

ქართველოლოგი

THE KARTVELOLOGIST

31

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Centre For Kartvelian Studies

THE KARTVELOLOGIST
Journal of Georgian Studies

31

2024
Tbilisi

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ქართველოლოგიური სკოლის ცენტრი

ქართველოლოგი

31

თბილისი

2024

საგამომცემლო ინფორმაცია

ქართველოლოგია ფართო გაგებით ნიშნავს ქართული კულტურის, ისტორიისა და ქართულ სამყაროსთან დაკავშირებული ჰუმანიტარული სფეროს სხვა დარგის შესწავლას. ესენია: ენათმეცნიერება, ლიტერატურათმცოდნეობა, ხელოვნება, არქეოლოგია, ფოლკლორი, ეთნოგრაფია, წყაროთმცოდნეობა და სხვ.

ჟურნალი „ქართველოლოგი“ ორენოვანი (ქართული და ინგლისური), პროფესიული და აკადემიური ჟურნალია. ქართველოლოგიის დარგში მეცნიერული სიახლეების დანერგვასთან ერთად იგი მიზნად ისახავს ქართველ მკვლევართა ნარკვევების პოპულარიზაციას საერთაშორისო დონეზე და საზღვარგარეთული ქართველოლოგიური მეცნიერების გავრცელებას ქართულ სამეცნიერო წრეებში.

„ქართველოლოგი“ წელიწადში ერთხელ გამოდის როგორც ბეჭდური, ასევე ელექტრონული სახით. 1993-2009 წლებში იგი მხოლოდ ბეჭდურად გამოდიოდა (N1-15). გამომცემელია „ქართველოლოგიური სკოლის ცენტრი“ (თსუ), ფინანსური მხარდამჭერი – „ქართველოლოგიური სკოლის ფონდი“.

ჟურნალის დამაარსებელია ელგუჯა ხინთიბიძე.

სარედაქციო კოლეგია:

ჟურნალის ირგვლივ შემოკრებილი უცხოელი ავტორები თავიანთ ქართველ კოლეგებთან ერთად არიან „ქართველოლოგის“ სარედაქციო კოლეგიის წევრები, აქტიური მონაწილენი ჟურნალის სამეცნიერო სტილისა და ფორმის ჩამოყალიბებაში, სამეცნიერო სტატიების ავტორები, ზოგიერთ შემთხვევაში გამოსაქვეყნებელი სტატიების რეცენზენტები და თავიანთ ქვეყნებსა და სამეცნიერო ცენტრებში ქართველოლოგიის პრობლემატიკის პოპულარიზატორები.

ბახტაძე მიხეილ (ისტორია) – საქართველო; ბეინენი ბერტ (რუსთველოლოგია) – აშშ; დობოროჯიჩიძე ნინო (ენათმეცნიერება) – საქართველო; ენოხი რუვენ (ქართული ენა, ქართულ-ებრაული კულტურული ურთიერთობები) – ისრაელი; კოჯიმა იასუჰირო (ქართველური ენები) – იაპონია; კუდავა ბუბა (ხელნაწერთმცოდნეობა) – საქართველო; ლიჩელი ვახტანგ (არქეოლოგია) – საქართველო; მაგაროტო ლუიჯი (ქართული ლიტერატურა) – იტალია; მელიქიშვილი დამანა (ქართული ენა) – საქართველო; ნიკოლეიშვილი ავთანდილ (ქართული ლიტერატურა) – საქართველო; რატიანი ირმა (ლიტერატურათმცოდნეობა) – საქართველო; სიხარულიძე ქეთევან (ფოლკლორი) – საქართველო; ტიუიტი კევინ (ეთნოგრაფია და ფოლკლორი) – კანადა; უტიე ბერნარ (შუა საუკუნეების კვლევები) – საფრანგეთი; ფეინრიხი ჰაინც (ქართული ენათმეცნიერება) – გერმანია; შურღაია გაგა (ქართული ლიტერატურა) – იტალია; ჩიხლაძე ნინო (ქართული ხელოვნების ისტორია) – საქართველო; ხოტივარი-იუნგერი შტეფი (ქართული ლიტერატურა) – გერმანია.

სამეცნიერო რედაქტორი: ელგუჯა ხინთიბიძე

ჟურნალის თითოეული ნომრის მომზადებას და გამოქვეყნებას ახორციელებს ახორციელებს ჟურნალის სარედაქციო ჯგუფი:

მანანა რუსიეშვილი – ინგლისური ტექსტის რედ.

თამარ მელიქიძე – ტექსტის რედ.

სოფიო გულიაშვილი – ქართული ტექსტის რედ.

ცირა ვარდოსანიძე – კორექტორი

კონსტანტინე ლომიძე – კორექტორი

ირმა მაკარაძე – ქართული ტექსტის რედ.

ჟურნალის სარედაქციო საბჭო, საგამომცემლო ჯგუფი და რეცენზენტები ზოგიერთ შემთხვევაში არ იზიარებენ გამოქვეყნებული სტატიების სტილისტურ თავისებურებებს და მათში გამოთქმულ თვალსაზრისებს.

© ქართველოლოგი
ქართველოლოგიური სკოლის ფონდი
13, ჭავჭავაძის გამზირი, თსუ
0179, თბილისი, საქართველო
ელფოსტა: kartvcentre@hotmail.com;
kartvelologist@gmail.com
ვებგვერდი: kartvelologi.tsu.ge;
kartvelologi.openjournal.ge

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2023
ISSN 1512-1186

In a broad sense Kartvelology embraces the study of Georgian culture, history and all fields of the humanities: linguistics, literary criticism, art, archaeology, folklore, ethnography, and source study.

“The Kartvelologist” is a bilingual (Georgian and English academic journal, covering all spheres of Kartvelological scholarship. Along with introducing scholarly novelties in Georgian Studies, it aims at popularisation of essays of Georgian researchers on the international level and diffusion of foreign Kartvelological scholarship in Georgian scholarly circles.

“The Kartvelologist” is issued both in printed and electronic form. In 1993-2009 it came out only in printed form (#1-15). The publisher is the “Centre for Kartvelian Studies” (TSU), financially supported by the “Fund for Kartvelian Studies”. The founder of the journal is Prof. Elguja Khintibidze.

The Editorial Board: Foreign authors, together with their Georgian colleagues, are members of the Editorial Board of *The Kartvelologist*, taking an active part in shaping the scholarly style and form of the journal, authors of papers, occasionally reviewers of papers to be published, and popularizes in their home countries and scholarly centres of topics of Georgian Studies.

Bakhtadze Michael (History) – Georgia; Beynen Bert (Rustvelology) – Philadelphia, USA; Buachidze Gaston (Kartvelology) – France; Chikhladze Nino (History of fGeorgian Art) – Georgia; Chotiwary-Jünger Steffi (Georgian literature) – Germany; Doborjginidze Nino (Linguistics) – Georgia; Enoch Reuven (The Georgian language, Georgian-Hebrew cultural contacts) – Israel; Fähnrich Heinz (Georgian linguistics) – Germany; Kojima Yasuhiro (Kartvelian languages) – Japan; Kudava Buba (Study of Manuscripts) – Georgia; Licheli Vakhtang (Archaeology) – Georgia; Magarotto Luigi (Georgian literature) – Italy; Melikishvili Damana (The Georgian language) – Georgia; Nikoleishvili Avtandil (Georgian literature) – Georgia; Nocun Przemyslaw (Archaeology) – Poland; Outtier Bernard (Medieval Studies) – France; Ratiani Irma (Literary criticism) – Georgia; Shurgaia Gaga (Georgian literature) – Italy; Sikharulidze Ketevan (Folklore) – Georgia; Tuite Kevin (Ethnography and folklore) – Canada.

Editor: Elguja Khintibidze

Each issue of the journal is prepared and published by the editorial staff: Khintibidze Elguja, Rusieshvili Manana, Melikidze Tamar, Guliasvili Sophio, Vardosanidze Tsira, Konstantine Lomidze, Makaradze Irma

In some cases the Editorial Board, the staff and the reviewers do not share the stylistic peculiarities and the views expressed in the papers published.

სარჩევი Contents

ამბავი ნეტარი მამისა ჩვენისა ვარლაამისა, რომელიც შევიდა მეფე პითაგორას სახლში და წაიყვანა ძე მისი იოსაფატი ქრისტიანული სწავლებისთვის სინაის მთაზე	3
Λόγος ἐκ τοῦ ὁσίου <υ> πατρὸς ἡμῶν Βαρλαάμ, ὃς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ βασιλέως <τ>οῦ Πυθιγόρα καὶ ἔλαβεν τὸν υἱὸν τοῦ τὸν Ἰωσαφάτ εἰς ἄσκησιν ἐν τῷ ὄρει τῷ Σινᾷ	8
The Short Greek Recension of the Barlaam and Joasaph <i>Basil Lourié</i>	13
ვარლაამ და იოსაფის მოკლე ბერძნული რეცენზია <i>ბასილ ლურიე</i>	59
Signs of Metaphrase in the Georgian-Greek translations of the Barlaam and Ioasaph story? <i>Christian Högel</i>	107
მეტაფრასირების ნიშნები „ვარლაამისა და იოსაფის ისტორიის“ ქართულ-ბერძნულ თარგმანებში? <i>კრისტიან ჰეგელი</i>	108
Un épisode de la vie du roi indien Asoka dans le roman de Barlaam et Josaphat <i>Guillaume Ducoeur</i>	110
ინდოეთის მეფის, აშოკას ცხოვრების ერთი ეპიზოდი „ვარლაამისა და იოსაფის რომანის“ მიხედვით <i>გიიომ დიუკერი</i>	122
If there is a fairy tale, it is India <i>Sergio Basso</i>	136
თუკი არსებობს ზღაპარი, მაშინ ეს ინდოეთია <i>სერჯიო ბასო</i>	139
Euthymios the Athonite as author of the Beneficial story of Barlaam and Ioasaph <i>Ioannis Konstantinos Grossmann</i>	143
ექვთიმე ათონელი - ავტორი „ვარლაამისა და იოსაფის სულისმარგებელი თხზულებისა“ <i>იოანის კონსტანტინოს გროსმანი</i>	146

ანთროპონიმთა ტრანსფორმაციის ტიპოლოგია „ვარლამისა და იოასაფის ისტორიის“
არაბულ, ქართულ და ბერძნულ რედაქციებში 149
ირმა მაკარაძე

Typology of Anthroponymic Transformations in the Arabic, Georgian, and Greek Redactions
of the "Story of Barlaam and Ioasaph" 161
Irma Makaradze

რედაქტორის შენიშვნა

ჟურნალ „ქართველოლოგის“ ეს სპეციალური გამოცემა ეძღვნება *ბარლაამისა და იოასაფის* ლეგენდას, შუასაუკუნეების ბიზანტიური, ქართული და არაბული ლიტერატურების ერთ ყველაზე ფართოდ გავრცელებულ ნარატივს. კრებული აერთიანებს ამ თემისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო კონფერენციის (11-13 აპრილი, 2024 წ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი) მოხსენებების ერთ ციკლს. იგი ეხება ამ ნარატივის ერთი ახალდმოჩენილი ვერსიის არაერთგვაროვან მეცნიერულ ინტერპრეტაციებს, რომელთა პუბლიკაცია მნიშვნელოვანი იქნება ამ პრობლემის კვლევის უმთავრესი ცენტრებისათვის, ბიზანტიოლოგთა, ქართველოლოგთა და აღმოსავლეთმცოდნეთათვის.

გამოცემის ხასიათი:

ჟურნალის წინამდებარე ნომერი მოიცავს როგორც სრულ სამეცნიერო სტატიებს, ასევე მოკლე საკონფერენციო მოხსენებებს, რაც ასახავს კონფერენციაზე გაჟღერებულ აკადემიურ მოზარებათა მრავალფეროვნებას. აზრთა ეს სხვადასხვაობა საშუალებას იძლევა, რომ გამოიკვეთოს ბარლაამისა და იოასაფის თანამედროვე შესწავლის სურათი სხვადასხვა დისციპლინებისა და მეთოდოლოგიის მიხედვით.

ბიბლიოგრაფიული ფორმატი:

ბარლაამისა და იოასაფის შესახებ არსებული კვლევების მრავალენოვანი და კროსკულტურული ხასიათიდან გამომდინარე, ჟურნალის წინამდებარე ნომერი მოიცავს კვლევებს, რომლებიც ეყრდნობა მრავალ ენაზე არსებულ წყაროებს, მათ შორის ბერძნულ, ლათინურ, ქართულ და არაბულ, ენებს. შესაბამისად, ზოგიერთ სტატიაში ბიბლიოგრაფიული ცნობები მიჰყვება მათი შესაბამისი სამეცნიერო ტრადიციებისთვის დამახასიათებელ ციტირების წესს და არა ჟურნალის სტანდარტულ APA ფორმატს. თითოეული სტატია ინარჩუნებს შიდა თანმიმდევრულობას თავის ციტირების სისტემაში.

ელგუჯა ხინთიბიძე

Editor-in-Chief's Note

This special issue of *The Kartvelologist* is dedicated to the legend of Barlaam and Josaphat, one of the most widely disseminated narratives in medieval Byzantine, Georgian and Arabic literature. The collection brings together a selection of papers from an international conference - “Georgian *Balavariani* and Byzantine *The Story of Barlaam and Ioasaph*” - on this topic (April 11-13, 2024, Tbilisi State University). It addresses diverse scholarly interpretations of a newly discovered version of this narrative, the publication of which will be significant for the major research centers, for Byzantinists, Kartvelologists, and Orientalists studying this problem

Nature of the Issue:

The present volume includes both full-length research articles and shorter conference reports, reflecting the varied formats of academic exchange at the conference. This diversity allows us to present a comprehensive picture of current scholarship on Barlaam and Josaphat across different disciplines and methodologies.

Bibliographic Format:

Given the multilingual and cross-cultural nature of research on Barlaam and Josaphat, this issue encompasses scholarship drawing on sources in multiple languages, including Georgian, Greek, Latin, Arabic and others. Consequently, bibliographic references in some articles follow citation conventions specific to their respective scholarly traditions rather than the journal's standard APA format. Each article maintains internal consistency in its citation system, and we have prioritized preserving the integrity of specialized bibliographic practices, particularly for non-Western sources where APA conventions may not adequately represent the scholarly apparatus.

We believe this approach best serves the international scholarly community working on this important medieval text and its transmission across linguistic and cultural boundaries.

Elguja Khintibidze

ამბავი ნეტარი მამისა ჩვენისა ვარლამისა, რომელიც შევიდა მეფე პითაგორას სახლში და წაიყვანა მე მისი იოსაფატი ქრისტიანული სწავლებისთვის სინაის მთაზე¹

იყო მეფე ვინმე სახელად პითაგორა, წარმართი, მაგრამ იყო ღვთისმოშიში და გულმოწყალე და არ ჰყავდა შვილი. ევედრებოდა ყველას, რომ ეთხოვათ ღმერთისთვის - „მიბოძოს შვილი, ან ასული, ან ძე“.

გამოხდა წელი 18, იღო მუცლად მისმა ცოლმა და შვა ვაჟი და უწოდა მას სახელად იოსაფატი. მეფემ კი გაიხარა და მოიხმო თავისთან ყველა ვარსკვლავთმრიცხველი.

და უთხრა: მიხდა რომ მაუწყოთ ჩემი ვაჟის იოსაფატის აღსასრული (როგორი იქნება ჩემი ვაჟის იოსაფატის აღსასრული).

მათ კი მიუგეს: „ხვალ გეტყვით, მეფეო“.

და მისულებმა მოახსენეს მეფეს: „სიმართლე გვაქვს შენთვის სათქმელი, მეფეო. შვილი შენი იოსაფატი გახდება ქრისტიანი და გახდება ბერი ქრისტიანთა სწავლების თანახმად“.

როცა კი მოისმინა ეს მეფემ, გული აუბერდა და გამომეტყველება შეეცვალა. უთხრა ვარსკვლავთმრიცხველებს: „თუ ასე მოხდება და შეარცხვენს ჩვენს რწმენას და ჩემს მეფობას, მაშინ წაიყვანეთ და გადაადგეთ ზღვის წიაღში“.

და უთხრეს მისმა ვეზირებმა: „არ ჩაიდინო, მეფეო, ეგ საქმე. ნუ გსურს რომ შენი გულის ტკივილი მოიშორო თვალთაგან, შენს დედოფალს სიცოცხლე მოუსწრაფო და მისი ყოველი დღე ვაებით აღავსო“.

და უთხრა მან ვეზირებს: „მაშ მითხარით, რა გავაკეთო“.

¹ „ვარლამ და იოსაფატის ისტორიის“ მოკლე ბერძნული რედაქციის ტექსტი, ერთადერთი ხელნაწერით დაცული (რომის Biblioteca Vallicelliana, Codex F 16 (= gr. 82), ქვეყნდება რობერტ ფოლკის რედაქტორობით გამოცემული წიგნიდან: Robert Volk, Die Schriften des Johannes von Damaskos VI/2, Patristische Texte und Studien 60 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2006, 2009), pp. 433-439.

ქართული თარგმანი და მასზე დართული შენიშვნები შესრულებულია ქეთევან აბესაძის (თსუ) მიერ.

მათ უთხრეს: „დაანებე, გაიზარდოს შენი შვილი, შევიდეს ასაკში და შემდეგ ვუჩვენებთ მას, როგორ უნდა მივდიოთ ჩვენს რწმენას“.

მეფემ კი მიუგო: „ეს კარგი რჩევაა“.

გავიდა 11 წელი და მეფემ ჰკითხა ვეზირებს: „დიდებულნო, მოვიდა დრო, როცა უნდა მითხრათ, რა გავაკეთო ახლა“.

მათ მიუგეს: დიახ, მეფეო, გავაკეთოთ, რაც ადრე გითხარიო“.

და უთხრეს მას: „ბრძანე, მეფეო, რომ განვიდეს დედოფალი სასახლიდან და მისი მხლებლებიც მასთან ერთად“ (აქ ტექსტი დაზიანებულია და, სავარაუდოდ, ზოგადად ქალები იგულისხმება).

და ბრძანა მეფემ, რაც უთხრეს ვაზირებმა.

და კვლავ უთხრეს მას: „ბრძანე, მეფეო, რომ მოიწვიონ მუსიკოსები კითარებით და დაფდაფებით, რომ მოვიდნენ შენს სასახლეში“.

ბრძანა მეფემ და მყის შეგროვდნენ ბევრნი.

და უთხრეს მას: „დაუმახე ახალშედრებულ გოგონებს, რათა მოვიდნენ შენს სასახლეში და შენი ვაჟის იოსაფატის ტოლ ჭაბუკებს. და დააყენე სამი დარაჯი შენს სასახლეში, რათა არ მიეკაროს მას თეთრწვერა და თეთრთმიანი ბერიკაცი. და თუ მოინდომებს მიახლოვებას, მოჰკვეთონ მას თავი დარაჯებმა, თუ კი არ იზამენ, თავად დაკარგავენ თავებს“.

და გამოაცხადა მაცნემ, რომ არ უნდა მიკარებოდა ბერიკაცი მეფე პითაგორას სასახლეს, და თუ მაინც მივიდოდა, შეიპყრობდნენ და თავს მოჰკვეთდნენ.

და მეთორმეტე წელს ამის შემდეგ მოვიდა უფლის ანგელოზი ამბა ვარლაამთან სინას მთაზე და უთხრა: „წადი მეფე პითაგორას სასახლეში, რათა გამოიყვანო ვაჟი მისი იოსაფატი სასახლიდან, რადგან ის უნდა გახდეს ბერი (აქაა იარალი, საჭურველი აღთქმული, ალბათ მონაზონი, ბერი - ქ.ა.) და წაიღე საფლავიდან თავის ქალა ყბითურთ და აჩვენე მას.“

და უთხრა მოხუცმა ანგელოზს: „ვშიშობ, რომ თავს დაგვარგავ (მომკვეთენ).“

და უთხრა მას (ანგელოზმა): „წადი და უთხარი დარაჯებს, რომ მამამის პითაგორასთან უმვირფასესი ქვა მიგაქვს. და მე ვიქნები შენთან ერთად, ნუ შეგეშინდება დარაჯების.“

მაშინ აიღო მოხუცმა მოსასხამი და არგანი, და თავის ქალაც ჰქონდა უბეში. ასე წავიდა იგი სასახლეში.

ჰკითხეს მას დარაჯებმა: „სად მიდიხარ, ძმაო“.

მან კი მიუგო: „მეფისწულ იოსაფატთან, რომ გადავცე მას უძვირფასესი ქვა მამამისის პითაგორას ნებით“.

და გაატარეს ის პირველ და მეორე სადარაჯოზე და მესამემ არ მოინდომა მისი შეშვება.

მაშინ კვლავ უთხრა: „ძმანო, უძვირფასესი ქვა უნდა გადავცე მას“.

შევიდა იგი სასახლეში, იპოვა მეფისწული იოსაფატი და შეხვდნენ ერთმანეთს. მაშინ ამოიღო უბიდან თავის ქალა და იქ უზარმაზარ სარეცელთან მდებარე სკივრის თავზე შემოიღო.

დაინახა ეს იოსაფატმა და ჰკითხა მას: „ეს რა არის?“

უპასუხა მას მოხუცმა: „ადამიანის თავის ქალაა, მეფეო“.

და ჰკითხა მას იოსაფატმა: „მალე გავხდებით ჩვენც ესეთი?“

მან კი მიუგო მეფეს: „თუ 6000 წელს იცოცხლებ, ასეთი გახდები“.

მაშინ გადმოვიდა სულიწმინდა იოსაფატზეო და ჰკითხა მოხუცს: „რომელი მონასტრიდან ხარ, ძმაო?“

მან კი მიუგო: „სინას მთიდან ვარ“.

და ჰკითხა მოხუცს: „გსურს თან წამიყვანო?“

მოხუცმა ასე უპასუხა: „არ ვიცი, როგორ დაგმალო დარაჯებისგან“.

მაშინ უთხრა მას იოსაფატმა: „არ გინდა მომცე შენი მოსასხამი, რომ ჩუმად განვიდე შენთან ერთად?“

უპასუხა მას მოხუცმა: „თუ შენ ასე გსურს, მოგცემ“.

მაშინ გადაიცვა მან მოსასხამი და აიღო მოხუცის კვერთხი მარჯვენა ხელში და ყველასგან მალულად გავიდა სასახლიდან. მოხუცთან ერთად მივიდა სინას მთაზე.

ორი დღის მერე ვერ გაიგონა მამამ დაფდაფების და მხიარულების ხმა. მაშინ ჰკითხა თავის ვეზირებს: „ხომ არ დასწეულდა ან მოკვდა ჩემი შვილი?“

მივიდა მამა მასთან და ვერ ჰპოვა იოსაფატი. შემდეგ კი გამოიკითხა დარაჯებისგან, სად იყო იგი. და ვერ შეიტყო მათგან ვერაფერი. მხოლოდ იოსაფატის დედამ ფილიპამ ნახა სიზმარში,

რომ ოქროსფრთიანმა არწივმა იხილა და წაიყვანა იგი. მივიდა და შეატყობინა მეფეს. ამის შემდეგ მეფემ შეწყვიტა დაკითხვა და დაგზავნა ჯარი ყოველ მხარეს მის მოსაძებნად.

[აკლია დაახლოებით 6 გვერდი და მხოლოდ ერთ ხელნაწერშია შემდეგი] თორმეტი წლის მერე მოკვდა მეფე პითაგორა. ხოლო იოსაფატი იყო ბერად სინას მთაზე და შეუერთდა უფალს ვარლაამის სიკვდილიდან 8 წლის შემდეგ. და მისი სახელი დარჩა უკუნითი უკუნისამდე.

ამინ.

მკვლევართა მოსაზრებით (I. Pérez Martín, *Apuntes sobre la historia del texto bizantino de la Historia edificante de Barlaam y Josafat*, in *Erytheia* 17 (1996) 159-177); Robert Volk, *Die Schriften des Johannes von Damaskos VI/2, Patristische Texte und Studien* 60 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, Year), pp. 433-439), ზემოთგამოქვეყნებული ამ თხზულების მოკლე რედაქციის ტექსტი ეკუთვნის, ალბათ, ხელნაწერის გადამწერს (ნაკლებად სავარაუდოა, რომ ავტორს), ვინმე ლათინური წარმოშობის ნახევრად განათლებულ ბერს, ტექსტის ენობრივი სისადავე, მდაბიური ლექსიკა და ორთოგრაფიული უზუსტობები, სიუჟეტურ ხაზთან მიმართებით თავისუფალ მოპყრობასთან ერთად, აშკარას ხდის, რომ საქმე გვაქვს სუბიექტურ ინტერპრეტაციასთან.

განსხვავებით „ვარლაამ და იოსაფატის ისტორიის“ ბერძნული სრული რედაქციისა, მეფისა და დედოფლის სახელები მოკლე რედაქციაში შეცვლილია (მამა - პითაგორა, დედაფილიპა), უფლისწული მშობლებთან ერთად სასახლეში ცხოვრობს. ამ შემთხვევაში ბარლაამი გვევლინება არა მეუღაბნოე განდევნილად, არამედ სინას მთის ბერად, რომელიც უფლისწულთან თავის ქალით ხელში მიდის და ამ გზით იწყებს მისთვის შეგონებების მიცემას, მოგვიანებით კი იოსაფატი სინას მთაზე მიჰყავს.

მნიშვნელოვანია სიუჟეტის განსხვავებული განვითარებაც: უფლისწულის გაუჩინარების ეპიზოდს დედოფალი სიზმარში იხილავს - თითქოს მისი ძე ოქროსფრთიანმა არწივმა წაიყვანა. სწორედ ამ ადგილას სრულდება ხელნაწერი და შემორჩენილია მხოლოდ

მოთხრობილი ამბის ფინალური სტრუქტურები, საიდანაც ვიგებთ, რომ მეფე პითაგორა ძის წასვლიდან თორმეტი წლის შემდეგ გარდაიცვალა, თავად იოასაფი კი ამ დროს ჯერ კიდევ სინას მთაზე ცხოვრობდა და ბარლაამის სიკვდილიდან რვა წლის შემდეგ თავადაც მშვიდობით მიიცვალა.

Λόγος ἐκ τοῦ ὁσίου <υ> πατρὸς ἡμῶν Βαρλαάμ, ὃς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον
τοῦ βασιλέως <τ>οῦ Πυθαγόρα καὶ ἔλαβεν τὸν υἱὸν τοῦ τὸν Ἰωσαφάτ εἰς
ἄσκησιν ἐν τῷ ὄρει τῷ Σινῶ¹.

Ἦν τις βασιλεὺς ὀνόματι Πυθαγόρας· Ἕλληνα δὲ ὑπῆρχεν τῇ θρησκείᾳ, ἀλλ’
ἐλεήμων ὑπῆρχε, καὶ οὐκ ἔτεκε τέκνον. Ἔλεγεν δὲ πρὸς τοὺς πάντας δέεσθαι τοῦ
θεοῦ, »ἵνα πέ<μ>ψῃ καὶ ἐμοὶ τέκνον, εἴτε θῆλυ εἴτε ἄρσεν.«

Μετὰ δὲ χρόνους τινὰ συνέλαβεν ἡ γυνὴ αὐτοῦ καὶ ἔτεκεν υἱὸν καὶ ἐπωνόμασεν
δὲ αὐτὸν Ἰωσαφάτ. Ὁ καὶ ἐχάρη ἐπ’ αὐτὸν καὶ ἐκάλεσε δὲ πάντας τοὺς
ἀστρονόμους λέγων· »Θέλω ἵνα μοι εἴπητε τὸ τέλος | τοῦ υἱοῦ μου τοῦ
Ἰωσαφάτ.«

Λέγουσιν δὲ αὐτῷ· »Αὔριον λαλήσομέν σοι, βασιλεῦ.«

Καὶ ἀπελθόντων λέγουσιν τῷ βασιλεῖ· »Τὸ ἀληθὲς ἔχομέν σοι λαλῆσαι, βασιλεῦ. Μέλλει γὰρ ὁ υἱός
σου Ἰωσαφάτ Χριστιανὸς γενέσθαι, καὶ μοναχὸς
κατὰ τὴν ἄσκησιν τῶν Χριστιανῶν μέλλει γενέσθαι.«

Εἰδὲ ἀκούσας ὁ βασιλεὺς Πυθαγόρας Ἐταράχθη γὰρ ἡ καρδία καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ἡλλοιώθη. Λέγει δὲ
πρὸς τοὺς ἀστρονόμους· »Ἐὰν τοῦτο γίνη, ὅτι να καταισχύνη τὸ σέβας ἡμῶν καὶ τὴν βασιλείαν τὴν
ἐμοί, ἀπέλθατε ἵνα τὸ<ν> βάλνητε ἐν τῷ βυθῷ τῆς θαλάσσης.«

Ὡδε λέγουσιν οἱ μεγιστᾶνες αὐτοῦ· »Οὐ μὴ ποιήσης, ὦ βασιλεῦ, τοιοῦτον πρᾶγμα. Τὸν πόθον γὰρ τῆς
καρδίας σου ἐξ ὀφθαλμῶν σου θέλεις ἐκβαλεῖν, ἵνα καὶ τὴν βασίλισσαν<ν> τὸ ζῆν αὐτῆς κακῶς
ἀπολέσης καὶ καθ’ ἐκάστην ἡμέραν αὐτῆς πένθος αὐτῆς δῶσης.«

¹ The text of the short Greek version of the 'History of Barlaam and Ioasaph', preserved in a unique manuscript (Rome, Biblioteca Vallicelliana, Codex F 16 (= gr. 82)). The text is published from the edition edited by Robert Volk: Robert Volk, Die Schriften des Johannes von Damaskos VI/2, Patristische Texte und Studien 60 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2006, 2009), pp. 433-439.

The Georgian translation and the accompanying notes have been prepared by Ketevan Abesadze (TSU).

Ὁ δὲ λέγει πρὸς τοὺς μεγιστᾶνας· »Θέλω γὰρ ἐπὶ σᾶς λόγον τί διαπράξω.« Λέγουσιν αὐτῷ· »Ἄφες τὸν υἱόν σου, ἵνα δράμῃ τοῦ σώματος καὶ φθάσῃ εἰς ἡλικία<v> σώματος καὶ ἔπειτα δεῖξομεν αὐτῷ τοῦ σέβεσθαι τὸ σέβας ἡμῶν.« Ὁ δὲ λέγει· »Καλὴ βουλὴ ἐστὶν ταύτη.«

Μετὰ δὲ χρόνους τινὰ λέγει τοῖς μεγιστάνοις αὐτοῦ· »Ἴδου, ἄρχο<v>τες, ἦλθεν γὰρ ὁ καιρὸς ὃν ἐλαλήσατέ μοι, ἵνα ποιήσῃτέ μοι.«

Λέγουσιν αὐτῷ· »Ναί, ὦ βασιλεῦ, ποιήσομεν ὃ ἐλαλήσαμεν σοι.«

Λέγουσιν αὐτῷ· »Ὅρισον, ὦ βασιλεῦ, ἵνα ἐξέλθῃ ἡ βασίλισσα ἐκ τοῦ παλατίου καὶ πᾶσα ἡ π...νεικεία αὐτῆς.«

Καὶ ὀρισεν δὲ ὁ βασιλεὺς ὡς εἶπαν οἱ μεγιστᾶνες αὐτοῦ.

Λέγουσιν δὲ αὐτῷ· »Ὅρισε, ὦ βασιλεῦ, ἵνα καλέσῃς ἀνθρώπους ἔχον<τας> τύμπανα καὶ κιθάρας, ἵνα ἀπέλθωσιν ἐν τῷ παλατίῳ σου.«

Καὶ ὀρισεν ὁ βασιλεὺς Πυθαγόρας καὶ ἦλθον πολλοὶ σφόδρα.

Καὶ λέγουσιν αὐτῷ· »Κάλεσον νεάνιδας ὠραίας, ἵνα καθ' ἐκάστην ἔρχωνται ἐν τῷ παλατίῳ σου, καὶ νέους ὁμ<ο>ίου<s> τῆς ἡλικίας τοῦ υἱοῦ σου τοῦ Ἰωσαφάτ· καὶ βάλου καὶ καπικλαρίους τρεῖς φυλάσσοντας τὸ παλατί<ον> σου, ἵνα μὴ προσψεύσῃ γέρων τις λευκαῖς ταῖς παρειαῖς ἢ ταῖς θριξίν τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ· εἰ δὲ καὶ θέλει ἀνελθεῖν, ἀναιροῦ<σιν> οἱ καπικλάριοι τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἢ δὲ καὶ ἄφισον ἵνα ἀναιρῶνται τὰς κεφαλὰς αὐτῶν.«

Καὶ ἔλαλει γὰρ ὁ κῆρ<u>ξ, ἵνα μὴ ἀπέλθῃ τις γέρων ἐν τῷ παλατίῳ τοῦ Πυθαγόρα τοῦ βασιλέως· εἰ δὲ καὶ ἀνέβῃ, ἵνα ἀναιρῇται τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.

Καὶ ἦν ἐν τῷ παλατίῳ Ἰωσαφάτ χρόνους ἰβ'.

Καὶ μετὰ τοὺς ἰβ' χρόνους ἦλθεν ὁ ἄγγελος κυρίου καὶ λέγει τῷ ἀββᾶ Βαρλαάμ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ· »Ἀπέλθε ἐν τῷ παλατίῳ τοῦ βασιλέως τοῦ Πυθαγόρα, ἵνα ἐξαγάγῃς τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν Ἰωσαφάτ ἐκ τοῦ παλατίου, ὅτι σκεῦος ἐκλογῆς μέλλει γενέσθαι· καὶ ἄπελθε καὶ εἰς μνημεῖον ἀνθρώπου καὶ λάβε μίαν κεφαλὴν μετὰ τὴν σιαγώνα καὶ δεῖξε αὐτοῦ.«

Λέγει δὲ ὁ γέρων πρὸς τὸν ἄγγελον· »Φοβοῦμαι δὲ μήπως ἀναιρῇ τὴν κεφαλὴν μου.«

Λέγει <ὁ ἄγγελος>· »Ἀπελθε καὶ εἰπὲ πρὸς τοὺς φύλακας, ὅτι »θέλημα ἔχω εἰς τὸν πατέρα αὐτοῦ Πυθαγόρα, καὶ λίθον ἀτίμητον βαστάζω αὐτῷ.« Καὶ ἐγὼ θέλω εἶναι μετὰ σοῦ, καὶ μὴ φοβηθῆς αὐτούς.»

