема й сумніву про те, що се те саме імя, яке в грецькій повісти являєть ся в формі „*Πουσαφ*“.

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

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

Вже в 1878 р. вказ в 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 здогадного індійського оригіналу, ніж грецький текст. Спонуканий Куном зачав 1883 р. звісний семітист Фріц Гоммель студіювати цей рукопис. В р. 1887 подав він сьому 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⁾.

Порівняв арабського тексту з грецькою повістю з одного боку, і з гебрейською Ібн Хісдавою поемою „Царевич і дервіш“ з другого боку довело проф. Гоммеля до переконаня, що не тільки арабський текст є витяг із якоїсь арабської версії перекладеної безпосередню з неглевійської мови, але також Ібн Хісдава книга є гебрейська переробка тої самої, перекладеної з неглевійського, значить, не грецької, а передхристиянської редакції повісти про Варлаама. „Таким робом гебрейська переробка набирала очевидно зовсім пильної вартости і являла ся параз вельми важним явищем в історії Варлаамової легенди“²⁾.

Гоммель уважав за певну річ, що одна з тих книг, які були записані в Фігірії як переклади з неглевійської 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 неглевійської мови на арабську, а про безпосередню запознку грецького автора з неглевійського 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 найраніше 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 Фігірії взяті з сєї розправи, стор. 4—7, 8, 9.

²⁾ Fritz Hommel, op. cit. стор. 10.

вати ся арабським взірцем, за сии промовляла по Гоммелевій думці транскрипція назви Būdāsif на Jūwāsif, що в грецькій азбуці безпосередно давало $\text{I}\omega\acute{\iota}\sigma\sigma\acute{\iota}$; у арабським письмі така транскрипція була дуже легка, натомісць у неглевійським зовсім неможлива (тамже стор. 8).

Досить полегко обішов ся проф. Гоммель с тими фактами і поглядами, які подав Цотенберг на доказ, що грецька повість про Варлаама і Иоасафа не могла бути написана пізніше, як у 634 році. „Сеї інші причини, які наводить Цотенберг доказуючи, що християнська повість написана раніше, ніж в часі Івана Дамаскина, мусять уступити перед сии (себ то перед свідомством Фігіста, подібністю грецької повісти до Іби Хісдавої поеми, яку Гоммель уважав вірним зразком неглевійського оригіналу, і неможливістю допущення інших жерел грецької повісти, як тільки арабські). Протииво, Цотенбергові докази промовляють по часті навіть за написанем грецької повісти аж у VIII або IX віці, а зглядно за свобідною переробкою якогось арабського взірця списаного з неглевійського оригіналу. Змальовану в повісти ситуацію, що по Цотенберговій думці так добре відповідає часам Хозроя Ановшірвана, можна так само добре вияснити тим способом, що первісний неглевійський текст правдоподібно муєв бути зложений в часі того перського короля. Щож нарешті доторкаєть ся догматичних поглядів у грецьким Варлаамі, що для Цотенберга 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 якійсь догматичний твір із тої доби, про яку говорить Цотенберг і в дуєї того твору переробив материал узятий із середньонерсько-арабської книги“ (тамже стор. 12). Слова, які я підчеркнув у сьому цитаті, показують доста ясно, на яких хитких підставах опирає ся Гоммелева аргументація. Чому Цотенбергові докази за написанем грецької повісти перед р. 634 мають промовляти власне за написанем тої повісти в VIII або IX віці, се для нас цілковита загадка, бо вони ж мусять промовляти против того. Чи описану в грецькій повісти політично-релігійну ситуацію, що по думці Цотенберга відповідає добі і особі Хозроя Ановшірвана, можна вияснити таким способом, що буцім то пізніший грецький автор знайшов ті характерні риси вже в своїм арабським взірці, а автор арабської редакції взяв їх із неглевійського оригіналу, 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 гебрейською Ібн Хісдаєвою поемою, та Гоммель сего не вчинив. Так само хиткою і самовільною видасть ся нам і Гоммелева думка про догматичну часть грецької повісти; годі принустити, щоб автор, комилюючи так механічно, міг був довершити такого суцільного, річево і стилістично заокругленого твору, як грецька повість про Варлаама. Та замієць 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 виїшла друком Гоммелева праця „Die älteste arabische Barlaam-Version“ у Відні, появилася в Петербурзі в „Запискахъ восточнаго отдѣленія Археологическаго общества“ (т. II, 1887, стор. 166—174) рецензія на Цотенбертову працю про Варлаама і Йоасафа, написана петербурьським ориєнталістом бароном Розеном. В тій рецензії бар. Розен звернув увагу вчених на розвій старої грузинської (теорійської або іверської) літератури, що власне був докладно висвітлений в цікавій, по російськи написаній книжечці Цафареллі на „Извѣстія о памятникахъ грузинской письменности“ (С. Петербургъ 1886). Цафареллі показав на основі докладної знайомости старихъ пам'яток, 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 сирійськими Отцями в Грузію, а також деякі иньші монастирі в Сирію й Трапезунті, на Синаї, на Олїмпі і Афоні, в Константинополі і Палестині, де поперед усього треба згадати про славний монастир св. Сави на половинній дорогі між Єрусалимом і Мертвим морем. Аджеж перший основник сего монастиря, св. Сава, як доказав Цафареллі 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 і.).

Та який же звязок має ся тема з повстанем повісти про Варлаама? Вже сама згадка про монастир сьв. Сави, де по словам титулу грецької повісти мала бути написана ся повість, в 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 Цагареллі в грузинських жерелах достарчили вельми цікавих звісток про сего Евфимія Грузина, що вмер в р. 1026. Не досить, що він поперекладав цілий ряд Отців церкви на свою рідну мову і від наймолодших літ дуже добре вмів по грецьки, так що міг перекладати і з грузинської мови на грецьку, а де того було треба, вставляти безпосередно з грецького тексту цитати з Отців церкви і виривки з Біблії, — ми довідуємо ся виразно із Життя сьв. Івана і сьв. Евфимія, написаного незабаром по Евфимієвій смерті грузинським єпископом Юривм 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 інші книги“. Що Balavari є Bilavhar-Barlaam, про се нема ніякого сумніву; так ось по Розеновій думці і маємо друге, зовсім ненідозрене свідощтво на те, що грецька повість мусить мати якийсь звязок з особою грузинського монаха Евфимія, а вказівка венецького рукопису криє в собі якесь більше зерно правди, ніж се хотів признати Цотенберґ¹⁾.

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

¹⁾ Не маючи спромоги користувати ся самою Розеновою рецензією („Записки Археол. общ.“ я не міг знайти ані у відеських ані у львівських бібліотеках), я ваймаю приведені тут деталі з розвідки Гоммеля, доданої до книжки Вайсльовіца, про яку зараз буде мова.

св. Евфимій Грузин на початку XI в. (коло р. 1000 по Хр.) перекладаючи її знов із грузинської мови на грецьку, не надав їй тої артистично закінченої форми, в якій вона являється нам у грецькій повісті. При тім здобутки, до яких дійшов Цотенберг розбираючи характер цілої „теологічної системи“ нашої повісті, ані крихти не перечекали би нашому припущенню. Строго правдивіше становище в питанні про дві волі, енергічна полеміка против монотелитів — отес характерні признаки, що являються однаково на місці у правдивішого 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 пізніше властиво не була ніколи доведена до кінця дякуючи існуванню двох могучих і енергічних монофізитських церков, вірменської і сирійсько-якобітської. Нам здається навіть, що св. Евфимій Грузин, котрий так багато трудився вивчаючи та перекладаючи твори Отців церкви, а в першому ряді твори Григорія Нісеського і Василя Великого, міг власне скорше ніж хто будь інших надати цілому оповіданню строго правдиву, диотелитичну зафарбу як раз в полемічному 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 (раніше не можна доказати її існування в історії літератури!). Що ж доторкається до інших, не спеціально догматичних признаків, які по думці Цотенберга примушують віднести грецьку повість до VII віку, як ось цілковитий брак натків на Ісаям, затягнені ріжних прихильників поганства, особливо прихильників дуалізму (Персів) під назву Хальдейців (Матів), то св. Евфимій не мав ніякої причини змінювати се все, позначаючи вже те, що всі ті признаки зовсім не такі виразні, щоби мали безоглядно доказову силу і не допускали якого будь иншого висноєня“¹⁾.

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 св. Сави напи-

• 1) Dr. Nathan Weisslowitz, Prinz und Derwisch, ein indischer Roman enthaltend die Jugendgeschichte Buddhas, in hebraischer 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 сирійськи — першу християнську редакцію повісти „на основі оповідань і книг перекладених з індійського“. Сю редакцію перекладено або властиво перероблено потім на грузинську мову для цілей катехизації, 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 розумінє, хоч і яке воно дотенне та принадливе, насуває багато трудностей. Бо по перше, старе питанє про жерела першої християнської редакції, чи вона була написана по сирійськи, чи не по сирійськи, все таки лишаєть ся неполагоджене. По друге, насуває ся питанє, які відносини мають грузинські редакції повісти — коли вони доховали ся до наших часів — до грецької і до арабської та середно-перської. По третє, Розенове припущєнє не тільки не усуває трудностей, які чинить християнсько-догматична часть грецької повісти, але ще її побільшує їх. Як би було можна всю ту часть книги покласти на карб самого Евфимія Грузина, то можна би ще сяк так на тим заспокоїтьсє. Та Цогенбертові виводи змусили Розєна до признаня, що Евфимій знайшов уже деякі догматичні уступи в своїм грузинським а зглядию в первісним сирійським оригіналі і зовсім без зміни завів у свою книгу. Легко зрозуміти, що в таким разі також цитати з Біблії і Отців церкви, якими пересипані ті уступи, мусіли бути написані з разу по сирійськи, а потім по грузинськи, а в кінці з грузинського були перекладені на грецьке разом з рештою текету, отже конечно були б мусіли явити ся в формі відмінній від грецького оригіналу.

Та будь що будь Розєнові уваги дали початок до нового шуканя за незвісними доси орієнтальними перекладами Варлаамової повісти. Особливо важно було тепер віднайти єї грузинську редакцію. І справді пощастило ся молодому грузиниєту П. Маррови в р. 1888 знайти грузинську редакцію, хоч і в дуже пізнім, бо в р. 1868 зладженім відписє. Та рівночасно довідав ся д. Марр, що в Тифлієі знаходить ся також далеко давніший оригінал сєго відписє. Сєй оригінал був з давєн давна властїєстю грузинської королївської сїмї, поки єї потюжки не дарували його надворному сьвященникови Мелїтаурову, котрого син і доси має той рукописє у своїм посїданю. Та д. Марр не міг бачити сєго старого рукописє, тож і опублікував у третьому томї петербурєвских „Записокъ восточнаго отдѣленія Имп. Русскаго Археологическаго Общєства“ вельми інтересні уривки з повочасного відписє, додавши до них детальний перегляд змієту цілої повісти, деякі уваги про єї мову і російський

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

Ся грузинська редакція має напис: „Мудрість Балавара. Твір отця Софрона палестинського, сина Ісаакового“. Автор розпочинає своє оповіданє ось якою увагою: „Коли я раз зайшов був до краю Етіонії, знайшов я в бібліотеці індійського царя отсю книгу, де описані єго діла“ (Н. Маррть, ор. сіт. стор. 3). Д. Марр не займає ся в своїй праці сею увагою; се вчинив тільки проф. Гоммель в додатку до названої вже книжки Вайсльовіца; розбираючи сю працю ми повернемо ще й до сеї уваги. Що доторкаєть ся самої грузинської редакції віднайденої Марром, то ми лишаємо собі єї детальний розбір і порівнанє з 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 такп дала науці нову і вельми цікаву загадку до розгаданя, причиняла ще оден вузлик до запутаного і без того питання про вандрівку нашої повісти між Індією і Сирією, та тим самим заострила цікавість учених до дальшого дослїду.

Майже рівночасно з Марровим відкритєм у Тіфлісі знайшов иньший молодий петербурьський учений С. Ольденбург у Лондонї в Британськїм Музеї перський рукопис, недавно закуплений Музеєм і занесаний у каталозї під ось яким заголовком: „Kissah-i-Balūhar u Yūzāsaf, a moral Persian tale, related by Ibn Bābawaih“. Він опублікував уривки з того рукопису і переклад декких притч, що є в єго текетї, в р. 1889 в четвертїм томї „Записокъ восточнаго отдѣленія Имп. русск. Археологическаго общества“ під заголовком „Персидскїи пвѣсти о Варлаамѣ и Йосафѣ“ з тою увагою, що перський текет являєть ся без сумнїву 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 вдоволюєть ся публікацією частини текету і перекладом декількох уступів, зазначаючи велику схожість початкових уступів

¹⁾ Н. Маррть, „Мудрость Балавара“, грузинская версия „душеполезной истории о Варлаамѣ и Йосафѣ“. Отдельный оттискъ изъ „Записокъ восточн. отдѣл. Имп. русск. Археолог. Общ.“ т. III, стор. 223—260. За ласкаве розетаранє міні сеї і цитованої далї праці С. Ольденбурга складаю тут щирю подяку Впов. С. Г. Щербатському.

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

Важність Ольденбургівського відкриття швидко була затемнена новішим відкриттям. Ще в р. 1887 обіцяв Гоммель подбати про докладний дословний переклад Ібн Хієдавського гебрейського тексту поеми „Царевич і дєрвіш“ — „задача, котрою почав займатися оден із моїх учеників, д. Ваєльовіц із Угорщини“²⁾. Ця праця д. Ваєльовіца появилася 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 неглевійського. Із самої праці Ваєльовіца, котру Кун називає „претенціональною та вбогою на додатні здобутки“ (E. Kuhn, Barlaam und Joasaph, 41) можемо переконатися, що Ібн Хієдай не перекладав арабського тексту вірно, а тільки перероблював знайдені в ньому епічні і догматичні частини по своєму для вжитку побожних Жидів. Окрім резюме Ібн Хієдавського тексту (стор. 15—38) подав Ваєльовіц також детальне порівняння гебрейського, арабського і грецького тексту; для арабського користувався Ваєльовіц 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. Ваєльовіца, 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 виданню книжки Ваєльовіца 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 переводъ повѣсти о Варлаамѣ и Юсафѣ (Отдѣльный оттискъ изъ „Записокъ восточн. отд. Имп. русск. Археолог. Общ.“ томъ IV, стор. 229—265), стор. 1—6.

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

Археол. Общ.^а подав барон Розен звістку про Ольденбургове відкриття в Лондоні, а до початку знайденого там перського тексту — „Ібн Бабавайгі написав у книзі, що має заголовок „Kamāl ad-dīn u tamānī an-nī 'mat“, на підставі безпосередньої запозички від Мугаммада Ібн Закарії ось яке сировоздане“ 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 писателі, то Розен почав шукати їх творів і справді знайшов у недавно перед тим виданім другим томі каталога арабських рукописів королівської бібліотеки в Берліні, 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 Лондоні Ольденбургом (тажже, 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 питання, чи можна тут говорити про се, що ось то „маємо перед собою найстаршу неіндійську форму історії молодих літ Будди“ і які відношення всіх тих текстів між собою і до грецького тексту?

Лишаючи порішення сих питань до дальшого розділу зазначимо тут тільки, що Гоммелеві занадто поспішні відповіді не можуть нас задовольнити і в значній частині були опрокинені Кунозі, котрого праця „Barlaam und Joasaph, eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie“ вийшла в 1893 році в XX-тім томі розправ кор. баварської академії наук (I кляса) у Монахові. Після знаменитої студії Цотенбергової в Кунова праця другим важним кроком наперед у студіях 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 історичною науковою дослѣду над нею, а за те головну вагу своєї праці поклав на розбір ориєнтальних текстів і їх відношення 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 — вірцевий з методологічного погляду і свідчить про обширні відомості монахійського професора та заразом про велику бистроту в парі с критичною подержливістю. На підставі згаданих

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

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

2) що автором сего пеглевійського оповіданя був християнин, правдоподобно із секти Несторїян, що в IV—VII віках була значно розширена в Перевї і Бактрії і породила цілу, тепер затрачену християнську літературу на пеглевійській мові, і врешті

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

Отсі Купові висновки, обставлені солідним науковим апаратом, треба вважати на тепер „остатнім словом науки“ в справі поветаня нашої повісти. Новіші праці про сю тему, які повиходили на англійській мові, не можуть ні в чому рівняти ся з Куповою. 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 прицесоблена головно для вжитку слухачів калькутського університету, подаючи їм староанглійські тексти переробок Варлаамової повісти з філїологічним апаратом потрібним для вивченя староанглійської мови. Тільки у вступі, що обіймає 61 сторін, д. Макдональд, як видно, духовний і місіонер, не заявляючи нічим знаня обширної європейської літератури про нашу повість (окрім англійської) розводить широку полеміку з тими англійськими писателями, що признають висіість буддизму над християнством або твердять, що й само християнство поветало не без впливу буддизму. Що до самої повісти про Варлаама і Йоасафа, то Макдональд напирив на те, що буддифською в нїй може вважати ся тільки сама фактична канва, та в грецькій переробці вона пропята так наскрізь християнським духом і всякїй слїд буддифських доктрін був із неї так старанно виключений, що ми сьміло можемо вважати грецького Варлаама і Йоасафа твором зовсім новим і щиро християнським ; коли шукати для него живих історичних взірців, далеко справедливїше буде вказати на св. Антонїя Тебаїдського, праотця християнського аскетизму, ніж

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

Не посувув справи дальше 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 весьому на Куновій праці, а де силкуєть ся вийти по за неї і ставити власні здогади, там праця ьго має дуже сумнівну вартість. Праця та розпадаєть ся на пять розділів (крім додатків), а то: 1. Грецький Варлаам (згадапо про справу сьвятости Варлаама і Йоасафа, питає про авторство Івана Дамаскина, котре автор відкидав ідучи за Цотсебертом, про час написання грецького тексту, про відкритє Апольоїї Арієтїдової і шьнших вставок в текетї грецького Варлаама, що все доводить автора до висновку, що сей текет мусїв бути написаний не пізнїйше, як коло р. 600 по Хр.); 2. ориєнтальні редакції (з огляду, що в грецькім текетї є вставки взятї з давнїйшої греко-християнської літератури, автор сверджує, що грецький текет не є переклад, а твір в значній мірі ориєнтальний, далї обговорює недавно повіднаходженї ориєнтальні редакції нашої повісти і подавши Кунову генеалогїю їх не згоджуєть ся з нею о стїлько, що вважає грузинський текет переробкою арабського, а далї виступає проти Кунової думки, буцїм то неглевїєський текет був уже сам твором християнським і твердїть, що той текет майже зовсїм не мав ніякої теологічної тенденції, а що в ньому захвалювано аскетизм, се нічого не доказує, бо всї релїгїї його захвалюють; книжка була люблена прихильниками всїх релїгїй не задля своєї теологїї, а задля чудових притч; правдоподїбно неглевїєський текет не був, як твердїть Куи, ориєнтально написаний тою мовою, а мав собі якийсь індїєський ориєнтал так само, як байкя Бїдпавї і шьнші буддїєські твори, що в нечисленних переробках перевандрували з Індїї до Європи); 3. Варлаам у Індїї (автор згадає про увагу Дїофа до Коуто, про відкритє буддїєської основи Варлаама Лябульєм і Лїбрехтом, а опираючись на Кунових висновках потожсамлює їмя Йоасафа з індїєським словом Bodhisattva, а Βεζζαζζα з індїєським Bhagavan, що є також одним із прозвищ Будди і доходить до думки, що неглевїєський текет повісти був простим перекладом індїєської книги, що мала титул „Bhagavan Bodhisattvascha“); 4. Притчі Варлаамовї; 5. Варлаам у Європі — коротенький нарис, до якого додано генеалогїчне дерево ріжних ориєнтальних і європейських перекладів та переробок нашої повісти. Найціннїйшою час-

тиною Джекобсової праці є розділ про притчі і доданий до неї „Appendix“ з багатою бібліографією кожної притчі. Її гіпотеза про буддистський оригінал неглевійського тексту є собі гіпотеза, що поки що висить у повітрі і ані на крок не посуває наперед нашого знання, бо і неглевійський текст і отся здогадка буддистська книга затрапились, а сам індійський титул, хоч і як дотепно сконпонований, нічого ще нам не говорить.

Остатня що до часу праця про нашу повість знов вертає до детального розслідування поодиноких редакцій. Маю тут на думці статтю Ф. Конібіра, 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 цю працю, єї зміст і важливіші здобутки подав проф. Крумбахер у своїй „*Byzantinische Zeitschrift*“ т. V. стор. 615; ласкавий увазі проф. Грушевського завдячую подані змісту рецензії Н. Марра, надрукованої в „*Журналь Міністерства Нар. Просвіщення*“, 1897, кн. IV. Опіраючи ся головнио на згаданій уперед Маррової публікації подає Конібір виривки грузинського і вірменського тексту Варлаамової повісти в англійському перекладі, вживаючи для вірменського тексту крім друків також досить давніх рукописів. Автор звертає увагу на близьке свояцтво обох версій, тоб то грузинської і вірменської, і разом з Куном відкидає думку бар. Розена і проф. Гоммеля про те, буцім то грецький текст є переробка грузинського. Та рівночасно Конібір виступає против думки Цотенберга і Куна, буцім то вірменський текст є тільки скорочена переробка грецького. Одинокий вихід із тої невпевности, в якій стоїть до л. читань про родовід грецької повісти і єї оригінальних своячок, єсть Конібір у ємілій гіпотезі — прийняти факт існування старшої затраченого грецького тексту, що шалініше був перероблений і значно розширений також по грецьки, та в первісній формі був перекладений на сирийську мову. Отсеї сирийський переклад грецького старшого Варлаама послужив жерелом для грузинської і вірменської версій; на доказ сего Конібір наводить численні співзвуччя в сих обох переробках. Отже Марр у своїй рецензії на єю працю не признає її високої стійности; наведені Конібіром співзвуччя 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 Иоасафа з якоїсь — якої? — мови на вірменську, а з сего перекладу на початку XV в. Григорий Хлатський зладив скорочення, і се й є теперішня вірменська редакція. Приписка до старшого

перекладу, де автором его називаєть ся Асад, опублікована в Запискахъ Вост. отд. V, 213. Від остаточних виводів Марр здержуєть ся, доки буде відома ширша вірменська версія повісти, що найшов свящ. Мосєян у Ешмідзіні (відомість про се подана в Зап. Вост. отд. V, 213). Докладніше обговорєнь Коубірових 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 Хіса-свої переробки. Вірменська і грузинська версія і здогадний сирийський текст. Систематичне порівнанє змісту всіх ориєнтальних версій. Кунова гіпотеза про їх неславійський ориґінал, его християнське походженє і північно-буддійське жерело. Джекобсові заміти против Кунової гіпотези і їх критика. Ірагманська концепція аскетизму і иньші сліди блігманства в нашій повісти. Уваги про іменя власкі в ориєнтальних версіях нашої повісти. Варлаамові притчі і їх важність для дослѣду первісної форми нашої повісти. Буддійська редакція повісти про Поасафа і Ріс Девісова гіпотеза про єї південно-буддійський початок. Закінченє.)

Вже з сего короткого перегляду найновіших праць про літературну історію повісти про Варлаама і Поасафа могли читачі побачити, на якому полі сеї обширної ниви іде 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 єї головних контурів; тут майже не лишило ся місця для суперечок, хоча, розумієть ся, для детальної праці, особливо фільологічної та історично-літературної в ще чимало поля (пригадаємо конєчність такої праці над самим грецьким текетом, конєчність критичного виданя старословянського перекладу, особливо его найстаршого рукопису, порівнаня ріжних словянських перекладів з грецької мови і т. ц.). За те від часу появи Цотенбергової праці віднайдено або проєгудовано докладніше стілько ориєнтальних версій, так розширено поле дослѣду та заразом намножено стілько гіпотез і навалено стілько справдішніх трудностей, що відповідна розвязка всіх сих питань відсунула ся досить далеко в будуцуну, вимагає досить широкого обсягу знаня ориєн-

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

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

З того, що було сказано в попередніх розділах, знають уже читачі, що супроти грецького текету повісти про Варлаама і Новасафа, 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 гебрейську, дві вірменські, дві контийські і одну грузинську. Майже за кожною з тих версій, мов хвіст за кометою, тягне ся більший або менший ряд гіпотез що до їх початку і взаємного генетичного звязку. Два найважливіші питання: 1) з якого взірца списував своє оповіданє автор грецького текету? 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 виказано було вченими також про відносини між собою тих текетів, що ле-

жать між здогадини первісним оригіналом та грецьким текстом повісти.

Візьмімо на самперед найбільше споріднені між собою арабські тексти. Як ми вже згадували, автор Фіріста згадує ось про які арабські книги, звісні йому вже в X віці: 1. Книга про Будду (Kitāb al-Budd), 2. Книга про Юдасафа і Балаягара (Kitāb Yūdāsaf wa Balawhar або Bilawhar), 3. Книга про самого Юдасафа (Kitāb Yūdāsaf mufrad), 4. поема Абама ібн Абд-аль Гаміда прозваного Ракаші наз. Kitāb Balawhar wa Yūdāsaf. Що з цих старих книг дійшло до нашого часу? Поперед усього нема сумніву, що пропала (або бодай досі незвісна) поема Ар-Ракаші, та вона для нашої студії найменше важна, бо автор її жив у X віці і зладив свою поему очевидно на підставі арабського прозового тексту. Тим важливіші були би три інші книги, про які автор Фіріста подає, що вони пішли з Індії разом з такими творами, як Каліла ва Дімна, значить, так само як і єя славна книга були на арабську мову перекладена з персійської. 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-Балаягар. Лишилася тільки одна з тих старих арабських книг, а власне та, що в повнешому реєстрі покладена на другім місці. Чи лишилася 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 новій в тій арабській книзі, що в р. 1888—89 була видана в Бомбеї наз. „Книга Балаягара і Юдасафа з поученнями і порівняннями новими премудрости, на одвічальність меккеського паломника шейха Нур-ад-діна Ібн Джівакхана, книгаря і властителя Хайдарітської і Сяфдарітської друкарні, друковано у Сяфдарітській друкарні в Бомбеї в р. 1306“, у вісімці, 286 сторін. Куи (ор. сіт. 15) стоїть на тому, що єю книгу ввагалі можна вважати коли не зовсім вірною копією, то все таки безпосереднім і дуже близьким впливом старої Kitāb Yūdāsaf wa Balawhar, хоча в деяких розділах згадує ся про Будду як про давнішого основника правдивої релігії, а деякі пригчі, в суперечности до всіх інших версій, вложено в уста Юдасафови, в чому Куи бачить відгуки затраченої книги „Kitāb al-Budd“.

Другий арабський текст, що заховав ся (і то не повно) в рукописній куплевім Бляу'ом у Констанцінополі (тепер він знаходиться в бібліотеці Нім. Орієнтального тов. в Галлі), опублікований Гоммелем у справозданях сегого конгресу орієнталістів у Відні, а не-

рекладений на англійську мову Ретачком (E. Rehatsek, Book of the king's Son an the Ascetic, видруковано в Journal of the Royal Asiatic Society, New Series, vol. XXII, стор. 119—155). Цей текст захований не весь, а уривається на тім, де Балюгар 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 цьому витягу пропущено всі назви крім Балюгара і того місця, відки він приходить — Сарандіба, пропущено також чимало подробиць, та задержано всі притчі і то з виізком одної в тім самім порядку, який є у бомбейським виданю; нового супроти сего видання тут нема відчогіснько. Значить, нема сумніву, що цей „Витяг“ зроблений коли не з того самого тексту, який є у бомбейському виданю, то з его старшого оригіналу (гальський рукопис зладжений був у 1099 р. гіжри, значить коло 1700 р. нашої ери і міг мати основою ще значно старший рукопис).

Третій арабський текст, що віднайшовся надто ще в перському перекладі, вставлений у обширну теологічну працю вченого Ібн Бабавайга Аль Куммі із „Kamal ad-din wa tamam an-nimat“. Початкові і кінцеві уступи нашої повісти згоджують ся й тут своїм змістом з бомбейським текстом; так само притчі йдуть по собі в такім самім порядку, як у бомбейським тексті. Тільки в середній оповідані, по уявленнях Балюгарових тут вставлено аж сім оповідань, яких нема ані в бомбейським ані в жаднім иньшій тексті. В числі тих оповідань є одно, що служить рамкою, в яку вставлено чотири иньші; оте рамкове оповіданє є не що инше, як історія Будди, що сам з власного згогаду приходить до пізнання правди, покидає батьківський дім і опирає ся жіночим покусам. Гоммель справедливо догадує ся, що вся ота вставка взята Ібн Бабавайгом із затраченої старої книги про самого Юдасафа (Kitāb Yūdāsaf mufrad), гл. Pommerel-Weisslowitz, op. cit. 176.

В дуже близькій свояцтві до арабських текстів є гебрейська Ібн Хідаєва поема. Поминаємо вже те, що й вона так само як гальський рукопис кінчить ся розлукою дервіша з царевичем і нічого не говорить про дальші пригоди наверненого; дуже правдоподібно, що в однім і другім тексті перерва оповіданя власне в цьому місці виїшла припадково і нам нема потреби вдавати ся до гіпотези, що була якась арабська редакція, котра кінчила ся власне на цьому місці. Далекі важнійше те, що виказав Вайсєльовіч, а власне дуже близька, декуди мало що не дословна схожість гебрейського тексту з арабським і то власне з „витягом“ гальського

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

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

Ливаючи на боці етіопський текст Ембакома, для якого досі не зроблено нічого більшого по над згадану вже працю Цотенберґа, а сей, як звісно, уважає його (певно так само неслучно, як арабські і гебрійські) переробкою грецького тексту¹⁾, ми перейдемо до другої групи орієнтальних переробок нашої повісти, тоб то до грузинської „Мудрости Балавара“ і до вірменської. Із двох вірменських переробок, звістих 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 Келатського; в се доволу давній прозовий текст, що послужив жерелом для поетичної переробки і по свідодству одного старого рукопису зладжений був Асадом в кінці XII або в початку XIII віку. О скільки віднайдені і часткове опубліковані грузинського тексту нашої повісти в заслугу Н. Марра, о стільки ж треба признати заслугу Автлчанниови Конїбїрови, що у-перше докладно розглянув різні кодекси старої вірменської переробки, виказав єї різницї від грецької і грузинської і спробував віднайти для обох сих версій відповідне місце в родоводі нашої повісти, простуючи ємілі та невірні гіпотези з одного боку Розена і Гоммеля, котрі в грузинськїм тексті бачили ориґінал грецького, а з другого Джекобеа, котрий поклав грузинський текст на рівні з етіопським між парості староарабського Kitāb Yūdasaf wa Balauhar (J. Jacobs, Barlaam and Josaphat, XI Pedigree of Barlaam and Josaphat)).

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

Вірменський текст, вставлений у Менольотій зредатований в XV віці Григорієм Кгалатським, є правдоподібно скороченням якогось обширнішого оригіналу. При поверховім огляді здасть ся, що сям оригіналом був наш теперішній грецький текст, та докладніше порівнянє показує, що оригінал вірменської редакції був де в чому відмінний від грецького тексту. Хоча в загалі вкорочення має вірменський текст деякі уступи оповідання введено і ясніше ніж грецький, напр. уступ про Арашіса і Наховра. Ще важливіше є те, що в тексті Арістидової Анольотії вплетеної в нашу повість бачимо в вірменській версії помімо значного вкорочення деякі реченя, яких нема в грецькій тексті, а які знайшли ся в віднайденим недавно сирійській перекладі Анольотії. Так само є між тими обома редакціями різниця в тексті і порядку притч, при чім вірменська редакція зближує ся більше до арабських, ніж до грецької. Оті факти в звязку з деякими сирійськими словами в вірменській тексті, зладженім загалом чистою вірм. мовою, призодять Конґбіра до висновку, що оригіналом вірменського витягу не був теперішній грецький, а якийсь старший сирійський текст.