᾿Ωδε ὁ γέρων λαβὼν τὸ παλλίον αὐτοῦ καὶ τὴν βακτηρίαν αὐτοῦ, καὶ τὸ κρανίον ἔβαλεν ἐπὶ τὸν κόλπον αὐτοῦ. Καὶ ἀπῆλθεν <ἐν> τῷ παλατίῳ ὁ γέρων.

Λέγουσιν αὐτῷ οἱ φύλακες· »Ποῦ ἀπέρχῃ, ἀδελφέ;«

Ὁ δὲ λέγει· »Εἰς τὸν βασιλέα | τὸν Ἰωσαφάτ, καὶ ἀτίμητον λίθον ἔχω νὰ δώσω αὐτῷ, καὶ θέλημα ἔχω εἰς τὸν πατέρα αὐτοῦ Πυθαγόρα.»

Καὶ ἀφέντες αὐτὸν οἱ πρῶτοι καὶ οἱ δεῦτεροι φύλακες ἢ καὶ ὁ τρίτος οὐκ ἤθελον αὐτὸν ἀφῆσαι εἰσελθεῖν.

Λέγει δὲ πάλιν ὁ γέρων· »Ἀδελφοί, ἀτίμητον λίθον βαστάζω αὐτῷ.«

᾿Ωδε ἔλθων ἐν τῷ παλατίῳ καὶ εὔρεν τὸν βασιλέα τὸν Ἰωσαφάτ καὶ ἀσπάζεσθαι αὐτὸν ἀλλήλους, καὶ ἐξενέγκας καὶ τὸ κρανίον ἐκ τοῦ κόλπου αὐτοῦ· καὶ ἦν ἐκεῖ κλίνη παμμεγέθη <ς> καὶ ἔμπροσθεν <ν> αὐτῆς καψακία μεγάλη, καὶ ἔθηκεν αὐτὴν <τὴν κεφαλὴν> ἐπάνω τοῦ καψακίου.

Καὶ ἰδὼν αὐτὴν ἐξέστη ὁ Ἰωσαφάτ καὶ εἶπεν πρὸς τὸν γέροντα· »Τί ἐστὶν τοῦτο;«

᾿Ωδε λέγει αὐτῷ ὁ γέρων· »Κρανίον ἀνθρώπου ἐστίν, ὃ βασιλεῦ.»

Καὶ λέγει πρὸς τὸν γέροντα <ὁ Ἰωσαφάτ>· »Τάχα, πάτερ, οὕτως μέλλομεν καὶ ἡμεῖς γενέσθαι;«

Καὶ τότε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἰσῆλθεν εἰς αὐτόν. Λέγει πρὸς τὸν γέροντα· »Εἰς ποίαν μονὴν εἶ σύ, πάτερ;«

Ὁ δὲ λέγει πρὸς τὸν Ἰωσαφάτ· »Ἐν τῷ ὄρει τῷ Σινᾶ.»

Καὶ λέγει τῷ γέροντι· »Θέλεις λαβεῖν με μετὰ σοῦ;«

᾿Ωδε λέγει ὁ γέρων· »Οὐκ ἔχομεν | πῶς λαθεῖν τοὺς φύλακας.»

Καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰωσαφάτ· »Θέλεις νὰ δώσης με τὸ παλλίον σου, ἵνα λάθῃς ἀπέρχομαι μετὰ σοῦ;«

Λέγει πάλιν ὁ γέρων· »Εἴ τι θέλεις ἐξ ἐμοῦ, ἐγὼ σοὶ δώσω.»

Καὶ ἐκδυσάμενος τοὺς χιτῶνας μόνον μετὰ βρακὸς ἦν. Καὶ λαβὼν τὸ παλλίον τοῦ γέροντος εἰσῆλθεν ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ καὶ λαθὼν ἅπαντας κατῆλθεν τοῦ παλατίου καὶ εἰσῆλθεν καὶ αὐτὸς μετὰ τοῦ γέροντος ἐν τῷ ὄρει τῷ Σινᾶ.

Καὶ μετὰ δύο ἡμέρας οὐκ ἤκουσεν ὁ πατὴρ αὐτοῦ τυμπάνων· καὶ χαρὰς ἦν τὸ πρῶτο<ν>. Καὶ ἐξέστη περὶ τούτου λέγει τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ· »Ἄρτι ὁ υἱός μου ἢ ἀσθενεῖ ἢ ἀπέθανεν.«

Καὶ ἐλθὼν ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐζήτησεν αὐτὸν καὶ οὐχ εἶρεν αὐτόν, καὶ μετὰ μεγάλων κριτηρίων ἐξέταζεν τοὺς καπικλαρίους, ἵνα μάθῃ περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἔμαθέ τι περὶ αὐτοῦ. Μόνον δὲ ἡ μήτηρ αὐτοῦ ἡ Φιλίππα εἶδεν κατ' ὄναρ ἐν τῷ κοιτῶνι αὐτῆς, ὅτι ἀετὸς χρυσοπτέρυγος εἶδεν καὶ ἔλαβεν αὐτόν, καὶ ἐλθὼν καὶ ἐλάλησεν τῷ κυρίῳ αὐτῆς. Καὶ μετὰ ταῦτα ἔπαυσεν τῶν κριτηρίων καὶ ἐξαπέστειλεν στρατὸν ἅπαν<τα>χοῦ |

[exc. minimum folium unum]

| ια' ἔφη αὐτῷ. Καὶ μετὰ χρόνον ἓνα ἀπέθανεν Πυθαγόρας ὁ πατὴρ αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῷ ὄρει τῷ Σινᾷ. Καὶ μονάσας χρόνους ἡ' μετὰ Βαρλαάμ τοῦ πατρὸς καὶ ἐκοιμήθη ἐν κυρίῳ. Αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ἀμήν.

According to researchers (I. Pérez Martín, *Apuntes sobre la historia del texto bizantino de la Historia edificante de Barlaam y Josafat*, in *Erytheia* 17 (1996) 159-177; Robert Volk, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* VI/2, *Patristische Texte und Studien* 60 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2006), pp. 433-439), the text of the short redaction of this work likely belongs to the manuscript's scribe (and is unlikely to be the original author) — a certain semi-educated monk of Latin origin. The linguistic simplicity of the text, its vernacular vocabulary, and orthographic inaccuracies, combined with a liberal treatment of the plot, make it evident that we are dealing with a subjective interpretation by the copyist.

In contrast to the full Greek version of the *History of Barlaam and Ioasaph*, the names of the King and Queen in the short redaction are changed (the father is Pythagoras, the mother is Philippa), and the Prince lives in the palace together with his parents. In this version, Barlaam appears not as a desert hermit, but as the Abbot of Mount Sinai, who approaches the Prince holding a human skull, thus beginning his admonitions, and later takes Ioasaph to Mount Sinai.

A significant variation in the plot of the short redaction is also found in the episode of the Prince's disappearance: the Queen sees it in a dream, in which it appears as though a golden-winged eagle has carried her son away. At this point, due to a loss of folios, the main narrative of the manuscript breaks off, and only the final lines of the story are preserved. From these, we learn that King Pythagoras died twelve years after his son's departure, while Ioasaph himself was still living on Mount Sinai at that time and passed away peacefully eight years after the death of Barlaam.

The Short Greek Recension of the Barlaam and Joasaph

Basil Lourié

Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Editor-in-Chief, Scrinium

Key Words: *Barlaam and Joasaph; Short Greek recension; Byzantine literature*

Introduction \ Abstract

The legend about Barlaam and Joasaph was known in many recensions, both Christian and Islamised, where, nevertheless, the plot was basically the same. However, in 1996, Inmaculada Pérez Martín noticed a story whose plot was quite different, whereas Barlaam and Joasaph themselves remained recognisable (Pérez, M. I., 1996, p. 175). Since then, Robert Volk has published the text from the unique manuscript, codex F 16 (= gr. 82) of the Biblioteca Vallicelliana in Rome, ff. 303^r – 306^r.¹ After 2006, there was no study dedicated to this hagiographical document, except my own 2011 article that touched it rather tangentially (Lourié, B., 2011, pp. 134-141).

¹ As “Appendix IV. Narratio de Barlaam et Iosaphat filii regis Pythagorae” in Robert Volk (Volk, R., 2006, pp. 433-439, 436-439) will be referred to below by the page numbers in the text.

Unfortunately, the text has a large lacuna, seemingly in the most interesting part, which begins shortly after the culmination of the intrigue and ends at the very end of the story. At least, one folio is lost, but perhaps more.

In my opinion that I substantiate elsewhere (Lourié, B., 2022), this text is crucial for understanding the proliferation of the Christian recensions of the legend of Barlaam and Joasaph. I call it “short Greek Recension.” Such a nomenclature could be useful when dealing with the early recensions of the legend preserved in different languages, even though it could be misleading in the properly Byzantine context, where are a number of abbreviated recensions (epitomes and synaxarium entries) derived from the most known long Greek one. My present communication is aimed at providing an outline of the short Greek recension with a commentary.

The text ends with a remark by the anonymous copyist stating that he wrote it on March 6, 1441 (p. 439, apparatus; cf. Volk’s preface, p. 433). Both Pérez Martín and Volk characterise this copyist as “semianalfabeto, seguramente un monje, de origen latino” (Pérez, M. I., 1996, p. 175) His Greek does not meet the standards of a high-style literature and contains features of the vernacular.

The name of the prince, Ἰωσαφάτ instead of the normative Greek Ἰωάσαφ, made Volk think that this recension was influenced by Latin versions (p. 434). He did not say, however, that the Greek text is a translation from Latin. We will return to this question below for demonstrating that the present Greek text is a translation from Latin, but its lost Latin original was, in turn, a translation from Greek.

Synopsis of the Short Greek Recension

Below I summarise the content of what remains of the short Greek recension. I will add only minimal comments which highlight features relevant for hagiographical analysis (especially any mention of numbers that are always quite important in the present hagiographical genre which Hippolyte Delehaye called *épique*). I divide the text into numbered chapters. The line numbers

throughout the entire text are provided by the editor. The Greek quotations follow, if not otherwise stated, the text established by Robert Volk and not the manuscript.

Title: Λόγος ἐκ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Βαρλαάμ, ὃς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ βασιλέως τοῦ Πυθαγόρα καὶ ἔλαβεν τὸν υἱόν του τὸν Ἰωσαφάτ εἰς ἄσκησιν ἐν τῷ ὄρει τῷ Σινᾷ (p. 436.1-3) — “Sermon from (?) our holy father Barlaam that entered the house of King Pythagoras and took his son Josaphat to asceticism in Mount Sinai.” The title implies that the text is attributed to Barlaam himself. In fact, the text runs as an account of Barlaam but not from the mouth of Barlaam himself. Λόγος ἐκ τοῦ ὁσίου πατρὸς instead of the expected Λόγος τοῦ ὁσίου πατρὸς could be best explained as a Latinism (ἐκ = *de*). Together with the name of the prince, Josaphat, this is an argument in favour of the Latin original beside our Greek.

In the title or within the text or in both places, an indication of the commemoration day would be expected. This is not the case with our recension that presents itself as an edifying tale (*narratio animae utilis*, the genre where hagiography severs its connexion to the liturgical calendar).

Chapter 1 (p. 436.4-6), on Pythagoras. He was a pagan king in an unnamed country. He was, nevertheless, benign (ἐλεήμων). He was childless and prayed to God (in singular!) for having a child, either male or female.

Chapter 2 (p. 436.7-14), birth of Josaphat and astrologers’ prognosis that he will become a Christian and a monk. King’s wife (here still unnamed) “conceived and gave birth” after **18 years** of king’s prayers.

Chapter 3 (p. 436.15-437.26): the king decided to throw the child into the sea, but the king’s grandees (μεγιστᾶνες) asked him not to do this. In their argumentation, they mention especially that this would cause an enormous affliction of the queen, while they do not call the queen by name. We should notice that, even without appearing in person, the queen is represented as an intercessor of the prince in front of his father. The grandees proposed to allow the child to grow up and, then, they promised to instruct him how to follow their religion. The king agreed.

Chapter 4 (p. 437.27-44): the child grew up and reached the age of 11; the king invited his grandees asking them to fulfil their promise. Firstly, the grandees asked the king to order the queen¹ to leave the palace. The queen continues to be unnamed. Then, they asked the king to invite to the palace musicians and a number of handsome girls and boys of the same age as the prince. Finally, they asked to guard the palace with three watch regiments (καὶ βάλλον καὶ καπικλαρίους τρεῖς φυλάσσοντας τὸ παλάτιον). The Latin borrowing καπικλάριος (from *clavicularius*, through κλαβικουλάριος) is normal for the Middle Byzantine Greek,² and, therefore, does not point to a Latin original. The king agreed, and the prince spent **12 years** in this manner.

Chapter 5 (p. 437.45-438.54): divine revelation through an angel to monk Barlaam in Mount Sinai—when the **12 years** were over. The angel ordered that he take Josaphat from the palace, because he will be “a chosen vessel” (Acts 9:15). There follows an instruction from the mouth of the angel, which is rather unusual: “And go out to a human grave and take one head with the jaw and demonstrate to him (καὶ ἄπελθε καὶ εἰς μνημεῖον ἀνθρώπου καὶ λάβε μίαν κεφαλὴν μετὰ τὴν σιαγὸνα καὶ δεῖξε αὐτοῦ).” Barlaam answered that he is afraid of losing his own head. The angel instructed him further: “Go out and say to the guards: ‘I have a request (θέλημα) to his father Pythagoras, and I bear a priceless stone to him’ (Ἄπελθε καὶ εἰπὲ πρὸς τοὺς φύλακας, ὅτι ‘θέλημα ἔχω εἰς τὸν πατέρα αὐτοῦ Πυθαγόρα, καὶ λίθον ἀτίμητον βαστάζω αὐτῷ’)”.³ The use of pronouns in this sentence would suggest a rather careless abbreviation of an earlier text: their antecedents are never indicated explicitly. The wording of this passage is inspired by Acts 9:15 (ὅτι **σκεῦος ἐκλογῆς** ἐστὶν μοι οὗτος τοῦ **βαστάσαι** τὸ ὄνομά μου

¹ And not only the queen: ἡ βασίλισσα <...> καὶ πᾶσα ἡ π..νικεία αὐτῆς (the leaf is damaged). We will return to this phrase below.

² Cf. Erich Trapp, hrsg., *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*, on-line edition at <http://stephanus.tlg.uci.edu/lbg/> (LBG), s.v. κλαβικουλάριος.

³ My translation of the phrase θέλημα ἔχω εἰς τὸν πατέρα αὐτοῦ is justified with its repetition in the next section. I understand θέλημα in one of its meanings in the late mediaeval Greek, “request” (αἴτημα): Εμμανουήλ Κριαρά, *Λεξικό της μεσαιωνικής ελληνικής δημόδους γραμματείας. 1100-1669*. Τόμος ζ' (Θεσσαλονίκη: Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας, 1980) 94-95, at 95. The overall meaning of the sentence is of the kind “I have a request (a problem to resolve) for the king, and I would like to present a gift to the prince.”

ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ “for he is a chosen vessel of Mine to bear My name before gentiles, kings, and the children of Israel”), thus alluding to a symbolical link between the priceless stone and the name of Christ. The angel assured that he will be with Barlaam who, therefore, has nothing to fear.

Chapter 6 (p. 438.55-57): Barlaam’s journey. Chapter’s text in full: “Thus, the elder, after having taken his mantle and his staff, put also a skull on (in?) his bosom. And the elder arrived at the palace (Ἦδε ὁ γέρων λαβὼν τὸ παλλίον αὐτοῦ καὶ τὴν βακτηρίαν αὐτοῦ, καὶ τὸ κρανίον ἔβαλεν ἐπὶ τὸν κόλπον αὐτοῦ. Καὶ ἀπῆλθεν <ἐν> τῷ παλατίῳ ὁ γέρων).” This chapter looks severely abbreviated by a mediaeval editor. The skull appears as if *ex nihilo*. The Latin word παλλίον (*pallium*) in the meaning “monastic mantle” was borrowed in the early period of monasticism.

Chapter 7 (p. 438.58-63): Barlaam’s dialogue with the guards. The guards asked Barlaam where he wishes to go addressing him ἀδελφέ (“oh brother”). Barlaam’s answer repeats the instruction of the angel but with an alteration: Josaphat himself is called “king”: “To king Josaphat, and I have a priceless stone to give him, and I have a request to his father Pythagoras (Εἰς βασιλέα τὸν Ἰωσαφάτ, καὶ ἀτίμητον λίθον ἔχω νὰ δώσω αὐτῷ, καὶ θέλημα ἔχω εἰς τὸν πατέρα αὐτοῦ Πυθαγόρα).” This answer worked with the first and the second guards but not with the third. To the third, the elder said: “Brothers, I bear a priceless stone to him (Ἀδελφοί, ἀτίμητον λίθον βαστάζω αὐτῷ).” One can wonder whether this answer is much different from the previous, but Barlaam succeeded. Once more, we can suppose that something in the account was left out by a mediaeval editor. The particular purpose of the third guard became unclear. Josaphat will be called “king” and not “prince” also in the next chapter (where he is called “king” three times); he is never called “prince” throughout the text but only “king.” It remains unknown whether there was any real θέλημα for the king from Barlaam’s part, but one can suppose that, even in this respect, the text is somewhat abbreviated.

Chapter 8 (p. 438.64-75): the meeting between Barlaam and Josaphat, Josaphat’s conversion. This scene is the culmination of the whole account—at least, in its preserved part. We will examine it in detail below. Even now, however, we must notice that the precious stone does not play any role in Barlaam’s conversation with the prince and even is not mentioned at all. It is completely forgotten—

in a sharp contrast with the precious pearl in the long Greek version where it is used by Barlaam as the starting point for his preaching. It could hardly be otherwise in the present scene, and, therefore, we have to suppose, at this place of our text, one more case of abbreviation.

Chapter 9 (p. 438.75-439.85): Josaphat's flight. Immediately after having received the Holy Spirit, Josaphat asked Barlaam about his monastery and, after having heard that it is on Mount Sinai, asked Barlaam to take him there. Barlaam said that he has no mean to escape the guard. Josaphat asked to cover him under Barlaam's monastic mantle (τὸ παλλίον), and Barlaam agreed. Then, Josaphat "...having put his dresses off, remained only in the pants (Καὶ ἐκδυσάμενος τοὺς χιτῶνας μόνον μετὰ βρακὸς ἦν)"; the reading βρακὸς is here restored by Volk from ὀρακὸς in the manuscript. This is another Latin loanword (from *braca* > βράκκα) that was borrowed no later than in the Middle Byzantine period and, therefore, does not suggest that our text was translated from Latin. Barlaam put Josaphat on the right side of him and covered him with the mantle. They passed unnoticed through the guards and reached Mount Sinai.

This scene has a parallel in the long Greek recension: before Barlaam's departure to the desert, Joasaph asked him to leave "this stiff cloth and the coarse mantle, both as a memory of your spiritual fatherhood and as a phylactery for me against any satanic activity (τὸ ἐρρικνωμένον ἐκεῖνο ἱμάτιον καὶ τὸ τραχὺ παλλίον, ἅμα μὲν εἰς μνήμην τῆς σῆς πνευματικῆς πατρότητος, ἅμα δὲ εἰς φυλακτήριον ἐμοὶ πάσης σατανικῆς ἐνεργείας)" in exchange of his own dresses (Volk, R., 2006, pp. 205-206). Non-Christian recensions also contain a scene of a mutual exchange of clothes, but, in Christian recensions, it acquires a specific meaning. Putting on oneself a monastic dress, especially the mantle, means the initiation into monasticism: cf. the mantle (μηλωτή) of Paul of Thebes transmitted to Anthony the Great, which, in turn, goes back to the mantle of Elijah transmitted to Elisha (2 Kings 2).¹

Chapter 10 (p. 439.86-94): Josaphat's flight is discovered. "Two days later (Καὶ μετὰ δύο ἡμέρας)," Josaphat's father noticed that there was no music to be heard from the palace. He thus decided that his son was either ill or dead. He entered the palace and discovered that his son had disappeared. "He

¹ On the meaning of monastic clothes, especially the mantle, see, e.g., (Wawryk, M., 1968).

interrogated the guards with great tortures” (καὶ μετὰ μεγάλων κριτηρίων ἐξέταζεν τοὺς καπικλαρίους) but in vain. “Only his (Josaphat’s) mother Philippa saw in a dream in her bead that an eagle with golden wings saw and took him, and she went and told her lord. And after that, he stopped the tortures, and sent the army everywhere... (Μόνον δὲ ἡ μήτηρ αὐτοῦ ἡ Φιλίππα [ms. φηλήππα] εἶδεν κατ’ ὄναρ ἐν τῷ κοιτῶνι αὐτῆς, ὅτι ἀετὸς χρυσοπτέρυγος εἶδεν καὶ ἔλαβεν αὐτόν, καὶ ἐλθὼν καὶ ἐλάλησεν τῷ κυρίῳ αὐτῆς. Καὶ μετὰ ταῦτα ἔπαυσεν τῶν κριτηρίων καὶ ἐξαπέστειλεν στρατὸν ἀπαν<τα>χοῦ).” Here, the text breaks. In this chapter, for the first time, prince’s mother is called by name.

Chapter 11 (after the break) (p. 439.96-99): the end of the story. Chapter’s text in full: “...11,’ said to him. And one year later, Pythagoras his father died, and he was on Mount Sinai. And after having lived as a monk for 8 years, together with Barlaam [after the repose of] the father, he reposed in the Lord, to whom the glory in the ages of the ages. Amen (...ἰα' ἔφη αὐτῷ. Καὶ μετὰ χρόνον ἕνα ἀπέθανεν Πυθαγόρας ὁ πατὴρ αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῷ ὄρει τῷ Σινᾶ [ms. ὀρινᾶ corrected by Volk to ὄρει τῷ Σινᾶ]. Καὶ μονάσας χρόνους ἡ' μετὰ Βαρλαάμ [here I suppose an omission of some words by a *lapsus calami*, e.g., μετὰ θανάτου] τοῦ πατρὸς καὶ ἐκοιμήθη ἐν κυρίῳ. Αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν).” The phrase μετὰ Βαρλαάμ τοῦ πατρὸς as we read it in the manuscript looks odd; it could be explained better if we read it as a chronological reference to the death of Pythagoras.

Number “11” appears in the final replica of a dialogue. We do not know who is speaking but, if the following text is not edited carelessly, we have to conclude that the addressee is Josaphat. One can suppose—but never demonstrate—that the objects whose quantity is eleven are years, simply because, in the previous text, years were numbered and not any other objects (with the unique exception of “two days” in chapter 10), and, moreover, a period of eleven years was mentioned in chapter 4 (Josaphat was eleven years old when his unusual education began). That it was this period that was mentioned in the dialogue is worth consideration, but it is far from sure. Anyway, without taking into account this number 11, the sum of the periods mentioned in the text is 50 (18 years before the birth of Josaphat + 11 years of his childhood + 12 years of his specific education + 1 year of his father’s monastic life + 8 final years of prince’s monastic life). This is a fundamental symbolism of the legend,

which we have to examine below, and it can be excluded that it would have been broken by additional eleven years. Therefore, either these eleven objects are not years or we have here a mention of the eleven-year period of the prince's childhood.

The Present Text is an Abbreviated Recension of an Earlier Archetype

Some preliminary conclusions follow from the synopsis above. The most important is that the text available to us is not the original text of the legend, and the alterations of the latter are not limited to vernacular elements in the language. The text is severely abbreviated, sometime carelessly. The plot line related to the mother of the prince is especially affected being reduced to the very minimum.

A symbolism related to the number 50 could have, in hagiography, a calendrical meaning, giving that the earliest commemoration day of Josaphat, the 19th of May, was symbolically related to the Pentecost (Lourié, B., 2011). In our legend, the Pentecostal symbolism is transparent in the scene of conversion (chapter 8) and in the timespan of the events, fifty years (s. below). This fact would suggest that the original form of our legend was not an edifying tale but a formal *vita* providing with the commemoration date(s), perhaps several different dates for different persons (e.g., one for Joasaph and a different one for Barlaam).

From Greek to Latin and from Latin to Greek

Apart from the prince's name, Josaphat, there are other factors suggesting a Latin original behind our text. One of them we have mentioned above: the title, where an excessive ἐκ obviously renders Latin *de*.

A recourse to Latin would help to clarify an obscure place in chapter 4: ἡ βασιλισσα <...> καὶ πᾶσα ἡ π.υεικεία αὐτῆς. The damaged word is hardly recoverable as a genuine Greek word but is understandable as a relatively correct transliteration of mediaeval Latin *pronuncia*—προνεικεία (the “ideal” Greek transliteration would be something like προν(ο)υνκία, but the iotacism equals υ, ι, and ει, and the nasal before a consonant could have been dropped out). Du Cange explains *pronuncia* as

“Sententia, iudicium, pronunciatum, nostris *Prononcé*,” (Carolus du Fresne Du Cange, 1883-1887). but, among the meanings of the verb *pronunciare/pronuntiare*, there is “to announce beforehand, predict” (Niermeyer, J. F., 1976., p. 861). In the Greek original of the Latin, we can suppose a word like, e.g., προφαντορία “revelation.”¹

If our reconstruction is basically correct, we can interpret the whole phrase as a request to isolate the queen “with all her prophetic activity” from the prince. The queen appears as a recipient of a revelation later, in chapter 10. This is not to exclude that she had received another revelation earlier. *Pronuncia* in such a meaning was not a word easy to translate, and this would have been the reason why it remained untranslated.

To the Latin name of the prince, a Latin phrase in the title, and our considerations about the obscure place in chapter 4 we can add the fourth argument relating to the strange object named καψακ(ε)ία that we will discuss below. In Greek, we would expect not this feminine noun, otherwise unattested, but the neuter noun κα(μ)ψάκιον. Using the feminine, the translator from Latin into Greek could have calqued the gender of Latin *capsa* (or *capsula* or *capsella*) used by the Latin translator as the rendering of κα(μ)ψάκιον.

These four arguments provide a sufficient proof that our Greek text is a translation from Latin, whereas its lost Latin original was obviously translated from Greek.

“King Joasaph” and the (Indian) Man with a Skull

The short Greek recension never calls Josaphat “son of the king,” whereas calling him systematically “king” (βασιλεύς), which strikingly contradicts the fact that, according to the plot, he was certainly not a king. There are four such places: one in chapter 7 (quoted above) and three in chapter 8 (quoted below), and there is no other title that would have been applied to the prince throughout the story.

¹ Cf. LBG, *s.v.*, translated “Enthüllung.”

Obviously, the author of the short Greek recension used his source—that was some recension of the story of the wise councillor with the skull—without taking much care to fit it into the framing story.

The conversion of the king instead of the son of the king is a feature shared by several Arabic recensions (Lourié, B., 2022). The author of the Arabic original immediately preceding the longest Georgian recension opted for a compromise. This resulted in an amplification of the plot line with the abdication of Joasaph's father and Joasaph's enthronement. Most likely, this also resulted in a mechanical confusion, when the prince could have been addressed “king.”

In the short Greek recension, a large part of the plot is lost for us. Therefore, we do not know whether it contained an episode where Joasaph became the king. Anyway, this recension was influenced by the tradition of king's conversion through the story of the man and the skull.

The story of the conversion of a king does certainly not go back to the biography of Buddha, but, nevertheless, it could be of Indian origin and transmitted to the Christians through the tangled paths common to the story of conversion of a prince. The very idea of a monk wandering with a skull is Indian. One can remind the Kāpālikas (whose name is derived from *kapāla* “skull”) and Lākulas, the Śaiva (not Buddhist) movements of skull bearers.¹ The Greek short recension is explicit saying that Barlaam has had to take a skull from a human grave (that is, he certainly did not find it occasionally, as it would have been normal for a Christian story, but violated both Christian and Imperial prohibitions to disturb the graves). The Indian practice of skull-bearing implied motives of penitence and expiation, thus being similar, in this respect, to Christian monasticism. Some Indian movements enjoined that their adepts adorn themselves with a “hair jewel” (*śikhāmaṇi*) made of human bones. A description of an Indian ascetic would have inspired an image of a Christian ascetic with a skull and a “jewel” in another while still metaphorical sense of the word.

¹ Cf. Judit Törszök (Törszök, J., 2011, p. 355-361). I am grateful to Natalia Yanchevskaya for this reference and her consultations in Indological matters.

The Scene of Conversion (Chapter 8): An Outline

Let us begin with a translation of chapter 8 in full.

Ἦδὲ ἐλθὼν ἐν τῷ παλατίῳ καὶ εὔρεν τὸν βασιλέα τὸν Ἰωσαφάτ καὶ ἀσπά<σαν>το ἀλλήλους, καὶ ἐξενέγκας καὶ τὸ κρανίον ἐκ τοῦ κόλπου αὐτοῦ· καὶ ἦν ἐκεῖ κλίνη παμμεγέθη<ς> καὶ ἔμπροσθεν<ν> αὐτῆς καψακία [ms. καψακεία] μεγάλη, καὶ ἔθ<η>κεν αὐτὴν <τὴν κεφαλὴν> ἐπάνω τοῦ καψακίου [ms. καψακείου]. Καὶ ἰδὼν αὐτὴν ἐξέστη ὁ Ἰωσαφάν καὶ εἶπεν πρὸς τὸν γέροντα· «Τί ἐστὶν τοῦτο;» Ἦδὲ λέγει αὐτῷ ὁ γέρων· «Κρανίον ἀνθρώπου ἐστίν, ὦ βασιλεῦ.» Καὶ λέγει πρὸς τὸν γέροντα <ὁ Ἰωσαφάτ>· «Τάχα, πάτερ, οὕτως μέλλομεν καὶ ἡμεῖς γενέσθαι;» Λέγει πρὸς τὸν βασιλέα· «Ἐὰν ἐξακισχιλιοστὸν ἔτος ζήσης, οὕτως μέλλει γενέσθαι.» Καὶ τότε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἰσῆλθεν εἰς αὐτόν.	Then, he [Barlaam] entered the palace and found king Josaphat, and they kissed each other. And he took out of the bosom the skull. And there was there a great bed and, before it, a big cabinet/box, and he put it <the skull> on the cabinet/box. And having seen it, Josaphat became worried and said to the elder: “What is this?” Then, the elder said to him: “A human skull is, oh king.” And he <Josaphat> said to the elder: “Maybe, father, we too have to become like this?” He said to the king: “When you will live up to the six thousandth year, you will have to become like this.” And at this moment the Holy Spirit came upon him.
---	---

The description must be severely abbreviated, as we already know after having noticed that, in the conversation between Barlaam and Josaphat, the precious stone is completely forgotten. The scene looks strange, because it implies some rite, a kind of baptism when Josaphat received the Holy Spirit, while apparently without water.

In the wording alone, the striking parallel is the scene of the baptism of the eunuch of the Candace, queen of Ethiopia (Acts 14:39) according to the Byzantine *textus receptus* and many manuscripts and ancient translations (in the variant reading rejected by Nestle and Aland): when Apostle Philip and the eunuch came up out of the water, “the Holy Spirit came upon the eunuch” (πνεῦμα ἅγιον ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν εὐνοῦχον). Unfortunately, we have no access to the original Greek text of our legend for becoming able to decide whether this verse was quoted verbatim.

This possible allusion to “Ethiopia” (in fact, Nubia, the kingdom of Queen Candace) in our legend where the kingdom of Pythagoras remains unnamed can be considered as a link connecting our legend with the long Greek recension of Barlaam and Joasaph, where the kingdom of Joasaph’s father is Nubia.

There is no prayer before the coming of the Holy Spirit, and there is indeed no prayer mentioned at all during the whole meeting in the palace. I think that this is hardly a genuine feature of the legend but rather the result of abbreviating. We will return to the liturgical contents of this scene below.

Eschatology and Approximate Dating

The further discussion will be facilitated if we begin with dating. The place of origin of our legend is stated in its text almost explicitly. This is a monastery on Mount Sinai or rather the monastic agglomeration on Mount Sinai as a whole.

Sinai in our legend is represented as a monastic centre of global significance, which excludes an early date for its composition, that is, the sixth century (the principal Sinaitic monastery dedicated to the Transfiguration was established by Justinian between 548 and 565). The evident *terminus post quem* is the seventh century and rather the middle of this century than the beginning.

The key for dating the legend would provide one sentence in section 8. This is Barlaam's answer Ἐὰν ἐξακισχίλιστον ἔτος ζήσης, οὕτως μέλλει γενέσθαι. It does not imply that Josaphat has had to live till the age of 6000. Such a supposition would contradict the plot, where Josaphat died after nine years of monastic life. Instead, it refers to the year 6000 Anno Mundi, the commonly accepted date of the end of the world. The audience of our hagiographer would have had to realise that Josaphat had already died, and therefore, the end of the world was imminent.

The date of the end of the world about AM 6000 was an almost complete consensus since the early third century, from Sextus Julius Africanus and Hippolytus of Rome, who “canonised” the chronology where Christ was born near AM 5500, and the world will continue to exist up to AM 6000. This consensus was naturally challenged near AD 500, during the reign of Emperor Anastasius (r. 491–518), and this led to appearance of other eschatological expectations postponing the date of the end to AM 6500 and even AM 7000.¹ Our legend, however, did not follow these calculations despite being substantially later than AD 500. By this time, the former consensus about AM 6000 did no longer exist, but the 6000-year eschatology did not become so easily falsified.

By this time, another consensus had formed—at least, in the Latin West. The date AM 6000 for the end of the world was preserved but the actual date Anno Mundi was shifted according to the chronology of Eusebius (proposed by him in the early fourth century), where Christ was born not in

¹ Cf. the most detailed dossier of the AM 6000 consensus in Wolfram Brandes (Brandes, W., 1997). For the shift from the 6000-year world history to other models, see Gerhard Podskalsky (Podskalsky, G., 1972, pp. 92-94). For a succinct introduction to the Byzantine and Western eschatological expectations respectively, with further bibliography, see Wolfram Brandes and Hannes Möhring (Brandes, W., 2021, pp. 284-299; Möhring, H., 2021, pp. 269-283). For the later eschatological calculations, see Agostino Pertusi (Pertusi, A., 1988) .