До цікавіших іще висновків доводить Конґбіра порівнянє вірменського тексту з грузинським. На перший погляд між сими текстами лежить доволі широка прірва; грузинський далеко дальше відбігає від грецького, ніж вірменський. Се й дійсна правда, та про те є чимало таких місць, де вірменський текст ріжнить ся від грецького а майже дословно сходить ся з грузинським (два такі місця є в тексті притчі про однорога, одно в описі уродин Юдаса-Фових; 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, ближній до арабських текстів, ніж вірменський і грецький. Се склонює Конґбіра бачити в грузинським 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 — ніше дословно д. Конґбіра¹⁾ — що вже в грузинським тексті, при всій его розмірній близькості до нехристиянських форм легенди, що бачимо в уурядкованю матеріялу і н-

¹⁾ F. C. Conybeare, The Barlaam and Josaphat legend in the ancient Georgian and Armenian literatures (Folk-Lore, transactions of the Folk-Lore Society. A quarterly Review of myth, tradition, institution and Custom. Vol. VII, N. 2. June 1896, стр. 110—112)

совні імен власних, розпочався той розвій християнської форми, що пізніше йшов чим раз далі в вірменських і грецьких текстах. 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. Найближшим неї, *longo sed proximus intervallo* в напрямі християнської традиції являється здогаданий грецький оригінал затраченого сирійського тексту, котрого скорочення в наш вірменський текст. А звичайні тепер грецький текст в риторичним розширенням, зладженням у XI віці... Міні здасться, що зразу існувала проста і коротка християнська форма тексту на грецькій мові, котрої посередити чи безпосередньо перекладом в грузинський текст. Ця найстарша грецька форма правдоподібно була написана в Бактрії в третім віці по Хр. в кругах, де Ісусова релігія мішала ся з буддизмом. Інакше я не можу витолкувати собі факту, що грузинський текст декуди буквально передав наш грецький. Ця найстарша грецька редакція клала притчі в тім самім порядку, який бачимо в грузинських текстах і в нехристиянських арабських, держала ся хронології тих текстів і подібно як грузинський текст не мала в собі Аполюгії.

Найближший ступінь в розробці грецького тексту був той, який бачимо тепер у вірменських. Тут грецький текст уже ближший до своєї теперішньої форми; порядок притч уже змінений; вставлено в текст Аполюгію і інші навчачі 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 пододавано нові уступи, головні напади на іконоборців; з Аристидової Аполюгії лишили ся тут тільки автентичні уривки, котрим тільки подекуди відповідав вірменський текст, що представляв старший ступінь. Ця повна грецька версія була також перекладена на арабську мову — коли вірити Цотенбергові і Купові — і з неї зроблено етіопський переклад. Та про те я не можу вивести, чи етіопський текст не покаже ся впливом старшої грецької редакції⁴.

Як бачимо, Конібір уважав потрібним прийняти аж три грецькі редакції повісті (не дві, як ми подали на стор. 158 за Крумбахером, не маючи ще під рукою Конібірової праці). Нема що й говорити, що відповідне умотивування такої зложної гіпотези дуже трудне і Конібір узяв собі сю працю занадто полегко. Вже сам доказ

істнованя сирійського тексту такого, якого догадується Конібір, стоїть не дуже міцно. Сей доказ опирає він на двох підвалинах — на істнованю сирізмів у вірменському тексті і на деяких місцях Апольогії, що є в вірменському скороченю і в сирійському тексті, а яких нема у грецьким тексті вилетеним у повість про Варлаама і Поасафа. Та що до сирізмів треба сказати, що їх знайшов Конібір дуже не багато, здасться не більше 2-3 у лексичі а оден у складні, та й то серед лексичних сирізмів є оден арабізм (гл. *Сопубеаге*, ор. сіт. стор. 116, 117, 120), а при близьких зносинах Вірмен з Сирійцями і Арабами такі запозички легко пояснити й без гіпотези про істнованє окремого сирійського ориґіналу. Пригадаємо, що й Маррови сей доказ видав ся невидержуючим критики. Щож до Апольогії, то годить ся пригадати те, що було піднесено у нас на стор. 68—72 на основі детального порівняня текстів грецького, сирійського, латинського і старословянського, а власне:

- 1) що сирійський текст має устуні пропущені в грецьким;
- 2) що грецький текст має устуні, яких нема в сирійським;
- 3) що старословянський текст має місця і звороти, яких нема в грецьким;
- 4) що латинський переклад Біллуса в однім місці має також пару слів, яких нема в грецьким виданю Буассонада.

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

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

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

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

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

Його вернув ранісенько до царя і попросив у його відділ вояків для супроводу, буцім то щоб іти в поле шукати Варлаама. Цар радо зволив його волю. І вишовши в супроводі, який собі випросив, він подав ся в поля і продираючи ся через пустинню 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 памовлено. Арахіс почувши его відповідь удав, що вельми врадував ся і взяв його і без проволоки пршів до царя. А коли його поставив перед царем, сей мовив до него на многолюдній аудієнції: „Чи ти Варлаам, слуга чортівський?“ Сей відповів: „Я слуга божий, а не чортівський і ти не повинен мене зневажати, а повинен дякувати мні за те добро, яке я зробив твоєму синові освободивши його від блудів і навчивши його чтити правдивого Бога, поєднавши його з Богом і навчивши його чесноти!“ Та цар подаючи вид, що розлютив ся за его відповідь, мовив до него: „Невно 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 мні непослушний, то я буду для тебе ласкавим і милосердним; коли нї, то віддам тебе на смерть.“ Сказавши таке він віддав його Арахесови наказуючи, щоби його стерегли старанно“. (Гл. Douhet, op. cit. 182).

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

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

„Візір мовив до него: „Хто ти є?“

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

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

„Наховр відповів: „Христової віри“.

„Візір мовив: „А яке твоє імя?“

„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 запровадив твого сина на сю віру і навчив його чити Бога“.

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

Як бачимо, тут грецький текет виглядає радше як певдатне скорочене вірменського, ніж на відвороті. У вірменському текеті оповіданє живе, драматичне, факти вижуть ся одні з одними ліпше, нехольогія консеквентійша. Наховр не живе в пустині, а тільки за намовою Арашіа іде нічу в пустиню перебравши ся за аскета; в грецькім текеті він чогось живе в пустині і Арахес мусить нічу бігати до него, відшукати його, умовити ся з ним і вернути до міста так вчасно, щоби рано бути на аудієнції у царя. Арахесова розмова з Наховром у пустині виглядає в грецькім текеті мов режюме з вірменського, а оповідаючи про стрічу Авеніра з Наховром автор грецького текету очевидно знає тільки про одну розмову, коли тимчасом у вірменському текеті 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 аудієнції. Нема сумніву, що уклад оповіданя в вірменському текеті кращий і прароднійший, ніж у грецькім і що коли би грецький автор був мав перед очима такий взірець, був би певно не покинув его. Та з другого боку нема сумніву, що грецький текет заховав сліди старшої редакції, вірнійшої буддифеській традиції. Бо коли астрьолог Наховр що живе в пустині є по просту незрозумілий, а мотив грецького текету: „щоби зовсім свобідно віддавати ся своїм

ворожбам", а тільки невдатний викрут (для астрологічної ворожби треба було різних приладів, будинків, треба жити серед людей), то на індійським ґрунті се оповідань 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 семгородських Вірмен і видану по німецьки дром Взіслоцьким у его книжці „Märchen und Sagen der Bukowinaer und Siebenbürger Armenier. Aus eigenen und fremden Sammlungen übersetzt von Dr. Heinrich Wislocki. Hamburg 1891“, стор. 87—90. Др. Взіслоцький при жадній із своїх казок не подає, де і ким вона записана і робить неможливою венку контролю. Зміст названої казки в головних парусах відповідає змістови нашої повістки, та має деякі цікаві відмінн. „Коли царевич перший раз спочинав у своїй золотій колісці — сказано тут, — прилітали пчолои і клали солодкий мід на его уста“. — Як бачимо, невдатно приписана грецька легенда про Плятона. Цар питає своїх радних, що се значить: вони говорять йому, що царевич буде славним чоловіком. Цар дуже сльм радуєть ся, поки один чужинець не віщорокував йому, ще его син буде аскетом. Цар велить збудувати себому синові чудовий дім з золота і диментів, та не заборює йому з него виходити. Царевич виростає і аж тоді бачить підчас своїх проходів з одним своїм товаришем припадково хороно, потім умираючого а в кінці на пів гнилого трупа. Тоді приймає до swojego дому когось побожного чоловіка, щоби навчив його про Бога. Та цар велить потайно вбити сего вчителя по допосу царевичего товариша. Про те царевич живе садинок, а коли старий цар умер, він зрив ся царства і втік у пустяню, де прожив до смерти. Його товариш зриває ся царем замість него. „Котрий з тих обох приятелів був щастливіший?“ — моралізує при кінці автор оповіданя. „Чандакан (товариш царевичів) муєів по смерти ще якийсь час пробути в чистилищі, а патомієць Гімартан яко святий чоловік по смерти від разу пішов до неба“. Вже отсе моралізація, не говорячи про інші нескладні нагромадження: в сьому оповіданю, дальше зовсім не народий стиль, пілковятий брак звязку з давнійшою книжкою вірменською традицією а потомієць звязок з книжкою грекоримською, а також наведені в оповіданю назви Гімартан і Чандакан (про них гл. далі) велить нам бачити в сьому оповіданю невдатний фальсифікат сконпонований якимсь патріотом, що був знайомий не тільки з греко-римською літературою, але й з новітніми дослідями про буддийське походжене „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. Взіслоцький ще перед опублікованем своєї збірки, в р. 1889, використав отсю свою казку і записану ним буцім то з уст угорських Циганів причту про одиного, напівкаши про ті свої відкрити статью „Armenisches und Zigeunerisches zu „Barlaam und Josaphat“, надрукувану в журналі „Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte“ т. II, стор. 462 і д. Циганську причту (також в німецьким перекладі) він опублікував опісля в книжці „Volk-dichtungen der siebenbürgischen und sudungarischen Zigeuner, Wien, 1890“, стор. 266. Що до назв Гімартан і Чандакан, то вже Купови (ор. сіт. 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 оповіданє — фальсифікат.

Зведемо тепер до купи здобутки детального порівняння текстів, dokonаного в працях Вайсльовіца, Куна та Конґбіра і по-пробуємо на основі сего зводу виробити собі ясне поняття 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 фільологічні подробиці ми вибираємо для сего табеляричну форму як нагляднішу, а основою порівняння приймаємо грецький текст як найобширніший. Правда, се порівнянє не може бути таке повне і докладне, як би слід бажати, а се тому, що не всі тексти доступні нам в повні. І так текст вельми важного бомбейського виданя доси не є перекладений на ніяку європейську мову і ми можемо говорити про него тільки на основі тих витягів, які подав Кун. Так само не перекладений в повні текст Іон 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 прийдесть ся ще зробити й для етнопської переробки.

Порівняне змісту орієнтальних версій Варлаама і Йоасафа.

Грецький текст	Арабські тексти Бомб. Дар-е-Інда. Галерський рун.	Іон. Бабашир	Іон. Нісайд	Грузинський текст	Німецький текст
<p>1 Характеристика Іудів. Цар Аветір, бачити бажав жати сина; він пересладує християни.</p>	<p>1. Цар Ізанаісар в індіюльмі місті Шандибат відданий ідолослуженню, пересладує аскетів і вірних. Єго перша жінка бачить у сні білого злого, що стає над нею та не робить їй нічого злого; во-ржблнв віщують із сего, що йому вродить ся син.</p>	<p>1. Цар без назви, тільки сина-запо, що в Іудії, прогонює правовірних і зародить ідолослуження в Іудії. Царює, зоби-ліхто йому не до-корин". Про без-дітність ані про-сон царяні неса-згадає.</p>	<p>1. Назви цари неса, єго стовни-к у Бомб., з ним сходить ся й текст. Про сон царяні і білого злого неса згадає.</p>	<p>1. Цар Іабенес у Іудії бажав ма-ти сина і даремно прочити своїх бо-гов дати йому на-слідника. Про не-реслідуване вір-них неса ніякої згадає.</p>	<p>1. Импер-иенс Іудії ані, Тогомо і бачити бажав і бачити бачив, Цар не-допомог. Цар Аветір го-спити хри-стиани.</p>
<p>2 Один із єго вельмож бити ся християнином і відходить жати в пустиню; цар велить привести його через себе і стріляє його гиль-но.</p>	<p>2. Один із цар-ських малівні ці-нов між аскетів; цар велить його привести до себе і робить йому го-стрі завдає.</p>	<p>2. Сходить ся з Бомб.</p>	<p>2. При однім бачити цар гдає про одного міні-стра, котрого не бачить, і питає, де він. Дворяки обстрікують не-присутнього, бу-дуть він зурив, про-табував свій ма-сток і пішов між аскетів. Зрештою схоже з Галь.</p>	<p>2. Vasał.</p>	<p>2. Vasał.</p>
<p>3 Розмова царя з вельможми аске-</p>	<p>3. Розмова царя з аскетом догляд-</p>	<p>3. Сходить ся з Бомб.</p>	<p>3. Сходить ся з Бомб.</p>	<p>3. Vasał.</p>	<p>3. Vasał.</p>

нійша ніж у грецьким тексті.

том, проповідь аскетичну марність сего світа, про глупоту ідоослуження і правдивість християнства. Цар проговів до Ного.

4. Царевич знаєть ся Юдасеф, зрештою оповідав сьхоже з грецьким.

4. Царевич роздаєть ся сини Повасаф. Воротити вичують, що він буде могучим царем, та один повесює, що він буде християнином. Цар велить виховати свого сина з далека від світа і его гори і велить усім християнським монахам вибрати ся з краю.

5. Оповідане сьхоже з грецьким.

5. Один царський велмож, тасмий християнин, здивав на ложвах казку і бере його до себе; кожд дворак нагородил на сего велможу, велів же йому мудру раду, як збути ся царського гніву, і цар прибіже його

4. Царевич знаєть ся Подасеф, оповідав сьхоже з Бомб.

4. Царевич назавано, оповідав сьхоже з Бомб. Падстарший астроним віщує, що царевич буде цар і планує се з іманом вірних, в цюстачнім монгольозі.

5. Схоже з грецьким.

5. Схоже з грецьким, тільки незрстрічне тут не казіу, а неаста.

4. Царевич знаєть ся Юдасеф, оповідав сьхоже з грецьким. (По дане сьхоже з грецьким, тільки не згідно про вигнане монголів.)

5. Васат.

5. Царський велмож назавано сьхоже з Бомб, біо стріча з раденим, наговір дворян і оповідав Базавара за радою веліи. Та ворови хосюєть царски, що у Базавара на шні ехрест; цар переконуєть ся, що се

Грецький текст	А р а б с ь к і т е к с т и		Іон Хедай	Груаїнський текст	Вірменський текст
	Бамбейське шд	Гальський рип.			
знов до своєї ласки.	6. Схоже з грецьким.	6. Схоже з грецьким, тільки тут аскоти тікають із краю не в мило-сердя над царем, як у грець-, а з обридженя.	6. Схоже з італійським рип.	прарда і Балашир признавель си, що він християнин і тоді цар прогоне його зі своього царства.	6. Vasil.
6. Ідуци на лоні цар зустрічеднох монахів і по розмові з ними не-миліть їх спалити і всіх вищих монахів, які би ще знайшли ся в краї, віддана смерті без суду.	7. Схоже з грецьким, та тут додано по ще ось який епізод. Оденastro льог радить цареві, щоб заставив свого сина про-ляти кров якої будь живої тварі, а тоді він не буде аскотом. Цар заставляя його за-різати вінцю, та Юдасиф замість вінці порівав сам собі руку і царський намір не вдав се.	7. Схоже з грецьким.	7. Схоже з грецьким, тільки в розмові царевича з батьком в уста царевича доложено оповіданє про Юсифа і обдєслано-го чоловіка.	7. Юдасифів учитель, на який Заїдан, зрештою оповіданє схоже з грецьким.	7. Схоже з грецьким, замість учителя до-дуть з Йо-асифа не-назначий невольник.