AM 5500 nor 5492 but in AM 5199.¹ This resulted in a date of the end of the world near AD 800,² whereas Eusebius himself did not make eschatological calculations. Eusebius' chronology became predominant in the Latin West thanks to the translation made by Hieronymus (*Die Chronik des Hieronymus*, 1956)³

As noticed by Juan Gil, the author of the seminal article on the topic, the eighth century was full of eschatological expectations in both East and West.⁴ Indeed, there is a significant number of eschatological documents datable to the eighth century in Greek and in Syriac. Moreover, Eusebius's *Chronography* was also widespread in an Armenian version (that is preserved)⁵ and in one or two Syriac version(s) (preserved in large excerpts only).⁶ Its Greek original, however, was lost (one can

¹ Eusebius provided the data for the following calculation: 942 years backward from the birth of Abraham to the Flood plus 2242 years from the Flood to Adam, and, finally, 2015 years from Abraham to Nativity; the sum is 5199. For a possible *ratio* of this calculation, see Venance Grumel (*Grumel, V.*, 1958, pp. 24-25). For a general introduction to the historiography and problems of Eusebius' *Chronicle*, see Alden A. Mosshammer (*Mosshammer, A. A.* 1979) and Richard W. Burgess, with the assistance of Witold Witakowski (*Burgess, R. W., & Witakowski, W.* 1999).

² For the western eschatological expectations before AD 800, see esp. Juan Gil and Richard Landes (*Gil, J.*, 1978, pp. 215-247; *Landes, R.*, 1988, pp. 137-211). Cf. also Brandes, (*Brandes, W.*, 1997, p. 27).

³ for the Nativity date 2015 years from Abraham, see p. 169, cf. p. 395 (list of witnesses).

⁴ “De esta guise, aunque por caminos diferentes, las tradiciones apocalípticas de los bizantinos y los reinos bárbaros vienen a enlazarse : el finale de la centuria octava marca el comienzo del drama apocalíptico.” (*Gil, J.*, 1978, p. 245)

⁵ The notice on Christ's birth in the year 2015 after Abraham: (Eusebius Pamphilus Caesarensis, 1818, 260/261). Cf. (*Karst*, 1911, p. 211). Cf., for an important but still unpublished new manuscript, Armenuhi Drost-Abgaryan (*Drost-Abgaryan, A.*, 2016, pp. 215-229).

⁶ Here, the birth of Christ is dated to year 2016 after Abraham, which seems to be a *lapsus calami*. (Amir Harrak. 2017, pp. 106-107). (Harrak considers 2015 as the correct date but ascribes the wrong date 2016 to the Latin version as well). Cf., for the Syriac tradition of Eusebius' *Chronography*, Paul Keseling and Witold Witakowski (*Keseling, P.*, 1927, pp. 23-48, 223-241, 33-56, 24; *Witakowski, W.*, 1999–2000, pp. 419-437).

wonder why¹), and we do not know, in any language other than Latin, any explicit calculation of the date of the end of the world based on Eusebius' chronology. Dealing with the non-Latin texts containing the expectations of the end of the world near AD 800, it has so far been impossible to define whether a given author implied an Eusebian calculation or was simply affected by the external events related especially to the Arab invasions.

It is difficult to establish a *terminus ante quem* for our legend. Most likely, the legend belongs to the period when the Sinai was the main centre of Eastern monasticism, between the seventh and the eighth century. This supposition is corroborated by the eschatological chronology implying that the action takes place short before AM 6000. These two features make a late eighth-century date very plausible but still not certain.

Let us emphasise: the above considerations are applicable to the lost Greek legend from which the present short Greek recension has been produced through three procedures. I enumerate them in an arbitrary order: (1) abbreviation, (2) translation into Latin, and (3) translation back into Greek.

The Box in Its Oriental Sources

The *crux interpretum* for the whole scene in the prince's palace is how one understands the two principal objects of furniture, the big bed and the big cabinet or box. The word *καψακία*, even though going back to Latin (*capsa*), is, more or less, current in Byzantine Greek.² Yet this fact is not sufficient for identifying what the object is.

¹ One can suspect that the disappearance of the *Chronicle* by Eusebius in Greek was somewhat artificial—given its popularity in Latin, Syriac, and Armenian. Such a popularity in these languages' points to popularity also in the sixth- and seventh-century Byzantium, before the alienation of Byzantium from the Latin and Syriac cultures during the eighth century.

² The form *καψακ(ε)ία* does not occur in the dictionaries (LSJ, Lampe, LBG, Kriaras). The closest forms are those in LSJ: *καψάκιον* and *καψάκιον* (insertion of /m/ before /p/ in loanwords was typical while not obligatory for Greek): Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented by Henry

The mysterious box becomes less mysterious once it is seen against the background of the Oriental recensions. There, Barlaam goes to the prince having in hands a box for either books or his merchandise. Namely, according to the recensions:

Georgian long (Abuladze, I., (Ed.), 1957, p. 30): Barlaam arrived into the palace of the prince “holding a small casket as if some jewel was contained within it” (აქუნდა თანა მოთხე მცირე და აზუნებდა მით, ვითარმცა თუალი რადმე ედვა მას შინი).“

Georgian short (Abuladze, I., (Ed.), 1957, p. 27): it is the most succinct but uses the same word for “casket”: და აღიღო მოთხე მცირე “and took a small casket.” მოთხე means some portable bag (Sardshweladse, S., & Fähnrich, H., 1999; Abuladze, I., 1973).

Arabic long (Gimaret, D., (Ed.), 1972, p. 34): فأخذ بلوهر سَفْطاً فيه له كُتُبٌ فقال سلعتي في هذا السفط “Bilawhar prit un coffret où il avait des livres, et dit: ‘Ma merchandise est dans ce coffret’ (Gimaret, D., 1971).

Arabic short (Ibn Bābawayh, 1984/1985, p. 591): فحمل معه سَفْطاً فيه كتب له ، فقال الحاضن: ما هذا السفط؟ قال بلوهر : في هذا السفط سلعتي ; Barlaam “took with him a casket in which were books [I read كتب]. The custodian

Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie and with the cooperation of many scholars. [9th ed., 1940]. With a revised supplement 1996 (Oxford: Clarendon Press, 1996) 873, *s.v.* κάμψα “basket, case,” where for the derived words κα(μ)ψάκης are provided meanings “cruse, flask”; cf. also “cruse” for καμψάκης and “flask” for καψάκης in G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1961) 700 and 739 respectively. My translation “cabinet” is based on the data of the Supplement to LSJ and LBG. Cf. H. G. Liddell, R. Scott, H. Stuart Jones, R. McKenzie, *Greek-English Lexicon. Revised Supplement*. Ed. by P. G. W. Glare. With the assistance of A. A. Thompson (Oxford: Clarendon Press, 1996) 166, *s.v.* καμψάκιον in the meaning of γλωσσόκομον [with the reference to the *Lexicon* by Hesychius, 5th/6th cent.; see now Kurt Latte, rec. et emend., *Hesychii Alexandrini Lexicon*. Editionem alteram curavit Ian C. Cunningham. Vol. IIa: E–I (Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker (SGLG), Bd 11/2a; Berlin/Boston: W. de Gruyter, 2020) 572: καψάκιον· γλωσσόκομον], and esp. 173, *s.v.* καψάριον “cupboard for clothes”, cf., *ibid.*, καψάριος “slave in charge of clothes, esp. at baths”; cf. LBG, *s.v.* καψάριον “Garderobe.” LBG, *s.v.* καμψίκιον “Kiste,” inspired my translation “box.”

said: ‘What is this casket?’ Barlaam (Bilawhar) said: ‘In this casket is my merchandise.’” The key word in the Arabic recension is سَكْفُط “casket,” and it perfectly corresponds to its Georgian rendering მოთხე მცირე “small casket.”

After this scene, the box/casket disappears even from these recensions. Nevertheless, we can, at least, recognise, in this object, the box used by Barlaam in our short Greek recension. There, however, the former box for books or jewels grew considerably attaining the dimensions of a table. What had happened to it? In order to find an answer, we need to examine the baptism and Eucharistic rites in the two Greek recensions and in another closely related hagiographical document, the *Life of Theodore of Edessa*. We will conclude that the box substituted a table used for an altar and appropriated the dimensions of the latter.

At the present stage, we have demonstrated that the short Greek recension goes back to the Oriental sources of the romance independently from the long Greek recension. The short Greek recension borrowed its “box” from Oriental recensions independently from the long Greek text, where this “box” is absent. This fact is fitting with our tentative dating of the archetype of the short Greek recension to *ca* 800. In other words, a popular presumption that the long Greek recension is the first text in Greek about Barlaam and Joasaph is false. This will shed new light on the discussion of the attribution of the long Greek recension, especially on the latest attempt to deny the authorship of Euthymius of Athos made by Alexander Kazhdan and the refutation of Kazhdan’s attempt by Robert Volk. I will agree with Volk in the conclusion but not with all of his arguments.

Baptism and Eucharist: A Key to the Proliferation of the Christian Recensions

Chapter 8 of the short Greek recension contains an account of the Christian initiation of Joasaph. Normally, one would expect, at this place, a description of Joasaph’s baptism, but, instead, we can discern only a reminiscence of the baptism of the eunuch of Queen Candace of “Ethiopia.” Something is certainly omitted in the preserved recension of the text.

When we look for parallel scenes in the other Christian recensions, the situation becomes even stranger. The two Georgian recensions do not say a word about Joasaph's own baptism, despite the fact that they pay much attention to the baptism of his father and that of the whole country. Such an omission is striking and especially suspect when we consider the editorial machinations discernible in the short Greek recension. It would hardly have been difficult to work out when Joasaph was baptised, considering the fact that we are told, in the two Georgian recensions, of the baptisms of his father and the whole population of the country. At this point, one can suppose that, in the recensions preceding these Georgian texts, there were not mere mentions of Joasaph's baptism (such mentions would have been certainly preserved) but that its description was completely purged. Here a historian of the baptismal liturgies may begin to guess something, but for now we will try to stick to the intrigue.

Finally, in the long Greek recension, we can find a description of the entire initiation rite in two parts, the Baptism and the communion. It is however extremely short and provokes a number of questions immediately.

After one of the long Barlaam's speeches, the narration interrupts with the following (I divide the text in two parts but quote it in full):

Baptism	Ταῦτα εἰπὼν ὁ Βαρλαάμ καὶ τὸ τῆς πίστεως σύμβολον, τὸ ἐκτεθὲν ἐν τῇ κατὰ Νίκαιαν συνόδῳ, διδάξας τὸν τοῦ βασιλέως υἱόν, ἐβάπτισεν αὐτὸν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ ὕδατος τὴν οὖσαν ἐν τῷ παραδείσῳ	After having said this [<i>in the liturgical context, we have to understand the preceding Barlaam's speech as a catechetical sermon</i>] and having taught to the son of the king the Symbol of Faith proclaimed by the Council of Nicaea, he baptised him <i>in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit</i> [Mt 28:19 quoted here as a formula that is common to the most of baptismal rites] in the font of water that was in his garden. And the grace of the Holy Spirit came upon him.
----------------	--	---

	αὐτοῦ· καὶ ἦλθεν ἐπ’ αὐτὸν ἡ χάρις τοῦ ἁγίου πνεύματος (p. 187.106- 110).	
Communion	Ἐπανελθὼν δὲ εἰς τὸν αὐτοῦ κοιτῶνα καὶ τὴν ιεράν ἐπιτελέσας μυσταγωγίαν τῆς ἀναϊμάκτου θυσίας μετέδωκεν αὐτῷ τῶν ἀχράντων τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων, καὶ ἡγαλλῆτο τῷ πνεύματι ὁ Ἰωάσαφ δόξαν ἀναπέμπων Χριστῷ τῷ θεῷ (p. 187.110-113).	Then, having entered his bedroom and having performed the holy liturgy (mystagogy) of the bloodless sacrifice, he gave him a participation of the immaculate sacraments of Christ. And Joasaph <i>rejoiced by spirit</i> [Lk 10:21, <i>a variant reading</i>] <i>offering glory</i> [<i>a frequent liturgical formula, here alluding to the thanksgiving prayer common to the Byzantine Eucharist liturgies</i>] to Christ the God.

A historian of liturgy would be perplexed by the prayer of ordinations in the Baptism (we will discuss it below) and the Eucharist in the bedroom instead a more respectable hall. Only an allusion to the Byzantine Eucharistic thanksgiving prayer seems to be in place.¹ It is nevertheless remarkable too as an additional witness that the above passage is inspired with liturgical texts.

¹ The end of the prayer after the communion in the liturgies of John Chrysostom, Basil the Great, and the Presanctified Gifts, to be pronounced by the celebrant aloud: Ὅτι σὺ εἰ ὁ ἁγιασμὸς ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν, τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (“For Thou art our sanctification, and to Thou we offer glory, to the Father and to the Son and to the Holy Spirit, now and forever and to the ages of ages”).

Some such questions could be answered with the help of the similar and, in some parts, identical description of the Christian initiation in another hagiographical romance, the *Life of Theodore of Edessa*. Recently, this romance having several intersections, often verbatim, with the long Greek recension of the *Barlaam and Joasaph* became one of the main obstacles for ascribing the latter to Euthymius of Athos. This obstacle was not overcome completely by Robert Volk. I consider it insurmountable as long as we keep to the dogma of the inexistence of any Greek text about Barlaam and Joasaph earlier than the long Greek recension.

Below I hope to demonstrate that the initiation rite (consisting of two parts, the Baptism and the Eucharist) shared by the long Greek recension of the *Barlaam and Joasaph* with the *Life of Theodore of Edessa* belongs to their common source in Greek; this source was another romance of Barlaam and Joasaph, and its initiation rite was invented in order to replace the initiation rite in an even earlier Greek recension, a successor of which our short Greek recension is. In sum: the short Greek recension is indeed a late one, but its archetype was a seventh-century text, where the initiation rite contained elements absolutely unacceptable in Byzantium.

***Barlaam and Joasaph* and the *Life of Theodore of Edessa* (BHG 1744)**

It was Paul Peeters who was the first to notice close parallels between the *Life of Theodore of Edessa* (BHG 1744) and the *Barlaam and Joasaph* (Peeters, P., 1931, La première traduction latine de Barlaam et Josaphat et son original grec. *Analecta Bollandiana*, 49., pp. 297-298). After him, Alexander Kazhdan recognised more textual overlapping (Kazhdan, A., 1988, pp. 1187-1209) and, finally, Robert Volk, in his critical edition of the long Greek recension, took even more of them into account in the critical apparatus. For Kazhdan, this *Life* provided a series of important arguments in his demonstration of an earlier date of the long Greek recension, incompatible with the lifespan of Euthymius of Athos. I agree with Volk in his final conclusion about the authorship of Euthymius. However, I cannot agree with his method of refuting Kazhdan's arguments based on the *Life of Theodore*.

Volk put forward his own hypothesis that both *BHG* 1744 and the *Barlaam and Joasaph* were written by Euthymius of Athos, because their Greek texts have much in common in both ascetical (especially monastic) inspiration and wording, sometimes coinciding even verbatim (Volk, R., 2009, pp. 84-85).

Indeed, such a turn of thought allows us to reject all of Kazhdan's arguments based on the *Life of Theodore*. However, Volk did not discuss why the consensus view did not allow Euthymius of Athos to be the author of the *Life of Theodore* as a whole. We have to discuss these matters before using the parallels from the *Life of Theodore* in our analysis.

The plot of the *Life of Theodore of Edessa* is constructed around the conversion to ascetic Byzantine Christianity and the following martyrdom of an 'Abbāsid caliph. This is not true history but it is a true historical—not only hagiographical—romance.¹ Its date is established by Peeters on the very firm basis as the second half of the tenth century (Peeters, P., 1930, pp. 65-91, 91)². Its plot is similar to that of *Barlaam and Joasaph* but especially in those recensions where not a prince but a king is converted.

¹ For the ninth-century realities in the *Life of Theodore*, see esp. A. Vasiliev (Vasiliev, A., 1942-1943, pp. 165-225). Most of Vasiliev's arguments in favour of historicity of the *Life* are now considered unacceptable; cf. bibliography below (esp. articles by Gouillard and Griffith).

² Peeters, P., 1930, pp. 65-98. The most precise ground for dating is a high position of the Melkite hierarchy in Syria: under the Caliphate, before the Byzantine Reconquista of the 860s, such a position was occupied by the "monophysite" hierarchy, whereas the Melkite was oppressed. The narrative places the events under the common reign of Michael and Theodora (842-856), and, therefore, Sidney Griffith thinks that any date within the span of 181 years is possible (between 842 and 1023, the date of the earliest manuscript): (Griffith, S. H., 2001, pp. 147-169, 153, fn. 39). This is methodologically unacceptable, because we are dealing not with a chronicle but with a work of "epic" hagiography, where the action must be placed in the remote past. This means that, for the hagiographer, not only 842 but even 856 have long disappeared from the memory of living generations.

Near the beginning of the story, the *Life* includes an “inserted novel,” the *Passio* of the Sabaite monk Michael. It is another hagiographical romance, where the scene is the court of an Omayyad caliph (during caliph’s pilgrimage to Jerusalem) in the second half of the seventh century, and some peculiar historical features of this epoch are also recognisable (including the custom of Muslim pilgrimage to Jerusalem and still not to Mecca). For the author of the *Life of Theodore*, however, this story belongs to his own epoch, which results in blatant anachronisms.

This *Martyrdom of Michael of St Sabas* is known separately in a Georgian translation from the lost Arabic original (Georgian recension A of this *Passio*) (Kekelidze, C., 1918, pp. 165-174)¹ where it is narrated following the account of a Sinaitic recluse, Theodore Abukura (აბუკურა, from Arabic “Abū Qurrah”).² The *Life of Theodore* deletes this reference to Abukura and makes the monk and martyr Michael a relative of its principal character Theodore of Edessa. Indeed, there are strong suspicions, first expressed by Peeters (Peeters, P., 1930, pp. 82-83), that the legendary figure of Theodore of Edessa³ was inspired by the real figure of Theodore Abū Qurrah.⁴

¹ A study with a Latin translation by Peeters (Peeters, P., 1930). Cf. English translation by Monica J. Blanchard (Blanchard, 1994)

² This Theodore Abū Qurrah is certainly not the historical Theodore Abū Qurrah (ca 740–ca 820), the famous Melkite theologian and the bishop of Ḥarrān, who has never been a Sinaitic monk; cf. esp. John Lamoreaux, (Lamoreaux, J., 2002, pp. 25-40). Nevertheless, I would not exclude an “act of appropriation” of such an authoritative figure by a Sinaitic hagiographer, as it was supposed by Peeters, s. below.

³ There are literary works ascribed to Theodore of Edessa, but it is not clear whether any of them existed already in the first millennium; cf. Jean Gouillard, (Gouillard, J., 1947, pp. 137-157). In sum, there is no historical trace of Theodore of Edessa earlier than his *Life*.

⁴ The scholarly hypotheses available today seem to have exhausted the set of logical possibilities of connecting and disconnecting Theodore Abū Qurrah and Theodore of Edessa; cf. Nino Mghebrishvili (Mghebrishvili, N., 2012).

The *Life of Theodore of Edessa* including the *Passio* of Michael is preserved in Greek (Pomialovsky, I. V., 1892), Arabic,¹ Georgian,² and Slavonic.³ The Georgian and the Slavonic certainly and the Arabic most probably (according to the present consensus view) were translated from the Greek recension available to us.

According to the testimony of George of Athos, the hagiographer of Euthymius of Athos, “Abukura” was the title of the second of the two books translated from Georgian into Greek by Euthymius; another one was *Barlaam and Joasaph*. Understandably, the scholarly consensus (following Pavle Ingoroqva’s 1939 article (Ingoroqva, P., 1939, pp. 249-254)⁴ now identifies the “Abukura” translated by Euthymius with the *Passio* of Michael. Leila Datiashvili has provided an impressing comparison of many parallel fragments of the *Passio* in three recensions: the Georgian recension A, the Greek within the *Life of Theodore*, and the Georgian B (from the Georgian version of the *Life*). The Greek of Euthymius is an elegant metaphrasis of the Georgian A, whereas the Georgian B is a literal translation of its Greek original (Datiashvili, L., 1973, pp. 144-174). This Datiashvili’s study showed that the Georgian A is the earliest recension of the *Passio*, and that its inclusion into the *Life of Theodore* is an interpolation in the Greek text, using the Greek metaphrasis from Georgian by Euthymius of Athos. Datiashvili did not mention even as a possibility that

¹ Unpublished (edition in preparation by John Lamoreaux). Cf. Griffith (Griffith, S. H., 2001). The Arabic was available to me only through Vasiliev’s translation of long excerpts in Vasiliev, “The Life,” 193-197. The Arabic is not always a literal translation.

² Unpublished, but cf. Kekelidze’s study with a publication of the part corresponding to the *Passio* of Michael (the so-called Georgian recension B of the *Passio*) (Kekelidze, K., 1960, pp. 18-40).

³ The earliest recension is preserved in two manuscripts, unpublished. I will quote it according to the earliest manuscript (late 15th cent.): Russian State Library (Moscow), Undolsky’s collection (found 310), No. 1081, ff. 1o3^r-193^v. It seems to me a literal translation of the Greek. The most popular (preserved in dozens of manuscripts) second recension was produced, according to Kirill Vershinin, without checking the Greek: (Vershinin, K., 2021, pp. 473-483, 474).

⁴ Ingoroqva was followed by Kekelidze (კეკელიძე, “რომანი ‘აბუკურა’”) and other scholars.

Euthymius, wrote the entire text of the Greek *Life*. According to her, this was done “by some interested person” (ვიღაც დაინტერესებულმა პირმა), who thus produced a text with rough anachronisms and distortions necessary for putting the *Passio* into a narrative frame that was alien to it (Datiashvili, L., 1973, p. 173). Therefore, before Volk, nobody thought that Euthymius might have been responsible for such a less than perfect work as the *Life of Theodore of Edessa*.

For refuting Kazhdan, however, it was not sufficient to recognise that the lost separate Greek text of the *Passio* of Michael is the “Abukura” translated into Greek by Euthymius: all the textual intersections between the *Life of Theodore* and *Barlaam and Joasaph* lie outside the part of the *Life* corresponding to the *Passio* of Michael. Therefore, Volk took a further step.

An educated author such as Euthymius of Athos would hardly have produced a story about the conversion of a caliph, where the precise name of this caliph was indicated and the events were dated to a period described in detail by Byzantine historians. The educated men knew the chronicles. This is the **first but the major argument** against Volk’s hypothesis about Euthymius’ authorship of the entire *Life of Theodore*.

The **second argument** is from Peeters. The alleged author of the *Life of Theodore* represents himself as Theodore’s nephew, Basil, a former monk of Saint Sabas and presently the bishop of Emesa. The name of the Sabaite monk Basil, as Peeters noticed, is taken from the separate *Passio* of Michael the Sabaite, where the narrator represents himself as a monk of Saint Sabas named Basil (while he does not claim to be the bishop of Emesa) (Peeters, P., 1930, p. 85)¹. The hagiographer of Theodore of Edessa who made Michael the Sabaite a relative of Theodore seems to have forgotten this detail and, therefore, made him also a relative of his own. He states on different occasions that he is a nephew of one saint, Theodore, but he has never said that he is also a relative of another saint, Michael, that was, according to him, so close to Theodore. Such a negligence of the hagiographer reveals that the second Basil, the hagiographer of Theodore, is not the same person as the first Basil, the hagiographer of Michael, but the second hid himself under the name of the former, thus taking advantage of the

¹ Peeters called the first Basil the Sabaite also the bishop of Emesa, but without a support from the Georgian text.

preface of the *Passio* of Michael (where Michael's hagiographer Basil introduced himself and Abukura), which in his compilation is omitted (Peeters, p., 1930, p. 84). These considerations by Peeters are useful for discussing Volk's hypothesis. Euthymius of Athos carefully worked with the Georgian version of Basil's text for rewriting in Greek the *Passio* of Michael. If he had reworked his Greek version into a long hagiographical composition, the result would have been a smooth text of the quality of the *Barlaam and Joasaph*, without a single rough seam.

Below, in my analysis of the initiation rites, I hope to demonstrate that the description of the same rite in the long Greek recension of *Barlaam and Joasaph* is more distorted than that in the *Life of Theodore*. This fact excludes the identity of the authors supposed by Volk, and, therefore, it will be an argument against his hypothesis, but not the third but the **fourth**. The **third argument** is already put forward by Kazhdan and left unaddressed by Volk. I recall it just now, because my own fourth argument allows for two interpretations: either Euthymius of Athos borrowed from the *Life of Theodore* or both were borrowing from a common source (or from different but closely related sources). To exclude the former interpretation, we have to turn to the argument by Kazhdan (Kazhdan, A., 1988, pp. 1202-1203).

The long Greek recension of the *Barlaam and Joasaph* often quotes from Agapetos the Deacon's treatise written for Emperor Justinian (r. 527–565); these quotations do not go back to a florilegium but to the authentic work by Agapetos.¹ The *Life of Theodore* quotes from Agapetos only once, and its quotation overlaps with one place of *Barlaam and Joasaph*; however, the hagiographer of Theodore introduced his citation with the phrase γέγραπται γὰρ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς τῶν ἱερῶν πατέρων λόγοις (p. 108) "it is written in the treatises of our holy Fathers." Agapetos has never been referred to as a saint, but it is obvious that the author of the *Life* quoted him from a source that he believed to be a work of a holy Father. This observation of Kazhdan is a decisive argument against Euthymius' authorship of the *Life of Theodore*.

¹ For Agapetos in the *Barlaam and Joasaph*, see Volk, *Einführung*, 135-138, esp. 137.

Kazhdan considered the intermediary between Agapetos and the *Life of Theodore* to be *Barlaam and Joasaph*. His observation, however, is more compatible with the hypothesis of a common source. Let us compare the three texts (Table 1): (Agapetos Diakonos, 1995, pp. 33.9-13):

Table 1.

Agapetos, ch. 11	<i>Barlaam and Joasaph</i> , ch. 36	<i>The Life of Theodore</i> , ch. 101
Κύκλος τις τῶν ἀνθρωπίνων περιτρέχει πραγμάτων, ἄλλοτε ἄλλως φέρων αὐτὰ καὶ περιφέρων· καὶ τούτοις ἀνισότης ἐστὶ τῷ μηδὲν τῶν παρόντων ἐν ταυτότητι μένειν. δεῖ οὖν σε, κράτιστε βασιλεῦ, ἐν τῇ τούτων ἀγχιστρόφῳ μεταβολῇ ἀμετάβλητον ἔχειν τὸν εὐσεβῆ λογισμόν.	Τὸν κύκλον πρόσεχε, εἴ τις περιτρέχει τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων, ἄλλοτε ἄλλος φέρων αὐτὰ καὶ περιφέρων· καὶ ἐν τῇ τούτων ἀγχιστρόφῳ μεταβολῇ ἀμετάβλητον ἔχε τὸν εὐσεβῆ λογισμόν.	γέγραπται γὰρ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς τῶν ἱερῶν πατέρων λόγοις, ὅτι φύσει οὐδὲν τῶν ἀνθρωπίνων ἐστὶ βέβαιον, οὐδὲ ὁμαλὸν, οὐδὲ αὐταρκες, οὐδὲ ἐπὶ τῶν αὐτῶν ἰστάμενον, ἀλλὰ κύκλος τις τῶν ἡμετέρων περιτρέχει πραγμάτων, ἄλλοτε ἄλλως ἐπὶ μιᾷ ἡμέρας πολλάκις, ἔτι δὲ καὶ ὥρας μεταβολάς.
A wheel of human affairs goes round, now taking them in one direction, now in another, and turning them around. And their inequality lies in the fact that none of the things present remains the same. In the face of this rapid changes, mightiest of	Consider the wheel of men's affairs, how it runneth round and round, turning and whirling them now up, now down: and amid all its sudden changes, keep thou unchanged a pious mind.	Therefore, it is written in the treatises of our holy Fathers, that, by nature, nothing human is firm, nothing even, nothing self-sustained, nothing self-standing, but some wheel of our affairs goes round, now taking them in one direction, now in another,

Emperors, you must, therefore, maintain your pious way of thinking unchanged.		changing (the direction) many times within one day and even (one) hour.
---	--	---

The wording of the *Life* is closer to the original wording of Agapetos. The *Life* preserves the composition of the phrase Κύκλος τις τῶν ἀνθρωπίνων περιτρέχει πραγμάτων (with a minimal change: κύκλος τις τῶν ἡμετέρων περιτρέχει πραγμάτων), whereas the *Barlaam and Joasaph* changes it drastically (Τὸν κύκλον πρόσεχε, εἴ τις περιτρέχει τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων). Therefore, it must be excluded that the *Life* borrowed from *Barlaam and Joasaph*, and only the hypothesis of a common source (or different but closely related sources) stands.

Finally, one more notice concerning Agapetos in *Barlaam and Joasaph*. He is abundantly quoted but only on two occasions (in describing the mode of government of King Joasaph, ch. 34, and in Joasaph's instruction to his successor King Barachias, ch. 36), without parallel places in the Georgian recensions. The description of the initiation rites for Joasaph is without Georgian parallels either but also has a parallel in the *Life of Theodore*. One can suppose that both Agapetos and the initiation rite go back to their common source in Greek, and this source was a story of conversion of a king (not a prince).

Where Barlaam Celebrated the Eucharist?

It is more convenient to begin our examination of the initiation rites from the Eucharist and communion. In this section, we will give a preliminary answer to the question where Barlaam celebrated the Eucharist. The definitive answer will be given in the next section, where the data of the *Life of Theodore of Edessa* will also be considered.

The short Greek recension mentions a great bed in prince's room where he receives guests. This looks odd, and the focus of attention on this object of furniture made by the short Greek recension

looks especially unmotivated. The situation becomes quite different when we understand that this is the great bed in the banquet hall for many guests.¹

Another necessary furniture of the banquet hall is a table or several tables—but not cabinets or boxes. A table would be a potential altar for Barlaam. However, in Greek, any kind of table, both that in a banquet hall and the church altar, was to be called *τράπεζα*, which normally was to be translated into Latin as *mensa*² or, in some contexts, perhaps *tabula* [6] but never *capsa* or its derivatives. There can be a little doubt that, in the original text of the short Greek recension, Barlaam entered one of the front rooms of the palace, the banquet hall. Barlaam put the skull on the banquet table. This is an archetypical situation when the dead is put on the place used for the lavish foods.³

However, in the further edition(s) of the text, the table disappears. The only thing having the plain top remained the box, and this is why its dimensions, especially height, so rapidly grew. Perhaps, the respective editor imagined a kind of cupboard for clothes in the prince's bedroom—instead of a kind of table in prince's banquet hall.

In the long Greek recension, the bedroom of the prince is mentioned explicitly on an unexpected occasion—as the place where Barlaam serves the Eucharist for the prince. This is the only mention of the bedroom in the romance. In all other recensions, the Eucharist is never mentioned. The unique exception of the Arabic Christian recension that we have not discussed so far.

Why the author of the long Greek recension felt a need to mention the bedroom? My answer will be that he tried to follow his source describing the Baptism and the communion of the prince. It was ultimately the source where the initiation rite has had much in common with the rite described in the archetype of the short recension, while, in the short recension, the whole *mise-en-scène* of the

¹ For the furniture of the banquet halls, see Katherine M. D. (Dunbabin) (Dunbabin, K. M. D., 2010).

² For Christian usage, see esp. Niermeyer and Albert Blaise (Niermeyer, J. F., 1976; Blaise, A., 1975).

³ In the Russian culture, one verse of the ode of the great poet Gavrila Romanovich Derzhavin (1743–1816) became a proverb: *Гдѣ столъ былъ яствъ, тамъ гробъ стоитъ* “On the table used for (lavish) foods now stands a coffin” (*On the Death of Prince Meshchersky* [“O, Voice of time! O, metal’s clang!”], 1779).

conversation implies that Joasaph receives Barlaam in the bedroom. We have already seen that the two Greek recensions are not as different from each other as it seems at the first glance: let us recall that both are connected to Nubia (the long one, explicitly in its geography, the short one, implicitly in its wording alluding to the baptism of the eunuch of the queen of Nubia, Candace).

Both long and short recensions shared a misunderstanding of a description of the initiation rite, where, indeed, a bed must have been mentioned, but in the meaning of the great bed of a royal banquet hall. Some echoes of this description are discernible in a still unpublished Christian Arabic recension preserved in the manuscript Balamand 147 (13th cent.),¹ both in its text and in its miniature illustrating the account of Joasaph's communion. The text and its illustration are not exactly matching, and each of them has a value of its own.

In the text, immediately after having baptised Joasaph, Barlaam enters the prince's bedchamber (literally, "resting room," *غرفه مصججه*), "and (Barlaam) constructed an unusual (?) altar" (*وصنع هيكلًا*)

¹ For the most detailed, so far, study of this still unpublished manuscript, see Rima E. Sminé, (Sminé, R. E., 1993, pp. 171-229). In this article, all the miniatures are published but in a low quality black and white photograph. The same miniatures were published, also in black and white, several months earlier by Sylvie Agémian (Agémian, S., 1992, pp. 577-601). Finally, the entire set of miniatures was republished by Rima Sminé in colour within the catalogue of the Balamand manuscripts:

ريما سمين غنّاجة, "منمنمات قصة برلام ويواصف في مخطوط البلمند", المخطوطات العربية في الاديرة الارثوذكسية الأنطاكية في لبنان. الجزء الثاني. دير سيّدة البلمند (بيروت: قسم التوثيق والدراسات الأنطاكية, <1994>) 36-21.

(Sminé Ġannāḡa, R., 1994, 21-36) (I am grateful for a copy of this publication to Carsten Walbinder). A digitalised copy of the manuscript is available in the Reading Room of the Hill Museum and Manuscript Library; I am grateful to Dmitry Morozov and Josh Mugler (Curator of Eastern Christian and Islam Manuscripts in HMML) for their help in obtaining a copy of the manuscript.