<p>8. Пустинник Варлаам із пустини Сешар по божному не-ліно їде до Індії перебралий за куниця, вироблює собі доступ до царевича обіцяючи показати йому неоціненний і чудодійний камінь; прийнятий ласкаво оповідає царевичеві свангельську притчу про сівача, далі притчу про шара, що кланявся асестам, про его брата, що робив йому задля сего закиди, про смертну трубу і чотири серпички.</p>	<p>8. Пустинник зове ся Балуугар і приходить із краю Саранида. Зрештою оповідає схоже з грецьким, тільки що наперед ідуть притчі про царя і аскетів, про смертну трубу і чотири скриньки, а потому про сівача.</p>	<p>8. Схоже з Бомб.</p>	<p>8. Схоже з Бомб.</p>	<p>8. Схоже з Бомб., та між притчю про чотири скриньки а притчю про сівача вставлено ще притчу про птаха, що проковтнув у повітрі рибу, яку вже рибак зловив був на вулку, та зранивши собі горло, потім не хотів уже ловити жадної риби думючи, що в кожній в лачок, і здох з голоду.</p>	<p>8. Пустинник зовуть ся Балавар; пустиня, з якої він вийшов, мабуть не названа; порядок притч такий самий як у Бомб.</p>	<p>8 Пустинник зовесть ся Варлаам; его розмова з сивою ца-реницею і прихід до Посафа. Він оповідає притчу про сівача, далі притчу про сівача, що кланявся асестам, про смертну трубу і дві скриньки.</p>
<p>9. Варлаам викладає Посафова біблійну історію старо: о і нового зава, таїяи хрещен, онисув радоні душ у небі і страшний суд і потверджує се несе</p>	<p>9. Vacat.</p>	<p>9. Vacat.</p>	<p>9. Vacat.</p>	<p>9. Vacat.</p>	<p>9. Vacat.</p>	<p>9. Згадано коротко, що Варлаам зава оповідав йому про несе від початку аж сьвіта аж до Христа.</p>
<p>10. Навчає до грецького походіне то та значно скорочене. (Свян-</p>	<p>10. Vacat.</p>	<p>10. Vacat.</p>	<p>10. Vacat.</p>	<p>10. Vacat.</p>	<p>10. Vacat.</p>	<p>10. Навчає до грецького походіне то та значно скорочене. (Свян-</p>

Грецький текст	Арабські тексти			Ібн Хісдун	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бамбальське під.	Гальський ред.	Ібн Бісбарік			
цитатами є Писання сь, приводячи санітальські притчі про царя, що всіляк вказує на несіє; неїх стріч-них і про б ро-зумних та б перо-зумних двичат.						гальських притч він цитатів з Писання сь.
11. Здохнувши Йовсафа до хре-щеня Варлаам ви-казує глузогоу і до-повоклонників притчею про со-ловія.	11. В слову місці vacat, ста-влено далі як епіз. 24.	11. Vacat гл. епіз. 24.	11. Vacat гл. епіз. 24.	11. Vacat гл. епіз. 24.	11. Vacat гл. епіз. 22.	11. Схоже з грецьким, тільки за-мість соло-в'я названо воробіи. Далі ста-влено ви-клад про Бога і сьв. Трійцю.
12. Варлаамове навчання про добрі діла і пошту за гріхів.	12. Vacat.	12. Vacat.	12. Vacat.	12. Vacat.	12. Vacat.	12. Vacat, гл. епіз. 28.
13. Варлаамове навчання про по-горду сего сьв'ята і про жите монахів.	13. Vacat.	13. Vacat.	13. Vacat.	13. Vacat.	13. Vacat.	13. Вклад подібний до грецького, та дуже вко-рочена.
14. Притчі про однорога, про трьох другів і про однорічних царів.	14. Те саме.	14. Те саме.	14. Те саме.	14. Притчі про сьвача, про трьох другів, про царя, що зів своєю дитиною і про одно-річних царів.	14. Притчі про чоловіка і слона, про трьох другів і про однорічних царів.	14. Притчі про однорога і трьох другів і про однорічних царів.

<p>15. Варлаамов проповідь про жарність сего світа, притча про голуба.</p>	<p>15. Баянгарів вигляд про сім прикостей людського жни, притча про голуба нежа.</p>	<p>15. Схоже з Бомб, та в сегодину промови встановлено питане царевича і оновиде Баянгара про аскетів і притчу про неві і стерво</p>	<p>15. Схоже з Бомб.</p>	<p>15. Схоже з Бомб. Притча про неві і стерво вставлена аж у епіз. 28.</p>	<p>царів нежа, патомість іде далі притча про багачького сына і жебракову дочку, пор. епіз. 21. 15. Vacat.</p>
<p>16. Vacat.</p>	<p>16. Юдасиф запитус Баянгара, чому людє так не люблять аскетів, сей відповідає йому притчою про неві і стерво.</p>	<p>16. Се встановлено в попередній епізод.</p>	<p>16. Схоже з Бомб. Тут вставлена надто притча про доброго дікаря.</p>	<p>16. Сей епізод поставлений у иньшій місці, га епіз. 28.</p>	<p>16. Vacat.</p>
<p>17. Vacat.</p>	<p>17. Юдасиф запитус, чим різнять ся аскети від иньших людей? Баянгар пояснює се притчою про шра. що в інь свого сына.</p>	<p>17. Vacat у сьому місці, в поставлено аж по епізоді. 24.</p>	<p>17. Схоже з Бомб.</p>	<p>17. Встановлено висше в епізоді 14.</p>	<p>17. Vacat.</p>
<p>18. Варлаамове оповідане про дивніших пророків і пустинників і притча про сонце</p>	<p>18. Оповідани про пророків нежа, а притча про сонце повязана до вигляду про мушкетів.</p>	<p>18. Оповідани з Бомб, додано ще притчу про виноградаря.</p>	<p>18. Схоже з Галв. Притча про пророків і птаха є в иньшій місці, епіз. 23.</p>	<p>18. Vacat.</p>	<p>18. Vacat.</p>
<p>19. Варлаамів</p>	<p>19. Vacat.</p>	<p>19. Vacat.</p>	<p>19. Vacat.</p>	<p>19. Vacat.</p>	<p>19. Vacat.</p>

Грецький текст	А р б е с ь к і т е к с т и			Іон Хієдан	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське шк.	Гальський рип.	Іон Рабанафр			
<p>вигляд про шль-ний суд і вибір.</p> <p>20. Понсаф ба-жак, аби й его батько пізнав сво науку. Варлаам сповідає йому притчу про царя, вірного незьложу і двоє бідарів у землящі.</p> <p>21. Понсаф хо-че покинути сьві-тові роскоші. Варлаам заохочує його до того прит-чою про богаць-кого сина, що о-женив ся з доч-кою жабрака.</p> <p>22. Варлаамів вигляд про Бода.</p> <p>23. Понсафоне питанє про нік Варлаамів: Вар-лаамі виклад про превидне житє і швардану смерть та про житє в су-стїні.</p>	<p>20. Схоже з Гр., та встановлено ще притчу про панака і его това-рїшів.</p> <p>21. Схоже з Гр.</p> <p>22. Схоже з Гр., та встановлено ще притчу про панака і его това-рїшів.</p> <p>23. Схоже з Гр., та встановлено ще притчу про царя, вірного незьложу і двоє бідарів у землящі.</p>	<p>20. Схоже з Галь., та встановлено ще оповіданє про царя Давида і приблизно 1000-літнього царя, про царя та па-стуха і про пса, що бігав на два несїя.</p> <p>21. Схоже з Бомб. та в сю притчу встановлено ще друга про ту-поумного черви-ча, що його лю-бов зробила ро-зумня.</p> <p>22. Схоже з Гр., та встановлено ще притчу про про-років і панака Ко-рґет (епіа. 18). Вік деревина поданий згідно з Бомб., в дальшу розмову встановлено опові-данє про Александра Македонського.</p>	<p>20. Схоже з Гр., та встановлено ще притчу про про-років і панака Ко-рґет (епіа. 18). Вік деревина поданий згідно з Бомб., в дальшу розмову встановлено опові-данє про Александра Македонського.</p> <p>21. Схоже з Гр.</p> <p>22. Схоже з Гр., та встановлено ще притчу про про-років і панака Ко-рґет (епіа. 18). Вік деревина поданий згідно з Бомб., в дальшу розмову встановлено опові-данє про Александра Македонського.</p>	<p>20. Васат.</p> <p>21. Схоже з Гр. Нор. епіс 14.</p> <p>22. Васат, пор. епіа. 11.</p> <p>23. Бар-лам дає собі 45 літ, тих що пробув у пустині; всего має 70 літ. Оповіданє про спосіб житя в пустині, пор. епіа. 34 і 36.</p>		

Грецький текст	А р б е с ь к і т е к с т и			Ібо Хістаї	Грузинський текст	Вірменський текст
	Буджакеке вид	Галецький рил.	Ібо Бабашайг			
30. Vasał, пор. епіз. 15.	30. Vasał.	30. Vasał.	30. Vasał.	30. Деревинів виклада про марність сего життя і життя за гробом.	30. Vasał.	30. Vasał.
31. Vasał.	31. Vasał.	31. Vasał.	31. Vasał.	31. Деревині унімився і притча про купця і двох обманців, що обтрудили оден одного. Оповідає про Сатану і два ящі.	31. Vasał.	31. Vasał.
32. Vasał, гл. епіз. 38.	32. Vasał.	32. Vasał.	32. Vasał.	32. Vasał.	32. Vasał (?).	32. Vasał, гл. епіз. 36.
33. Vasał, гл. вище епіз. 27.	33. Схоже з Бомб, та притчи про дупку неса.	33. Схоже з Бомб, та притчи про дупку неса.	33. Vasał.	33. Схоже з Галь, без притчи, додає виклад про обманця дитей до батьків	33. Vasał, гл. епіз. 27.	33. Vasał, гл. епіз. 27.
34. Vasał, гл. епіз. 36.	34. Схоже з Бомб.	34. Схоже з Бомб.	34. Vasał.	34. Царевич хоче дати дурешкові дит, щоб жив кодо него, та себ не приймає хотівуючи се притчама.	34. Vasał (?).	34. Vasał, гл. епіз. 36.

<p>35. Vacat, гл. епіз. 39.</p>	<p>35. Юдасиф питає Балдасара про його теверішню і властиву одіж: І-р показуєть ся йому в своїй властивій одіжці.</p>	<p>35. Схоже з Бомб.</p>	<p>35. Vacat</p>
<p>36. Йосиф хочє дати Варлааму дарунки для него і єго товаришів, та єсь завязав, що вони богаташі від него.</p>	<p>36. Vacat, гл. епіз. 34.</p>	<p>36. Vacat, гл. епіз. 34.</p>	<p>36. Vacat, гл. епіз. 34.</p>
<p>37. Варлаам учить Йосифа гольчих дотя віри, хрестять його і навчаєть про важність молитви.</p>	<p>37. Vacat.</p>	<p>37. Vacat.</p>	<p>37. Vacat.</p>
<p>про малу і голєра і про бідного ткача, що наслідуєчи злоуна скочив з нежі. Після тем вставлено ще деякі навчани дєрвішеві, а в них пригчі про походного, безмеда і кабана, про перя і єго гостя, про царя, паршю і слугу.</p>	<p>35. Vacat.</p>	<p>35. Vacat (?)</p>	<p>35. Vacat</p>
<p>37. Балдасар хрестить Юдасифа.</p>	<p>37. Vacat.</p>	<p>37. Балдасар хрестить Юдасифа.</p>	<p>37. Згадаєно коротко про Шкефське Візирюю і хрестить Йосифа.</p>
<p>38. Йосиф просить Варлаама підоторити його для хрещеня і за се обидноє дарунки йому і аскетам, та Б. не приймає.</p>	<p>36. Йосиф просить Варлаама підоторити його для хрещеня і за се обидноє дарунки йому і аскетам, та Б. не приймає.</p>	<p>36. Йосиф просить Варлаама підоторити його для хрещеня і за се обидноє дарунки йому і аскетам, та Б. не приймає.</p>	<p>36. Йосиф просить Варлаама підоторити його для хрещеня і за се обидноє дарунки йому і аскетам, та Б. не приймає.</p>

Грушевський текст	Арабські тексти				Іон Хісдей	Грузинський текст	Вірменський текст
	Бомбейське вид.	Гальський рип	Іон Бабанайр				
38 Зардан запитує Йосафа, чого сей купець так часто приходить до него і відслухує за зяловою розмовою Вардана з царевичем Сей просить Зардана, аби не казав нічого батькові.	38. Vasat, гл. сніа. 32.	38. Vasat.	38. Vasat.	38. Vasat.	38. Vasat.	38. Vasat. (?)	38. Сура Йосафат Зардан запитує царевича про купця і відслухує его промову.
39 Йосаф просить Вардана, аби дарував йому свою пустельницьку одежу. Сей прощає ся з Йосафом і відходить.	39. Схоже з грець.	39. Схоже з Грець. Баллигар павчан царевича 4 місяці.	39. Прощає та про обміну одежі не має згоди.	39. Дервіш відходить після довшого прозового наряду про душу.	39. Схоже з грець. (?)		39. Гардану ще раз упоминає Йосафа до постриження ввіри, дає йому свою апаретську одежу і відходить.

На сьому кінчить ся перша третина повісти, та, де ми маємо можливість провести таке систематичне порівнянє текстів усіх ориєнтальних версій і діїти таким робом до приблизної реконструкції їх спільного оригіналу. Як уже було згадано, на сцені прощання аскета з царевичем уриваєть ся Гальєський рукопис, тут кінчать ся й Іби Хієдава поема, а версія Іби Бабавайгова вже значно вчасніше, бо від 26 епізоду, перестала черпати з взірця спільного всім иньшим версіям, а перейшла до жерела зовсім відмінного, правдоподібно до книги „Kitāb Yū-lāsaf mufrad“ і лишила ся вірною сему другому жерелу до самого кінця. За те середня частина оповіданя, історія боротьби між вірним царевичем і єго батьком, історія спокує Юдасефових аж до єго відходу на пустиню пропущена в Іби Бабавайговім витягу зовсім, так що для порівнянє з грецьким текстом лишаєть ся тут тільки бомбеєський та оба споріднені, грузинський і вірменський. В якій мірі єї тексти згідні між собою, а в чому відмінні, се побачимо з їх детального порівнянє.