محتيرا¹; I do not know how to translate محتيرا in this context (Sminé, R. E., 1993, p. 189)² whereas هیکل, as it is clear from the context, means here “altar” and not “temple.” The *Life of Theodore* will help us to understand that, originally, it was an “improvised” altar, but let us exhaust first the data of the Arabic manuscript.

In the short Greek recension, Barlaam also constructed some installation, a kind of altar. In the wording of the Balamand Arabic recension, we are certainly dealing with a result of similarly unsuccessful editorial attempts to harmonise different versions of the account. The Arabic translator looked for a compromise between the text of his Greek original (with its “bedroom”) and another version of the story known to him previously (most likely, in Arabic), where the table for the altar was already in place, and there was only a need to prepare it for a different usage.

The data of the respective miniature in the Balamand manuscript is even richer, because this miniature, as each miniature in this manuscript, has a proper caption depending on the tradition of the illumination and not on that of the text. The tradition of the illumination of this manuscript is mixed: it follows both the Byzantine models (the Byzantine illuminations for our romance are attested since the eleventh century) and some Middle Eastern traditions.³ Anyway, these miniatures seem to be independent from the work of our translator into Arabic and, therefore, are to be treated as an independent witness of the literary (not only illustrative) tradition.

The upper room is an implicit reference to the Zion upper room and the Pentecost, thus in agreement with the Pentecostal symbolism of the short Greek recension, where the Holy Spirit came upon Joasaph when he was in the room and not in the baptismal waters. We will have to return to this moment in our examination of the baptism of Joasaph. Now, we may recall that the Pentecostal

¹ Manuscript Arabic Balamand 147, f. 45^v. In the bound manuscript the folios are in disorder, but they are enumerated as bound. Therefore, the text related to Joasaph’s communion begins immediately after the miniature depicting Joasaph’s Baptism, whereas the following miniature depicting his communion turned out at f. 38^r.

² Sminé translates “and he made a special altar,” while her translation, like mine, is obviously tentative.

³ Cf. conclusions by Sminé (Sminé, R. E. 1993).

symbolism is a feature of the short recension also on the level of the plot, where the entire acting time is 50 years.

The illustration under the caption presents a chamber that is certainly not a bedroom (Fig. 1).



Fig. 1. Joasaph's communion. Ms. Balamand 147, f. 38^r.

It is clear that this particular miniature follows a Byzantine model, and the building on the left, as similar buildings in several other miniatures of the same manuscript, represent the royal palace. The rather complicated construction behind the back of Barlaam is certainly the altar, but I would not dare to explain its liturgical arrangement (Sminé, R. E., 1993, p. 189)¹. There are a number of Byzantine miniatures depicting Joasaph's communion,² but none of them put this scene in the interior of a

¹ Sminé provides a tentative explanation of the details but without proving her interpretations.

² For them, the standard study remains that by Sirarpie Der Nersessian (Der Nersessian, S., 1937).

bedchamber, whereas each of them, like the present miniature in the Balamand manuscript, is compatible with the interpretation of the place as an upper room. This means that there was a strong tradition to depict the Eucharist service and the communion of Joasaph as being performed in a more respectable and fitting place than a bedroom.

We have to conclude that the illumination tradition, from the very beginning, has never accepted the idea that Barlaam celebrated the Eucharist in the bedroom. Let us suppose, for the sake of the argument, that the artists preferred to depart from the text of the Greek long recension for purely artistic reasons. Even with this supposition, the witness of the caption of the Balamand manuscript indicates that a memory of the “real” place of this event was somewhat preserved. I call here “real” the location allotted to the Eucharistic liturgy by the recension of our romance where the scene with the Eucharist was first introduced. This place was not the bedchamber but a front hall of the palace, perhaps the upper room (العُلَّة = τὸ ὑπερῶν). However, in order to answer definitively in which room the Eucharist was celebrated according to the original version of this rite, we have to turn to the *Life of Theodore of Edessa*.

Baptism and Eucharist in the *Life of Theodore of Edessa*

In the *Life of Theodore of Edessa*, the caliph was baptised, by Bishop Theodore, together with his three faithful courtiers in the waters of Tigris.

Where Barlaam celebrated the Eucharist

The place for celebrating the Eucharist is called, in the *Life of Theodore*, τὸ ταμειῶν “treasury.” The *Life* mentions this chamber five times, and we can be sure that it was indeed a treasury but also the chamber for celebrating the Eucharist and for the most important conversations. The caliph asked Theodore to read out to him the Gospel when they entered εἰς τὸ ἐνδότερον <...> ταμειῶν (p. 84) “in the most inner treasury” (ch. 81).

Perhaps the “upper room” of the Balamand Arabic manuscript of the *Barlaam and Joasaph* is not the perfect rendering of this “most inner treasury” but it is certainly not too bad.

In the *Life of Theodore*, the chamber for the Eucharist is, in the same time, the place of the most important conversations resulting in the conversion of the caliph. In the short Greek recension, the hall where the conversion of Joasaph took place is also the place of the initiation rite, even though the scene with the Eucharist is absent from the preserved recension. In the long Greek recension, the sudden translocation of the scene to the bedchamber seems unmotivated. It was provoked by a misunderstanding of the scene in the banquet hall, which can be recovered from the short recension.

We need to bear in mind, from the above discussion, that the rites of Christian initiation described, on the one hand, in the *Life of Theodore* and in the long Greek and the Balamand Arabic recensions of the *Barlaam and Joasaph* and, on the other hand, in the short Greek recension of the latter are certainly related to each other even though they are quite different.

The rite of the *Life of Theodore* preserved the allusion to the baptism of the eunuch of Candace and the “unity of place” of the conversations that lead to the conversion and the initiation rite, it has in common with the short Greek recension of *Barlaam and Joasaph*. The short Greek recension preserved, from its source and against its own plot, the status of Joasaph as a king (he is addressed as the king by Barlaam and is never addressed otherwise).

The baptismal liturgy

The only possible conclusion is the following. The rite of the Christian initiation shared by the *Life of Theodore* and the long Greek recension of the *Barlaam and Joasaph* is an edited version of some earlier rite that was unacceptable for the editors, even if these editors were in Jerusalem under the Arab rule. Therefore, these editors made changes but artificial and unhelpful ones.

The artificial rite was constructed in the common source of the *Life* and the long recension of *Barlaam and Joasaph*. The two authors commit different errors in their accounts of the initiation rites (in the long Greek *Barlaam*, the absurd translocation of the action to the bedchamber is revealing, but

the problems with finding the right position for the anointment are even more severe), thus allowing room only for the hypothesis of a common source.

The Initiation Rite Implied in the Short Greek Recension

Finally, we are in a position to undertake a liturgical reconstruction of the initiation rite, the remnants of which are preserved in chapter 8 of the short Greek recension. This rite must be the one that was unacceptable to the Jerusalem editors.

The main difference between the Melkite (dyophysite but non-Byzantine, regardless of whether monothelete or not) and the Maronite (Syrian monothelete) initiation rites, on the one hand, and the Constantinopolitan and Jerusalem rites, on the other, consisted, in the first millennium, in the sequence of immersion and anointing with the myron. The most common sequence throughout the Christian world was immersion first and anointing second, but the ancient Syrian sequence was the opposite. By the seventh century, however, the major Syrian confessions adopted some compromises with the overwhelming custom, mostly through multiplication of baptismal anointments.¹ Two Syrian dyophysite rites, however, — not only the Maronite but also the Syrian Melkite, — remained faithful till the very late epoch, perhaps even up to the twelfth century, to the ancient custom of the pre-baptismal anointment with Myron (Mouhanna, A., 1980, pp. 119-130).²

The symbolism of the pre-baptismal anointment with the myron was the same as in all other rites (participation of the Holy Spirit), but the sequence was different. In the other rites, the coming of the

¹ For this problem in general, see Gabriele Winkler and Sebastian Brock, also Baby Varghese (Winkler, G., 1978. გვ. 24-45; Brock, S., 1981, გვ. 249-257; Varghese, B., 1989). Here and below, I factor out the separate problem of the evolution of the consecrated oil itself and, therefore, the distinction between the holy myron and the consecrated oil of a lesser degree of holiness. I will use the term “myron” for the most holy species of consecrated oil, regardless of whether it was, for a given rite, unique or not.

² For the Syriac Melkite non-Marionite rite with a unique anointing before immersion: Sebastian Brock, (Brock, S. 1972, pp. 119-130).

Holy Spirit and the anointment as its symbolical expression must have been posterior to the immersion.¹ We have seen an attempt to “restore” this sequence in the “Jerusalem” rite preserved by the *Life of Theodore of Edessa* and the long Greek recension of *Barlaam*. This attempt was not especially successful, because it attached the coming of the Spirit to the water and not to the myron (indeed, it even introduced the formula of the ordination rites).

Some traces of the Eucharist are preserved in chapter 8. Namely, the image of the “box” that was in the hands of Barlaam was blended with the image of the table thus producing a big “box” that figures in the preserved text of the short recension. In its archetype, these objects were still different, and the table (τράπεζα) was used as the altar table (also called τράπεζα) for the Eucharist celebration. The rite of this archetype of the short Greek recension has had much in common with the “Jerusalem” rite, including the “unity of place” of the conversations and the Eucharist and allusions to the baptism of the eunuch of the queen of Nubia.

Between the anointment and the communion, there was certainly the baptism properly with an immersion and certainly somewhere outdoor. But where? In a river or in prince’s garden? The long Greek recension of *Barlaam and Joasaph* seems to be closer to the short one than the *Life of Theodore*, and, therefore, the garden must be considered to be the most likely place.

Finally, we can propose our reconstruction of the initiation rite that was implied in the archetype of the short Greek recension (Table 3). The “Jerusalem” rite was constructed artificially for making it more compatible with the Jerusalem and/or Constantinopolitan liturgical customs. The literary work within which the “Jerusalem” rite was constructed became a common source of the *Life of Theodore of Edessa* and the long Greek recension of the *Barlaam and Joasaph*. We will discuss this source in the next section.

The Baptismal Rite in the Earliest Christian Recension

¹ Cf., for the peculiar sequence even in the actual Syrian rites, where the gift of the Holy Spirit is not only posterior to the immersion but also preceding it, Varghese (Varghese, B., 1989, p. 304).

The proposed liturgical reconstruction leads us to the crucial question: was the archetype of the short Greek recension responsible for this Syriac initiation rite, or did its author find it in its source, that is, in an early legend of Barlaam and Joasaph?

The answer depends on the data of the earliest Christian recensions that are accessible to us through the two Georgian recensions only (the available Arabic recensions being Islamised and, therefore, irrelevant). They both meet us with a resounding silence about the baptism of Joasaph: it was not even mentioned, in a sharp contrast with the baptisms of his father and the people of the country. This does not look like a genuine feature. Against the background of the present liturgical reconstruction, the situation becomes clearer.

The silence of the two Georgian recensions about the very fact of Joasaph's baptism cannot be understood otherwise than as a deliberate omission. Such an omission must have had a reason, such as an unacceptable rite if it was described in their sources. Given that the two Georgian recensions, through their lost Arabic originals, go back to the early legends of Barlaam and Joasaph independently, this Syrian rite must have been contained in a very early recension.

In such an early period, the first half of the seventh century, a rite with a unique anointment before the immersion was not necessarily Monothelite. It would be most correct to call it simply Syrian non-Byzantinised. However, in the late eighth-century (or later) archetype of the short Greek recension, such a rite looks Monothelite.

Syrian Rites and the Two Syrian Legends in Greek

Our hypothesis that the short Greek recension implies a liturgical rite in Syriac is corroborated by the fact that, according to the *Life of Theodore of Edessa*, the initiation rite for the caliph and his companions also seems to have been performed in Syriac.

There is no sufficient reason to doubt either that the short Greek recension of *Barlaam and Joasaph* goes back to an archetype written in Greek. Above, on the basis of its implied eschatological calculation, we have evaluated its earliest possible date as shortly before AD 800. Nevertheless, its author has had an access to the Barlaam and Joasaph legends that were not accessible in Greek in his

epoch. I mean both the hagiographic legend where “India” of the romance was localised in Nubia (and, from the same legend, the author received the “box” in Barlaam’s hands) and the legend of the conversion of a king (where our author took the story with the skull).

The late eighth-century (or later) author of the legend that we know as the short Greek recension either was bilingual, able to use materials in Arabic for producing his own text in Greek, or he wrote in Arabic himself, and the Greek archetype of the present short Greek recension was a translation from Arabic.

I consider these two possibilities equally plausible, but they both imply almost the same *Sitz im Leben* for the respective legend, regardless of whether it was originally written in Arabic or in Greek. It was a Syrian Melkite multilingual community outside Byzantium, in the territory of the Caliphate, the liturgical language of which was Syriac. Therefore, I will continue to call this legend the archetype of the short Greek recension, without forgetting that there might have been some time-lag between the earliest form of this legend in Greek and its hypothetical Arabic original. It is very possible that this legend was created in a Monothelete milieu.

It is clear that this legend must have been written to replace another legend where Barlaam and Joasaph looked Monothelete due to their baptismal rite. According to the rules of hagiographical “wars,” the only effective method of disproving a legend (and the respective hagiographical document(s)) is to create a new legend (document(s)) able to replace the former.¹

It is most likely while not necessarily the case that the legend “against which” the “Jerusalem” legend was composed, was the archetype of the short Greek recension. There are several much less likely possibilities that we have to mention; they imply that the “Jerusalem” recension was destined to replace one of early recensions, where the peculiar Syrian baptismal rite was present still without connexion to the Monotheletism. These possibilities seem to me much less likely.

¹ “Rien n’élimine mieux un document que la création d’un parallèle destiné à le remplacer.” Cf. (Esbroeck, M., van, 1989).

Without taking into account such rather unlikely scenarios, we can understand the two legends, the archetype of the short Greek recension and the “Jerusalem” legends, as two conflicting accounts of Barlaam and Joasaph created in Greek language using the earlier Christian legends available in Arabic within different (but dyophysite) Syrian milieux.

The “Jerusalem” legend represented the variant of the plot where the king and not the prince was converted. This does not mean that it influenced the longest Georgian recension (where the prince became the king for a short while), because the latter was a translation from Arabic, but, in Arabic, this variant of the plot was represented quite well. However, together with the longest Georgian recension, the “Jerusalem” legend was used by Euthymius of Athos to produce the long Greek romance.

Conclusions

Two main conclusions follow from the above.

The Greek text of the long Greek recension was produced by Euthymius of Athos not only on the ground of a long Georgian recension but with a recourse to a lost recension in Greek, which was also used by the author of the *Life of Theodore of Edessa*. At least, the rites of Christian initiation and the quotes from Agapios go back to this source.

This lost Greek recension was composed for replacing the (lost) archetype of the short Greek recension, which was composed by Monothelites, either Melkite or Maronite.

Appendix: Greek Antiquity in the Short Greek Recension

One can notice, in the short Greek recension, that it was saturated with motives of Greek culture and mythology. The most obvious are connected with the names of Joasaph’s parents, Pythagoras and Philippa. I outline below some perspectives of future researches in this direction.

Philippa

The names of the secondary characters in “epic” hagiography were often borrowed from other legends. The name of St Philippa is rare and, therefore, informative in this respect. Philippa’s role in the archetype of the short Greek recension cannot be completely recovered, but, at least, her prophetic dream described in chapter 10, about “an eagle with golden wings” that took Josaphat, closely resembles the myth of Ganymede.

In hagiography, St Philippa is known only as the mother of martyr Theodore of Perga. She is herself a saint.

There is also a Georgian version of this *Passio*, and its translation from Greek into Georgian is ascribed to Euthymius of Athos (Gabidzashvili, E., 2004, p. 213). Unfortunately, it is not published either and even almost unstudied.

Pythagoras

The name Pythagoras became associated with the name of Barlaam of our romance, but we do not know when and where. What we do know, that this association was a *fait établi* in the tenth-century Iran. It is witnessed by the tenth-century *Epistles of the Brethren of Purity* (*Rasā’il ḥi wān al-Ṣafā*)¹ — “one of the great works of Arabic literature about whose authors we know hardly anything.” (Netton, I. R., 1991). The *Epistles* are certainly Iranian, while their exact place of origin is disputable, the personalities of the authors are concealed (even though many guesses were put forward). Their views were non-traditionalist Islamic, somewhat syncretistic between Islam and Christianity, while the latter had a *penchant* toward the Nestorianism (Netton, I. R., 1991, pp. 53-71). Their use of the *Barlaam and Joasaph* is intensive, but only a unique citation is attributed to Barlaam (Bilawhar) explicitly (Gimaret, D., 1971, pp. 36-38; Netton, I. R., 1991, pp. 89-92).

¹ For the date of the first half of the tenth century, see Y[ves] Marquet, (Marquet, Y., 1986, pp. 1071-1076).

The *Epistles* of the Brethren of Purity corroborate our conclusion that the archetype of the short Greek recension was created outside Byzantium. In Byzantium, such an association between Barlaam and Pythagoras is unattested. It looks plausible that such an association was specific to Iran, but we have no data to define its *Sitz im Leben*.

References

- Abuladze, I. (Ed.). (1957).** Balavarianis kartuli redaktsiebi [The Georgian recensions of the Balavariani] (Dzveli kartuli enis dzeglebi, Vol. 10). Gamomtsemloba Sakartvelos SSR Metsnierebata Akademiisa.
- Abuladze, I. (1973).** Dzveli kartuli enis leksikoni [The dictionary of the old Georgian language]. Metsniereba.
- Agémian, S. (1992).** Deux manuscrits arabes chrétiens illustrés du *Roman de Barlaam et Joasaph*. *Revue des études arméniennes*, 23.
- Amir Harrak. (2017).** *The chronicle of Zuqnīn. Parts I and II: From the creation to the year 506/7 AD* (Gorgias Chronicles of Late Antiquity, 2). Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Agapetos Diakonos. (1995).** *Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos* (R. Riedinger, Ed.; Vol. 1, pp. 33.9-13). Athens: Hētaireia Philōn tou Laou, Kēntron Erevnēs Byzantou. (Original work translated in Bell, P. N., 2009, *Three political voices from the age of Justinian*, pp. 103–104. Liverpool: Liverpool University Press)
- Barlaam and Joasaph. (1914).** In S. J. Damscene (Trans. G. R. Woodward & H. Mattingly), *Barlaam and Ioasaph* (Loeb Classical Library, 34, pp. 555). London: W. Heinemann; New York: Macmillan.
- Blaise, A. (1975).** *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen-Âge / Lexicon latinitatis medii aevi praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis). Turnhout: Brepols.
- Blanchard, M. J. (1994).** The Georgian version of the Martyrdom of Saint Michael, monk of Mar Sabas Monastery. *ARAM*, 6, 149–163.
- Brandes, W. (1997).** Anastasios ὁ Δίκωπος: Endzeiterwartung und Kaiserkritik in Byzanz um 500 n. Chr. *Byzantinische Zeitschrift*, 90.

- Brandes, W. (2021).** Traditions and expectations in the medieval Eastern Christian world. In M. Heiduk et al. (Eds.), *Prognostication in the medieval world: A handbook* (Vol. 1). Berlin/Boston: W. de Gruyter.
- Burgess, R. W., & Witakowski, W. (1999).** *Studies in Eusebian and post-Eusebian chronography* (Historia Einzelschriften, 135). Stuttgart: F. Steiner.
- Brock, S. (1972).** A short Melkite baptismal service in Syriac. *Parole de l'Orient*, 3, 119–130.
- Brock, S. (1981).** The transition to a post-baptismal anointing in the Antiochene rite. In B. D. Spinks (Ed.), *The sacrifice of praise: Studies in honour of A.H. Couratin* (Bibliotheca “Ephemerides Liturgicae”, Subsidia 19, pp. 249–257). Rome: Libreria Editrice Vaticana. (Reprinted 2013, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 3rd ed., Piscataway: Gorgias Press)
- Carolus du Fresne Du Cange. (1883–1887).** *Glossarium mediae et infimae Latinitatis* (L. Favre, Ed.; Vol. 6, col. 530b). Niort: L. Favre.
- Datiashvili, L. (1973).** Tedore edeselis tskhovreba da abuk'ura [The life of Theodore of Edessa and Abukura]. In Dzveli kartuli mts'erlobisa da rustvelologiis sak'itkhebi [Questions of old Georgian literature and Rustavelology] (Vol. 5, pp. xx-xx). Metsniereba.
- Die Chronik des Hieronymus. (1956).** *Hieronymi Chronicon* (R. Helm, Ed.; 2nd ed., GCS, 47; Eusebius Werke, 7). Berlin: Akademie-Verlag.
- Drost-Abgaryan, A. (2016).** The reception of Eusebius of Caesarea (ca. 264–339) in Armenia. In F. Gazzano, L. Pagani, & G. Traina (Eds.), *Greek texts and Armenian traditions: An interdisciplinary approach* (Trends in Classics — Supplementary Volumes, 39, pp. 215–229). Berlin/New York: W. de Gruyter.
- Dunbabin, K. M. D. (2010).** *The Roman banquet: Images of conviviality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eusebius Pamphilus Caesarensis. (1818).** *Chronicon bipartitum nunc primum ex armeniaco textu in latinum conversum adnotationibus auctum graecis fragmentis exornatum* (J. B. Aucher, Ed., pars II, pp. 260–261). Venice: Typis coenobii PP. Armenorum in insula S. Lazari. (Compare: Eusebius, *Die Chronik*, ed. J. Karst, 1911, Leipzig, p. 211)

- Esbroeck, M. van. (1989).** La Lettre sur le Dimanche, descendue du ciel. *Analecta Bollandiana*, 107.
- Gabidzashvili, E. (2004).** Kartuli natargmni hagiografia [Georgian translated hagiography]. Tbilisi.
- Gil, J. (1978).** Los terrores del año 800. In *Actas del Simposio para el estudio de los códices del Comentario sobre el Apocalipsis de Beato de Liébana* (Vol. I). Madrid: Joyas Bibliográficas.
- Gimaret, D. (1971).** *Le Livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne* (Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IVe Section de l'École pratique des Hautes Études, IV. Hautes Études islamiques et orientales d'histoire comparée, 3). Genève/Paris: Droz.
- Griffith, S. H. (2001).** The life of Theodore of Edessa: History, hagiography, and religious apologetics in Mar Saba Monastery in early Abbasid times. In J. Patrich (Ed.), *The Sabaite heritage in the Orthodox Church from the fifth century to the present* (OLA, 98). Leuven: Peeters.
- Gouillard, J. (1947).** Supercheries et méprises littéraires: L'œuvre de Saint Théodore d'Édesse. *Revue des études byzantines*, 5, 24.
- Grumel, V. (1958).** La chronologie (Bibliothèque byzantine; Traité d'études byzantines, I). Paris: Presses universitaires de France. 25.
- Ibn Bābawayh. (1984/1985).** *Kitāb 'ikmāl ad-dīn wa 'itmām an-ni'mah* ('A. A. al-Ġaffārī, Ed., 1405 AH). Qum.
- Ingorokva, P. (1939).** motkhrobaṓ abuk'uraosi mikaelistvis sabats'midelisa anu 'abuk'uraṓ [The story of Abukura for Michael of Sabatsmideli or 'Abukura']. In *Mnat'obi*, No 10–11. (pp. 249–254).
- Karst, J. (Ed. & Trans.). (1911).** *Eusebius: Die Chronik* (GCS 20; Eusebius Werke 5). Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Kazhdan, A. (1988).** Where, when and by whom was the Greek Barlaam and Joasaph not written. In G. Wirth (Ed.), *Zu Alexander der Große. Festschrift G. Wirth zum 60. Geburtstag am 9.12.86* (Vol. 2, pp. 1187–1209). Amsterdam: A. M. Hakkert. (Reprinted in Kazhdan, *Authors and Texts in Byzantium* (CS400), Aldershot–Brookfield: Variorum, 1993, ch. IX), esp. 1201–1203.
- Kekelidze, K. (1960).** romani 'abuk'ura' da misi ori redaktsia dzvel kartul mts'erobashi, [The Romance 'Abukura' and Its Two Recensions in the Old Georgian Literature,]. In: *Etudebi dzveli kartuli*

lit'erat'uris ist'oriidan [Studies in the history of old Georgian literature] (Vol. 6, pp. 18–40). Tbilisi: Sakhelimpits'o Universit'et'is Gamomtsemloba.

Kekelidze, K. (1918). Kartuli hagiograpiuli dzeglebi. Natsili I. K'imeni. T'omi I: Ianvris, tebevris, mart'is, aprilis da maisis tvetis t'ekst'ebi [*Monumenta Hagiographica Georgica*. Pars prima. *Keimena*. Tom. I Januarius, Februarius, Martius, Aprilem et Majum menses continens]. Sakartvelost Rk'inigzis Sammart'velos T'ipo-Litografia.

Keseling, P. (1927). Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung. *Oriens Christianus*, 23.

Gimaret, D. (Ed.). (1972). *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth, Nouvelle série, A. Langue arabe et pensée islamique, T. VI). Beyrouth: Dar el-Machreq.

Lamoreaux, J. (2002). The biography of Theodore Abū Qurrah revisited. *Dumbarton Oaks Papers*, 56.

Landes, R. (1988). Lest the millennium be fulfilled: Apocalyptic expectations and the pattern of Western chronography 100–800 CE. In W. Verbeke, D. Verhelst, & A. Welkenhuysen (Eds.), *The use and abuse of eschatology in the Middle Ages* (Mediaevalia Lovaniensia, Series I / Studia XV). Leuven: Leuven University Press.

Lourié, B. (2011). India 'far beyond Egypt': Barlaam and Ioasaph and Nubia in the 6th century. In D. Bumazhnov, E. Grypeou, T. B. Sailors, & A. Toepel (Eds.), *Bibel, Byzanz und Christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 187). Leuven: Peeters.

Lourié, B. (2022). Josaphat, son of Pythagoras: The short Greek recension and the hagiographical dossier of Sts Barlaam and Joasaph. In M. Deeg, B. Lourié, & A. Piras (Eds.), *The pervading power of a narrative: The story and history of the Barlaam and Josaphat legend*. Leiden: Brill.

Marquet, Y. (1986). Ikhwān al-Ṣafā'. In B. Lewis, et al. (Eds.), *The Encyclopaedia of Islam* (New edition, Vol. 3, H–Iram, pp. 1071–1076). Leiden: Brill; London: Luzac & Co.

Mghebrishvili, N. (2012). “dzvel kartul natargmn hagiograpiul dzeglebshi mokhseniebuli abuk'urasa da teodore edeselis urtiertmimartebis sak'itkhisatvis” [To the question of mutual relationships between

- Abukura and Theodore of Edessa mentioned in the monuments of Georgian translated hagiography]. *Spekali*, 15, 8. <https://doi.org/10.55804/jtsu-1987-8583-15-8>
- Mouhanna, A. (1980).** *Les rites de l'initiation dans l'Église Maronite* (OCA, 212). Rome: PIO.
- Mosshammer, A. A. (1979).** *The chronicle of Eusebius and Greek chronographic tradition*. Lewisburg: Bucknell University Press; London: Associated University Press.
- Möhrling, H. (2021).** Traditions and Expectations in the Medieval Western Christian World. In M. Heiduk, K. Herbers & H. Lehner (Ed.), *Prognostication in the Medieval World: A Handbook* (pp. 269–283). Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110499773-010>
- Netton, I. R. (1991).** *Muslim Neoplatonists: An introduction to the thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā')* (pbk reprint with corrections of the 1982 hardback ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Niermeyer, J. F. (1976).** *Mediae Latinitatis lexicon minus: Lexique latin médiéval—français/anglais* (C. van de Kieft, Ed.). Leiden: Brill. 861–862, at 861.
- Peeters, P. (1930).** La Passion de S. Michel le Sabaïte. *Analecta Bollandiana*, 48.
- Peeters, P. (1931).** La première traduction latine de Barlaam et Josaphat et son original grec. *Analecta Bollandiana*, 49.
- Pérez, M. I. (1996).** Apuntes sobre la historia del texto bizantino de la Historia edificante de Barlaam y Josafat. *Erytheia*, 17, pp. 159–177.
- Pertusi, A. (1988).** *Fine di Bisanzio e fine del mondo: Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Orient e in Occidente* (posthumous edition, E. Morini, Ed.). Rome: Istituto storico italiano per il Medio Evo.
- Podskalsky, G. (1972).** Byzantinische Reichseschatologie: Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung (Münchener Universitäts-Schriften, Reihe der philosophischen Fakultät, 9). München: W. Fink.
- Pomialovsky, I. V. (1892).** The life of our father among the saints Theodore the Archbishop of Edessa: According to two manuscripts of the Moscow Synodal Library [Žitie iže vo svâtyh" otca našego

Θeodora arhiepiskopa Edesskago. Po dvum" rukopisâm" Moskovskoj Svnodal'noj biblioteki] (Notices of the Historical and Philological Department of the Imperial Saint Petersburg University, Part 29). St Petersburg: Typography of the Imperial Academy of Sciences.

Sardshweladse, S., & Fährnich, H. (1999). *Altgeorgisch-Deutsch Wörterbuch* (Lexicographia orientalis, 5). Hamburg: H. Buske.

Der Nersessian, S. (1937). *L'illustration du Roman de Barlaam et Joasaph* (2 vols.). Paris: E. de Boccard.

Sminé, R. E. (1993). The miniatures of a Christian Arabic Barlaam and Joasaph: Balamand 147. *Parole de l'Orient*, 18, 171–229.

Sminé Ġannāġa, R. (1994). Miniatures of the history of Barlaam and Joasaph in the manuscript of Balamand. In *The Arabic manuscripts in the monasteries of the Orthodox Patriarchate of Antioch in Lebanon* (Vol. 2, The Monastery of the Theotokos Balamand). Beirut: Department of Documents and Studies.

Törszök, J. (2011). Kāpālikas. In K. A. Jacobsen (Ed.), *Brill's encyclopedia of Hinduism* (Vol. 3, pp. 355–361). Leiden: Brill.

Varghese, B. (1989). *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne* (CSCO, 512; Subsidia, 82). Leuven: Peeters.

Vasiliev, A. (1942–1943). The life of St. Theodore of Edessa. *Byzantion*, 16.

Vershinin, K. V. (2021). Pervaâ redakciâ slavânskogo perevoda Žitiâ Feodora Èdesskogo, [The first recension of the Slavonic translation of the life of Theodore of Edessa]. In A. A. Pichkhadze et al. (Eds.), *Slova, konstrukcii i teksty v istorii russkoj pis'mennosti: Sbornik statej k 70-letiu akademika A. M. Moldovana* [Words, constructions, and texts in the history of Russian writing: Collection of articles for the 70th anniversary of Academician A. M. Moldovan]. Sankt-Peterburg: Nestor-Istoriia.

Volk, R. (2006). *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd VI/2: Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria)*. Text und zehn Appendices (Patristische Texte und Studien, 60). Berlin & New York: W. de Gruyter.

- Volk, R. (2009).** *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. VI/1: Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Einführung* (Patristische Texte und Studien, 61). Berlin & New York: W. de Gruyter.
- Wawryk, M. (1968).** *Initiatio monastica in liturgia byzantina: Officiorum schematis monastici magni et parvi necnon rasophoratus exordia et evolution* (OCA, 180). Rome: Pont. Institutum Orientalium Studiorum.
- Witakowski, W. (1999–2000).** The Chronicle of Eusebius: Its type and continuation in Syriac historiography. *ARAM*, 11–12.
- Witakowski, W. (2021).** Syriac eschatology in antiquity. In H. Marlow, K. Pollmann, & H. Van Noorden (Eds.), *Eschatology in antiquity: Forms and functions*. London/New York: Routledge.
- Winkler, G. (1978).** The original meaning of the prebaptismal anointing and its implications. *Worship*, 52(1), 24–45. (Reprinted 1997, in *Studies in early Christian liturgy and its context*, CS 593, Ashgate)

ვარლაამ და იოასაფის მოკლე ბერძნული რეცენზია

ბასილ ლურიე

Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Editor-in-Chief, Scrinium

საკვანძო სიტყვები: ვარლაამი და იოასაფი; მოკლე ბერძნული რეცენზია; ბიზანტიური ლიტერატურა.

1. შესავალი

ლეგენდა ბარლაამსა და იოასაფის შესახებ ცნობილი იყო როგორც ქრისტიანული, ისე ისლამური რეცენზიებით, ფაბულა არსებითად ერთნაირი იყო. 1996 წელს, Inmaculada Pérez Martín-მა მიაგნო თხზულებას, რომლის სიუჟეტი საკმაოდ განსხვავებული იყო, თუმცა ამბავი ბარლაამსა და იოასაფს ეხებოდა (Pérez, M. I., 1996, გვ. 175). ტექსტი ამ თხზულებისა რობერტ ფოლკმა გამოაქვეყნა უნიკალური ხელნაწერიდან [კოდექსი F 16 (=gr. 82) რომის Biblioteca Valliceliana-დან, ff. 303r – 306r].¹ ამ ჰაგიოგრაფიული ტექსტის შესახებ 2006 წლის შემდეგ არ გამოქვეყნებულა არც ერთი გამოკვლევა, გარდა ჩემი 2011 წლის სტატიისა, რომელიც მას მხოლოდ გაკვრით ეხება (Lourie, B., 2011, გვ. 134-141).

¹ “Narratio de Barlaam et Iosaphat filii regis Pythagorae” (Appendix IV რობერტ ფოლკის წიგნში (Volk, R., 2006, გვ. 433-439, 436-439) სტატიის ტექსტში აღნიშნული იქნება ფოლკის გამოცემის გვერდების მიხედვით.

სამწუხაროდ, ტექსტს აქვს დიდი ხარვეზი, ერთი შეხედვით ყველაზე საინტერესო ნაწილში, სადაც იწყება ინტრიგის კულმინაცია მის დამთავრებამდე სულ ცოტა ერთი ფურცელი დაკარგულია.