Грецький текст	Бомбеєське вид.	Грузинський текст	Вірменський текст
<p>40. Зардан стурбований удає хорого, покидає днір царевича; ширше йому лікаря і заповідає свій прихід; Зардан признаєть ся ширеві до того, що стало ся</p>	<p>40. Вчитель Юдасефін бачить дивний сон і оповідає його ширеві. Ракіє, міністер і ворожит, виснесоє сєй сон, що з царевичем власне стало ся або має стати ся те, що було віщовано; покликавши ще раз учителя признаєть ся до всего.</p>	<p>40. Оповід. згідне з Грецьк.</p>	<p>40. Зардз турботи розхорував ся і признав ся цареві, що єго сини уже навернені на християнство.</p>
<p>41. Міністер Арахеє радить бігти в погоню за Варлаамом, а коли його не догонять, покликати поганського пустинника Нахора, подібного до Вар., уридити диспуту і побороти християнство, а тоді Посаф покине єю віру.</p>	<p>41. Ракіє обіщов, що коли не зловлять Балянгара, він сам перемінить ся в поstattь Балянгарову і дасть перемогти себе в диспуті, аби привстидати християн.</p>	<p>41. Оповід. згідне з Грецьк. Міністер зовєть ся раз Аракі, а потім Ракіє або Ракі.</p>	<p>41. Астролог Арашіє бере ся бігти в погоню за Варлаамом, щоби його тортурами амуєнти до відликаня єго науки.</p>
<p>42. В погоні за Варлаамом воєнки довають громаду а-</p>	<p>42. Оповіданє згідне з Грецьк. Найстарший аскет має</p>	<p>42. Згідне з Грецьк</p>	<p>42. Цар велить позамикати всі граєнци. А-</p>

Грецький текст	Бохейське вид.	Грузинський текст	Вірменський текст
<p>скетів, з котрих найстарший весе в мішку кости святих; по розмові з ним про шановане реліквій цар велить їх замучити.</p> <p>43. Арахес приводить Нахора і видає його за Варлаама, та Бог виявляє Пюсафови в сні всю правду.</p> <p>44. Перед діпнutoю цар два рази має розмову з сином; раз грозить йому, а потім за радою Арахеса промовляє лагідно — і все надармо.</p> <p>45. Діспута Пюсаф грозить Нахорови, сей виголошує Арістїдову Аполлоїю і перемагає індійських мудрих, Пюсаф навертає його на християнство і він їде в пустиню.</p> <p>46. Чарівник Февда радить цареві спокусити царевича дівчатами і оповідає йому притчу про не свідущого царевича і дівчат-демонів.</p> <p>47. Цар окружає свого сина дівчатами, а Февда насплав ще демонів, щоб спокусували царевича, та сей перемагає все молитвою,</p>	<p>кости навизані на шпурі.</p> <p>43. Ракіє чарамн перемінює ся в Балнвгара, та оден із царських радників виявляє Юдасафови всю правду.</p> <p>44. Розмова царя з сином. Царевич їде до аскетів запертих у тюрмі, найстарший аскет оповідає йому про свого батька. Царевич закопує дарунки, які хотів дати аскетам; друга розмова царя з сином, в котрій оба хвалять науку Будди.</p> <p>45. Згідно з Гр. та Аполлоїї нема. Юдасф навертає Ракіса; сей оповідає йому про астрологів Фатіра і Татіра, що нішували при вродженню Юдасафовим, а сам їде навчати людей.</p> <p>46. Чарівник Аль Тагдам приходить до пари, сей оповідає йому притчу про мужа і захланну жінку і просить поради, — далі згідно з Гр.</p> <p>47. Цар послав синові 1000 дівчат, в тім числі одну парівну. Юдасаф закопуєть ся в ній і спокусений Сатаною злучуєть ся</p>	<p>43. Згідно з Грець., пустинник зветь ся Нахорі.</p> <p>44. Згідно з Грець., тільки значно вкорочене.</p> <p>45. Згідно з Грець. та також без Аполлоїї.</p> <p>46. Чарівник зове ся Тедам, Тедам або Тедаміс, оповідане згідно з Боюб</p> <p>47. Згідно з Грець</p>	<p>рашеє не може знайти Б-ма, лонить 18 монахів і вбиває їх мечем.</p> <p>43. Араміс нежить магови Наховрови переробати ся за пустинника, шле його на пустиню і там його знаходять воики. Наховр видає себе за Варлаама. Далі згідно з грець.</p> <p>44. Подвійна розмова царя з сином.</p> <p>45. Згідно з грець. Аполлоїя подана в скороченню, та з уступами, яких нема в грецькім тексті. Тут уриваєть ся Кошібірінперевлад.</p>

Грецький текст	Бомбейське вид.	Грузинський текст	Вірменський текст
<p>а в сні бачить небо і некло і будить ся покріплений.</p> <p>48. Фежда йде сам до царевича, та сей говорить йому довгу проповідь, після неї і сей навертає ся на християнство.</p> <p>49. Vacat.</p>	<p>з сном. В сні являється си йому Іакингар і аскет з кістками і ведуть його до раю, а всі дівчата видають си йому гідкі як пси і свині.</p> <p>48. Юдасаф навертає чарівника на віру Будди, оповідаючи йому притчу про шапу і круку. Чарівник по тій притчі пізнає, що віра Будди правдива, бо Будда перед 300 роками віщував, що за 300 літ поинить си правдива пана.</p> <p>49. Юдасаф навертає свого батька на праву віру і сей віддає від сина всіх дівчат крім тої одної, що від него зайшла в тижд. Сей епізод стоїть перед епіз. 48.</p>	<p>48. Наверненс Теджи, проповідь пропущена.</p> <p>49. Vacat.</p>	

Кун схильяє ся до припущеня (ор. сії. 25), що отез середня часть нашої повісти була і в урванім Гальєськім тексті і у першовзорі, з якого чернав Іон Бабаваїгі, в своїй основі близькою до того, що є в бомбейськім тексті. Остатні слова Гальєського тексту говорять про сон Юдасафового вчителя, а Іон Бабаваїгі міг для якоїсь своєї ціли викинути сю середину оповідава. За те закінченє обох арабських тексті, себ то Бомбейського і Іон Бабаваїгієвого, зовсім відмінне від того, яке маємо в християнських редакціях, тоб то в грецькій, грузинській і вірменській. А що власне закінченє арабських версій близько підходить під буддійську традицію, а християнське геть відбігав від неї, для того Кун завважує справедливо, що те християнське закінченє є свободним витвором автора тої версії, з якої пішли текети грецький — з одного а грузинський і вірменський з другого боку. Бо коли єї три текети згідно оповідають, що по наверненю Фежди цар поставив свого сина царем над половиною царства, потім навернув ся сам і вмер, а царевич

поставивши замість себе царем Баракію (в груз. Баракія, в вірм. Бавакія) пішов на пустиню, віднайшов Варлаама, жив при ньому до его смерті, по довгих літах і сам умер і був припесенний Баракією 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 днів виведе його з батьківської палати. Юдасаф не говорить про се нікому крім одного везіра і за кілька днів 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 велить йому вертати до царя та сповістити його, що его син зрік ся всеї марности сего мнущого світа. Везір вернув до міста, а Юдасаф пішов у пустиню. Там побачив велике дерево над потоком; вода в тім потоці була незвичайно чиста а дерево таке гарне, якого він доси не бачив; на его гіляках росли плоди, а коли їх покуштував, вони показали ся йому солодкими над усї плоди в світі. 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 світа будуть збирати ся до него, щоби пізнати шлях спасення. Тоді прийшли чотири ангели і завели його до неба, а Бог наділив його мудрістю і він побачив усю будучину. Ангели завели його назад на землю, а оден із них по божому наказу лишив ся з ним, щоби бути его невідступним товаришем. Юдасаф пробув якийсь час в тій околиці і навертав людей до правдивої віри. Потім подав ся до свого рідного міста. Его батько виїшов йому на зустріч з усїма вельможамі і всі впитали його. Юдасаф проголосив їм довгу проповідь, а потім пішов у иньші сторони, поки не дійшов до Кашміру, всюди навертаючи людей на шлях правдивої віри. Перед смертю він кличе до себе свого улюбленого ученика Ананда і заповідає йому хоронити божі заповіді та подбати за его похорон. Потім він обернув ся головою на захід, а ногами на схід і перейшов до вічного життя. В бомбейській текетї оповіданє зовсім схоже з отим, та є тут іще деякі подробиці пропущені Ібн Бабавайгієм. І так ще перед відходом Юдасафа в пустиню царівна-бранка родить йому сина, про котрого мудріці віщують, що буде мати потомків. Тут же приведено розмову Юдасафа з его батьком (з притчею), що кінчить

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

Що ж можемо на підставі сего порівняня сказати про спільний оригінал усіх отсих редакцій і про їх взаємні відношини? 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 буддиської традиції, коли тим часом християнські версії відбігли від сеї традиції дуже далеко. Значить, мусію прийняти подвійний оригінал, подвійне жерело: одно спільне для першої і по троха для другої части всіх орієнтальних версій, а друге спільне тільки для останньої (і по троха для середньої) части самих тільки арабських версій. Сеї дуалізм потверджує нам уже для X віку арабська книга Фігірієт, посьвідчуючи істование 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 чуть одиначі хоч би й висмакової і вибраної Богом, а боже откровення задокументоване в святих писаннях, які треба було знати і майже втвердити на пам'ять, — і таких, де царевич сам із себе, через просвітленє 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 буддиське, але протилежно, що его думці в ньому віє дух християнський, значить, те спільне жерело першої і другої части оповіданя для всіх орієнтальних версій мусіло бути християнське. Магометанським воно не могло бути вже для того, що було зложено без сумніву перед Магометом; зрештою ні одна з захованих доси арабських версій не виявляє ані крихти знайомости з Кораном.

Проведене у нас детальне порівнянє всіх орієнтальних текетів показує, що на 39 епізодів першої части тільки 7 є власних самому лише грецькому текетови. Всі ті уступи догматично-морального характеру, та і в них вилетено декуди частини тексту, що без сумніву належав до оригіналу спільного всім версіям, вир. в епіз. 11 притчу про соловія. Далі 13 епізодів є спільних усім редакціям,

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 иншого жерела, а грузинська версія в повнї не видана, то до вше поданого числа епізодів спільних усім редакціям прийдеть 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 грецькою, а 4 виявляють значні відмінні 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 Бабавайгі, що починаючи з 26 епізоду черпає з иншого жерела, то побачимо знов 3 епізоди схожі з собою в обох инших редакціях, а також схожий порядок епізодів в противности до грецького тексту. Щож до Ібн Хісдаєвої переробки, то вона має 20 епізодів схожих з арабськими, хоча розложених подекуди в иншій 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 Хісдаєв вставив у своє оповіданє 10 нових епізодів або притч вилетених у текст взятий із спільного жерела.

Що до середньої частини 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 відекакує значно від християнських версій через те, що єго автор черпав тут з иншого, явно буддійського жерела. Значить, на епізоді 46 нашої таблиці кінчить ся згідність орієнтальних редакцій: кінець середньої частини і закінченє повісти виявляють повне роздвоєнє між оригіналом християнських і оригіналом арабських редакцій.

Як бачимо з сего зіставлення, відтворення згодного спільного оригіналу першої і другої частини орієнтальних версій зовсім не легке, та в загальних нарисах не в вже тепер неможливе. Певна річ, ті епізоди, що спільні всім редакціям, ми мусимо в першій ряді признати як впливи того спільного жерела, а їх, як ми бачили, в разі 24 на 45. В другій ряді нам прийдесться віднести до спільного жерела й такі епізоди та поменші оповідання, що спільні всім арабським версіям а незвісні християнським (таких в 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 частині в такій уступ в Бомбейській тексті, а власне оповідань про сон царниці про білого слона в епіз. 1. Зводячи в одну цілість оті епізоди і відкладаючи все, що може вважатися пізнішою вставкою чи то християнських, чи жидівських переробок ми можемо втворити собі досить виразний погляд на той згодний твір, з якого черпали всі оті редакції. Порівнюючи його з иншими творами, що первісно пішли з Індії і в V—VIII віках нашої ери були перекладені на пеглейську мову, а віден через посередництво арабських, сирійських, гебрійських, а далі грецьких та латинських переробок переважували до середньовікової Європи, такими як Панчатантра (Каліла ва Дімна, Віднаві байки) і Книга сімох мудрців, ми переконаємо ся, що коли отей книги мали переважно літературний, моральний характер, наша повість уже в тім спільнім жерелі мала в собі багато науки, пропаганди, як ось проповідь „божого чоловіка“ [епіз. 1] і проповідь Варлаама-Балавгара [епіз. 8, 15, 16, 17, 18, 20, 23, 24, 25, 33 34], поминуючи вже те, що вставлені в неї притчі всі без винятка мають пропагандову тенденцію і у всіх текстах до них додано ще відповідні толковання. Який же характер, яку тенденцію має те навчання?

Перечитуючи отей пропагандові уступи навіть в тім християнській закрашеню, яке вони мають у грецькій тексті, ми бачимо, що всі вони мають одну тенденцію: збудити обридженя до сьвіта і его марних роскошів та дрібних змагань, а захвалити аскетичне життя. Тут іще не було би нічого особливого, бо звісно, що аскетизм захвалює і християнство і буддизм і брагманізм; що найбільше можна би сказати, що автором пеглейського жерела всіх орієнтальних версій не був прихильник перського мадеїзму, бо ся релігія була, як справедливо завважив Кун (Barlaam und Joasaph, 38), в своїй основі протинна відреченю від сьвіта і добровільній безженности. Та не треба забувати, що індійський аскетизм принципіально ріжнить ся від християнського. Бо коли християнин ішов у пустиню,

щоби здалека від зверхніх світових покус тим уснішійше 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 кождо хвилю заспокоєня і внутрішнього вдоволення вважав коли не гріхом, то нагодою до гріха, — то індійськєвій аскет протівно шукав у аскетизмі, в умертвлюваню тіла тільки переваги духа над тілом, скріплення і просвітлення духа через ослабленє грубої матерії, що буцїм то його придавлює, а найвищою метою своїх подвигів уважав внутрішній спокій, що повстає з викоріненя всяких пристрастей, усяких бажань і змагань, усяких симпатій і антипатій. Аскет повинен уже тут на землї дійти до стану як найблизшого до загробової ірвани — отсе був найвищий ідеал індійських, головнє брагманських аскетів. Буддизм був подекуди реакцією протів сєго аскетизму, та й він проповідував відреченє від роскошей і дібр сєго свїта, добровільнє вбожєство, але головнє в тїй цїли, щоб чоловік міг зовсїм свобідно, вповнї і безжурно посвятити ся пізнаваню і сповнюваню святаго закона.