ჩემი აზრით, რომელსაც სხვაგან ვამტკიცებ (Lourié, B., 2022), ეს ტექსტი მნიშვნელოვანია ბარლაამის და იოასაფის ლეგენდის ქრისტიანული რეცესიების გავრცელების ასახსნელად. მე მას ვუწოდებ „მოკლე ბერძნულ რედაქციას“. ასეთი ნომენკლატურა შეიძლება სასარგებლო იყოს როდესაც ვმსჯელობთ სხვადასხვა ენაზე შემონახული ლეგენდის ადრეულ რედაქციებზე; მიუხედავად იმისა, რომ ის შეიძლება მცდარი აღმოჩნდეს საკუთრივ ბიზანტიურ კონტექსტში, სადაც არსებობს მთელი რიგი შემოკლებული რედაქციები (ეპიტომიები და სვინაქსარული ჩანაწერები), წარმოშობილი ცნობილი ვრცელი ბერძნული რედაქციებიდან. ამჟამინდელი ჩემი მიმოხილვა მიზნად ისახავს მოკლე ბერძნული რედაქციის მიმოხილვას და კომენტარებით.

ტექსტი მთავრდება ანონიმური გადამწერის შენიშვნით, რომელშიც ნათქვამია, რომ მან დაწერა იგი 1441 წლის 6 მარტს (გვ. 439; შდრ. ფოლკის წინასიტყვაობა, გვ. 433). პერეს მარტინიც და ფოლკიც ახასიათებენ ამ გადამწერს, როგორც “semianalfabeto, seguramente un monje, de origen latino” (Pérez, M. I., 1996, გვ. 175). მისი ბერძნული არ შეესაბამება მაღალი სტილის ლიტერატურის სტანდარტებს და შეიცავს ხალხური ენის თავისებურებებს.

პრინცის სახელმა, Ἰωσαφάτ, ნორმატიული ბერძნულის Ἰωάσαφ-ის ნაცვლად, ფოლკს აფიქრებინა, რომ ამ რეცესიაზე გავლენა მოახდინა ლათინურმა ვერსიებმა (გვ. 434). თუმცა მას არ უთქვამს, რომ ბერძნული ტექსტი ლათინურიდანაა თარგმნილი. ჩვენ დავუბრუნდებით ამ საკითხს ქვემოთ იმის საჩვენებლად, რომ წინამდებარე ბერძნული ტექსტი არის თარგმანი ლათინურიდან, მაგრამ მისი დაკარგული ლათინური ორიგინალი, თავის მხრივ, იყო თარგმნილი ბერძნულიდან.

2. მოკლე ბერძნული რედაქციის სინოფსისი

ქვემოთ მე შემოკლებულად გადმოვცემ ნაკლულად მოღწეული მოკლე ბერძნული რედაქციის შინაარსს. დავურთავ მხოლოდ აგიოგრაფიული ანალიზისთვის სათანადო კომენტარებს....

სათაური: Λόγος ἐκ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Βαρλαάμ, ὃς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ βασιλέως τοῦ Πυθαγόρα καὶ ἔλαβεν τὸν σῖτόν του τὸν Ἰωσαφὰτ εἰς ἄσκησιν ἐν τῷ ἰ (გვ. 436.1-3) - „ქადაგება ჩვენი წმიდა მამის ბარლაამისაგან, რომელიც მივიდა მეფე პითაგორას სახლში და მისი ვაჟი იოსაფატი წაიყვანა სინას მთაზე ასკეტური მოღვაწეობისათვის“. სათაური გულისხმობს, რომ ტექსტი მიეკუთვნება თავად ბარლაამს. სინამდვილეში, ტექსტი წარმოადგენს თხრობას ბარლაამის შესახებ, მაგრამ არა თავად ბარლაამის მიერ. სათაურის Λόγος ἐκ τοῦ ὁσίου πατρὸς ნაცვლად მოსალოდნელი იყო Λόγος τοῦ ὁσίου πατρὸς, რაც შეიძლება აიხსნას ლათინიზმად (ἐκ = de). ეს კი უფლისწულის სახელთან იოზაფატთან ერთად, შეიძლება იყოს არგუმენტი ამ ბერძნული თხზულების ლათინური ორიგინალის ვარაუდის სასარგებლოდ. სათაურში ან ტექსტში მოსალოდნელი იყო ბარლაამის ხსენების დღეზე მითითება. ეს არ ჩანს ამ რედაქციაში, რომელიც სამოძღვრო ჟანრის ტიპის მონათხრობია (narratio animae utilis), სადაც ჰაგიოგრაფია წყვეტს კავშირს ლიტურგიკულ კალენდართან].

თავი 1 (გვ. 436.4-6), პითაგორას შესახებ. ის იყო წარმართი მეფე უსახელო ქვეყანაში. მიუხედავად ამისა, იგი კეთილი იყო (ἐλεήμων). მეფე უშვილო იყო და ღმერთს ევედრებოდა [მხოლოდ!] შვილის გაჩენას, ვაჟის ან ქალის.

თავი 2 (გვ. 436.7-14), იოსაფატის დაბადება და ასტროლოგების წინასწარმეტყველება, რომ ის გახდება ქრისტიანი და მონაზონი. მეფის ცოლი [აქ ჯერ კიდევ უსახელოა] მეფის ლოცვის 18 წლის შემდეგ "დაორსულდა და შვა".

თავი 3 (გვ. 436.15-437.26): მეფემ გადაწყვიტა ბავშვის ზღვაში გადაგდება, მაგრამ მეფის დიდებულებმა (μεγιστάνες) სთხოვეს, რომ ეს არ გაეკეთებინა. მათი უმთავრესი არგუმენტი ის იყო, რომ ეს გამოიწვევდა დედოფლის უზარმაზარ მწუხარებას. [დედოფალს სახელს ისევ არ ახსენებენ. უნდა შევნიშნოთ, რომ პირადად გამოჩენის გარეშეც დედოფალი წარმოჩნდება უფლისწულის შუამავლად მამის წინაშე]. დიდებულებმა ურჩიეს ეცლიათ ბავშვისთვის გაზრდა და შეჰპირდნენ, რომ შემდეგ დამოძრვრავდნენ, როგორ მიჰყოლოდა მათ რელიგიას. მეფე დათანხმდა.

თავი 4 (გვ. 437.27-44): ბავშვი გაიზარდა და მიაღწია 11 წლის ასაკს; მეფემ მოიწვია დიდებულები და სთხოვდა მათ პირობის შესრულება. დიდებულებმა მეფეს

თავდაპირველად სთხოვეს, რომ დედოფალს დაეტოვებინა სასახლე. [დედოფალი კვლავ სახელის გარეშე მოიხსენიება]¹. შემდეგ მეფეს სთხოვეს, სასახლეში მიეწვია მუსიკოსები და პრინცის ასაკის რამდენიმე ლამაზი გოგო და ბიჭი. ბოლოს მეფეს სთხოვეს სასახლის დაცვა სამი საგუშაგო პოლკით (καὶ βᾶλον καὶ καπικλάριους τρεῖς φυλάσσοντας τὸ παλάτιον). [ლათინური ნასესხები καπικλάριος (clavicularius-დან κλαβικουστάριος-დან) ნორმალურია შუა ბიზანტიური ბერძნულისთვის² და, შესაბამისად, არ მიუთითებს ლათინურ ორიგინალზე]. მეფე დათანხმდა და პრინცმა ამ ვითარებაში გაატარა 12 წელი.

თავი 5 (გვ. 437.45-438.54): ღვთაებრივი გამოცხადება ანგელოზის მეშვეობით მონაზონ ბარლაამისა სინას მთაზე 12 წელისთავზე. ანგელოზმა ბრძანა მას იოსაფატი წაეყვანა სასახლიდან, რადგან ის იქნება „რჩეული ჭურჭელი“ (საქმეები 9:15). [ანგელოზის პირიდან მომდინარეობს მითითება, რომელიც საკმაოდ უჩვეულოა]: „და შედი ადამიანის საფლავში, ყბებით აიღე ერთი თავი და აჩვენე მას“ (καὶ ἤλθε καὶ εἰς μνημεῖον ἀνθρώπου καὶ λάβει μίαν κεφαλὴν μετὰ τὴν σιαγὼνα καὶ δειξέ αὐτοῦ). ბარლაამმა უპასუხა, რომ საკუთარი თავის დაკარგვის ეშინია. ანგელოზმა ასევე ასწავლა: „შედი და მცველებს უთხარი: მამამისის პითაგორასთან თხოვნა მაქვს (θέλημα) და მასთან ძვირფასი ქვა მიმაქვს“ (Ἄπελθε καὶ εἰπὲ πρὸς τοὺς φύλακας, ὅτι «θέλημα ἔχω εἰς». τὸν μὰ αὐτοῦ Πυθαγόρα, καὶ λίθον ἀτίμητον βᾶσταζω αὐτῷ)³. [ამ წინადადებაში ნაცვალსახელების გამოყენება მიგვითითებს ადრინდელი ტექსტის საკმაოდ უყურადღებო შემოკლებაზე: მათი წინამორბედები არასოდეს არის მითითებული

¹ და არა მხოლოდ დედოფალი: ἡ βασιλισσα <...> καὶ πᾶσα ἡ π...υεικεία αὐτῆς (ფურცელი დაზიანებულია). აღნიშნულ ფრაზას დავუბრუნდებით ოდნავ ქვემოთ.

² შეადარე Erich Trapp, hrsg., *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*, on-line edition at <http://stephanus.tlg.uci.edu/lbg/> (LBG), s. v. κλαβικουστάριος

³ ჩემეული თარგმანი ფრაზისა ძეღჳა Ⴜჳა εἰς τὸν πατέρα αὐτοῦ გამართლებულია შემდგომ მონაკვეთში მისი განმეორებით. მე ვფიქრობ, რომ ძეღჳა-ს ერთი მნიშვნელობა შუასაუკუნეების ბერძნულში უნდა იყოს “თხოვნა, მოთხოვნა” (αἴτημα): Εμμανουήλ Κριαρά, *Λεξικό της μεσαιωνικής Ελληνικής δὴμαδου γραμματείας. 1100-1669*. Τόμος ζ' (Θεσσαλονίκη: Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας, 1980) 94-95, 95. მთლიანი წინადადების ზოგადი მნიშვნელობა ასეთია: მე მაქვს თხოვნა (გადასაჭრელი პრობლემა) მეფესთან და მსურს, პრინცს საჩუქარი ვაჩუქო”.

აშკარად. ამ პასაჟის ფორმულირება შთაგონებულია საქმეების 9:15-დან (ὅτι σκεῦος ἐκλογῆς ἐστὶν μοι οὗτος τοῦ βασιτάσαι τὸ ὄνομά μου ἐν ὧπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων σὺν τε Ἰσραήλ „რადგან ის არის ჩემი რჩეული ჭურჭელი, რომელიც ატარებს ჩემს სახელს. და ისრაელის ძეები“), რითაც მიუთითებს სიმბოლურ კავშირს ფასდაუდებელ ქვასა და ქრისტეს სახელს შორის]. ანგელოზმა დაარწმუნა, რომ ის იქნება ბარლაამთან, რომელსაც, ამიტომაც, არაფრის არ უნდა ეშინოდეს.

თავი 6 (გვ. 438.55-57): ბარლაამის მოგზაურობა. [ამ თავის ტექსტი სრულად]: „ამგვარად, უხუცესმა აიღო თავისი მოსასხამი და ჯოხი, თავის ქალაც დაიღო მკერდზე და მივიდა სასახლეში (Ὡδὲ ὁ γέρων λαβὼν τὸ παλλίον αὐτοῦ καὶ τὴν βακτηρίαν αὐτοῦ, καὶ τὸ κρανίον ἔβαλεν ἐπὶ τὸν κόλπον αὐτοῦ. Καὶ ἀπῆλθεν <ἐν> τῷ παλατίῳ ὁ γέρων). [ეს თავი შუა საუკუნეების რედაქტორის მიერ ძლიერ შემოკლებულად გამოიყურება. "თავის ქალა" თითქმის ex nihilo. ლათინური სიტყვა παλλίον (პალიუმი) „სამონასტრო მანტიის“ მნიშვნელობით გამოყენებული იყო ბერმონაზვნობის ადრეულ პერიოდში].

თავი 7 (გვ. 438.58-63): ბარლაამის დიალოგი მცველებთან. მცველებმა ჰკითხეს ბარლაამს, საით აპირებს. მიმართეს მას ἄδελφέ ("ო ძმაო"). ბარლაამის პასუხი იმეორებს ანგელოზის დარიგებას, მაგრამ შესწორებით: „მეფედ" თავად იოსაფატს ასახელებს: „მეფე იოსაფატთან, მისთვის გადასაცემად მაქვს ფასდაუდებელი ქვა და თხოვნა მაქვს მამისის პითაგორასთან (Εἰς βασιλέα τὸν Ἰωσαφάτ. καὶ ἀτίμητον λίθον ἔχω να δώσω αὐτῷ, καὶ θέλημα ἔχω εἰς. τὸν मामα αὐτοῦ Πυθαγόρα). ეს პასუხი გამოდგა პირველ და მეორე მცველთან, მაგრამ არა მესამესთან. მესამეს უხუცესმა უთხრა: „ძმებო, მე მასთან მიმაქვს ფასდაუდებელი ქვა (Ἀδελφοί, ἀτίμητον λίθον βασιτάζω αὐτῷ). [შეიძლება დავფიქრდეთ, რადენად განსხვავდება ეს პასუხი წინაგან], მაგრამ ბარლაამს გაუმართლა. [კიდევ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ თხრობაში რაღაც გამოტოვა შუა საუკუნეების რედაქტორმა. მესამე მცველის კონკრეტული დანიშნულება გაურკვეველია. იოსაფატს „მეფე“ ეწოდება და არა „უფლისწული“ შემდეგ თავშიც (სადაც მას სამჯერ უწოდებენ „მეფეს“); მას "პრინცს" მთელ ტექსტში არსად უწოდებენ, მხოლოდ "მეფეს". გაურკვეველი რჩება, მართლაც იყო თუ არა ბარლაამის მხრიდან მეფისთვის რაიმე θέλημα. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ამ მხრივაც ტექსტი გარკვეულწილად შემოკლებულია].

თავი 8 (გვ. 438.64-75): ბარლაამსა და იოსაფატის შეხვედრა, იოსაფატის მოქცევა. [ეს სცენა მთელი თხრობის კულმინაციაა - ყოველ შემთხვევაში, მისი შემონახული ნაწილისა. ქვემოთ მას დეტალურად განვიხილავთ. თუმცა, ახლაც უნდა შევნიშნოთ, რომ მკირფასი ქვა არანაირ როლს არ თამაშობს ბარლაამის უფლისწულთან საუბარში და საერთოდ არ არის ნახსენები. იგი სრულიად დავიწყებულია - ვრცელი ბერძნულ ვერსიის მკირფასი მარგალიტისიგან მკვეთრი კონტრასტით, სადაც ბარლაამი მას ქადაგების საწყის წერტილად იყენებს. წინამდებარე სცენაში სხვაგვარად ძნელად თუ მოხდებოდა. და, ამიტომაც, ტექსტის ამ ადგილას შემოკლების კიდევ ერთი შემთხვევა უნდა ვივარაუდოთ].

თავი 9 (გვ. 438.75-439.85): იოსაფატის გაპარვა. სულიწმიდის მიღებისთანავე იოსაფატმა ჰკითხა ბარლაამს მისი მონასტრის შესახებ და როგორც კი გაიგო, რომ ის სინას მთაზეა, სთხოვა ბარლაამს, რომ იგი თან წაეყვანა. ბარლაამმა უპასუხა, რომ მცველთაგან გაპარვის შესაძლებლობას ვერ ხედავს. იოსაფატმა სთხოვა ბარლაამს თავისი სამონასტრო მანტიის ქვეშ (τὸ πᾶλλιον) დაეფარა იგი. ბარლაამი დათანხმდა. შემდეგ, იოსაფატმა „...გაიხადა რა ტანსაცმელი და მხოლოდ შარვალში დარჩა (Καὶ ἐκδυσάμενος τοὺς χιτῶνας μόνον μετὰ βραχὺς ἦν)“; [იკითხვისი βραχὺς ვოლკის მიერა აღდგენილი ხელნაწერის ὀραχὺς-დან. ეს არის კიდევ ერთი სესხება ლათინურიდან (braca > βράκια-დან), რომელიც უნდა მომხდარიყო არაუგვიანეს შუა ბიზანტიური პერიოდისა. და, შესაბამისად, არ უჭერს მხარს ვარაუდს, რომ ჩვენი ტექსტი ლათინურიდან იყო ნათარგმნი]. ბარლაამმა იგი მარჯვენა მხარეს ამოიყენა და მოსასხამით დააფარა. ისინი შეუმჩნევლად გაცდნენ მცველებს და სინას მთას მიაღწიეს.

[ამ სცენას პარალელი აქვს ბერძნულ ვრცელ რედაქციაში: ბარლაამს უდაბნოში გამგზავრებამდე იოსაფატმა სთხოვა, სანაცვლოდ საკუთარი სამოსისა მისთვის დაეტოვებინა თავისი „ხისტი ქსოვილი და უხეში მოსასხამი, როგორც სახსოვარი სულიერი მამობისა და როგორც ამულეტი ყოველგვარი სატანური ქმედების წინააღმდეგ. (τὸ ἐρρικνωμένον ἐκεῖνο ἱμάτιον καὶ τὸ τραχὺ πᾶλλιον, ἅμα μὲν. εἰς μνήμην τῆς σῆς πνευματικῆς πατρότητος, ἅμα δὲ εἰς φυλακτήριον ἑμοῖς πάσης σατανικῆς ἐνεργείας)“ (Volk, R., 2006, გვ. 205-206). არაქრისტიანული რედაქციებიც შეიცავს ტანსაცმლის ურთიერთგაცვლის სცენას, მაგრამ ქრისტიანულში იგი სპეციფიკურ მნიშვნელობას იძენს. სამონასტრო სამოსის, განსაკუთრებით მოსასხამის ჩაცმა

ნიშნავს მონაზვნობაში შესვლას: შდრ. პავლე თეზაიდელის მოსახამი (μολατή) გადაეცა ანტონი დიდს, რომელიც, თავის მხრივ, ეფუძნება ელისესათვის გადაცემულ ელიას მოსახამს (ხალენი) (2 მეფეთა 2)].¹

თავი 10 (გვ. 439.86-94): იოსაფატის გაპარვა გამოვლინდა. „ორი დღის შემდეგ (Καὶ μετὰ δύο ἡμέρας)“, იოსაფატის მამამ შენიშნა, რომ სასახლიდან მუსიკა არ ისმოდა. რის გამოც მან ჩათვალა, რომ მისი შვილი ან ავად იყო ან გარდაცვლილი. შევიდა სასახლეში და დარწმუნდა, რომ შვილი არსად არ იყო. „მან მცველები დიდი ტანჯვის ქვეშ დაკითხა“ (καὶ μετὰ μεγάλων κριτηρίων ἐξέταζεν τοὺς καπικλάριους), მაგრამ ამაოდ. „მხოლოდ მისმა (იოსაფატის) დედამ ფილიპამ საწოლში იხილა სიზმარი: რომ იგი დაინახა და წაიყვანა ოქროს ფრთიანმა არწივმა. მან სიზმარი უამბო თავის ბატონს, მივიდა რა მასთან. ამის შემდეგ მეფემ შეწყვიტა მცველთა წამება და ჯარი დაგზავნა ყველა მიმართულებით... (Μόνον δὲ ἡ μήτηρ αὐτοῦ ἡ Φιλίππα [ms. φηλήππα] εἶδεν κατ’ ὄναρ ἐν τῷ κοιτῶνι αὐτῆς, ὅτι ἀετὸς χρυσοπτέρυγος εἶδεν καὶ ἔλαβεν ἑλάνθων, κυρίῳ αὐτῆς Καὶ μετὰ ταῦτα ἔπαυσεν τῶν κριτηρίων καὶ ἐξάπέστειλεν στρατὸν ἀπαν<τα>χοῦ). [აქ ტექსტი წყდება. ამ თავში პირველად მოიხსენიება პრინცის დედა სახელით].

თავი 11 (ნაკლული ტექსტის შემდეგ) (გვ. 439.96-99): მოთხრობის დასასრული. ტექსტი სრულად: „...11“, უთხრა მას. და ერთი წლის შემდეგ პითაგორა გარდაიცვალა, მისი მამა. , მამის გარდაცვალების შემდეგ, ის იყო სინას მთაზე რვა წელიწადის ბერად ყოფნის ბარლამთან ერთად. შემდეგ, განისვენა უფალში. დიდება მას უკუნითი უკუნისამდე. ამინ (...ἰα' ἔφη αὐτῷ. Καὶ μετὰ χρόνον ἔνα ἀπέθανεν Πυθαγόρας ὁ πατήρ αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῷ ὄρει τῷ Σινᾷ [მს. Βαρλαάμ [აქ ვვარაუდობ, რომ ზოგიერთი სიტყვის გამოტოვებაა lapsus calami, მაგ., μετὰ θανάτου] τοῦ πατρὸς καὶ ἐκοιμήθη ἐν κυρίῳ ἡ δόξα εἰς αἰῶνας τῶν αἰώνων.[ფრაზა μετὰ Βαρλαάμ τοῦ πατρὸς, რომელსაც ხელნაწერში ვკითხულობთ, უცნაურად გამოიყურება; იგი უკეთესად აიხსნება, თუ მას პითაგორას გარდაცვალების ქრონოლოგიურ ცნობად წავიკითხავთ].

¹ სამონასტრო სამოსის, განსაკუთრებით კი მოსახამის შესახებ იხ. (Wawryk, M., 1968).

[ნომერი "11" გამოჩნდება დიალოგის ბოლო მონაკვეთში. ჩვენ არ ვიცით ვინ ლაპარაკობს, მაგრამ, თუ ტექსტი დაუდევრად რედაქტირებული არ არის, უნდა დავასკვნათ, რომ ადრესატი არის იოასაფი. შეიძლება ვივარაუდოთ, მაგრამ არ ვამტკიცოთ, რომ მონაკვეთები, რომელთა რაოდენობაც თერთმეტია, არის წლები, მხოლოდ იმიტომ, რომ წინამდებარე ტექსტში წლები იყო დანომრილი და არა სხვა საგნები (მე-10 თავში „ორი დღის“ გამონაკლისი), და მეტიც, მე-4 თავში თერთმეტი წლის პერიოდი იყო ნახსენები (იოასაფი თერთმეტი წლის იყო, როცა მისი უჩვეულო განათლება დაიწყო). რომ სწორედ ეს პერიოდი იყო ნახსენები დიალოგში, საყურადღებოა, მაგრამ ეს არ არის სარწმუნო. ყოველ შემთხვევაში, რიცხვი 11-ის გათვალისწინების გარეშე, ტექსტში ნახსენები პერიოდების ჯამი არის 50 (იოასაფის დაბადებამდე 18 წელი + ბავშვობის 11 წელი + სპეციფიური განათლების 12 წელი + მამის მონაზვნური ცხოვრების 1 წელი + პრინცის მონაზვნური ცხოვრების 8 ბოლო წელი). ეს არის ლეგენდის ფუნდამენტური სიმბოლიკა, რომელიც უნდა განვიხილოთ ქვემოთ და გამორიცხულიც არაა, რომ ის კიდევ თერთმეტი წლით დაირღვეს. მაშასადამე, ან ეს თერთმეტი მონაკვეთი არ არის წლები, ან აქ ნახსენებია პრინცის ბავშვობის თერთმეტწლიანი პერიოდი.]

3. წინამდებარე ტექსტი არის ადრინდელი არქეტიპის შემოკლებული რედაქცია

ზოგიერთი წინასწარი დასკვნა გამომდინარეობს ზემოთ მოყვანილი სინოპსისიდან. უმთავრესი ისაა, რომ ჩვენთვის ხელმისაწვდომი ტექსტი არ არის ლეგენდის ორიგინალური ტექსტი და ამ უკანასკნელის ცვლილებები არ შემოიფარგლება ენის ხალხური ელემენტებით. ტექსტი მკაცრად შემოკლებულია, ზოგჯერ დაუდევრად. პრინცის დედასთან დაკავშირებული სიუჟეტი განსაკუთრებით დაზარალდა და მინიმუმამდე შემცირდა.

50 რიცხვთან დაკავშირებულ სიმბოლიკას ჰაგიოგრაფიაში შეიძლება ჰქონდეს კალენდარული მნიშვნელობა, რაც იმას ნიშნავს, რომ იოსაფატის ხსენების ყველაზე ადრეული დღე, 19 მაისი, სიმბოლურად დაკავშირებული იყო ორმოცდამეთე დღის დღესასწაულთან (Lourie, B., 2011). ჩვენს ლეგენდაში ორმოცდაათი წლის სიმბოლიკა გამჭვირვალეა მოქცევის სცენაში (თავი 8) და მოვლენათა ხანგრძლივობაში, ორმოცდაათი

წელი (იხ.ქვემოთ). ეს ფაქტი მიუთითებს იმაზე, რომ ჩვენი ლეგენდის თავდაპირველი ფორმა იყო არა დამრიგებლური თხრობა, არამედ ჩვეულებრივი ცხოვრება, რომელიც შეიცავს ხსენების თარიღ(ებ)ს, შესაძლოა რამდენიმე სხვადასხვა თარიღს სხვადასხვა ადამიანისთვის (მაგ., ერთი იოასაფისთვის და სხვა ბარლაამისთვის).

4. ბერძნულიდან ლათინურში და ლათინურიდან ბერძნულში

უფლისწულის სახელის, იოასაფის გარდა, არის სხვა ფაქტები, რომლებიც მიუთითებენ ჩვენი ტექსტის ლათინურ ორიგინალზე. ერთ-ერთი მათგანზე ზემოთ მივუთითეთ: სათაური, სადაც ზედმეტი $\epsilon\kappa$ აშკარად გადმოსცემს ლათინურ *de*.

ლათინური ენის გამოყენება დაეხმარება მე-4 თავში ბუნდოვანი ადგილის გარკვევას: ἡ βασιλίσσα <...> καὶ πᾶσα ἡ π..υεικία ἀπ'αὐτῆς. დაზიანებული სიტყვა ძნელად აღდგება, როგორც ნამდვილი ბერძნული სიტყვა, მაგრამ გასაგებია, როგორც შუასაუკუნეების ლათინური გამოთქმის შედარებით სწორი ტრანსლიტერაცია — *pronuicia* („იდეალური“ ბერძნული ტრანსლიტერაცია იქნება *pron(ο)svkia*, მაგრამ იოტაციზმი უდრის *υ*, *ι* და *ει*, ხოლო ცხვირისმიერი თანხმოვნების წინ შეიძლება დაიკარგოს). Du Cange ხსნის გამოთქმას, როგორც "*Sententia, iudicium, pronunciatum, nostris Prononcé*" (Carolus du Fresne Du Cange, 1883–1887), მაგრამ ზმნის *pronunciare/pronuntiare* მნიშვნელობებს შორის არის "წინასწარ გამოცხადება, წინასწარმეტყველება" (Niermeyer, J. F., 1976., გვ. 861). ლათინურის ბერძნულ ორიგინალში შეიძლება ვივარაუდოთ ისეთი სიტყვა, როგორიცაა, მაგ., *προφαντορία* „გამოცხადება“¹.

თუ ჩვენი რეკონსტრუქცია ძირითადად სწორია, შეგვიძლია განვმარტოთ მთელი ფრაზა, როგორც დედოფლის პრინცისგან „მთელი თავისი წინასწარმეტყველური საქმიანობით“ იზოლირების მოთხოვნა. დედოფალი გამოცხადების მიმდებარე გვევლინება მოგვიანებით, მე-

¹ შეადარე LBG, *s.v.*, თარგმნილი, როგორც „*Enthüllung*.“

10 თავში. ეს არ გამორიცხავს იმას, რომ მან ადრე კიდევ ერთი გამოცხადება მიიღო. ასეთი მნიშვნელობით გამოთქმა Pronuncia არ იყო იოლად სათარგმნი და ეს იქნებოდა მიზეზი იმისა, რომ იგი უთარგმნელი დარა.

პრინცის ლათინურ სახელს, ლათინურ ფრაზას სათაურში და ჩვენს მოსაზრებებს ბუნდოვანი ადგილის შესახებ მე-4 თავში შეგვიძლია დავამატოთ მეოთხე არგუმენტი, რომელიც ეხება უცნაურ საგანს, სახელად καψα(ε)ια, რომელსაც ქვემოთ განვიხილავთ. ბერძნულში ჩვენ მოველოდით არა ამ მდედრობით არსებით სახელს, სხვა სახით დაუდასტურებელს, არამედ საშუალო სქესის არსებით სახელს κα(μ)ψακισ. მდედრობითი სქესის გამოყენებით, ლათინურიდან ბერძნულ ენაზე მთარგმნელს შეეძლო გამოეთვალა ლათინური capsa (ან capsula ან capsella) სქესი, რომელსაც ლათინური მთარგმნელი იყენებს κα(μ)ψακισ-ის გადმოსაცემად. ეს ოთხი არგუმენტი იძლევა საკმარის მტკიცებულებას, რომ ჩვენი ბერძნული ტექსტი არის თარგმანი ლათინურიდან, ხოლო დაკარგული ლათინური ორიგინალი აშკარად ბერძნულიდან იყო ნათარგმნი.

5. "მეფე იოსაფი" და (ინდოელი) კაცი თავის ქალით.

მოკლე ბერძნული რედაქცია იოსაფატს არცთუხელ არ უწოდებს „მეფის ძეს“, სისტემატურად მოიხსენიებს მას სახელით „მეფე“ (βασιλεύς), რაც საოცრად ეწინააღმდეგება იმ ფაქტს, რომ სიუჟეტის მიხედვით, ის ნამდვილად არ იყო მეფე. ოთხი ასეთი ადგილია: ერთი მე-7 თავში (ზემოთ ციტირებულია) და სამი მე-8 თავში (ქვემოთ ციტირებული). არ არის სხვა წოდება, რომელიც პრინცის მიმართ გამოიყენება მთელი მოთხრობის მანძილზე.

ცხადია, მოკლე ბერძნული რედაქციის ავტორმა გამოიყენა წყარო - ეს იყო თავის ქალით ბრძენი მრჩეველის ისტორიის რომელიღაც ვერსია - დიდად არ უზრუნვია, რომ იგი მიესადაგებინა მისი მოთხრობის ქარგისათვის.

მეფის შვილის ნაცვლად მეფის მოქცევა საერთო მახასიათებელია რამდენიმე არაბული რედაქციისათვის (Lourié, B., 2022). არაბული ორიგინალის ავტორმა, რომელიც წინ უძღოდა ვრცელ ქართულ რედაქციას, აირჩია კომპრომისი. ამან გამოიწვია სიუჟეტური ხაზის

გადასხვაფერება - იოასაფის მამის გადადგომა და იოასაფის გამეფება. სავარაუდოდ, ამანვე გამოიწვია მექანიკური არევ-დარევა: პრინცის მოხსენიება „მეფედ“.

მოკლე ბერძნულ რედაქციის სიუჟეტის დიდი ნაწილი ჩვენთვის დაკარგულია. ამიტომ არ ვიცით, შეიცავდა თუ არა ტექსტი იოასაფის გამეფების ეპიზოდს. ყოველ შემთხვევაში, ამ რედაქციაზე გავლენა იქონია კაცისა და თავის ქალის ისტორიის მეშვეობით მეფის მოქცევის ტრადიციამ. მეფის მოქცევის ამბავი, რა თქმა უნდა, არ მომდინარეობს ბუდას ბიოგრაფიიდან, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი შეიძლება იყოს ინდური წარმოშობის და გადცემოდა ქრისტიანებს უფლისწულის მოქცევის ისტორიაში გავრცელებული ჩახლართული გზებით. თავის ქალით მოხეტიალე ბერის იდეა ინდურია. შეიძლება გავიხსენოთ კაპალიკები (რომელთა სახელიც *kapāla* „ქალა“-დან მომდინარეობს) და ლაკულას (*Lākulas*), თავის ქალის მატარებელთა შაივას (*Śaiva*) (არა ბუდისტური) მოძრაობები¹. ბერძნულ მოკლე რეცენციაში აშკარად ნათქვამია, რომ ბარლაამს უნდა აეღო თავის ქალა ადამიანის საფლავიდან (ანუ, რა თქმა უნდა, შემთხვევით არ უპოვია ის, როგორც ეს ნორმალური იქნებოდა ქრისტიანული ისტორიისთვის. დაარღვია როგორც ქრისტიანული, ისე იმპერიული აკრძალვები საფლავების შეურაცხყოფისა). თავის ქალის ტარების ინდური პრაქტიკა გულისხმობდა სინანულისა და მონანიების მოტივებს, რითაც ემსგავსება ქრისტიანულ მონაზვნობას. ზოგიერთი ინდური მოძრაობა მოითხოვდა, რომ მათი ადეპტები თავს იმშვენებდნენ ადამიანის ძვლებისგან დამზადებული „თმის სამკაულებით“ (*sikhāmaṇi*). ინდოელი ასკეტის გამოსახულებას შეიძლება ჰთავსებინა ქრისტიანი ასკეტი თავის ქალითა და „ძვირფასეულობით“ ამ სიტყვის სხვა, თუნდაც მეტაფორული მნიშვნელობით.

6. მოქცევის სცენა (თავი 8): მონახაზი

დავიწყოთ მე-8 თავის სრული თარგმანით.

¹ შეადარე Törszök (Törszök, J., 2011, გვ. 355-361). ამ მითითების და იდეოლოგიურ საკითხებთან დაკავშირებით გაწეული კონსულტაციისთვის ვემადლიერები ნატალია იანჩევსკაიას.