Якїй же з тих трьох родів аскетизму проповідуєть ся в нашій повісти? Куи не пробував сформулувати сєго питання в той спосіб і відкинувши тільки одну можливість — авторєтво маздеїста (з той самої причини міг відкинути також авторєтво мозаїста, пор. Weislowitz, Prinz und Derwisch, 58) і не бачучи в цїлому творі ніякого слїду маїхєйства, що готов був бачити Кассель, рішав питає так, що автором первїсної редакції міг бути тільки християнин-Несторьянець (ор. сіл. 39). Справедливо закинув Джекобе Кунови занадто велику поєнішнїєть в єлому виводї (J. Jacobs, Barlaam und Josaphat, XXXIX), та на жалє, і він сам не вглянув глибоше в єє питання, задовольняючи ся тою не зовсїм вірною увагою, що неглевїєський твір мав дуже мало теологічної тенденції і був „майже цїлком позбавлений усякого догматичного кольориту“. На єє можна завважити (і єє підїє Куи), що вже сама концепція неглевїєського Варлаама і Іосафа в протівенєствї до буддїєського „самого Іосафа“ вказує на ту догматичну основу, що чоловік сам не може дійти до пізнаня Бога і правдивої релїгїї, доки не пізнає божого откровення зложеного в святих книгах; от тим то в повісти Іосаф даремно мучить ся своїми думками про марнїєть сєго свїта, поки не прийшов Варлаам „з коробкою, в котрій були святї книги“ (так виразно написано у Іби Бабаваїгїя, гл. С. Ольденбургъ, Персидскїй изводъ, 7) і не вияснив йому правдивої дороги до спасення. Та сєго не досить. Розумїє аске-

тизму в повісті має також певну догматичну основу, і то, по своїй думці, не християнську. Правда, в грецькій тексті не тільки промова Варлаамова, але також промова вельможі-аскета (епіз. 3) густо пересипана цитатами з письма свв., 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 „зрікши ся всіх дочасних почестей і роскошей, зробив ся монахом і втік у пустиню і тут очищуючи і омиваючи свій розум постом, неспанем і роздумуванем над святим писанем і увільнюючи свою душу від усяких пристрастних і земних зворушень, просвітлював її світлом безпристрастности“ (гл. Douhet, *Dictionnaire des Légendes*, 96). Похвалиючи життя пустинників вельможі аскет підносить, що „між ними нема ніяких спорів ані зависти, ані смутку ані турботи“ (Douhet, *ibid.* 99). Оті речення, що принакрово 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 мастком така немилуча і коли багато дечого змушує нас до тої розлуки і вона спадає на нас як велике лихо — читаємо в Гальськїм рукописі (Weisslowitz, *op. cit.* 54) — то чиж не личить розумному добровільно відсунути ся від усіх тих річей ще заким спадує на него всі ті пригоди, які спадають так часто? І коли його постигне нещастє, він не буде сумувати, а коли б його й не мало постигнути, то він не буде шукати ані добивати ся тих річей“. Фільософія, як бачимо, більше стоїцька ніж християнська і ще більше властива „нагомудрецам“ ніж стоїкам. Варто звернути увагу також на те розумінє смерти, яке виступав 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 вивємком деяких щиро християнських уступів) не бачимо такого розуміння смерти. Противно, і в притчах (напр. в притчі про однорога) і в проповідях смерть являєть ся як найтяжший ворог, найбільше зло людського роду — розумінє властиве буддизмови, а ще більше брагманїзмови. Брагманїзмови властиве також розумінє аскетизму, яке характеризують висше наведені цитати і те аскетичне житє, яке малює Варлаам у гл. XII (у нас епіз. 13), де між иньшим сказано, що аскети „не бачучи ніякої матерії і нагоди до проступків цілковито виривають

із своєї душі всяке бажане і затирають спомини.. повзявши дуже добрий намір ведуть життя спокійне і самітне" (Douhet, op. cit. 157). От тим то я не можу згодити ся з думкою Джекобса, що автор первісного „Варлаама і Понсафа“, чи він був написаний по індійськи, чи по неглевійськи, був буддист. Невна 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 звсіних нам тепер оригінальних версій нашої повісти, бодай що до єї першої часті, не могло бути написане буддистом, а було по нашій думці свобідною переробкою буддистської легенди dokonаною якимсь брагманцем в душі релігії близько посвояченої з буддизмом, та проте в многих точках значно від него відмінної і йому ворожої. Брагманізм приймав подекуди також боже откровення і мав свій комплект святих книг, без котрих по єго поглядам не можливо було пізнати правдиву релігію. Хоча буддизм випливав 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 часті була знищена брагманістами, а по часті абсорбована ними, перероблена в душі брагманізму. Так було з первісно буддистською Пальчатантрою (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 часті нашої повісти, т. є. до тих епізодів, що вплили зі спільного жерела. Та ми піднесли вже висше, що у Ібн Бабавайга середня часть і кінець, а в бомбейськім виданю деякі епізоди середньої часті і закінченє черпані з інших жерел. Що се за жерела і які їх відношення до того жерела, з якого черпали хрестиянські 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 астрольоф ворожить царевні, що єго син буде основником нової віри. Цар наказує слугам добре шильнувати його. Коли царевич підріс, то одного разу втік від сторожі, бачив у місті мерця, старця і хорого і почав над ними явищами дуже задумувати ся. Царевні прирадили оженити

сина, та царевич пічу по слюбі підноів свою молоду жінку і коли вона заснула, він утік від неї. На вулиці він здивав якогось парубка, обміняв ся з ним одежею і оба разом почали ткати. Боячи ся погоні вони в день спали а пічу йшли, поки не зайшли у инше царство. Та там царівна влюдобала 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 відговорюють ся від сеї чести притчани. „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 святих місцях у всї краї землі. При божій помочи вони багато людей навернули на шлях віри. І слава про мудрість і чесноту царевича розійшла ся по всїй землі. І він пригадав собі свого батька і задумав спасти його від блудів і післав до него післанця, щоби йому сказав, що його син навернув ся на правдиву віру і при божій милости навернув багато людей і що не подоба йому трівати в блудах і незнаню і втратити щастя 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 життя і достунили вічної щасливости“.¹⁾

Очевидно маємо тут ще раз повторену легенду про Будду, тільки в формі більше первісній і більше буддійській, 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 Фігірїєті на „Kitáb Judasaf mufrad“. Та не тільки ся вставка, але також кінець оповіданя про Балавгара і Юдасафа у Іої Бабавайга так само як і в бомбеївськїм тексті (ми подали его зміст на стор. 186) мусїв бути взятий із редакції зовсім відмінної від першої часті, близької до буддійських легенд і буддійської також по дусї 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 захоунали ся аж дві буддійські редакції нашої легенди, і то одна в цілості, хоч може в скороченій формі, а з другої тільки закінченє.

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

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

сту (ор. сіт. 32), значить, після його родоводу належить до здогадної сирійської редакції (ор. сіт. 34). Кун не звернув якось уваги на те, що в такому разі повстає питання, як же кінчила ся та пеглевійська редакція, в котрій він бачить архетип усіх орієнтальних редакцій і за котрою признає автора християнина? Такого закінчення, яке заховало ся в звісних нам арабських редакціях, там певно не було, бо сам Кун уважає теперішнє закінченє тих редакцій запозикою з інших жерел. Коли в пеглевійській редакції закінченє було инше, ніж в спільнім жерелі християнських редакцій, то являєть ся питання, що могло спонукати автора здогадного сирійського тексту до зміни оповіданя? Іншими словами, що в теперішнім закінченю християнських редакцій таке, чого не могло бути в первісній пеглевійській редакції — чи то вона була несториянсько-християнська, як хоче Кун, чи брагманська, як приймаю я. Сказавши правду, я не можу нічого такого добачити. Протнвно, теперішнє закінченє християнських редакцій дуже добре згоджуєть ся з тою чи то брагманською, чи християнською, та все таки антибуддийською тенденцією — показати основника буддизму хоч і святим чоловіком, та все таки аскетом і нічим більше, головнн ж не учителем народів, не основником нової віри. А признавши сей характер закінченю повісти, ми мусимо признати його й цілій пеглевійській композиції і в такому разі нам прийдеть ся троха змодифікувати те, до чого троха иншою дорогою дійшли Гоммель і Кун (Kuhn, ор. сіт. 39) і прийняти ось який процес повстаня пеглевійських редакцій буддийської легенди. В цілі пропаганди зладили буддисти резюме своєї святої легенди на пеглевійській мові, книгу Kitāb al Budd. Супроти сего якийсь неприхильник буддизму переробив а правдоподібніше переклав з індийського оригіналу брагманську переробку тої легенди, Kitāb Bilavhar wa Jūdāsaf. В виразнім противенстві до сєї книги пустив знов якийсь прихильник буддизму другу переробку буддийської повісти — Kitāb Jūdāsaf mufrad (Книга Юдасафа самого, т. в. без Білявгара). Що всі оті твори справді істнували на пеглевійській мові і що вся ота боротьба йшла на перео-бактрийськнм ґрунті, се доказує окрім посереднього свідочтва Фіргіста також огляд імен власних в різних редакціях нашої повісти (гл. Kuhn, ор. сіт. 34—36). Грецьке імя Юасаф є очевидно тотожне з арабським Юдасаф або Будасаф. Сея назва є не що инше, як індийське Бодісатва. Кун показав, як власне на ґрунті пеглевійської азбуки, „придатної для швидкоглядливіших перенутувань“ із Бодісатви-Будасафа повстала арабська і грецька форма Юдасаф, що опісля вже на ґрунті грецької азбуки

перейшла на Іоасаф (ΙΩΑΣΑΦ-ΙΩΑΣΑΦ-ΙΩΑΣΑΦ). Грузинська редакція заховала давнішу форму Іодасаф, та все таки форму не пеглівійську ані арабську, а первісно-грецьку або сврийську; натомість вірменська форма Іовасаф в повііше грецьке Іоасаф, тільки з доданим значка в для омшнення роззіву.

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

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

¹⁾ Кунова думка, що в Вардановій географії нам заховав ся слід якоїсь старої вірменської редакції Варлаама і Іовасафа, видить ся мені не зовсім певною. Розумить ся, повість про Варлаама і Іовасафа мусїла бути йому звісною — і то не в грецьким текстї, а в вірменській легенді, тії самїй, яка заховала си дося а була

Що доторкаєть ся назви Варлаам (Βαρλαάμ), то ми згадали вже, що по думці Гоммеля вона пішла з сирійського Βαράλαμ скороченого gabrā d' alāh-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 Bhagavān (Kuḥn, op. cit. 36). Грузинське Баляварі вяжеть ся безпосередно з арабською назвою і вказує на те, що автор грузинської редакції користував ся не теперішнім грецьким текстом, а його сирійським жерелом, у котрому стояла старша, пеглевійська назва Балявгар або Балягвар. Тільки автор грецького тексту перемінив сю назву, ставлячи замість неї імя популярного сирійського святаго Барляга і то в формі спорідненій з біблійним волхвом Валаамом (Βαλαάμ). Вірменський Баралам пішов безпосередно з грецького.

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

Поасафів учитель чи доглядач зоветь ся в грецьким тексті Зардан; в арабських текстах він не названий; в вірменським сю назву вкорочено на Зард. Грузинське Зандань або Задань вказує на те, що й сирійський ориґінал грецької повісти мав Зандан, а в такім разї назву сю мав і пеглевійський ориґінал сих редакцій. Куи (op. cit. 36-37) бачить в тій назві важку вказівку на те, відки головню черпав свій материял автор пеглевійської редакції. В святих книгах північних буддистів віник царевича Шідартти зоветь ся Чаидака; у південних буддистів він зоветь ся Чаина, без д. Значить, по Куиновї думці, жерелом пеглевійської повісти про Варлаама і Поасафа були святї книги північних буддистів, що зрештою й зовсім природно, бо в Бактрії і північно східній Пересї здавна вже мішали ся буддистські елементи з парськими і християнсько-історичними. Ще Китаець Пуен-Цанґ подорожуючи в VII віці по святих місцях буддизму, застав у Бактрії буддизм в повнім цвіті. З того самого часу маємо свідочтва про істнуванє численних історичнських епіскопій у Хорасанї, і ще в р. 652 християне в Мерві разом зі своїм метрополїтом похоронили тіло замордованого

зладженя ще в XII віці. А що в тій легенді не названо ані міста Абенероваго, ані пустинї, де жив Баралам, то міг стародавній географ доповнити єї назви з цих інших жерел.

остатнього царя з роду Сасанідів (Kuhn; op. cit. 37). Яким способом пеглвйїська назва Зандан заховала ся в грузинськіх версії, а в грецькій являють ся в формі Зардан, се у Куна показано троха неясно. Бо коли Кун стоїть на тій думці, що грузинський текст пішов не безпосередню з пеглвйїського, 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 безпосередню з пеглвйїського тексту. На групі пеглвйїської азбуки, в котрій п і г пишуть ся однаково і під впливом людвої етимології (zard у пеглвйїськїм значить зелений) повстала назва Зардан, що опісля через посередництво сирийської переробки пішла до грецького тексту. Звертаю увагу на сю нескладницю, та впенити її не беру ся.

Царський міністер і дорадник *ʿArzdān* у арабських текстах називаєть ся Ракіє, у грузинськїм раз Аракіє, потім Ракіє і Ракі, у вірменськїм Арашіє — як бачимо, назва майже однакова у всіх редакціях. Кун догадуєть ся, що фігура сего Арахеса відповідає фігурі Девадатти в буддйїській традиції — чарівника і противника Будди (Kuhn, op. cit. 26).

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

Чарівник Февда (*Φεῦδα*), в котрому Бенфей бачив варіант індйїської назви Девадатти, в арабськїм текстї (бомб. вид.) називаєть ся Аль-Тагдам, з чим дуже тісно вижесть ся назва грузинського тексту Тредам (декуди також Тредма або Тредаміє). Очевидно, що щось подібного мусїло стояти і в згодній сирийськїм текстї і в его пеглвйїськїм оригіналї, а тільки автор грецького тексту поклав назву Февди, лже-месії, згаданого у Йосифа Флавія (Josephus Flavius, *Bellum Judaicum*, XX, 5) і в Дїяннях апостольських V, 37 (Kuhn, op. cit. 29).

Назва Баракіє, наслідника Поасафового на царськїм престолї, властива тільки християнськїм редакціям (груз. Баракія, вірм. Бавакія), значить, мусїла бути і в сирийськїй редакції. Не можемо знати, чи була вона і в пеглвйїськїм оригіналї, котрого кінець не заховав ся в арабських переробках. В бомб. вид. Юдасаф ставить замієць себе царем свого вуйка як опікуна свого сина Аманда, в котрїм треба бачити назву улюбленого ученика Буддового Аманди (Kuhn, op. cit. 35). Назва Баракіє взята з Біблії — так називав ся батько пророха Захарїї (Захария I, 1, 7; Матв. XXIII, 35).

В арабських текстів Ібн Бабавайга і бомбецького видаця ЮдасаФ умирає в Кашмірі; в сій назві Кун бачить тільки скорочену транскрипцію індійської назви Kuṣinagara або Kuṣinagara (Kuhn, op. cit. 33).

Сей перегляд імен власних уміщених в різних редакціях нашої повісти потверджує в повні влучні слова Джекобеові: „Імена власні, се блудний огник для етімолога а полярна зізда 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 потверджують буддійське походженє повісти, а з другого боку тягнуть ся мов звязкові нитки від одної редакції до другої показуючи шляхи, якими йшла книжкова традиція нашої повісти з краю до краю, від народа до народа.

Нам лишаєть ся сказати ще кілька слів про притчі вилетєні в оповіданє про Варлаама. Ми вже згадували, яким важним признаком належності до сєї або иньшої редакції є істнованє в якімєсь тексті єнх або тух притч в такім або иньшій порядку. Для того подаємо тут систематичний перегляд усїх притч і оповідань вилетєних у різні редакції нашої повісти, зазначаючи при тім, яке місце з ряду займає кожда в данім тексті.

Гр	Бомб.	Галь.	Ібн Баб.	Ібн Хісд.	Груз.	Вірм.
1. Про євача (єванг.)	N. 4	N. 4	N. 4	N. 6	N. 4	N. 1
2. Цар і аскет	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.	Бояб.	Галъ.	16и Баб.	16и Хіед.	Груз.	Вірм.
10. Про доброго пастаря	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.
11. Про однорога	5	vac.	5	vac.	5	6
12. Про трьох другів	6	5	6	vac.	6	7
13. Про однорічних царів	7	6	7	9	7	vac.
14. Про сонце	13	8	13	10	vac.	vac.
15. Цар і бідарі в мекши	14	9	14	11	8	vac.
16. Богатий син і жебрацька дочка	16	vac.	15	15	9	8
17. Про ланю	18	vac.	vac.	vac.	11	9
18. Невинний царевич і дівчата	23	vac.	vac.	vac.	13	vac.
19. vac.	15 Пивняк і его товариші	10	vac.	vac.	vac.	vac.
20. vac.	8. Пси і стерво	7	8	21	vac.	vac.
21. vac.	9. Цар, що з'їв свою дитину	13	10	8	vac.	vac.
22. vac.	10. Добрий лікар	vac.	9	vac.	vac.	vac.
23. vac.	11. Про пророків	11	11	17	vac.	vac.
24. vac.	12. Про птаха і пророків	12	12	18	vac.	vac.
25. vac.	22. Жінка, вілюбас і зльва	vac.	vac.	18	vac.	vac.
26. vac.	24. Пана і круг	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.

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

У 16и Бабавайнга маємо ще ось які притчі, яких нема в інших текстах: 17. Про царя, що пів життя жив грішно, а потім покаявшись на своїй голові сиве волосся, друге стільки панував праведно; 18. Про злого царя і праведника з людським черепом; 19. Про царевича, що покинув батьківський дім і пішов голосити

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

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

Та найбогатший на притчі і приказки є Ібн Хісдаї. Крім тих, що показані в повнішій зводі, знаходимо у него ще ось які: 1. Патриарх Йосиф і підхлібник; 5. Про птаха, що проковтнув рибу з вудкою; 6. Цар Давид і гробниця давнішого царя; 13. Цар і побожний настух, 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 росі; 23. Соломон і мова звірів і вплетена в се оповідане казка 24. Про вола і осла та півня і пса; 25. Купець і два отруйники; 26. Стрелець, кабан і медвідь; 27. Цар і его гість; 29. Малпа і голяр і 30. Ткач, що наслідуючи весельчака скочив з вежі.

З тих притч без сумніву найцікавіша притча про сівача, що стоїть у грецькій і вірм. тексті на першій, у всіх арабських і грузинських на четвертій місці і має ся також у Ібн Хісдаї. Є се звісна євангельська притча, а факт, що власне вона спільна всім християнським і нехристиянським редакціям належить до найцікавіших загадок, які насуває нам повість про Варлаама і Йоасафа. Кун на підставі сего факту, що змушує нас до висновку про існуванє сеї притчі також у пеглвійській оригіналі всіх оригінальних редакцій, побудував свою теорію про християнський характер сего пеглвійського оригіналу (Kuhn, op. cit. 39). Ми вже вище оцінили п'яші Кунові докази християнського характеру того оригіналу, а тут мусимо сказати, що існуванє сеї притчі в его тексті не може перетягти ваги на користь Кунового здогаду. Вже Гоммель, що держав ся думки про буддистський характер і індійське походженє первісного жерела повісти, вказав на те, що притча про сівача в ріжних формах була популярна у буддистів, а той, хто з буддистських жерел писав пеглвійську редакцію, міг бути познано-млений також з християнськими євангеллями і замість буддистської 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 висемком притчі про сівача, що в грецькім і вірменськім текстї стоїть на першім, а у всіх інших 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 Іби Бабавайга і в грузинській редакції. В вірменській бракує остаточної а в Гальськім списку першої з сих трьох. Натомість 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 Поасафа 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 зв'язних нам притч (решти не знаємо, не маючи в руках сего тексту) є тільки одна євангельська, а решта всі індійські. Ще багатший на притчі є текст Іби 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 інших редакцій, дає ще 7 притч і оповідань виразно індійського і то буддійського характеру. Щож до Іби Хісая, то з 30 притч і оповідань вставлених у його поему, що найменше 6 узяті з жидівських або магометанських жерел.

Роздвляючи ся в притчах і їх угрупованю в різних редакціях нашої повісти ми доходимо ще до одної думки. В Іби 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 інших редакціях, а в тім числї одну (про паву і крука), в котрій Кун відразу пізнав одну з буддійських джатак, т. є. історій із давнішого існування Будди. Сю джатаку у-перше опублікував ресійський учений Мінаєв (Bulletin de l'Académie Imperiale des sciences de St. Petersbourg, 1872, t. XVII, стор. 77 і д. 83 і д. а також Mélanges asiatiques, t. VI, 591 і д. 596 і д.). Текст єї подаво також в повній збірці джатак, виданій Фаусбелем (Fausböll, Jataka, t. III, 126 і д.). Ще 1880 р. англійський учений Піс Девідс звертав увагу на близьке спорідненє повісти про Варлаама і Поасафа з буддійською книгою джатак (гл. Rhys Davids, Buddhist Birth-

Stories, XXXVII). „Аджеж жите Будди становить введення до нашої книги джатак — писав він, — а повість про Варлаама і Юдасафа 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 буддиськими життєписами Готами і подаючи паралельні уступи, котрі б показали, що грецький автор присвоював собі не тільки ідеї, але й цілі впраження буддиські“. На жаль, дальша публікація Ріе 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 пегльвійська книга про Юдасафа і Балявгара була зладжена на підставі північно-буддиських матеріалів, то рівночасно нам видаєть ся вельми правдоподібною та думка, що пегльвійська ж книга про „самого Юдасафа“, та книга, котрої значні вривки заховало нам закінчене бомбейського тексту і Ібн Бабавайфового резюме, пішла з південно-буддиських жерел, а власне з книги джатак, що заховала ся тільки в південно-буддиським каноні. На південне походження вказує арабська традиція, що вводить Балявгара із Сарандіба, т. в. Цейлона, головного осідку південного буддизму; дальше арабська назва Юдасафового міста Шавілябатт схожа з палійським Каніляватту зам. санскритського Канілявасту.

ВАРЛААМ І ЙОАСАФ



РИСУНКИ І ПРОБИ ТЕКСТУ ІЗ КРЕХІВСЬКОГО РУКОПИСУ XVI В.



(ДОДАТОК ДО ПОВІДКИ ДРА П. ФРАНКА „ВАРЛААМ І ЙОАСАФ“).



У ЛЬВОВІ, 1895.

З друкарні Наукового Товариства імені Шевченка
під зарядом К. Бешарського.



Цар Асвѣр і коо брании високий достойник, що опісля пішов у пустиню і котрого по довгім шуканню царські слуги найшли і привели до царя.

Гидькѣже єго црѣк рѣдкими ризами ѡблечена, древо кык шидь шкакчона свѣтлыми і кванкыми ризами і живинаго мнородь ширѣд, і оутомална житіємь постничеккым і пѣсткннѣкым житіємь шѣк прилежана і їдка познавѣ, печалѣд і гнѣвомь коутино іспакннѣк єк і тѣмь слово смѣрннѣк речѣ кь немоду: ѡ нера зомѣне і оумовредне, что ради прѣк|мѣ|ши чѣтѣ стододом і кван коудь славы іспакннѣк, єдѣ бѣдѣкѣ і ѡвраз кѣзоджи на єдѣ предѣдате|кѣ| црѣствѣ моего і архисратник єнакь мѣдѣ не тѣкѣдѣ нашѣд дряжкы і дрякновонѣ далече ѡдоджи, на і єкоєго рода бѣтани, шн євонѣ чад мѣстѣд прѣємь, тачѣ что ти кадѣт и что ѡ такового кѣчкѣтѣ приѣвращаши, шко кѣ кѣкѣ же кѣ і і чѣкѣ гѣмѣго Хѣ начѣ і почкѣтѣ і житѣ жестокѣго і испакннѣк радѣ і кѣзловѣннѣк і єладкыкѣ житѣ єво ѡрнѣдѣ ѡ єкѣ?

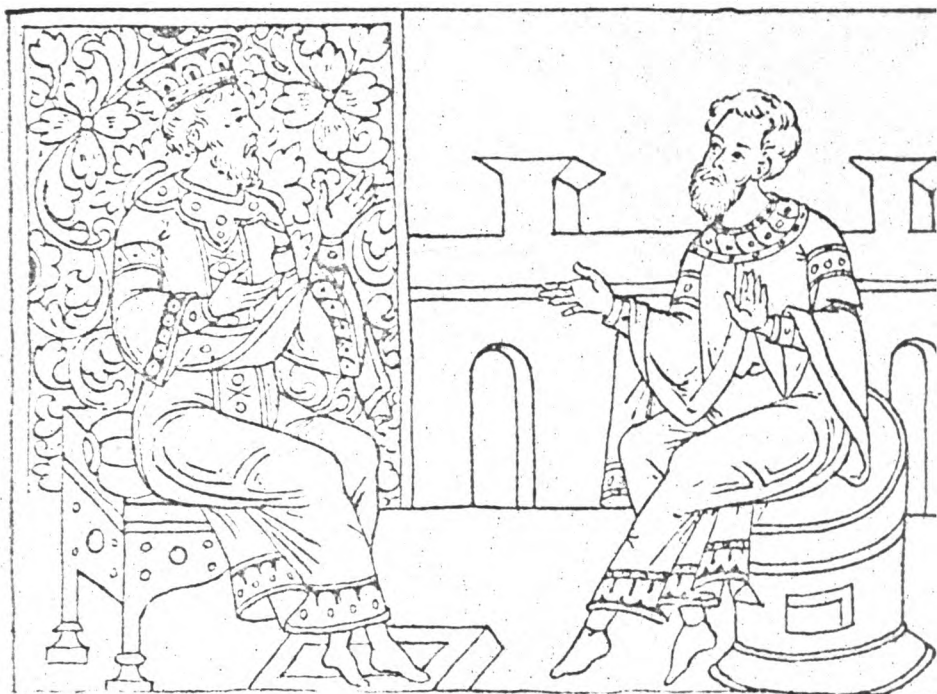
І шко оуєсакнѣнѣ кѣтѣ шѣк чѣкѣ, негрѣшнѣк|црѣ| і тѣхѣ ѡкѣрѣвааннѣ: ашнє слово єк мнѣдѣ рѣрнє чѣрннѣ, ѡ црѣю, враскь євоѣ ѡ єкѣ ѡжннѣ, тогда ѡкѣрѣваѣд тѣкѣ ѡ шѣкѣ же оуридѣкѣтнє чѣрннѣ, бѣкѣмѣ же є токодѣ єдрѣмь никакѣгожѣ і мамѣ в тѣкѣ єлѣора вѣрѣкѣкѣ єлѣора: мѣдѣн, закоан, творнє єкѣ чѣрннѣ (стор. 7-8).



Свідоміти проповідати царю будищу женоу Павлау

І як ть же праздникъ рождѣннѣ штрочатѣ приидомъ къ црѣи
 избрании мужи, яко и. ѿ хал'хканъ, и яко чини во мудрости
 ш звкзднику тешишу. и сѣа вѣдѣ сѣи постави црк, вкоршани
 и, да избѣдѣт ѣмоу, что вѣдѣтъ рождѣннѣ штрочѣа. шри ж ѣ
 мшго нескѣтаи не гѣмѣа, вѣмкоу ѣмоу вѣти вогатством и си
 лѣа, и вѣмшѣу ѣмоу вѣти вѣлу прѣки ѣго црѣтвѣваннѣ шже
 звкздословникъ сѣк шми сѣи старк вѣлу и | мудрки речѣ:
 яко неощѣат ма звкздника тешиш, ш црѣю, нескѣтши и ко
 зрасть шк рождѣшѣ ти сѣа штрочати твѣмъ, не вѣ твоѣ црѣтвѣ
 вѣдѣт, на къ шю, къ ашчине и шшзрѣшнѣе и вѣшнѣ тѣк,
 амажѣ), шкѣ | товоа гѣмшѣк хрѣстѣан'етки вкрѣ прѣати ѣго Крѣу,
 и азъ ко ама сѣметрѣннѣ шго и надева ама вѣти.

Ши ко речѣ звкздословникъ шго дрѣкнѣ Палаам, не звк
 здники негнѣтвѣоуднѣ, на вѣта негнѣтнѣкѣ показууднѣ, црк же
 яко ослѣпна сѣа, нечѣак (в рѣи, хшбно: не чѣ а ле нѣ) вѣсѣткѣ ѣмоу
 къ вѣсѣа амаго (стор. 14—15).



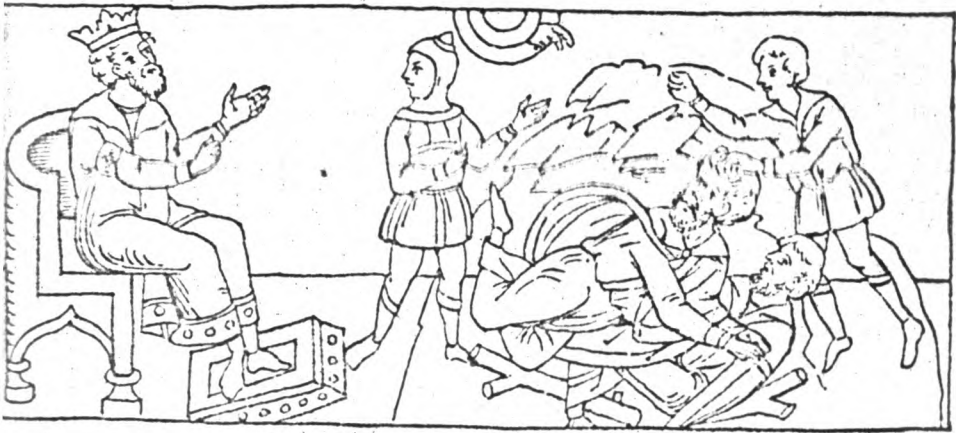
Один великожи царський їдучи містом любив чоловіка зі зломаною ногою, каже його взяти і вигнати; горній говорить йому: Се ти лікаря собі дієши. В якийсь час опісля цар покликає сего великожу до себе і говорить йому, що хотів би зрести ся престолу і віддати ся рибожному життю, а його поставити замість себе.

Он же кáрън мѣж їко се о́слышавъ, тѣчѣд не разодѣк тайнѣ їго а́къ|тъ| їже їмаше къ сѣдци, печаленъ въс|тъ| дїѣд ѝ сáкъзави сѣ прѣдѣ, нево́з'но ѡ́вкѣра: цѣрю, къ кѣкъ живъ вѣд|и| свѣт во кáрън сїсѣнѣ пѣнакъ|къ| свѣтѡва, їко не о́удѡкъ ѡ́вкѣт'ѣно прѣтѡ нїсѣнѣ, на ѡ́вкѣч|ѣ| подовѣст вкѣсѣд вѣрїѣд їсѣвати їго. шрѣдї къ ѡ́вкѣрѣст сѣ|ѡ|, сáдце же вѣс|ѡ|ѣ ѝ наслаждѡнїѣ ѡ́вкѣ видѡмѡѣ о́вкѣрѣшѣст, на доврѡ ѡ́вкѣрѣшѣд їго, къ пѣм'же во сáдце вкѣ|тъ|; нѣ'же вѣс|ѣ|мѣт, сѣдмѣрїцѣд пач|ѣ| пѣчалъ тѡрѡт, ѡ́вкѣ вáгѣд же їго ѝ пѣчал'наа сѣ'кѣ|и| сáдт нѣмѡн'їкнїнѣ: їко сѣ'пнѣкъ лѡдїнѣд (в рѣк. лѡдїнѣд) по водѣкъ шѣстѡвѡдѣдн |и|лѣн п'тїцѣд на кѣз'дѡвѣск прѣходѣше къ кор'ѣк ѝцѣзѣдѣт (ст. 17).



Цар був дуже недоколений своєю відмовою, і тільки тоді
вельможі доміркувалися, що се підступ. Старобаний казав по-
кликати того бідири зі зломаною ногою і інтересом у його по-
ради. Той порадив йому обколоти собі голову, надіти волосницю
і так іти до царя та зняти йому, що й він готов іти з ним
разом списати ся в пустиню.

Нанкін же дик мав гай сіа доврк ккспрїам Ѡ нмощїнаго
дноро чїва, сктвори ѡкож[є] гїа ємоу, прїнедїа ж[є] ємоу и
кндїак єго прїк ккспрїам же и ослїшїак Ѡ него гїа сіа, рад
кы[є]тк[є] чюдїає аювїи єго, и аюва кы[є]тк[є] гїанїа нанк, и какїа
и пачтє и сїк дрїквенїїам вїсткєвати кь сїкк сєткєрї ємоу
(ст. 19—20).



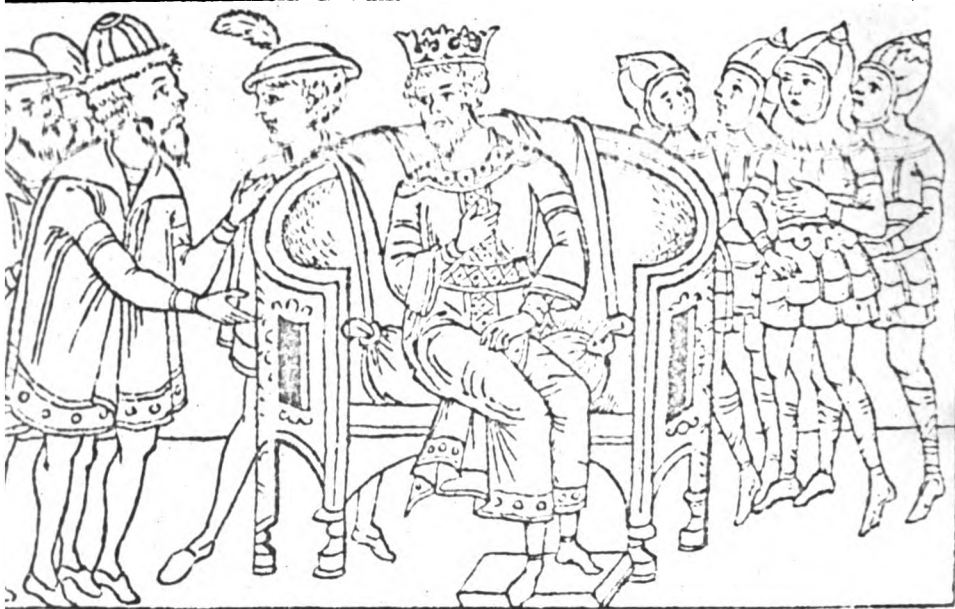
Цар Асвѣр здибавши на польванню двох монетів велить привести їх перед себе, питає їх чому доси не внесли єи з собою, засуджує їх на смерть і велить спалити на огні.