Ἦδὲ ἐλθὼν ἐν τῷ παλατίῳ καὶ εὗρεν τὸν βασιλέα τὸν Ἰωσαφάτ καὶ ἀσπά<σαν>το ἀλλήλους, καὶ ἐξενέγκας καὶ τὸ κρανίον ἐκ τοῦ κόλπου αὐτοῦ· καὶ ἦν ἐκεῖ κλίνη παμμεγέθη<ς> καὶ ἔμπροσθεν<ν> αὐτῆς καψακία [ms. καψακεία] μεγάλη, καὶ ἔθ<η>κεν αὐτὴν <τὴν κεφαλὴν> ἐπάνω τοῦ καψακίου [ms. καψακείου]. Καὶ ἰδὼν αὐτὴν ἐξέστη ὁ Ἰωσαφάν καὶ εἶπεν πρὸς τὸν γέροντα· «Τί ἐστὶν τοῦτο;» Ἦδὲ λέγει αὐτῷ ὁ γέρων· «Κρανίον ἀνθρώπου ἐστίν, ὃ βασιλεῦ.» Καὶ λέγει πρὸς τὸν γέροντα <ὁ Ἰωσαφάτ>· «Τάχα, πάτερ, οὕτως μέλλομεν καὶ ἡμεῖς γενέσθαι;» Λέγει πρὸς τὸν βασιλέα· «Ἐὰν ἐξακισχιλιοστὸν ἔτος ζήσης, οὕτως μέλλει γενέσθαι.» Καὶ τότε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἰσῆλθεν εἰς αὐτόν.	შემდეგ ის [ბარლაამი] შევიდა სასახლეში და იპოვა მეფე იოსაფატი და ერთმანეთი გადაკოცნეს. და ამოიღო უბიდან თავის ქალა. იქ იყო დიდი საწოლი და, მის წინ, დიდი კარადა/ყუთი, და <თავის ქალა> დადო კაბინეტზე/ყუთზე. ეს რომ დაინახა, იოსაფატი შეშფოთდა და უხუცესს უთხრა: რა არის ეს? მამინ უხუცესმა უთხრა: „ადამიანის თავის ქალა არის, მეფეო“. და მან <იოსაფმა> უთხრა უფროსს: "იქნებ, მამაო, ჩვენც ასეთი უნდა გავხდეთ?" მან უთხრა მეფეს: „როცა ექვსი ათას წელს იცოცხლებ, ასეთი გახდები“. და ამ დროს სულიწმიდა გადმოვიდა მასზე.
---	--

თხრობა ძალზე შემოკლებული უნდა იყოს. უკვე რომ შევნიშოთ, ბარლაამისა და იოსაფატის საუბარში ძვირფასი ქვა სრულიად დავიწყებულია. სცენა უცნაურად გამოიყურება, რადგანაც მინიშნაა რაღაც რიტუალზე, თავისებურ ნათლობაზე, როდესაც იოსაფატზე სული წმიდა გადმოვიდა; თანაც, როგორც ჩანს, წყლის გარეშე.

გასაოცარი პარალელი, მხოლოდ ფორმულირებით, არის ეთიოპიის დედოფლის, კანდაკიას საჭურისის ნათლობის სცენა (საქმე, 8:39), ბიზანტიური *textus receptus*-ის და

მრავალი ხელნაწერისა და უძველესი თარგმანის მიხედვით (ნესტლესა და ალანდის მიერ უარყოფილი კითხვის ვარიანტში): როდესაც მოციქული ფილიპე და საჭურისი გამოვიდნენ წყლიდან, “სული წმიდა გადმოვიდა საჭურისზე” (πνεῦμα ἅγιον ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν εὐνοῦχον). სამწუხაროდ, ჩვენ არ გვაქვს წვდომა ჩვენი ლეგენდის ორიგინალურ ბერძნულ ტექსტზე, რათა დავასკვნათ, იყო თუ არა ეს მუხლი სიტყვასიტყვით ციტირებული.

ეს შესაძლო მინიშნება „ეთიოპიაზე“ (ფაქტობრივად, ნუბია, დედოფალ კანდაკიას სამეფო) ჩვენს ლეგენდაში, სადაც პითაგორას სამეფო უსახელო რჩება, შეიძლება ჩაითვალოს კავშირად, რომელიც აკავშირებს ჩვენს ლეგენდას ბარლაამის და იოასაფის ვრცელ ბერძნულ რედაქციასთან, სადაც იოასაფის მამის სამეფოა ნუბია.

სულიწმიდის მოსვლამდე ლოცვა არ არის და სასახლეში მთელი შეხვედრის განმავლობაში საერთოდ არ არის ნახსენები ლოცვა. მე ვფიქრობ, რომ ეს უნდა იყოს არა ლეგენდის ნამდვილი მახასიათებელი, არამედ შემოკლების შედეგი. ამ სცენის ლიტურგიკულ შინაარსს ქვემოთ დავუბრუნდებით.

7. ესქატოლოგია და სავარაუდო დათარიღება

შემდგომი მსჯელობა გაადვილდება, თუ დავიწყებთ დათარიღებით. ადგილი. ჩვენი ლეგენდის წარმოშობისა ტექსტში თითქმის მკაფიოდ არის მითითებული. ეს არის მონასტერი სინას მთაზე, ან უფრო სწორად მთელი სამონასტრო კომპლექსი სინას მთაზე.

სინაი ჩვენს ლეგენდაში წარმოდგენილია, როგორც გლობალური მნიშვნელობის სამონასტრო ცენტრი, რაც გამორიცხავს მისი შედგენის ადრეულ თარიღს, ანუ მეექვსე საუკუნეს (ფერისცვალებისადმი მიძღვნილი სინას მთავარი მონასტერი დაარსდა იუსტინიანეს მიერ 548-565 წლებში). აშკარა terminus post quem არის მეშვიდე საუკუნე და უფრო მეტად ამ საუკუნის შუა, ვიდრე დასაწყისი.

ლეგენდის დათარიღების გასაღებს იძლევა ერთ წინადადება მე-8 ნაწილში. ეს არის ბარლაამის პასუხი Ἐὰν ἐξαίσιχλυστον ἔτος ζήσῃς, οὐτὰρ μέλλει γενέσθαι. ეს არ ნიშნავს, რომ იოსაფატმა უნდა იცოცხლოს 6000 წლის ასაკამდე. ასეთი ვარაუდი ეწინააღმდეგება სიუჟეტს: იოსაფატი ცხრა წლის მონაზვნური ცხოვრების შემდეგ გარდაიცვალა; არამედ, 6000 Anno

Mundi-ს, მსოფლიოს დასასრულის საყოველთაოდ აღიარებულ თარიღს. ჩვენი აგიოგრაფის აუდიტორიას უნდა გაეაზრებინა, რომ იოსაფატი უკვე გარდაიცვალა და, შესაბამისად, სამყაროს აღსასრული გარდაუვალია.

მსოფლიოს აღსასრულის დათარიღება დაახლოებით AM 6000 იყო თითქმის საყოველთაო თვალსაზრისი მესამე საუკუნის დასაწყისიდან, სექსტუს იულიუს აფრიკელისა და იპოლიტე რომელის დროიდან, რომლებმაც „დააკანონეს“ ქრონოლოგია, რომლის მიხედვით ქრისტე დაიბადა დაახლოებით AM 5500 (ქვეყნის გაჩენიდან - ე.ხ.), და სამყარო გააგრძელებს არსებობას AM 6000 წლამდე. ეს კონსესუსი ექვსი ქვეშ დადგა იმპერატორ ანასტასიუსის დროს (ზეობის ხანა 491–518 წწ.) და ამან გამოიწვია სხვა ესქატოლოგიური მოლოდინები, რომლებიც ქვეყნის დასასრულის თარიღს AM 6500-მდე და AM 7000-მდეც კი გადადებდნენ¹. ჩვენი ლეგენდა კი არ მიჰყვება ამ გამოთვლებს, მიუხედავად იმისა, რომ იგი არსებითად AD 500 წელზე გვიანდელია. ამ დროისათვის ძველი კონსესუსი AM 6000 უკვე აღარ იყო აქტიური. მაგრამ 6000-წლიანი ესქატოლოგია ასე ადვილად არ გაყალბებულა.

ამ დროისთვის სხვა თვალსაზრისი ჩამოყალიბდა - ყოველ შემთხვევაში, ლათინურ დასავლეთში. სამყაროს აღსასრულის თარიღი AM 6000 შენარჩუნებული იყო, მაგრამ ფაქტობრივი თარიღი Anno Mundi გადაადგილდა ევსებიუსის ქრონოლოგიის მიხედვით (მის მიერ მეოთხე საუკუნის დასაწყისში შემოთავაზებული), რომლის თანახმადაც ქრისტე დაიბადა არა AM 5500 და არც 5492 წელს, არამედ AM 5199 წელს². ამან განაპირობა ქვეყნის

¹ დაწვრილებით იხილეთ Wolfram Brandes [Brandes, W., (1997)]; 6000 წლიანი მსოფლიო ისტორიის სხვა მოდელების შესახებ, იხ. Gerhard Podskalsky (Podskalsky, G., 1972), გვ. 92-94). ბიზანტიური და დასავლური ესქატოლოგიური მოლოდინებისთვის, იხ. Wolfram Brandes and Hannes Möhring (Brandes, W., 2021, გვ. 284-299; Möhring, H. 2021, გვ. 269-283). ბოლოდროინდელი ესქატოლოგიური გამოთვლებისთვის, იხ. Agostino Pertusi (Pertusi, A., (1988).

² ევსებიუსის მონაცემების მიხედვით გამოთვლა შემდეგნაირია: 942 წელი აბრაამიდან წარღვნამდე; ამას დამატებული 2242 წელი წარღვიდან ადამამდე და 2015 წელიწადი აბრაამიდან ქრისტემობამდე - ჯამში 5199 წელიწადი. ამგვარი გამოთვლის შესაძლო ახსნისათვის იხ. Venance Grumel (Grumel, V., 1958, გვ. 24-25). ისტორიოგრაფიაში ზოგადი შესავლისა და ევსებიუს „ქრონიკის“ პრობლემის შესახებ იხ. Alden

დასასრულის თარიღად დაახლოებით ახ.წ. 800 წელი¹, მაშინ როცა თავად ევსებიუსს ესქატოლოგიური გამოთვლები არ ჩაუტარებია.. ევსებიუსის ქრონოლოგია გაბატონებული გახდა ლათინურ დასავლეთში იერონიმუსის თარგმანის წყალობით (Die Chronik des Hieronymus, 1956)².

როგორც ამ თემაზე მთავარი სტატიის ავტორმა ხუან გილმა შენიშნა, მერვე საუკუნე სავესე იყო ესქატოლოგიური მოლოდინებით როგორც აღმოსავლეთში, ასევე დასავლეთში³. მართლაც, ბერძნულ და სირიულ ენებზე VIII საუკუნით დათარიღებული ესქატოლოგიური დოკუმენტების მნიშვნელოვანი რაოდენობაა. უფრო მეტიც, ევსევის ქრონოგრაფია ასევე გავრცელებული იყო სომხურ ვერსიებში (რომელიც შემონახულია)⁴ და ერთ ან ორ სირიულ ვერსიაში (შენახულია მხოლოდ დიდ ნაწყვეტებში)⁵. თუმცა, მისი ბერძნული ორიგინალი დაიკარგა (საინტერესოა, რატომ?) და ჩვენ არ ვიცით, ლათინურის გარდა, არცერთ ენაზე

A. Mosshammer (Mosshammer, A. A. 1979) და Richard W. Burgess, Witold Witakowski (Burgess, R. W., & Witakowski, W., 1999).

¹ დასავლური ესქატოლოგიური მოლოდინებისთვის, განსაკუთრებით AD 800 პერიოდამდე, იხ. Juan Gil და Richard Landes (Gil, J., 1978, გვ. 215-247; Landes, R., 1988, გვ. 137-211). შეადარე ასევე Brandes (Brandes, W., 1997, p. 27).

² აბრაამისგან 2015 წლით ქრისტეშობის დათარიღებისთვის, იხ. გვ. 169, შეადარე გვ. 395.

³ “De esta guise, aunque por caminos diferentes, las tradiciones apocalípticas de los bizantinos y los reinos bárbaros vienen a enlazarse: el final de la centuria octava marca el comienzo del drama apocalíptico.” (Gil, J., 1978, გვ. 245).

⁴ აბრაამისგან 2015 წლის შემდეგ ქრისტეშობის შესახებ შენიშვნისთვის იხ. (Eusebius Pamphilus Caesarensis, 1818, გვ. 260/261). შეადარე (Karst, 1911, p. 211). მნიშვნელოვანი, მაგრამ გამოუქვეყნებელი ხელნაწერის შესახებ, იხ. Armenuhi Drost-Abgaryan (Drost-Abgaryan, A. 2016, გვ. 215-229).

⁵ ამ შემთხვევაში, ქრისტეშობა თარიღდება 2016 წლით აბრაამისგან, რაც lapsus calami-ა: (Amir Harrak. 2017, გვ. 106-107). შეადარე ევსევის „ქრონოგრაფიის“ სირიული ტრადიციისათვის, იხ. Paul Keseling და Witold Witakowski (Keseling, P., 1927, გვ. 23-48, 223-241, 33-56, 24; Witakowski, W., 1999-2000, 419-437).

⁶ შესაძლოა, ვიფიქროთ, რომ ევსევის „ქრონიკის“ ბერძნული ვერსიის გაქრობა გარკვეულწილად ხელოვნური იყო, თუმცა, ლათინურ, სირიულ და სომხურ ენებზე ის პოპულარობას ინარჩუნებდა.

ევსებიუსის ქრონოლოგიაზე დაფუძნებული სამყაროს აღსასრულის თარიღის რაიმე აშკარა გამოთვლა. რაც შეეხება არალათინურ ტექსტებს, რომლებიც შეიცავს ჩვენი წელთაღრიცხვით 800 წლის მახლობლად სამყაროს აღსასრულის მოლოდინებს, აქამდე შეუძლებელი იყო იმის დადგენა, რომ ეს ავტორი გულისხმობდა ევსებიუსის გამოთვლას, თუ მასზე გავლენა მოახდინეს გარე მოვლენებმა, განსაკუთრებით არაბთა შემოსევებთან დაკავშირებულმა მოვლენებმა.

ჩვენი ლეგენდასთვის ძნელია terminus ante quem-ის დადგენა. სავარაუდოდ, ლეგენდა მიეკუთვნება იმ პერიოდს, როდესაც სინაი აღმოსავლური სამონასტრო ცხოვრების მთავარი ცენტრი იყო, მეშვიდე-მერვე საუკუნეებს შორის. ამ ვარაუდს ადასტურებს ესქატოლოგიური ქრონოლოგია, რომელიც გულისხმობს, რომ მოქმედება ხდება AM 6000-მდე ცოტა ხნით ადრე. ეს ორი მახასიათებელი VIII საუკუნის დასასრულით დათარიღებას საკმაოდ შესაძლებელს. მაგრამ ჯერ კიდევ არა ადამაჯერებელს ხდის.

ხაზგასმით ვიტყვი: ზემოთ მოყვანილი თვალსაზრისები ეხება დაკარგულ ბერძნულ ლეგენდას, რომლისგანაც წინამდებარე მოკლე ბერძნული რედაქცია სამი პროცედურის საშუალებით იქნა მიღებული. მე მათ ჩამოვთვლი თვითნებური თანმიმდევრობით: (1) შემოკლება, (2) თარგმნა ლათინურად და (3) ისევ ბერძნულად თარგმნა .

8. ყუთი მის აღმოსავლურ წყაროებში

პრინციის სასახლის მთელი სცენის მთავარი ინტერპრეტაცია არის ის, თუ როგორ ესმით ავეჯის ორი ძირითადი ობიექტი, დიდი საწოლი და დიდი კარადა ან ყუთი. სიტყვა $\kappa\alpha\psi\alpha\kappa\acute{\iota}\alpha$, მიუხედავად იმისა, რომ ამოდის ლათინურიდან (capsa), მეტ-ნაკლებად აქტუალურია

აღნიშნულ ენებზე თხზულების ამგვარი პოპულარობა მიუთითებს მის ფართო გავრცელებაზე მე-6 და მე-7 საუკუნეების ბიზანტიაში, სანამ ბიზანტია გაემიჯნებოდა ლათინურ და სირიულ კულტურებს მე-8 საუკუნეში.

ბიზანტიურ ბერძნულში¹. თუმცა ეს ფაქტი საკმარისი არ არის იმის დასადგენად, თუ რა საგანია იგი.

იდუმალი ყუთი ნაკლებად იდუმალი ხდება აღმოსავლური რედაქციების ფონზე. იქ ბარლაამი მიდის უფლისწულთან, რომელსაც ხელში აქვს ყუთი წიგნებისა თუ თავისი ნივთებისთვის. კერძოდ, რედაქციების მიხედვით:

ქართული ვრცელი (აბულაძე, ი., 1957, გვ. 30): ბარლაამი მივიდა პრინცის სასახლეში „დაიჭირა პატარა ყუთი, თითქოს რაღაც ძვირფასეულობა იყო მასში.“

ქართული მოკლე (აბულაძე, ი., 1957, გვ. 27): იგი უფრო ლაკონურია, მაგრამ იგივე სიტყვას იყენებს “casket”: “და აღაიღო მოთხე მცირე” - და აიღო პატარა ყუთი. “მოთხე” რაღაც გადასატან ჩანთას ნიშნავს (Sardshweladse, S., & Fähnrich, H., 1999; აბულაძე, ი., 1973).

არაბული ვრცელი (Gimaret, D., 1972, გვ. 34): *فأخذ بلوهر سَفْطاً فيه له كُتُبٌ فقال سلعتي في هذا السفط*: “Bilawhar prit un coffret où il avait des livres, et dit: ‘Ma merchandise est dans ce coffret (Gimaret, D., 1971).

Arabic short (Ibn Bābawayh, 1984/1985, გვ. 591): *فحمل معه سَفْطاً فيه كتب له ، فقال الحاضن: ما هذا السفط؟ قال : بلوهر*; ბარლაამმა აიღო ყუთი, რომელშიც წიგნები იყო [როგორც მე ვკითხულობ: *كتب*]. საკვანძო სიტყვა არაბულრეცენზიაში არის *سَفْطٌ* “ყუთი“, რომელიც მშვენივრად მიესადაგება ქართულ „მოთხე მცირე-ს“.

ამ სცენის შემდეგ ყუთი/ყუთი ქრება ამ რედაქციებიდანაც კი. მიუხედავად ამისა, მაინც შეგვიძლია ამ ობიექტში ამოცნობა მოკლე ბერძნულ რეცენციაში ბარლაამის მიერ გამოყენებული ყუთისა. თუმცა, იქ წიგნების ან სამკაულების ყოფილი ყუთი მნიშვნელოვნად

¹ ფორმა *καψα(ε)ι* არ ჩანს ლექსიკონებში (LSJ, Lampe, LBG, Kriaras). მსგავსი ფორმები მოიძებნება LSJ-ში: *καψάκιον* and *καψάκιον* (\მ\-ის გაჩენა *p*-მდე ნასესხებ სიტყვებში ბერძნულისთვის დამახასიათებელი იყო: Henry George Liddell და Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*. გადამუშავებული და შევსებული Henry Stuart Jones-ის მიერ Roderick McKenzie-თან და სხვა მეცნიერებთან ერთად [9th ed., 1940]. გადამუშავებული დანართი 1996 (Oxford: Clarendon Press, 1996) 873, *s.v.* *καψα* „კალათა, ყუთი“, რომელშიც ნაწარმოები სიტყვებისთვის *κα(μ)ψάκις* მოცემულია მნიშვნელობები “დოქი, მათარა”; cf. ასევე “დოქი” *καψάκις*-თვის და “მათარა” *καψάκις*-თვის იხ.: G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1961) 700 და 739 გვერდებზე.”

გაიზარდა და მიაღწია მაგიდის ზომებს. რა დაემართა მას? პასუხის მოსაძებნად, ჩვენ უნდა გამოვიკვლიოთ ნათლობისა და ევქარისტიული რიტუალები ორ ბერძნულ რედაქციაში და კიდევ ერთ მათთან მჭიდროდ დაკავშირებულ ჰაგიოგრაფიულ დოკუმენტში, „თეოდორე ედესელის ცხოვრება“. ჩვენ დავასკვნით, რომ ყუთმა ჩაანაცვლა საკურთხეველის მაგიდა და მიითვისა ამ უკანასკნელის ზომები.

ამ ეტაპზე ჩვენ ვაჩვენებთ, რომ მოკლე ბერძნული რედაქცია მიემართება რომანის აღმოსავლურ წყაროებს ვრცელი ბერძნული რედაქციისაგან დამოუკიდებლად. მოკლე ბერძნულმა რედაქციამ ეს „ყუთი“ აიღო აღმოსავლური რედაქციებისაგან დამოუკიდებლად ვრცელი ბერძნული ტექსტისა, სადაც ეს „ყუთი“ არ არის. ეს ფაქტი შეესაბამება მოკლე ბერძნული რედაქციის ჩვენს სავარაუდო დათარიღებას დაახლოებით 800 წლით. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, გავრცელებული ვარაუდი, რომ ვრცელი ბერძნული რედაქცია არის პირველი ტექსტი ბერძნულ ენაზე ბარლამისა და იოასაფის შესახებ, მცდარია. ეს ახალ შუქს მოჰფენს დისკუსიას ვრცელი ბერძნული რედაქციის თაობაზე, განსაკუთრებით ბოლო მცდელობაზე, უარყოს ეფთვიმიუს ათონელის ავტორობა, რომელიც ეკუთვნის ალექსანდრე კაჟდანს და ამ მცდელობის უარყოფა რობერტ ფოლკის მიერ. ფოლკს ვეთანხმები დასკვნაში, მაგრამ არა ყველა მის არგუმენტში.

9. ნათლობა და ევქარისტია: ქრისტიანული რედაქციების გავრცელების გასაღები

მოკლე ბერძნული რედაქციის მე-8 თავი შეიცავს იოასაფის ქრისტიანულ ინიციაციას. ჩვეულებრივ, ამ ადგილას მოსალოდნელი იყო იოასაფის ნათლობის აღწერა, მაგრამ, ამის ნაცვლად, ჩვენ მხოლოდ „ეთიოპიის“ დედოფალ კანდაკიას საჭურისის ნათლობა შეიძლება გავიხსენოთ. ტექსტის შემონახულ რედაქციაში რაღაც, რა თქმა უნდა, გამოტოვებულია.

როდესაც ვემბთ პარალელურ სცენებს სხვა ქრისტიანულ რედაქციებში, სიტუაცია კიდევ უფრო უცნაური ხდება. ორ ქართულ რედაქციაში სიტყვაც არ არის ნათქვამი საკუთრივ იოასაფის ნათლობის შესახებ, მიუხედავად იმისა, რომ დიდ ყურადღებას მიქცეული მამამისის და მთელი ქვეყნის ნათლობისთვის. ასეთი გამოტოვება გასაოცარი და

განსაკუთრებით საეჭვოა, როდესაც განვიხილავთ სარედაქციო მაქინაციებს, რომლებიც შეინიშნება მოკლე ბერძნულ რედაქციაში. ძნელი არ უნდა იყოს იმის გარკვევა, როდის მოინათლა იოასაფი, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ორივე ქართულ რედაქციაში საუბარია მისი მამის და ქვეყნის მთელი მოსახლეობის ნათლობაზე. ამ ეტაპზე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ამ ქართული ტექსტების წინა რედაქციებში არ იყო იოასაფის ნათლობის მხოლოდ ხსენება (ასეთი ხსენებები, რა თქმა უნდა შენარჩუნებული იქნებოდა), მაგრამ ეს აღწერა მთლიანად გაწმენდილ იქნა. აქ ნათლობის ლიტურგიების ისტორიკოსი შეიძლება შეეცადოს რაღაცის გამოცნობას, ამჯერად კი ჩვენ შევეცდებით ინტრიგით სვლას.

დაბოლოს, ბერძნულ ვრცელ რედაქციაში შეგვიძლია ვიპოვოთ აღწერილობის მთელი რიტუალისა ორ ნაწილად, ნათლობა და ზიარება. თუმცა იგი ძალიან მოკლეა და იმთავითვე უამრავ კითხვას იწვევს.

ბარლაამის ერთ-ერთი ვრცელი გამოსვლის შემდეგ, თხრობა წყდება ამგვარად (ტექსტს ორ ნაწილად ვყოფ, მაგრამ ციტირება სრულია):

Baptism	Ταῦτα εἰπὼν ὁ Βαρλαάμ καὶ τὸ τῆς πίστεως σύμβολον, τὸ ἐκτεθεὶς ἐν τῇ κατὰ Νίκαιαν συνόδῳ, διδάξας τὸν τοῦ βασιλέως υἱόν, ἐβάπτισεν αὐτὸν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος εἰς τὴν κοლუმβήθραν τοῦ ὕδατος τὴν ὄνσαν ἐν τῷ παραδείσῳ αὐτοῦ· καὶ ἦλθεν ἐπ’ αὐτὸν ἡ χάρις τοῦ ἁγίου πνεύματος (p. 187.106-110).	თქვა რა ეს [ლიტურგიულ კონტექსტში, ბარლაამის წინა სიტყვა უნდა გავიგოთ, როგორც კატეხიტიკური ქადაგება] და დამოდვრა მეფის ძე ნიკეის კრების მიერ გამოცხადებული რწმენის სიმბოლოთი, მოინათლა იგი მამისა და ძისა და სულისა წმიდისა სახელით [მთ.28:19, ციტირებულია აქ როგორც ზოგადი ფორმულა ნათლობის ბევრი რიტუალისა] წყალში, რომელიც მის ბაღში იყო.
-----------------------	--	--

		და სულიწმიდის მაღლი გადმოვიდა მასზე.
Communion	Ἐπαγγελθὼν δὲ εἰς τὸν αὐτοῦ κοιτῶνα καὶ τὴν ἱερὰν ἐπιτελέσας μυσταγωγίαν τῆς ἀναμάρτου θυσίας μετέδωκεν αὐτῷ τῶν ἀχράντων τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων, καὶ ἡγαλλιάτο τῷ πνεύματι ὁ Ἰωάννης δόξαν ἀναπέμπων Χριστῷ τῷ θεῷ (p. 187.110-113).	შემდეგ შევიდა რა საძინებელში და შეასრულა უსისხლო მსხვერპლშეწირვის წმინდა ლიტურგია (მისტაგოგია), აზიარა იგი ქრისტეს უბიწო საიდუმლოებს. და იოანესა სულით გაიხარა [ლუკა 10:21, კითხვის ვარიანტი] აღავლინა დიდება [ჩვეულებრივი ლიტურგიული ფორმულა, მიმანიშნებელი ბიზანტიური ეკლესიის ლიტურგიების მაღლიერების ლოცვაზე] ქრისტე ღმერთს მიმართ.

ლიტურგიის ისტორიკოსი დაბნეული იქნება ნათლობის დროს ხელდასხმის ლოცვით (ჩვენ მას ქვემოთ განვიხილავთ) და ეკლესიით საძინებელში, და არა უფრო საპატიო დარბაზში. მინიშნება ჩანს მხოლოდ ბიზანტიური ეკლესიის მაღლიერების ლოცვაზე ¹.

¹ იოანე ოქროპირისა და ბასილი დიდის ლიტურგიების ბოლოს შემდეგი სიტყვები ხმამაღლა წარმოითქმება: Ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος καὶ ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν, τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων.

ამასთან, ესეც აღსანიშნავია როგორც დამატებითი საბუთი იმისა, რომ ზემოხსენებული მონაკვეთი შთაგონებულია ლიტურგიკული ტექსტებით.

ზოგიერთ ასეთ კითხვაზე პასუხის გაცემა შესაძლებელია ქრისტიანული ინიციაციის მსგავსი და, ზოგიერთ ნაწილში, იდენტური აღწერით სხვა ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში, კერძოდ თეოდორე ედესელის ცხოვრებაში. ცოტა ხნის წინ, ეს თხზულება, რომელშიც რამდენიმე დამთხვევა გამოვლინდა ვრცელ ბერძნულ რედაქციასთან, ერთ-ერთ მთავარ დაბრკოლებად იქცა ამ უკანასკნელის ეფთვიმიოს ათონისადმი მიკუთვნებაში. ეს დაბრკოლება სრულად ვერ გადალახა რობერტ ფოლკმა. მე მიმაჩნია, რომ ეს დაბრკოლება გადაულახავი იქნება, სანამ ჩვენ დავრჩებით იმ თვალსაზრისზე, რომ ბარლაამისა და იოასაფის შესახებ რაიმე ბერძნული ტექსტი არ არსებობდა ვრცელი ბერძნული რედაქციის შექმნამდე.

ქვემოთ ვიმედოვნებ, წარმოვაჩინო, რომ ინიციაციის რიტუალი (რომელიც შედგება ორი ნაწილისაგან, ნათლობა და ევქარისტია), რომელიც საზიაროა ბარლაამისა და იოასაფის ვრცელი ბერძნული რედაქციისა და *თეოდორე ედესელის ცხოვრებისა*, ეკუთვნის მათ საერთო წყაროს ბერძნულ ენაზე; ეს წყარო იყო ბარლაამისა და იოასაფის კიდევ ერთი თხზულება და მისი ინიციაციის რიტუალი მოიგონეს იმისთვის, რომ შეეცვალათ ინიციაციის რიტუალი კიდევ უფრო ადრეულ ბერძნულ რედაქციისა, რომლის მემკვიდრეა ჩვენი მოკლე ბერძნული რედაქცია. მოკლედ: მოკლე ბერძნული რედაქცია ნამდვილად გვიანდელია, მაგრამ მისი არქეტიპი იყო მეშვიდე საუკუნის ტექსტი, სადაც ინიციაციის რიტუალი შეიცავდა ბიზანტიაში აბსოლუტურად მიუღებელ ელემენტებს.

10. ბარლაამი და იოასაფი და *თეოდორე ედესელის ცხოვრება* (BHG 1744)

პაულ პეტერსმა პირველმა შეამჩნია ახლო პარალელები *თეოდორე ედესელის ცხოვრებასა* (BHG 1744) და *ბარლაამსა და იოასაფს* შორის (Peeters, P., 1931, გვ. 297-298). მის შემდეგ ალექსანდრე კაჟდანმა უფრო მეტი ადგილი მიიჩნია ტექსტურ მსგავსებად (Kazhdan, A., 1988, გვ. 1187-1209), და ბოლოს, რობერტ ფოლკმა, ვრცელი ბერძნული რედაქციის

კრიტიკულ გამოცემაში, კიდევ უფრო მეტი მათგანი გაითვალისწინა კრიტიკულ აპარატში. კაჟდანისთვის ამ ცხოვრებამ წარმოაჩინა მთელი რიგი მნიშვნელოვანი არგუმენტები იმის სამტკიცებლად, რომ ვრცელი ბერძნული რედაქცია უფრო ადრეულია, რითაც შეუთავსებელია ეფთვიმიუს ათონელის სიცოცხლის პერიოდისათვის. ვეტანხმები ფოლკს მის საბოლოო დასკვნაში ეფთვიმიუსის ავტორობის შესახებ. თუმცა, ვერ დავეთანხმები მის მეთოდს, რომლითაც უარყოფს თეოდორეს ცხოვრებაზე დამყარებულ კაჟდანის არგუმენტებს.

ფოლკმა წამოაყენა საკუთარი ჰიპოთეზა: ორივე - BHG 1744 და *ბარლაამ და იოასაფი* დაწერილი იყო ეფთვიმიუს ათონელის მიერ, რადგან მათ ბერძნულ ტექსტებს ბევრი საერთო აქვთ როგორც ასკეტური (განსაკუთრებით სამონასტრო) შთაგონების მიმართულებით, ასევე ფორმულირებებში, რაც ზოგჯერ კი სიტყვა-სიტყვითაც კი ემთხვევა (Volk, R., 2009, გვ. 84-85). მართლაც, საკითხების ასეთი შემოზღუდვა საშუალებას გვაძლევს უარვყოთ კაჟდანის ყველა არგუმენტი, რომელიც ეფუძნება *თეოდორეს ცხოვრებას*. თუმცა, ფოლკმა არ განიხილა, თუ რატომ არ დაუშვა კონსენსუსის მოსაზრებამ ეფთვიმიუს ათონელი, მთელი *თეოდორეს ცხოვრების* ავტორი ყოფილიყო. ჩვენ უნდა განვიხილოთ ეს საკითხები, სანამ ჩვენს ანალიზში *თეოდორეს ცხოვრების* პარალელებს გამოვიყენებთ.

თეოდორე ედესელის ცხოვრების სიუჟეტი აგებულია აბასიდიის ხალიფის ბიზანტიურ ასკეტურ ქრისტიანობაზე მოქცევისა და შემდგომში მოწამეობრივი სიკვდილის გარშემო. ეს არ არის ნამდვილი ისტორია, მაგრამ ეს არის ნამდვილი ისტორიული, არა მხოლოდ აგიოგრაფიული, რომანი¹. მისი თარიღი პეტერსმა ძალიან მტკიცე საფუძველზე დაადგინა, როგორც მეათე საუკუნის მეორე ნახევარი (Peeters, P., 1930, გვ. 65-91, 91)². მისი სიუჟეტი

¹ მე-9 საუკუნის ვითარების შესახებ თეოდორეს ცხოვრებაში იხ. A. Vasiliev (Vasiliev, A., 1942-1943, გვ. 165-225). ვასილევს არგუმენტების უმეტესობა მიუღებლად არის მიჩნეული; cf. იხ. ბიბლიოგრაფია ქვემოთ (განსაკუთრებით Gouillard-ის და Griffith-ის სტატიები).

² დაწვრილებით იხ. (Griffith, S. H., 2001, გვ. 147-169, 153, fn. 39) თუმცა, ეს მეთოდოლოგიურად მიუღებელია, რადგან ჩვენ საქმე გვაქვს არა ქრონიკასთან, არამედ „ეპიკურ“ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებასთან, რომელშიც ქმედებას წარსულში უნდა ჰქონდეს ადგილი. ეს გულისხმობს, რომ

ბარლაამისა და იოასაფის შეთქმულების მსგავსია, მაგრამ განსაკუთრებით იმ რედაქციებში, სადაც არა უფლისწულის, არამედ მეფის მოქცევაზეა საუბარი.

ამბის თხრობის დასაწყისში *ცხოვრებაში* იკითხება "ჩასმული რომანი", *საბაწმიდელი ბერის მიქაელის წამება*. ეს არის კიდევ ერთი ჰაგიოგრაფიული რომანი, სადაც მოქედების ადგილი არის ომაიანთა ხალიფის კარი (ხალიფის იერუსალიმში პილიგრიმობის დროს) მეშვიდე საუკუნის მეორე ნახევარში და ასევე შესამჩნევია ამ ეპოქის ზოგიერთი თავისებური ისტორიული დეტალები (მათ შორის მუსულმანთა იერუსალიმში მომლოცველობის ჩვეულება და არა ჯერ კიდევ მესაში). *თეოდორეს ცხოვრების* ავტორისთვის ეს ამბავი მის საკუთარ ეპოქას ეკუთვნის, რაც აშკარა ანაქრონიზმია.