Ам ж[є] істаківши к'єго мира і сжца к' мирк, оузки и прискрккы Хї ради шествоуає пѣт, ни скѣрти воїм'єа, ни соураа зде лѣвѣмъ живїни, на коудоуриу т'к'мо жєлаємь, занє ками принсемаа пѣм скѣртк' принестивоанїє кыкаєє к' к'чк'и и доушии живїни.

Црѣ же к'к' м'нїхѣма рече[є]: почто оуко за маао ішїдєста ікож[є] повѣку? и аци не воїтасѣ скѣрти, како із'к'єнѣути хѣткєта? т'как' к'к'єсу хуаантє[а] асжаци.

Оукопєста м'нїхѣ: не тевоа скѣрти к'к'анк' прк'тїма, на амѣоуаїра тѣ, да не вакнѣ ти бєаждєнїа, вїноката вѣдєєк, замкєсауѣєк ішїти, аци ан ієн нає на єє прїєлѣ, ішїноуа прїїїа т'к'єго нїкоан же сѣ с'єстраїїєк.

Єго ради црѣ раз'єккєк'єа повѣк' иу ішїємь сжжаци, скѣртк' же прїдєста Хїа оугоуїнка оуєємь, м'нїхѣєєи подкнєє и к'к'їца пѣлоучїк'їа, (стор. 21).



Цар Аветір посеред своєї достойників і дворни.

Вкста іквіи цркъ къ страицъ ть імномъ Івншркъ, вліи кыс[тъ] когачетвомъ и снаемъ и повѣдеа на противника, добак же къ краишю и великъ тѣломъ, красиже и лицю акии и вскамъ мур'ска-ми оубадаащюу тьцрса, и храврствіемъ хвалася, дшга же посакднѣа ширгеа слабася и къ мншвѣку заюу дѣкаку оубагаа, е'сани'скѣа части скии и зѣла ѿ вксов'етки акети приажа. мно-редъ же ширѣа жива цркъ и прѣтїамъ красикуу житїа сего, ничто-ж[е] ігшж[е] вкхуетк и вождѣла мншася, едншж[е] імаше довраа мѣдростъ, еже ѿ ваа ѿдркзла е'го, мншїже ко къ дѣтани, ѿ сѣмъ ж[е] пѣчалъ ѿдркжанет е'го, вако ѿ таковоу роздркшншгис[а] оубъ, чадемъ наришс[а] оцкъ, си ко кшркъ саадка мншгкыа, скыкъ таковоу розмысломъ цркъ, и такоу імаше кѣла іго (стор. 4—5).



(Врожденне царевича Понсафа.)

Цркви... род[и] са... штроча скла красно и ш сиктасети
ц'витоуца ёмоу коудашнѣ прознаменовани. радостѣ же великож
ш рождествѣ штрочати цркъ испълник'са [ш]асадь нареч[е] и ма ёмоу.
сам же къ идол'ским капищемъ кезь разоумя иди, неразоумным
когом жрѣткою принести и бѣгодарствѣинымъ икени дати и ма,
не разоумквѣа по истин'кѣ, кто ёс[т]ь кѣм докрын подател'к',
коёмоу же под[о]влаше дѣокидѣа принести жрѣткою. шн же оуко кезь-
доушнымъ и разоумымъ рождѣи штрочати подаканѣ кѣзложикъ,
кѣсоудѣ расла сѣкврати мншж[е]ство чѣкѣ на рождѣи ёго.
и бы видѣти кѣкѣ сѣт'кѣзжѣласа страха рад[и] црѣа, приносѣи
и приводаше ёже оуготован'ное на жрѣткою. ико кѣкѣрождо сила
может, икож[е] кто ш црѣа чѣткѣ илаше нач[е] и ма сам оуготова
чѣткѣ, юнца [на] заколенѣи прикода мншгы и тако праздыкство
сѣтвораи кѣкѣмъ народомъ, кѣкѣже почѣти дар'ми, ёлико сѣкѣт'-
ници ёмоу кѣахѣ, и ёлико кѣишци, и ёлико ш хоудыхъ и шнаро-
читыхъ (стор. 13 - 14).



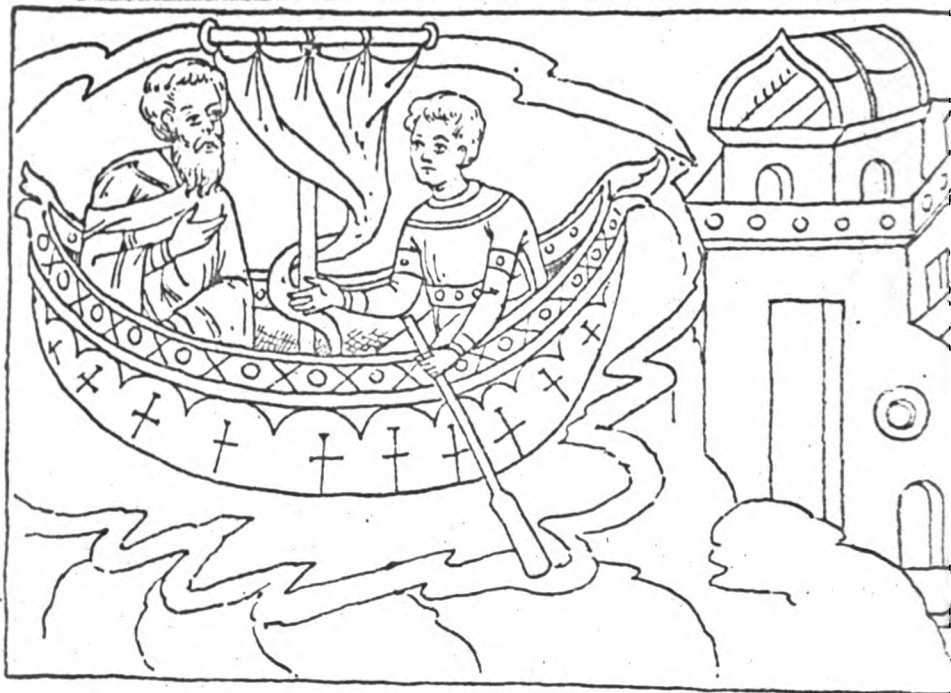
Царевич Подсаф розмовляє зі своїм батьком і просить його, щоб дозволив йому відійхати на селянське життя.

Часто же діюу ёго црю видкти строчае приходащюу, як-квѣа же прѣанереа люклати ёго. ідиноа въ днѣхъ глѣ къ діюу: въжелаау видкти ѿ тебе, ѿ вѣдо и црю, ѿкаж[е] печаль и скръькь кшнѣу растрьзае[т] ми днѣа. дію же сѣа глѣ оукашакь, поволкькь ѿтровоа реч[е]: Глѣ ми чадо възакеланне и [мб. ѿ бдрьжани тѣ печали, і акѣ ко радость преложити поткряса [нам. поткряса]. Отроча кшнѣа: которымъ бвразом посади[и] ма зде въкѣтрь стѣнк и враты затвори ма, иишествована кшнѣаа въкѣамъ зде ма посади? ѿцю же ёго ѿкшнѣа: не хощюу, ѿ чадо, видкти тѣа къ скръькь срдца твоего и ѿтрьзашиа твоего кс[е]с[е]лѣа, когда во въ шнѣи и весѣлѣи въсакомъ жити тебе къ кса вкѣамъ размышакѣа. ѿнъ же) къ діюу реч[е]: на вѣдан, бвразом сам не къ радости ни къ весѣлѣи живѣа. на паче къ скръькь и печали мнѣши (сгор. 23—24).



Царевич Повесяр відмовив на гуляння стрічав двох старців: одного прокаженого, а другого свійного, і уперше довідався, що людському роду євразять слабости і гороби.

Тако повелює [цр.] конк із'вучаєннєм відповісти і кражнємко ікоже [е] подокати црємь, і шестковати ємоу євдє хощет і велєт, зарєкнємь сьцїмь ськ рїмь, іко да нєкто ж[є] скрєвнємь сращєт єго, нє вкєє єлє є[тк] доврє і красєд тєрїмєт да показовєт дєктєрєж, лєкє ж[є] да скєврєдєт і галєснєж вкєшє і палєкєнїє, позєрнєнїє [є] да скєврєдєтєсє, ікоє єлєнї да насєждє єтєж нє жє хощєт, тєко чєстє нєхєдєж црєкє єнєк вїдєк вє єднєк шє дїнїє звєкнє шємєж єлєвєлємь мєжє двє, єднєк єж прєкєжєннєк, єднєк жє єлєкнєк, ікоє [є] вїдєкє црєкє єнєк єкєжєлєнїє єнє на єрднє єлє вє єлєрїємь єкє нєлєкє: єтє єнє єєтє і вєкє єжє вїдє лєкє! шєнєк [є] нє мєжєє вєтєнїтє вїдєлєжє нєлєкє гєнєжє: єтє єс[тк] єтрєтєкє чєкєкєлє, нєкє [є] вїрїєжє тєкєснєжє і хєлєкєтнєлємь вєлєчєт [є] чєкєкє, рєч[є] жє єтрєчєжє: вєкєкєлєнї єтє чєкєкємь вєлєчєт [є]? гєлєнєлє єнє: нє вєкєлє, нє нєкє шє здєрєлєлє прєвєрєтєт, шє хєлєкєтнєлємь єкєрєкєкє, лєкє єлєкєнєлєкє єтрєчєжє рєч[є]: лєкє нє вєкєкє чєкєкємь єтє вєлєчєтєсє вєтєнї, лє нє нєрєч[є]нєтє і нєвїдїмє прїчєдєжєтє єнє? шєкєкєлєнє ємоу: кєтєрїєнє єлєтє чєцє вєлєдєжєлєлє вєлєдєтє і нєтнєнїє нєтєкєтєтє лєнє єлєкєдєтєтє мєжєтє лєкєнїтє чєкєкєкє [є] рєдє єднєкєкєкє насєждєвєнїє? тєкє прєкєтє црєкє єнєкє вєкєрєлєлєлє нєкєлєкє жє єрднємь є вїдєнїє і прємєкєнїє єлє шєкєрєкє лєцє єго є вєрїє нєвєкєнїкє (єтєр. 24-26).



Мустинник Варлаам плыве чолком із Синайської пустини до Індії.

Вис|тъ| во въ то врѣмя мнѣхъ прѣмѣждь икъто ѿ вкѣтъкнѣхъ
 мажъ житіемъ и сазкомъ оубраникъ и наоубкомъ-ѣ мѣншискоѣ црѣк-
 шѣхъ живиць. ѿкоудоу вис|тъ| и ѿ котораго рода, не имамъ
 глати, въ пѣстынѣхъ и|ѣ| икъотораѣхъ синаридскаѣхъ земляхъ селитъ коу
 творѣ, и стѣакымъ скверкнѣхъ вѣдѣтемъ Парлаамъ въ и ма савецъ
 старца (самъ старцовъ), съ оубо ѿкркнѣнѣмъ ѿ Ка вис|тъ|
 ѣмоу икъоторымъ оубидѣти ѿ сѣоу црѣвоу, и инѣ спѣхъ ѣмоу не
 пѣстынкъ въ вѣсанаѣхъ вкнѣдѣ, илзукнѣхъ свои ѿвразъ къ ривѣ
 мнрѣсѣмъ, и лоуѣхъ вкоудъ прѣйдѣ къ црѣствію индѣскоѣ, и сктво-
 ривѣ сѣхъ воуицѣмъ къ граду прѣйдѣ, и дѣхъ|ѣ| црѣкъ сѣкъ ползгоу илз-
 шѣ, мншкѣхъ|ѣ| дѣи прккѣхъ|тъ| тоу и илзѣга ѿ црѣкъ сѣкъ, ко-
 терѣхъ сѣхъ вѣхъ ѣго прѣкнѣважи (стор. 28-29).

Опис рукопису.

Рукопис, із якого виняті оті рисунки і проби тексту, знаходить ся в бібліотеці Крехівського Василіанського монастиря близько Жовкви (про сей монастир гл. Н. О. Головацкій, Креховській монастирь вь жолковецькозь округь вь Галиції. Вильна 1885). Є се книга in folio, в старій оправі (дошки обтяжені шкіурою), та підновлений на хребті, і має тепер 192 картки товстого, блискучого паперу, пошиваного в кватерніони по 6—8 карток. Перша половина рукопису (114 карток), що містить повість про Варлаама і Іоасафа, не мала пагінації; тепер сторони позначені мною. При оправлюваню 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 уквиваня по краях витрухлявіли і пообривали ся, та так, що текст усюди лишив ся цілий. Друга часть рукопису, що містить Апокаліпсис св. Івана, хоча писана тою самою рукою і таким самим методом (про него буде далі), як і Варлаам, має особну 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 неунумеровані і прикладені 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 написаня рукопису нема ніякого свідцтва. На першій картці гесто в шизу на полі маємо напис куреївом XVIII-го віку: „Рокъ вѣкогъ ѿ ѿ ѿ ѿ писакъ см цкнѸ“ (?), а на картках 11, 12, 13 і 14 гесто в шизу під текстом находило напис тажже куреївом: „Сия книжица названа Паганъ (? — принадлежить служити монастиревы Креховекому вѣчне а непорукописе.“ Рукопис писаний старанно; на повній стороні містить ся 31 стрічка, та таких сторін не багато; на дуже многих сторонах полишано прогални для рисунків або оздобних букв, та перенесачеви довелось виконати тільки 11 рисунків (з котрих 10 у нас репродуковано), оди рисунок над титулом Варлаама (перенесені колієци) та дві оздобні (плетені) букви в тексті Варлаама (одна репродукована у нас). Остатній рисунок є на стор. 28, по нім перенесач полишав порожні міся, де мали прийти дальші рисунки і оздобні букви.

ѡкрѣзати, дрѣзну, къ трѣни ѡкажчиа, або ор, ол, шр. мажчати, испакнуса, къ крѣжк, ѡтрѣжнѣжк, але також ре, ле шр. лѣсть (лесть) сѣжзани, ѡскрѣжнѣму.

Слїдїв малоруського виговору я не добачив, хїба щоби хотїти за такі слїди признати такі форми, як ѡнѣго зам. ѡнѣго, видити зам. видѣти; перемїшана ы і и зяїже не трапляєть ся, натомїєць часто находимо ы по г і к (гжкжж, жїжжжж, пжкж).

Я не порївнював перекладу, що маєть ся в Крехівському рукошеї, з грецьким орігіналом і для того не можу сказати, на скїлько він вірний. Люка в текетї, яку находимо в притчі про однорога, очевидно пішла з вини перенїсача. Дивна річ, що старослованський переклад Варлаама і Іоасафа доси не був в цїлости опублікований. Така робота можлива тепер тїлько в Росїї, де находять ся найстарші звїєні нам рукошеи сего твору. Крехівський список для такого виданя мало придатний і для того думаю, що виписки поданї мною тут і в текетї розправи, будуть вповнї достаточні для єго характеристики.





899.96 B2572Zf 1966



3 5556 008 778 797

1111394

899.96
B2572Zf
1966