წმინდა მიქაელის საბაწმიდელის წამება ცალკე სახით ცნობილია ქართულ თარგმანში, რომელიც შესრულებულია დაკარგული არაბული ორიგინალიდან (ქართული რედაქცია A ამ *წამებისა*) (კეკელიძე, კ., 1918, გვ. 165-174)¹, სადაც ამბავი მოთხრობილია სინაელი განდევნის, თეოდორე აბუკურას (აბუკურა, არაბული „Abū Qurrah“) მიერ². თეოდორეს ცხოვრება მოხსნის ამ ცნობას აბუკურაზე და ბერსა და მოწამე მიქაელს მისი მთავარი გმირის თეოდორე ედესელის ნათესავად აქცევს. მართლაც, არსებობს ძლიერი ეჭვი, რომელიც

აგიოგრაფისთვის არა მხოლოდ 842 წელი, არამედ 856 წელიც კი გამქრალია თანამედროვე თაობის მეხსიერებიდან.

¹ პეტერსის კვლევა ლათინური თარგმანის თანხლებით (Peeters, P., 1930). შეადარე ინგლისურ ვერსიას..

² ეს თეოდორე აბუკურა დანამდვილებით არ არის ისტორიული თეოდორე აბუკურა (Theodore Abū Qurrah) (ca 740–ca 820), ცნობილი ქალკედონი თეოლოგი და ჰარანის (Harrān) ეპისკოპოსი, რომელიც არასდროს ყოფილა სინას მთის მონაზონი; cf. John Lamoreaux (Lamoreaux, J., 2002, გვ. 25-40).

მიუხედავად ამისა, არ გამოვრიცხავ სინის მთის აგიოგრაფის მიერ ასეთი ავტორიტეტული ფიგურის „მითვისების ფაქტს“, როგორც ამას პეტერსი ვარაუდობს. იხ. ქვემოთ.

პირველად გამოთქვა პეტერსმა (Peeters, P. 1930, გვ. 82-83), რომ ლეგენდარული თეოდორე ედესელის ფიგურა შთაგონებული იყო თეოდორე აბუკურას ნამდვილი პერსონით^{1,2}.

თეოდორე ედესელის ცხოვრება მიქაელის წამების ჩათვლით შემორჩენილია ბერძნულ (Pomialovsky, I. V., 1892), არაბულ³, ქართულ⁴ და სლავურ⁵ ენებზე. ქართული და სლავური, რა თქმა უნდა, და არაბული, დიდი ალბათობით (დღისათვის მიღებული თვალსაზრისის თანახმად) ჩვენთვის ხელმისაწვდომი ბერძნული რედაქციიდანაა ნათარგმნი.

ეფთვიმიოს ათონელის აგიოგრაფის, გიორგი ათონელის მოწმობით, „აბუკურა“ ეწოდებოდა ეფთვიმიოსის მიერ ქართულიდან ბერძნულად თარგმნილი ორი წიგნიდან მეორეს; პირველი იყო *ბარლაამი და იოასაფი*. გასაგებია, რომ მეცნიერთა კონსენსუსი (პავლე

¹ არის რამდენიმე თხზულება, რომელიც თეოდორე ედესელს მიეწერება, თუმცა ბუნდოვანია მათი რეალური არსებობა პირველ ათასწლეულში. შეადარე Jean Gouillard (Gouillard, J., 1947, გვ. 137-157). დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ თეოდორე ედესელის ისტორიულ კვალს მხოლოდ მის „ცხოვრებაში“ ვხედავთ.

² როგორც ჩანს, დღეს არსებულმა სამეცნიერო ჰიპოთეზებმა თეოდორე აბუკურასა და თეოდორე ედესელის ურთიერთდაკავშირების ლოგიკური შესაძლებლობები ამოწურა. შეადარე ნინო მღებრიშვილი (მღებრიშვილი, ნ., 2012).

³ გამოუქვეყნებელი (გამოცემა მომზადების პროცესშია, გამომცემელი John Lamoreaux). შეადარე Griffith (Griffith, S. H., 2001). არაბული ვერსიას გავეცანი თხზულების ვრცელ მონაკვეთებში, რომელიც ვასილიევის მიერ იყო ნათარგმნი, „ცხოვრება“, 193-197. უნდა აღინიშნოს, რომ არაბული არ წარმოადგენს ლიტერალურ თარგმანს.

⁴ გამოუქვეყნებელი, მაგრამ კ. კეკელიძის კვლევა მიქაელის წამების ტექსტიტურთ (ნაწილი) (კეკელიძე, კ., 1960, გვ. 18-40).

⁵ უადრესი რეცენზია დაცულია ორ ხელნაწერში, რომელიც გამოუქვეყნებელია. მე მოვიხმობ ციტატებს ყველაზე ადრეული ხელნაწერიდან (გვიანი მე-15 საუკუნე): რუსეთის სახელმწიფო ბიბლიოთეკა (მოსკოვი), უნდოლსკის კოლექცია (found 310), No. 1081, ff. 103^v-193^v. ვფიქრობ, რომ ეს ბერძნულის ლიტერალური თარგმანია. ყველაზე პოპულარულის (შემონახულია უამრავ ხელნაწერში) მეორე რეცენზია შესრულებულია კირილ ვერშინინის მიხედვით, ბერძნულთან შედარების გარეშე: (Vershinin, K., 2021, გვ. 473-483, 474).

ინგოროყვას 1939 წლის სტატიის შემდეგ (ინგოროყვა, პ., 1939, გვ. 249-254)¹ დღეისათვის ეფთვიმიუსის მიერ თარგმნილ „აბუკურას“ აიგივებს მიქაელის წამებასთან. ლეილა დათიაშვილმა შთამბეჭდავი შედარება მოახდინა წამების მრავალი პარალელური ფრაგმენტისა სამ რედაქციაში: ქართული რედაქცია A, ბერძნული *თეოდორეს ცხოვრება* და ქართული B (*თეოდორეს ცხოვრების* ქართული ვერსიიდან). ეფთვიმიუსის ბერძნული არის ქართული A-ს ელევანტური მეტაფრაზირება, ხოლო ქართული B არის მისი ბერძნული ორიგინალის პირდაპირი თარგმანი (დათიაშვილი, ლ., 1973, გვ. 144-174). დათიაშვილის ამ კვლევამ აჩვენა, რომ ქართული A არის *წამების* ყველაზე ადრეული რედაქცია და რომ მისი ჩართვა *თეოდორეს ცხოვრებაში* არის ინტერპოლაცია ბერძნულ ტექსტში, ეფთვიმიოსის ქართულიდან შესრულებული ბერძნული მეტაფრაზის გამოყენებით. დათიაშვილს არც კი უხსენებია, როგორც შესაძლებლობა, რომ ეფთვიმიუსმა დაწერა ბერძნული ცხოვრების მთელი ტექსტი. მისი თქმით, ეს გააკეთა "ვიღაც დაინტერესებულმა პირმა", რომელმაც ამგვარად შექმნა ტექსტი უხეში ანაქრონიზმებითა და დამახინჯებით, რომელიც აუცილებელი იყო წამების მისთვის უცხო ნარატიულ ჩარჩოში მოქცევისთვის (დათიაშვილი, ლ., 1973, გვ. 173). მაშასადამე, ფოლკამდე არავის ეგონა, რომ ეფთვიმიუსი შესაძლოა პასუხისმგებელი ყოფილიყო ისეთ ნაკლებად სრულყოფილ ნაწარმოებზე, როგორიც არის *თეოდორე ედესელის ცხოვრება*.

კაჟდანის თვალსაზრისის უარსაყოფად საკმარისი არ იყო იმის სარწმუნოდ მიჩნევა, რომ *მიქაელის წამების* დაკარგული ბერძნული ტექსტი არის ეფთვიმიუსის მიერ ბერძნულად ნათარგმნი „აბუკურა“: ყველა ტექსტური კვეთა თეოდორესა და ბარლაამისა და იოასაფის *ცხოვრებებს* შორის არის *ცხოვრების* იმ ნაწილის მიღმა, სადაც მიქაელის წამებაზეა საუბარი. ამიტომ ფოლკმა შემდგომი ნაბიჯი გადადგა.

ნაკლებად სარწმუნოა, რომ განათლებული ავტორი, როგორიცაა ეფთვიმიოს ათონელი, შექმნიდა მოთხრობას ხალიფის მოქცევის შესახებ, რომელშიაც მითითებული იქნებოდა ამ ხალიფის ზუსტი სახელი და მოვლენები დათარიღებული იქნებოდა ბიზანტიელი

¹ ინგოროყვას მოსაზრებას მისდევდა კ. კეკელიძე (კეკელიძე, “რომანი ‘აბუკურა’”) და სხვა მეცნიერები.

ისტორიკოსების მიერ დეტალურად აღწერილი პერიოდით. განათლებულებმა იცოდნენ მატიაწეები. ეს არის პირველი, მაგრამ მთავარი არგუმენტი წინააღმდეგ ფოლკის ჰიპოთეზისა ეფთვიმიუსის მიერ მთელი *თეოდორეს ცხოვრების* ავტორობის შესახებ.

მეორე არგუმენტი არის პეტერსისეული. *თეოდორეს ცხოვრების* სავარაუდო ავტორი თავის თავს წარმოადგენს თეოდორეს ძმისშვილად: ბასილი, წმინდა საბას მონასტრის ყოფილი ბერი და ამჟამად ემესის ეპისკოპოსი. საბაწმიდელი ბერი ბასილის სახელი, როგორც პეტერსმა შენიშნა, აღებულია მიქაელ საბაწმიდელის წამებიდან, სადაც მთხრობელი თავის თავს წარმოადგენს საბაწმიდელ ბერად, სახელად ბასილი (თუმცა ის არ აცხადებს პრეტენზიას ემესის ეპისკოპოსობაზე) (Peeters, P., 1930, გვ. 85)¹. *თეოდორე ედესელის* აგიოგრაფმა, რომელმაც მიქაელ საბაწმიდელი თეოდორეს ნათესავი გახადა, როგორც ჩანს, დაივიწყა ეს დეტალი და, შესაბამისად, ისიც თავის ნათესავად აქცია. ის სხვადასხვა დროს აცხადებს, რომ ერთი წმინდანის, თეოდორეს ძმისშვილია, მაგრამ არასოდეს უთქვამს, რომ ის ასევე არის სხვა წმინდანის, მიქაელის ნათესავი, რომელიც, მისი თქმით, თეოდორეს ასე ახლობელი იყო. აგიოგრაფის ასეთი დაუდევრობა ცხადყოფს, რომ მეორე ბასილი, თეოდორეს აგიოგრაფი, არ არის იგივე პიროვნება - პირველი ბასილი, მიქაელის აგიოგრაფი; მაგრამ მეორემ თავი შეაფარა პირველის სახელს, ისარგებლა რა მიქაელის წამების წინასიტყვაობით (სადაც მიქაელის აგიოგრაფმა ბასილიმ წარმოადგინა თავის თავი და აბუკურა), რომელიც თავის კომპილაციაში გამოტოვა (Peeters, P., 1930, გვ. 84). პეტერსის ეს მოსაზრებები სასარგებლოა ფოლკის ჰიპოთეზის განსახილველად. ეფთვიმიოს ათონელი გულდასმით მუშაობდა ბასილის ტექსტის ქართული ვერსიის *მიქაელის წამების* ბერძნულ ენაზე გადასატანად. თუ მან გადააკეთა თავისი ბერძნული ვერსია ვრცელ აგიოგრაფიულ თხზულებად, შედეგი იქნებოდა *ბარლაამისა და იოასაფის* ხარისხის მწყობრი ტექსტი, თვით ერთი უხეში პლასტის გარეშე.

¹ პაულ პეტერსმა მოიხსენია ბასილი საბაიტელი ემესის ეპისკოპოსად, თუმცა ქართულ ტექსტზე დაყრდნობის გარეშე.

ქვემოთ, ინიციაციის რიტუალების ჩემს ანალიზში, ვიმედოვნებ, დავამტკიცო, რომ იგივე რიტუალის აღწერა *ბარლაამის* და *იოასაფის* ვრცელ ბერძნულ რედაქციაში უფრო დამახინჯებულია, ვიდრე *თეოდორეს ცხოვრებაში*. ეს ფაქტი გამორიცხავს ფოლკის მიერ ნავარაუდევ იგივეობას ავტორებისა; და, მაშასადამე, ეს იქნება არგუმენტი მისი ჰიპოთეზის წინააღმდეგ. მაგრამ არა მესამე, არამედ მეოთხე. მესამე არგუმენტი უკვე წამოაყენა კაჟდანმა და დაუსაბუთებელი დატოვა ფოლკმა. იგი ახლა იმიტომ მახსენდება, რომ ჩემი მეოთხე არგუმენტი ორ ინტერპრეტაციას იძლევა: ან ეფთვიმიოს ათონელმა ისესხა *თეოდორეს ცხოვრებიდან*, ან ორივე ნასესხები იყო საერთო წყაროდან (ან განსხვავებული, მაგრამ მჭიდროდ დაკავშირებული წყაროებიდან). წინა ინტერპრეტაციის გამოსარიცხად კაჟდანის არგუმენტს უნდა მივმართოთ (Kazhdan, A., 1988, გვ. 1202-1203).

ბარლაამისა და იოასაფის ვრცელი ბერძნული რედაქცია ხშირად ციტირებს აგაპეტოს დიაკონის ტრაქტატს, რომელიც დაწერილია იმპერატორ იუსტინიანეს (r. 527–565); ეს ციტატები ეფუძნება არა *ფლორილეგიას*, არამედ აგაპეტოსის ავთენტურ ტექსტს¹. *თეოდორეს ცხოვრება* მხოლოდ ერთხელ ციტირებს აგაპეტოსს და მისი ციტატა ემთხვევა *ბარლაამისა და იოასაფის* ერთ ადგილს; თუმცა, *თეოდორეს* ჰაგიოგრაფმა შემოიტანა თავისი ციტატა ფრაზით γέγραπται γὰρ ἐν τοῖς κατ' ἡμᾶς τῶν ἱερῶν πατέρων λόγιοις (გვ. 108) „ჩვენი წმიდა მამათა ტრაქტატებში წერია“. აგაპეტოსი არასოდეს ყოფილა მოხსენიებული, როგორც წმინდანი, მაგრამ აშკარაა, რომ *ცხოვრების* ავტორმა მისი ციტირება მოახდინა წყაროდან, რომელიც მას წმინდა მამის ნაწარმოებად მიაჩნდა. კაჟდანის ეს დაკვირვება გადამწყვეტი არგუმენტია ეფთვიმიუსის მიერ *თეოდორეს ცხოვრების* ავტორობის წინააღმდეგ.

კაჟდანმა შუამავლად აგაპეტოსსა და *თეოდორეს ცხოვრებათა* შორის *ბარლაამი* და *იოასაფი* მიიჩნია. თუმცა მისი დაკვირვება უფრო თავსებადია საერთო წყაროს ჰიპოთეზასთან. მოდით შევადაროთ სამი ტექსტი (ცხრილი 1) (Agapetos Diakonos, 1995, გვ. 33.9-13):[....]

¹ აგაპეტოსისთვის „ვარლაამ და იოასაფი“, იხ. Volk, *Einführung*, 135-138, კერძოდ, გვ. 137.

ცხოვრების ფორმულირება უფრო ახლოსაა აგაპეტოსის ორიგინალურ ფორმულირებასთან. *ცხოვრება* ინარჩუნებს ფრაზის $\text{Κύκλος τις τῶν ἀνθραπίων περιτρέχει πραγματῶν}$ (მინიმალური ცვლილებით: $\text{κύκλος τις τῶν ἡμετέρων περιτρέχει πραγματῶν}$), ხოლო *ბარლაამი* და *იოასაფი* მას მკვეთრად ცვლის ($\text{Tὸν κύκλον πρόσεχε, εἴ τις περιτρέχει τῶν ἀνθραπίων πραγματῶν}$). მაშასადამე, უნდა გამოირიცხოს, რომ *ცხოვრება* სესხულობს *ბარლაამისა* და *იოასაფისგან* და ძალაში რჩება მხოლოდ საერთო წყაროს ჰიპოთეზა (ან განსხვავებული, მაგრამ მჭიდროდ დაკავშირებული წყაროებისა).

და ბოლოს, კიდევ ერთი ცნობა *აგაპეტოსის* შესახებ *ბარლაამსა* და *იოასაფში*. იგი უხვად არის ციტირებული, მაგრამ მხოლოდ ორ შემთხვევაში (როდესაც აღწერს მეფე იოასაფის მმართველობას, თავ. 34, და იოასაფის დარიგებებისას მისი მემკვიდრე მეფე ბარაქიასადმი, თავ. 36), ქართულ რედაქციებში პარალელური ადგილების გარეშე. იოასაფის ინიციაციის რიტუალების აღწერაც ქართული პარალელების გარეშეა, მაგრამ ასევე აქვს პარალელი *თეოდორეს ცხოვრებაში*. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ *აგაპეტოსიც* და ინიციაციის რიტუალიც ეფუძნებიან საერთო წყაროს ბერძნულ ენაზე და ეს წყარო არის მეფის (არა პრინცის) მოქცევის ამბავი.

11. სად იზიმა ბარლაამმა ევქარისტია?

უფრო მოსახერხებელია ინიციაციის რიტუალების განხილვა ევქარისტიიდან და ზიარებიდან დავიწყოთ. ამ ნაწილში წარმოვადგენთ წინასწარ თვალსაზრისის კითხვაზე, სად აღავლინა ბარლაამმა ევქარისტია. საბოლოო პასუხს მომდევნო განყოფილებაში წარმოვადგენთ, სადაც ასევე *თეოდორე ედესელის ცხოვრების* მონაცემებიც განიხილება.

მოკლე ბერძნულ რედაქციაში მოხსენიებულია დიდი საწოლი პრინცის ოთახში, სადაც ის სტუმრებს იღებს. ეს უცნაურად გამოიყურება და ყურადღების გამახვილება ავჯერს ამ საგანზე, რაც ხდება მოკლე ბერძნულ რედაქციაში, განსაკუთრებით არამოტივირებულია.

სიტუაცია სრულიად განსხვავებული ხდება, როდესაც გავაცნობიერებთ, რომ ეს არის შესანიშნავი საწოლი საბანკეტო დარბაზში ბევრი სტუმრისთვის¹.

საბანკეტო დარბაზის კიდევ ერთი აუცილებელი ავეჯი არის მაგიდა ან რამდენიმე მაგიდა, მაგრამ არა კარადები ან ყუთები. მაგიდა ბარლამისთვის პოტენციური ალტარი შეიძლება ყოფილიყო. თუმცა, ბერძნულად, ნებისმიერი სახის მაგიდას, როგორც საბანკეტო დარბაზში, ისე ეკლესიის საკურთხეველში, უნდა ეწოდოს τράπεζα, რომელიც ჩვეულებრივ ლათინურად უნდა ითარგმნოს როგორც mensa² ან, ზოგიერთ კონტექსტში, შესაძლოა, tabula (Blaise, A., 1975), მაგრამ არასდროს capsა ან მისი წარმოებულები. შეიძლება მცირედი ეჭვი შევიდეს, რომ მოკლე ბერძნული რედაქციის ორიგინალურ ტექსტში ბარლამი შევიდა სასახლის ერთ-ერთ წინა ოთახში, საბანკეტო დარბაზში. ბარლამმა თავის ქალა საბანკეტო მაგიდაზე დადო. ეს არის არქეტიპული ვითარება, როდესაც მიცვალებულს ათავსებენ მდიდრული საკვებისთვის განკუთვნილ ადგილზე³.

თუმცა, ტექსტის შემდგომ რედაქციებში მაგიდა ქრება. ერთადერთი, რასაც ჰქონდა უბრალო სახურავი, დარჩა ყუთი და ამიტომ მისი ზომები, განსაკუთრებით სიმაღლე, ასე სწრაფად გაიზარდა. შესაძლოა, შესაბამისმა რედაქტორმა წარმოიდგინა პრინცის საძინებელში ტანსაცმლის რაღაც კარადა, ნაცვლად მაგიდისა პრინცის საბანკეტო დარბაზში.

ვრცელ ბერძნულ რედაქციაში, პრინცის საძინებელი ნახსენებია აშკარად მოულოდნელ გარემოებაში - როგორც ადგილი, სადაც ბარლამი ემსახურება ევქარისტიას უფლისწულსათვის. რომანში საძინებლის ხსენების ეს ერთადერთი შემთხვევაა. სხვა რედაქციებში ევქარისტია არასოდეს ყოფილა ნახსენები. უნიკალური გამონაკლისია არაბული ქრისტიანული რედაქცია, რომელზედაც აქამდე არ გვისაუბრია.

¹ ავეჯის დეტალებისთვის იხ. Katherine M. D. Dunbabin (Dunbabin, K. M. D., 2010).

² ქრისტიანულ კულტურაში გამოყენებისთვის იხ. Niermeyer და Albert Blaise (Niermeyer, J. F., 1976; Blaise, A., 1975).

³ რუსულ კულტურაში გავრილა რომანოვიჩ დერჟვინის ოდის ერთი სტროფი (1743–1816) ანდაზად იქცა: “Гдѣ столъ былъ яствъ, тамъ гробъ стоитъ - სადაც ვახშამი იმართებოდა, იქ ახლა კუბოა” (პრინც მეშჩერსკის სიკვდილის შესახებ) [“O, Voice of time! O, metal’s clang!”], 1779.

რატომ გრძნობდა სამინებლის ხსენების აუცილებლობას ვრცელი ბერძნული რედაქციის ავტორი? ჩემი პასუხი ისაა, რომ ის ცდილობდა მიჰყოლოდა თავის წყაროს, რომელიც აღწერდა უფლისწულის ნათლობას და ზიარებას. საბოლოო დასკვნით, ეს იყო წყარო, სადაც ინიციაციის რიტუალს ბევრი საერთო ჰქონდა მოკლე რედაქციის არქტიპში აღწერილ რიტუალთან, მოკლე რედაქციაში კი საუბრის მთელი მიზანსცენა გულისხმობს, რომ იოასაფმა ბარლაამი სამინებელში მიიღო. როგორც ვხედავთ, ორი ბერძნული რედაქცია არც ისე განსხვავდება ერთმანეთისგან, როგორც ერთი შეხედვით ჩანს: გავიხსენოთ, რომ ორივე დაკავშირებულია ნუბიასთან (ვრცელი - აშკარად მისი გეოგრაფიით, მოკლე - ფარულად, მისი ფორმულირებით, რაც მიანიშნებს ნუბიის დედოფლის კანდაკიას საჭურისის ნათლობაზე).

როგორც ვრცელი, ისე მოკლე რედაქცია იზიარებს ინიციაციის რიტუალის აღწერილობის გაუგებრობას, სადაც, მართლაც, საწოლი უნდა ყოფილიყო ნახსენები, მაგრამ სამეფო საბანკეტო დარბაზის დიდი საწოლის მნიშვნელობით. ამ აღწერილობის ერთგვარი გამოძახილი შესამჩნევია ჯერ კიდევ გამოუქვეყნებელ ქრისტიანულ არაბულ რედაქციაში, რომელიც დაცულია ხელნაწერში Balamand 147 (მე-13 ს.)¹, როგორც მის ტექსტში, ასევე მის მინიატურაში, რომელიც ასახავს იოასაფის ზიარებას. ტექსტი და მისი ილუსტრაცია ზუსტად არ ემთხვევა ერთმანეთს და თითოეულ მათგანს აქვს თავისი ღირებულება.

¹ ჯერ კიდევ გამოუქვეყნებელი ხელნაწერის დეტალური კვლევისთვის, იხ. Rima E. Sminé, (Sminé, R. E., 1993, გვ. 171-229). სტატიაში ყველა მინიატურა გამოქვეყნებულია, თუმცა შავ-თეთრი ფოტოთი. იგივე მინიატურები, ასევე შავ-თეთრი გამოქვეყნდა Sylvie Agémian-ის მიერ რამდენიმე თვის წინ (Agémian, S., 1992, გვ. 577-601). საბოლოოდ, მინიატურების სრული წყება (ფერადი) ხელმეორედ გამოიცა ბალამანდის ხელნაწერთა კატალოგში:

ريما سمين غنّاجة, "منمنمات قصة برلام ويواصف في مخطوط البلمند", المخطوطات العربية في الاديرة الارثوذكسية الأنطاكية في لبنان. الجزء الثاني. دير سيّدة البلمند (بيروت: قسم التوثيق والدراسات الأنطاكية, <1994>), 21-36.

(Sminé Gannāga, R., 1994, 21-36). (მადლობას ვუხდით Carsten Walbinder-ს პუბლიკაციის ასლისთვის). ხელნაწერის დიგიტალური ასლი ხელმისაწვდომია Hill Museum-ისა და Manuscript Library-ის სამკითხველო დარბაზში; ასევე მადლობას ვუხდით Dmitry Morozov-სა და Josh Mugler (Curator of Eastern Christian and Islam Manuscripts in HMML) ხელნაწერის ასლის მოპოვების საქმეში.

ტექსტში, იოასაფის მონათლვისთანავე, ბარლაამი შედის პრინცის საწოლ ოთახში (სიტყვასიტყვით, "განსასვენებელი ოთახი", *غرفة مصجعه*), "და (ბარლაამმა) ააშენა უჩვეულო (?) საკურთხეველი" (*وصنع هيكلًا محتيرا*); მე არ ვიცი როგორ ვთარგმნო ამ კონტექსტში (Sminé, R. E., 1993, გვ. 189)¹, ხოლო *هيكل*, როგორც კონტექსტიდან ირკვევა, აქ ნიშნავს „საკურთხეველს“ და არა „ტაძარს“. *თეოდორეს ცხოვრება* დაგვცხმარება იმის გაგებაში, რომ თავდაპირველად ეს იყო „იმპროვიზირებული“ საკურთხეველი, მაგრამ ჯერ ამოვწუროთ არაბული ხელნაწერის მონაცემები.

მოკლე ბერძნულ რედაქციაში, ბარლაამმა ასევე ააშენა რაღაც დანადგარი, ერთგვარი საკურთხეველი. *ბალამანდის* არაბული რედაქციის ფორმულირებაში, რა თქმა უნდა, საქმე გვაქვს რედაქტორის წარუმატებელ შედეგთან ამბის სხვადასხვა ვერსიის ჰარმონიზაციისა. არაბული მთარგმნელი ეძებდა კომპრომისს თავისი ბერძნული ორიგინალის ტექსტს (თავისი „საძინებლით“) და მისთვის ადრე ცნობილ (სავარაუდოდ, არაბულად) ამბის სხვა ვერსიას შორის, სადაც საკურთხეველის მაგიდა უკვე იდგა და მხოლოდ მისი სხვა გამოყენებისთვის მომზადება იყო საჭირო.

ბალამანდის ხელნაწერში შესაბამისი მინიატურის მონაცემები კიდევ უფრო მდიდარია, რადგან ამ მინიატურას, როგორც ამ ხელნაწერის თითოეულ მინიატურას, აქვს შესაბამისი წარწერა, რაც დამოკიდებულია ილუმინაციის ტრადიციებზე და არა ტექსტზე. ამ ხელნაწერის ილუმინაციის ტრადიცია შერეულია: იგი მიჰყვება როგორც ბიზანტიურ მოდელებს (ბიზანტიური ილუმინაციები ჩვენი რომანის შესახებ დადასტურებულია მეთერთმეტე საუკუნიდან), ასევე ახლო აღმოსავლურ ტრადიციებს². ყოველ შემთხვევაში, ეს მინიატურები, როგორც ჩანს, დამოუკიდებელია ჩვენი არაბულად მთარგმნელის შემოქმედებისაგან და, შესაბამისად, უნდა განიხილებოდეს, როგორც ლიტერატურული (არა მხოლოდ საილუსტრაციო) ტრადიციის დამოუკიდებელი ნიმუში.

¹ Sminé თარგმნის: „და მან ააშენა განსაკუთრებული/გამორჩეული საკურთხეველი“, მიუხედავად იმისა, რომ მისი თარგმანი ჩემი თარგმანივით აშკარად საკამათოა.

² შეადარე Sminé-ს დასკვნები (Sminé, R. E., 1993).

ზედა ოთახი არის ბუნდოვანი მითითება სიონის ზედა ოთახსა და ორმოცდამეათე დღის დღესასწაულზე, რითაც თანხმობაა მოკლე ბერძნული რედაქციის ორმოცდაათიანელთა სიმბოლიკასთან, სადაც სულიწმიდა გადმოვიდა იოასაფზე, როდესაც ის ოთახში იყო და არა ნათლობის წყლებში. ჩვენ მოგვიწევს ამ მომენტთან დაბრუნება იოასაფის ნათლობის განხილვისას. ახლა შეიძლება გავიხსენოთ, რომ ორმოცდაათიანელთა სიმბოლიზმი არის მოკლე რედაქციის მახასიათებელი სიუჟეტის დონეზეც, სადაც მთელი სამოქმედო დრო 50 წელია.

წარწერის ქვეშ მყოფი ილუსტრაცია წარმოადგენს ოთახს, რომელიც, რა თქმა უნდა, არ არის საძინებელი (ნახ. 1). [...]

ცხადია, რომ ეს კონკრეტული მინიატურა ბიზანტიურ მოდელს მიჰყვება, ...ხოლო მარცხნივ მდებარე შენობა, როგორც იმავე ხელნაწერის რამდენიმე სხვა მინიატურაში მსგავსი ნაგებობები, წარმოადგენს სამეფო სასახლეს. ბარლაამის ზურგს უკან საკმაოდ რთული კონსტრუქცია, რა თქმა უნდა, საკუროთხეველია, მაგრამ მისი განლაგების ლიტურგიულ ახსნას ვერ გავხედავ (Sminé, R. E., 1993, გვ. 189)¹. არაერთი ბიზანტიური მინიატურა ასახავს იოასაფის ზიარებას², მაგრამ არცერთი მათგანი არ აყენებს ამ სცენას საწოლი ოთახის ინტერიერში, ხოლო თითოეული მათგანი, ისევე როგორც ბალამანდის ხელნაწერში არსებული მინიატურა, შეესაბამება ამ ადგილის, როგორც ზედა ოთახის ინტერპრეტაციას. ეს ნიშნავს, რომ არსებობდა ძლიერი ტრადიცია, რომ გამოესახათ ევქარისტის მსახურება და იოასაფის ზიარება, უფრო პატივცემულ და შესაფერის ადგილას, ვიდრე საძინებელია. [...]

უნდა დავასკვნათ, რომ განათების(დეკორირების) ტრადიცია იმთავითვე არ ეთანხმებოდა იმ აზრს, რომ ბარლაამმა ევქარისტია საძინებელში აღავლინა. ვივარაუდოთ, როგორც არგუმენტი, რომ მხატვრებმა წმინდა მხატვრული თვალსაზრისით ამჯობინეს ბერძნული ვრცელი რედაქციის ტექსტიდან გამოსვლა. ამ შემთხვევაშიც კი, ბალამანდის ხელნაწერის

¹ Sminé დეტალების სავარაუდო ახსნას იძლევა, თუმცა თავისი ინტერპრეტაციების დამტკიცების გარეშე.

² მათთვის ძირითად კვლევად კვლავ რჩება Sirarpie Der Nersessian-ის შრომა (Der Nersessian, S., 1937).

წარწერა მოწმობს, რომ ამ მოვლენის „ნამდვილი“ ადგილი მეხსიერებაში გარკვეულწილად შემონახული იყო. მე აქ „ნამდვილს“ ვუწოდებ იმ ადგილს, რომელიც გამოყოფილი იყო ექვარისტიული ლიტურგიისთვის ჩვენი რომანის რედაქციით, სადაც პირველად შემოვიდა ექვარისტიის სცენა. ეს ადგილი არ იყო საძინებელი, არამედ სასახლის წინა დარბაზი, შესაძლოა, ზედა ოთახი (الْعُلْيَا = τὸ ὑπέρδιον). თუმცა, იმისთვის, რომ დაზუსტებით ვუპასუხოთ, რომელ ოთახში აღევლინა ექვარისტია ამ რიტუალის ორიგინალური ვერსიის მიხედვით, უნდა მივმართოთ *თეოდორე ედესელის ცხოვრებას*.

12. ნათლობა და ექვარისტია თეოდორე ედესელის ცხოვრებაში

თეოდორე ედესელის ცხოვრებაში ხალიფა მონათლა ეპისკოპოსმა თეოდორემ თავის სამ ერთგულ კარისკაცთან ერთად ტიგროსის წყლებში. [...]

სად აღავლინა ბარლაამმა ექვარისტია

ექვარისტიის აღსანიშნავ ადგილს, თეოდორეს ცხოვრებაში, τὸ ταμειον „საგანძურის ადგილი“ ეწოდება. „ცხოვრება“ ხუთჯერ ახსენებს ამ პალატას და შეგვიძლია დარწმუნებულები ვიყოთ, რომ ის მართლაც იყო საგანძურის ადგილი, მაგრამ ასევე პალატა ექვარისტიის აღსანიშნავად და ყველაზე მნიშვნელოვანი საუბრებისთვის. ხალიფამ სთხოვა თეოდორეს, წაეკითხა მისთვის სახარება, როდესაც ისინი მივიდნენ εἰς τὸ ἐνδότερον <...> ταμειον (გვ.84) „ყველაზე შინაგან საგანძურის ადგილას“ (თავი 81). [...]

შესაძლოა, ბარლაამისა და იოასაფის ბალამანდის არაბული ხელნაწერის „ზედა ოთახი“ არ არის ამ „ყველაზე შინაგანი საგანძურის“ სრულყოფილი გადმოცემა, მაგრამ, რა თქმა უნდა, არც ისე ცუდი. [...]

თეოდორეს ცხოვრებაში, ექვარისტიის პალატა, ამავე დროს, არის ყველაზე მნიშვნელოვანი საუბრების ადგილი, რაც იწვევს ხალიფას მოქცევას. მოკლე ბერძნულ რედაქციაში, დარბაზი, სადაც მოხდა იოასაფის მოქცევა, ასევე არის ინიციაციის რიტუალის ადგილი, მიუხედავად იმისა, რომ ექვარისტიის სცენა არ არის შემონახულ რედაქციაში. ვრცელ ბერძნულ რედაქციაში, სცენის უეცარი გადატანა საწოლ ოთახში თითქოს

მოტივირებული არ არის. . ამის პროვოცირება მოხდა გაუგებრობით იმისა, რომ ეს სცენა საბანკეტო დარბაზში გაიმართა , რაც შეიძლება გამოსწორდეს მოკლე რედაქციიდან.

ზემოაღნიშნული განხილვიდან გამომდინარეობს, რომ ქრისტიანული ინიციაციის რიტუალები, რომლებიც აღწერილია, ერთი მხრივ, *თეოდორეს ცხოვრებაში* და ბარლაამისა და იოასაფის ვრცელ ბერძნულ და ბალამანდის არაბულ რედაქციებში და, მეორე მხრივ, ამ უკანასკნელის მოკლე ბერძნულ რედაქციაში, რა თქმა უნდა, დაკავშირებულია ერთმანეთთან, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი სრულიად განსხვავდებიან.

თეოდორეს ცხოვრების რიტუალმა შემოინახა მინიშნება კანდაკის საჭურისის ნათლობაზე და „ადგილის ერთიანობაზე“ საუბრებისა, რომელიც იწვევს მოქცევასა და რიტუალის დაწყებას; მას საერთო აქვს ბარლაამის და იოასაფის მოკლე ბერძნულ რედაქციასთან. მოკლე ბერძნულმა რედაქციამ შეინარჩუნა, თავისი წყაროდან და წინააღმდეგ საკუთარი სიუჟეტისა, იოასაფის როგორც მეფის სტატუსი (მას ბარლაამი მიმართავს მეფედ და არასდროს სხვაგვარად). [...]

ნათლობის ლიტურგია

ერთადერთი შესაძლო დასკვნა შემდეგია: ქრისტიანული ინიციაციის რიტუალი, რომელსაც იზიარებს *თეოდორეს ცხოვრება* და ბარლაამისა და იოასაფის ვრცელი ბერძნული რედაქცია, არის ზოგიერთი ადრინდელი რიტუალის რედაქტირებული ვერსია, რომელიც მიუღებელი იყო რედაქტორებისთვის, თუნდაც ეს რედაქტორები ყოფილიყვნენ იერუსალიმში არაბთა მმართველობის დროს. ამიტომ, ამ რედაქტორებმა შეიტანეს ცვლილებები, მაგრამ ხელოვნური და უსარგებლო.

ხელოვნური რიტუალი შეიქმნა *ცხოვრებისა* და ბარლაამის და იოასაფის ვრცელი რედაქციის საერთო წყაროში. ორი ავტორი უშვებს განსხვავებულ შეცდომებს ინიციაციის რიტუალების შესახებ (ვრცელ ბერძნულ ბარლაამში, მოქმედების აბსურდული გადატანა საწოლ ოთახში აშკარად ჩანს, მაგრამ მირონცხების სწორი პოზიციის პოვნასთან დაკავშირებული პრობლემები კიდევ უფრო მწვავეა). ადგილი რჩება მხოლოდ საერთო წყაროს ჰიპოთეზისათვის.[...]

13. ინიციაციის რიტუალი, რომელიც იგულისხმება მოკლე ბერძნულ რედაქციაში

დაბოლოს, ჩვენ შეგვიძლია განვახორციელოთ ინიციაციის რიტუალის ლიტურგიკული რეკონსტრუქცია, რომლის ნაშთები შემონახულია მოკლე ბერძნული რედაქციის მე-8 თავში. ეს რიტუალი უნდა იყოს ის, რაც მიუღებელი იყო იერუსალიმელი რედაქტორებისთვის.

მთავარი განსხვავება მელქიტურ (დიოფიზიტურ, მაგრამ არა ბიზანტიურ, განურჩევლად იმისა, მონოთელეტური თუ არა) და მარონიტულ (სირიული მონოთელეტური) ინიციაციის რიტუალებსა და, მეორეს მხრივ, კონსტანტინოპოლის და იერუსალიმის რიტუალებს შორის, პირველ ათასწლეულში შედგებოდა წყალში ჩაძირვისა და მირონცხების თანმიმდევრობაში. ქრისტიანულ სამყაროში ყველაზე გავრცელებული თანმიმდევრობა იყო ჯერ ჩაძირვა და შემდეგ ცხება, მაგრამ ძველი სირიული თანმიმდევრობა საპირისპირო იყო. თუმცა, მეშვიდე საუკუნისთვის, სირიის უმთავრეს კონფესიებმა დამკვიდრებული ჩვეულებიდან გარკვეული კომპრომისები მიიღეს, ძირითადად, ნათლობის მირონცხების ნაირსახეობით¹. თუმცა, ორი სირიული დიოფიზიტური დაჯგუფება - არა მხოლოდ მარონიტები, არამედ სირიული მელქიტური - ერთგული დარჩა გვიან ეპოქამდე, შესაძლოა მეთორმეტე საუკუნემდეც კი, ნათლობამდე მირონცხების უძველესი ჩვეულების (Mouhanna, A., 1980, გვ. 119-130)². [...]

სიმბოლიკა ნათლობის წინ მირონცხებისა ისეთივე იყო, როგორც ყველა სხვა რიტუალში (სულიწმინდის მონაწილეობა), მაგრამ თანმიმდევრობა იყო განსხვავებული. სხვა

¹ ამ საკითხზე იხილე Gabriele Winkler და Sebastian Brock, also Baby Varghese (Winkler, G., 1978, გვ. 24-45; Brock, S., 1981, გვ. 249-257; Varghese, B., 1989).

² სირიული მელქიტური (არამარონიტული) წესისთვის იხილე Sebastian Brock (Brock, S., 1972, გვ. 119-130).

რიტუალებში სულიწმიდის მოსვლა და მირონცხება, როგორც მისი სიმბოლური გამოხატულება, წყალში ჩაძირვის შემდეგ უნდა ყოფილიყო¹. ჩვენ ვიხილეთ ამ თანმიმდევრობის „აღდგენის“ მცდელობა „იერუსალიმის“ რიტუალში, რომელიც შემონახულია *თეოდორე ედესელის ცხოვრებისა* და ბარლაამის ვრცელი ბერძნული რედაქციით. ეს მცდელობა განსაკუთრებით წარმატებული არ იყო, რადგან მან სულის მოფენა წყალს მიამაგრა და არა მირონს (მაგრამ, ხელდასხმის რიტუალის ფორმულაც კი შემოიღო). [...]

ევქარისტის რაღაც კვალი შემონახულია მე-8 თავში. კერძოდ, ბარლაამის ხელში „ყუთის“ გამოსახულება შეენაცვლა მაგიდის გამოსახულებას, ამგვარად შეიქმნა დიდი „ყუთი“, რომელიც ფიგურირებს მოკლე რედაქციის მოღწეულ ტექსტში. თხზულების არქექტიპში ეს საგნები ჯერ კიდევ განსხვავებული იყო და მაგიდა (τράπεζα) გამოიყენებოდა როგორც საკურთხევლის მაგიდა (ასევე უწოდებენ τράπεζα) ევქარისტის ჩასატარებლად. მოკლე ბერძნული რედაქციის ამ არქექტიპის რიტუალს ბევრი საერთო ჰქონდა „იერუსალიმის“ რიტუალთან, კერძოდ საუბრებისა და ევქარისტის „ადგილის ერთიანობა“ და მინიშნებები ნუბიის დედოფლის საჭურისის ნათლობაზე.

ზეთისცხებასა და ზიარებას შორის, რა თქმა უნდა, იყო ნათლობა უშუალოდ წყალში ჩაძირვით და, რა თქმა უნდა, სადღაც გარეთ. მაგრამ სად? მდინარეში თუ უფლისწულის ბაღში? ბარლაამისა და იოასაფის ვრცელი ბერძნული რედაქცია თითქოს უფრო ახლოსაა მოკლესთან, ვიდრე თეოდორეს ცხოვრება და, შესაბამისად, ბაღი ყველაზე სავარაუდო ადგილად უნდა ჩაითვალოს.

და ბოლოს, ჩვენ შეგვიძლია შემოგთავაზოთ ინიციაციის რიტუალის ჩვენი რეკონსტრუქცია, რომელიც იგულისხმებოდა მოკლე ბერძნული რედაქციის არქექტიპში (ცხრილი 3). „იერუსალიმის“ რიტუალი ხელოვნურად შეიქმნა, რათა ის უფრო შეესაბამებოდა იერუსალიმის და/ან კონსტანტინოპოლის ლიტურგიკულ წეს-ჩვეულებებს. ლიტერატურული ნაწარმოები, რომლის ფარგლებშიც შეიქმნა „იერუსალიმის“ რიტუალი,

¹ შეადარე Varghese Varghese (Varghese, B., 1989, გვ. 304).

გახდა *თეოდორე ედესელის ცხოვრებისა* და *ბარლაამისა* და *იოასაფის* ვრცელი ბერძნული რედაქციის საერთო წყარო. ამ წყაროს შემდეგ ნაწილში განვიხილავთ. [...]

14. ნათლობის რიტუალი ადრინდელ ქრისტიანულ ხანაში

შემოთავაზებული ლიტურგიული რეკონსტრუქცია მიგვიყვანს საკვანძო კითხვამდე: იყო თუ არა პასუხისმგებელი მოკლე ბერძნული რედაქციის არქეტიპი ამ სირიული ინიციაციის რიტუალზე, თუ მისმა ავტორმა იპოვა იგი მის წყაროში, ანუ ბარლაამის და იოასაფის ადრეულ ლეგენდაში?

პასუხი დამოკიდებულია ყველაზე ადრეული ქრისტიანული რეცენზიის მონაცემებზე, რომლიც ჩვენთვის ხელმისაწვდომია მხოლოდ ორი ქართული რედაქციით (ხელმისაწვდომი არაბული რედაქციები ისლამიზებულია და, შესაბამისად, შეუსაბამო). ორივენი იოასაფის ნათლობის შესახებ ხმამაღალი დუმილით გვხვდებიან: ეს არც კია ნახსენები, განსხვავებით იოასაფის მამისა და ქვეყნის ხალხის ნათლობის აღწერისაგან. ეს არ ჰგავს რაიმე ჭეშმარიტ მახასიათებელს. ამ ლიტურგიკული აღდგენის ფონზე სიტუაცია უფრო ნათელი გახდება.

იოასაფის ნათლობის ფაქტის შესახებ ორი ქართული რედაქციის დუმილი სხვაგვარად არ შეიძლება იყოს გაგებული, თუ არა როგორც მიზანმიმართული გამოტოვება. ასეთ გამოტოვებას უნდა ჰქონოდა მიზეზი, მაგალითად, მიუღებელი რიტუალი, თუ ეს აღწერილი იყო მათ წყაროებში. იმის გათვალისწინებით, რომ ორი ქართული რედაქცია, დაკარგული არაბული ორიგინალების მეშვეობით, დამოუკიდებლად უბრუნდება ბარლაამისა და იოასაფის ადრინდელ ლეგენდებს, ეს სირიული რიტუალი უნდა ყოფილიყო ასახული ძალიან ადრეულ რედაქციაში.

ასეთ ადრეულ პერიოდში, მეშვიდე საუკუნის პირველ ნახევარში, რიტუალი უნიკალური საცხებისა წყალში შესვლამდე სულაც არაა აუცილებელი, რომ მონოთელიტური ყოფილიყო. უფრო სწორი იქნებოდა, მას უბრალოდ სირიული არაბიზანტიური ვულვოდოთ. თუმცა, მერვე საუკუნის ბოლოს (ან უფრო გვიან) მოკლე ბერძნული რედაქციის არქეტიპში ასეთი რიტუალი გამოიყურება მონოთელიტურად.

15. სირიული რიტუალები და ორი სირიული ლეგენდა ბერძნულად

ჩვენი ჰიპოთეზა, რომ მოკლე ბერძნული რედაქცია გულისხმობს ლიტურგიკულ რიტუალს სირიულ ენაზე, დასტურდება იმით, რომ *თეოდორე ედესელის ცხოვრების* მიხედვით, ხალიფასა და მისი თანამოაზრეების ინიციაციის რიტუალი ასევე, როგორც ჩანს, სირიულ ენაზე სრულდებოდა [...]

არ არსებობს საკმარისი საფუძველი ექვსის შეტანისა იმაში, რომ ბარლაამისა და იოასაფის მოკლე ბერძნული რედაქციის არქეტიპი ბერძნულ ენაზე იქნებოდა დაწერილი. ზემოთ, მასში ნაგულისხმევი ესქატოლოგიური გაანგარიშების საფუძველზე, მის ყველაზე ადრეულ თარიღად ჩვენ ჩავთვალეთ 800 წელი, არა უგვიანეს. მიუხედავად ამისა, მის ავტორს ხელი მიუწვდებოდა ბარლაამის და იოასაფის ლეგენდებზე, რომლებიც მის ეპოქაში ბერძნულად არ არსებობდა. ვგულისხმობ როგორც ჰაგიოგრაფიულ ლეგენდას, სადაც რომანის „ინდოეთი“ იყო ლოკალიზებული ნუბიაში (და, იმავე ლეგენდიდან, ავტორმა გადმოიტანა „ყუთი“ ბარლაამის ხელში), ასევე ლეგენდა მეფის მოქცევის შესახებ (სადანაც ჩვენმა ავტორმა აიღო ამბავი თავის ქალას შესახებ).

ავტორი ლეგენდისა, რომელიც ჩვენ ვიცით, როგორც მოკლე ბერძნულ რედაქცია, ცხოვრობდა VIII საუკუნის ბოლოს (ან უფრო გვიან), და იყო ორენოვანი, შეეძლო არაბული მასალების გამოყენება საკუთარი ტექსტის ბერძნულ ენაზე დასაწერად; ან თავად წერდა არაბულად, ხოლო დღევანდელი მოკლე ბერძნული რედაქციის ბერძნული არქეტიპი იყო თარგმანი არაბულიდან.

მე მიმაჩნია ეს ორი შესაძლებლობა თანაბრად დამაჯერებლად, ...მიუხედავად იმისა, თავდაპირველად არაბულად იყო დაწერილი თუ ბერძნულად. ეს იყო სირიული მეღვინეური მრავალენოვანი საზოგადოება ბიზანტიის გარეთ, ხალიფატის ტერიტორიაზე, რომლის ლიტურგიული ენა იყო სირიული. მაშასადამე, მე ამ ლეგენდას მივიჩნევ მოკლე ბერძნული რედაქციის არქეტიპად, თუმცა არ ვივიწყებ, რომ შესაძლოა გარკვეული დრო არსებობდა ამ ლეგენდის ადრეულ ბერძნულ ფორმასა და მის ჰიპოთეტურ არაბულ ორიგინალს შორის. ძალიან შესაძლოა, რომ ეს ლეგენდა შეიქმნილიყო მონოთელიტურ გარემოში.[...]

ნათელია, რომ ეს ლეგენდა უნდა დაწერილიყო სხვა ლეგენდის ჩასანაცვლებლად, სადაც ბარლაამი და იოასაფი ნათლობის რიტუალის გამო მონოთელიტებად გამოიყურებოდნენ. ჰაგიოგრაფიული „ომების“ წესების მიხედვით, ლეგენდის (და შესაბამისი ჰაგიოგრაფიული დოკუმენტ(ებ)ის) უარყოფის ერთადერთი ეფექტური მეთოდია ახალი ლეგენდის (დოკუმენტ(ებ)ის) შექმნა, რომელსაც შეუძლია შეცვალოს პირველი¹. [...]

დიდი ალბათობით, თუმცა არ არის აუცილებელი, რომ ლეგენდა „რომლის წინააღმდეგ“ შეიქმნა „იერუსალიმის“ ლეგენდა, იყო მოკლე ბერძნული რედაქციის არქეტიპი. არსებობს რამდენიმე გაცილებით ნაკლებად სავარაუდო შესაძლებლობა, რომელიც ასევე უნდა მოვიხსენიოთ. ისინი გულისხმობენ, რომ „იერუსალიმის“ რედაქცია განზრახული იყო შეეცვალა ერთ-ერთი ადრეული რედაქცია, სადაც სირიის თავისებური ნათლობის რიტუალი ჯერ კიდევ მონოთელიტიზმთან კავშირის გარეშე იყო წარმოდგენილი. ეს შესაძლებლობები ნაკლებად სავარაუდო მეჩვენება. [...]

თუ არ მივაქცევთ ყურადღებას ასეთ საეჭვო სცენარებს, ჩვენ შეგვიძლია ვივარაუდოთ ორი ლეგენდა, მოკლე ბერძნული რედაქციის არქეტიპი და ლეგენდები „იერუსალიმი“, როგორც ბარლაამის და იოასაფის ორი ურთიერთგამომრიცხავი მოთხრობა, შექმნილი ბერძნულ ენაზე ადრინდელი ქრისტიანული ლეგენდების გამოყენებით, რომლებიც ხელმისაწვდომი იყო არაბულად სირიაში სხვადასხვა (მაგრამ დიოფიზიტურ) გარემოში . [...]

„იერუსალიმის“ ლეგენდა წარმოადგენდა სიუჟეტის იმ ვარიანტს, სადაც მეფე და არა პრინცი მოიქცია. ეს არ ნიშნავს, რომ მან გავლენა მოახდინა ვრცელ ქართულ რედაქციაზე (სადაც პრინცი მცირე ხნით გამეფდა), რადგან ეს უკანასკნელი იყო არაბულიდან თარგმანი მაგრამ არაბულში სიუჟეტის ეს ვარიანტი საკმაოდ კარგად იყო წარმოდგენილი. თუმცა, ყველაზე ხანგრძლივ ქართულ რეცენციასთან ერთად, „იერუსალიმის“ ლეგენდა გამოიყენაფთვიმე ათონელმა ვრცელი ბერძნული რომანის შესაქმნელად. [...]

¹ “Rien n’élimine mieux un document que la création d’un parallèle destiné à le remplacer.” შეადარე Esbroeck (Esbroeck, M. van., 1989).

16. დასკვნები

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარეობს ორი ძირითადი დასკვნა:

1. ვრცელი ბერძნული რედაქციის ბერძნული ტექსტი შეადგინა ევთვიმე ათონელმა არა მხოლოდ ვრცელი ქართული რედაქციის ნიადაგზე, არამედ ბერძნულ ენაზე დაკარგული რედაქციის გამოყენებით, რომელიც ასევე გამოიყენა თეოდორე ედესელის ცხოვრების ავტორმა. ყოველ შემთხვევაში, ქრისტიანული ინიციატივის რიტუალები და ციტატები აგაპოსიდან ამ წყაროდან მომდინარეობენ.

2. ეს დაკარგული ბერძნული რედაქცია შედგენილი იყო მოკლე ბერძნული რედაქციის (დაკარგული) არქეტიპის ჩასანაცვლებლად მონოთელიტების, მელქიტების ან მარონიტების მიერ.

17. დანართი: ბერძნული ანტიკურობა მოკლე ბერძნულ რეცენციაში.

მოკლე ბერძნულ რეცენციაში შეიძლება შევნიშნოთ, რომ იგი გაჯერებული იყო ბერძნული კულტურისა და მითოლოგიის მოტივებით. მათ შორის ყველაზე აშკარა უკავშირდება იოასაფის მშობლების, პითაგორასა და ფილიპას სახელებს. ქვემოთ მივუთითებ ამ მიმართულებით სამომავლო კვლევებისთვის რამდენიმე პერსპექტივას.

ფილიპა

"ეპიკური" ჰაგიოგრაფიის მეორეხარისხოვანი პერსონაჟების სახელები ხშირად იყო აღებული სხვა ლეგენდებიდან. წმინდა ფილიპეს სახელი იშვიათია და, შესაბამისად, ამ მხრივ ინფორმატიული. ფილიპას როლი მოკლე ბერძნული რედაქციის არქეტიპში სრულად ვერ აღდგება. მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, მისი წინასწარმეტყველური სიზმარი, აღწერილი მე-10 თავში „ოქროს ფრთებიანი არწივის“ შესახებ, რომელმაც იოასაფი წაიღო, ძალიან ჰგავს განიმედის მითს.

ჰაგიოგრაფიაში წმინდა ფილიპა ცნობილია მხოლოდ როგორც მოწამე თეოდორე პერგელის დედა. ის თავად წმინდანია. [...]

არსებობს ამ წამების ქართული ვერსიაც და მისი თარგმანი ბერძნულიდან ქართულად მიეწერება ეფთვიმიოს ათონელს (გაბიძაშვილი, ე., 2004, გვ. 213). სამწუხაროდ, ის არც გამოქვეყნებულია და თითქმის შეუსწავლელიცაა.

პითაგორა

სახელი პითაგორა დაუკავშირდა ჩვენი რომანის ბარლაამის სახელს, მაგრამ არ ვიცით როდის და სად. ჩვენ მხოლოდ ის ვიცით, რომ ეს ასოციაცია მეათე საუკუნის ირანში ფაქტი იყო. ამას მოწმობს მეათე საუკუნის *სიწმინდის ძმების ეპისტოლეები* (Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā')¹ — „არაბული ლიტერატურის ერთ-ერთი უდიდესი ნაწარმოები, რომლის ავტორების შესახებ ჩვენ თითქმის არაფერი ვიცით“ (Netton, I. R., 1991). *ეპისტოლეები*, რა თქმა უნდა, ირანულია, თუმცა მათი ზუსტი წარმოშობის ადგილი სადავოა. ავტორთა პიროვნებები დაფარულია (მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი ვარაუდი იყო წარმოდგენილი). მათი შეხედულებები იყო არატრადიციონულ ისლამური, გარკვეულწილად სინკრეტული ისლამსა და ქრისტიანობას შორის. ხოლო ამ უკანასკნელს ჰქონდა მიდრეკილება ნესტორიანიზმისადმი (Netton, I. R., [1991], გვ. 53-71]. ისინი *ბარლაამსა და იოასაფს* ინტენსიურად იყენებდნენ, მაგრამ ბარლაამს (ბილავჰარს) აშკარად მხოლოდ ერთი უნიკალური ციტატა მიეწერება [Gimaret, D., (1971), გვ. 36-38; Netton, I. R., 1991, გვ. 89-92). [...]

სიწმინდის ძმების ეპისტოლეები ადასტურებს ჩვენს დასკვნას, რომ მოკლე ბერძნული რედაქციის არქეტიპი შეიქმნა ბიზანტიის გარეთ. ბიზანტიაში ასეთი კავშირი ბარლაამსა და პითაგორას შორის არ დაუდასტურდება. სავარაუდოა, რომ ასეთი კავშირი სპეციფიკური იყო ირანისთვის, მაგრამ ჩვენ არ გვაქვს მონაცემები მისი Sitz im Leben-ის განსაზღვრისთვის.

¹ იხილე Y[ves] Marquet (Marquet, Y. 1986, გვ. 1071-1076).

გამოყენებული ლიტერატურა

- აბულაძე, ი. (1957). *ბალავარიანის ქართული რედაქციები*. გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ (ძველი ქართული ენის ძეგლები, 10; თბილისი : საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამ-ბა).
- აბულაძე, ი. (1973). ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბილისი: მეცნიერება.
- Agémian, S. (1992). Deux manuscrits arabes chrétiens illustrés du *Roman de Barlaam et Joasaph*. *Revue des études arméniennes*, 23.
- Amir Harrak. (2017). *The chronicle of Zuqnān. Parts I and II: From the creation to the year 506/7 AD* (Gorgias Chronicles of Late Antiquity, 2). Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Agapetos Diakonos. (1995). *Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos* (R. Riedinger, Ed.; Vol. 1, pp. 33.9–13). Athens: Hētaireia Philōn tou Laou, Kēntron Erevnēs Byzantou. (Original work translated in Bell, P. N., 2009, *Three political voices from the age of Justinian*, pp. 103–104. Liverpool: Liverpool University Press)
- Barlaam and Joasaph. (1914). In S. J. Damascene (Trans. G. R. Woodward & H. Mattingly), *Barlaam and Joasaph* (Loeb Classical Library, 34, pp. 555). London: W. Heinemann; New York: Macmillan.
- Blaise, A. (1975). *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen-Âge / Lexicon latinitatis medii aevi praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis). Turnhout: Brepols.
- Blanchard, M. J. (1994). The Georgian version of the Martyrdom of Saint Michael, monk of Mar Sabas Monastery. *ARAM*, 6, 149–163.
- Brandes, W. (1997). Anastasios ὁ Δίκτορος: Endzeiterwartung und Kaiserkritik in Byzanz um 500 n. Chr. *Byzantinische Zeitschrift*, 90.
- Brandes, W. (2021). Traditions and expectations in the medieval Eastern Christian world. In M. Heiduk et al. (Eds.), *Prognostication in the medieval world: A handbook* (Vol. 1). Berlin/Boston: W. de Gruyter.
- Burgess, R. W., & Witakowski, W. (1999). *Studies in Eusebian and post-Eusebian chronography* (Historia Einzelschriften, 135). Stuttgart: F. Steiner.

- Brock, S. (1981).** The transition to a post-baptismal anointing in the Antiochene rite. In B. D. Spinks (Ed.), *The sacrifice of praise: Studies in honour of A.H. Couratin* (Bibliotheca “Ephemerides Liturgicae”, Subsidia 19, pp. 249–257). Rome: Libreria Editrice Vaticana. (Reprinted 2013, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 3rd ed., Piscataway: Gorgias Press)
- Brock, S. (1972).** A short Melkite baptismal service in Syriac. *Parole de l’Orient*, 3, 119–130.
- Carolus du Fresne Du Cange. (1883–1887).** *Glossarium mediae et infimae Latinitatis* (L. Favre, Ed.; Vol. 6, col. 530b). Niort: L. Favre.
- დათიაშვილი, ლ. (1973).** “თედორე ედესელის ცხოვრება” და ‘აზუკურა“. *ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები*, წიგნი V. თბილისი: მეცნიერება.
- Die Chronik des Hieronymus. (1956).** *Hieronymi Chronicon* (R. Helm, Ed.; 2nd ed., GCS, 47; Eusebius Werke, 7). Berlin: Akademie-Verlag.
- Drost-Abgaryan, A. (2016).** The reception of Eusebius of Caesarea (ca. 264–339) in Armenia. In F. Gazzano, L. Pagani, & G. Traina (Eds.), *Greek texts and Armenian traditions: An interdisciplinary approach* (Trends in Classics — Supplementary Volumes, 39, pp. 215–229). Berlin/New York: W. de Gruyter.
- Dunbabin, K. M. D. (2010).** *The Roman banquet: Images of conviviality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eusebius Pamphilus Caesarensis. (1818).** *Chronicon bipartitum nunc primum ex armeniaco textu in latinum conversum adnotationibus auctum graecis fragmentis exornatum* (J. B. Aucher, Ed., pars II, pp. 260–261). Venice: Typis coenobii PP. Armenorum in insula S. Lazari. (Compare: Eusebius, *Die Chronik*, ed. J. Karst, 1911, Leipzig, p. 211)
- Esbroeck, M. van. (1989).** La Lettre sur le Dimanche, descendue du ciel. *Analecta Bollandiana*, 107.
- გაბიაშვილი, ე. (2004).** ქართული ნათარგმნი ჰაგიოგრაფია. თბილისი.
- Gil, J. (1978).** Los terrores del año 800. In *Actas del Simposio para el estudio de los códices del Comentario sobre el Apocalipsis de Beato de Liébana* (Vol. I). Madrid: Joyas Bibliográficas.

- Gimaret, D. (1971).** *Le Livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne* (Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IVe Section de l'École pratique des Hautes Études, IV. Hautes Études islamiques et orientales d'histoire comparée, 3). Genève/Paris: Droz.
- Griffith, S. H. (2001).** The life of Theodore of Edessa: History, hagiography, and religious apologetics in Mar Saba Monastery in early Abbasid times. In J. Patrich (Ed.), *The Sabaite heritage in the Orthodox Church from the fifth century to the present* (OLA, 98). Leuven: Peeters.
- Gouillard, J. (1947).** Supercheries et méprises littéraires: L'œuvre de Saint Théodore d'Édesse. *Revue des études byzantines*, 5, 24.
- Grumel, V. (1958).** La chronologie (Bibliothèque byzantine; Traité d'études byzantines, I). Paris: Presses universitaires de France. 25.
- Ibn Bābawayh. (1984/1985).** *Kitāb 'ikmāl ad-dīn wa 'itmām an-ni'mah* ('A. A. al-Ġaffārī, Ed., 1405 AH). Qum.
- ინგოროვცა, პ. (1939).** “მოთხრობად აბუკურადსი მიქაელისთვის საბაწმიდელისა ანუ ‘აბუკურად’,” მნათობი, No. 10-11, 249-254.
- Karst, J. (Ed. & Trans.). (1911).** *Eusebius: Die Chronik* (GCS 20; Eusebius Werke 5). Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Kazhdan, A. (1988).** Where, when and by whom was the Greek Barlaam and Joasaph not written. In G. Wirth (Ed.), *Zu Alexander der Große. Festschrift G. Wirth zum 60. Geburtstag am 9.12.86* (Vol. 2, pp. 1187–1209). Amsterdam: A. M. Hakkert. (Reprinted in Kazhdan, *Authors and Texts in Byzantium* (CS400), Aldershot–Brookfield: Variorum, 1993, ch. IX), esp. 1201-1203.
- კეკელიძე, კ. (1918).** *ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები*. ნაწილი I. კიმენი. ტომი I, იანვრის, თებერვლის, მარტის, აპრილის და მაისის თვეთა ტექსტები. თბილისი: საქართველოს რკინიგზის სამმართველოს ტიპო-ლიტოგრაფია.
- კეკელიძე, კ. (1960).** რომანი ‘აბუკურა’ და მისი ორი რედაქცია ძველ ქართულ მწერობაში. *კ. კეკელიძე, ეტუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, ტ. VI, 18–40). თბილისი. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
- Keseling, P. (1927).** Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung. *Oriens Christianus*, 23.

- Gimaret, D. (Ed.). (1972).** *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth, Nouvelle série, A. Langue arabe et pensée islamique, T. VI). Beyrouth: Dar el-Machreq.
- Lamoreaux, J. (2002).** The biography of Theodore Abū Qurrah revisited. *Dumbarton Oaks Papers*, 56.
- Landes, R. (1988).** Lest the millennium be fulfilled: Apocalyptic expectations and the pattern of Western chronography 100–800 CE. In W. Verbeke, D. Verhelst, & A. Welkenhuysen (Eds.), *The use and abuse of eschatology in the Middle Ages* (Mediaevalia Lovaniensia, Series I / Studia XV). Leuven: Leuven University Press.
- Lourié, B. (2011).** India 'far beyond Egypt': Barlaam and Ioasaph and Nubia in the 6th century. In D. Bumazhnov, E. Grypeou, T. B. Sailors, & A. Toepel (Eds.), *Bibel, Byzanz und Christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 187). Leuven: Peeters.
- Lourié, B. (2022).** Josaphat, son of Pythagoras: The short Greek recension and the hagiographical dossier of Sts Barlaam and Joasaph. In M. Deeg, B. Lourié, & A. Piras (Eds.), *The pervading power of a narrative: The story and history of the Barlaam and Josaphat legend*. Leiden: Brill.
- Marquet, Y. (1986).** Ikhwān al-Ṣafā'. In B. Lewis, et al. (Eds.), *The Encyclopaedia of Islam* (New edition, Vol. 3, H–Iram, pp. 1071–1076). Leiden: Brill; London: Luzac & Co.
- მღებრიშვილი, ნ. (2012).** „ძველ ქართულ ნათარგმნ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში მოხსენიებული აბუკურასა და თეოდორე ედესელის ურთიერთმიმართების საკითხისათვის“. *სპეკალი*. <https://doi.org/10.55804/jtsu-1987-8583-15-8>
- Mouhanna, A. (1980).** *Les rites de l'initiation dans l'Église Maronite* (OCA, 212). Rome: PIO.
- Mosshammer, A. A. (1979).** *The chronicle of Eusebius and Greek chronographic tradition*. Lewisburg: Bucknell University Press; London: Associated University Press.
- Möhrling, H. (2021).** Traditions and Expectations in the Medieval Western Christian World. In M. Heiduk, K. Herbers & H. Lehner (Ed.), *Prognostication in the Medieval World: A Handbook* (pp. 269–283). Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110499773-010>

- Netton, I. R. (1991).** Muslim Neoplatonists: An introduction to the thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafāʾ) (pbk reprint with corrections of the 1982 hardback ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Niermeyer, J. F. (1976).** *Mediae Latinitatis lexicon minus: Lexique latin médiéval—français/anglais* (C. van de Kieft, Ed.). Leiden: Brill. 861-862, at 861.
- Peeters, P. (1931).** La première traduction latine de Barlaam et Josaphat et son original grec. *Analecta Bollandiana*, 49.
- Peeters, P. (1930).** La Passion de S. Michel le Sabaïte. *Analecta Bollandiana*, 48.
- Pérez, M. I. (1996).** Apuntes sobre la historia del texto bizantino de la Historia edificante de Barlaam y Josafat. *Erytheia*, 17, pp. 159–177.
- Pertusi, A. (1988).** *Fine di Bisanzio e fine del mondo: Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Orient e in Occidente* (posthumous edition, E. Morini, Ed.). Rome: Istituto storico italiano per il Medio Evo.
- Podskalsky, G. (1972).** Byzantinische Reichseschatologie: Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung (Münchener Universitäts-Schriften, Reihe der philosophischen Fakultät, 9). München: W. Fink.
- Pomialovsky, I. V. (1892).** *Žitie iže vo svâtyh" otca našego Œeodora arhiepiskopa Edesskago. Po dvum" rukopisâm"* Moskovskoj Svnodal'noj biblioteki. [The life of our father among the saints Theodore the Archbishop of Edessa: According to two manuscripts of the Moscow Synodal Library] (Notices of the Historical and Philological Department of the Imperial Saint Petersburg University, Part 29). St Petersburg: Typography of the Imperial Academy of Sciences.
- Sardshweladse, S. & Fähnrich, H. (1999).** *Altgeorgisch-Deutsch Wörterbuch* (Lexicographia orientalis, 5). Hamburg: H. Buske.
- Der Nersessian, S. (1937).** *L'illustration du Roman de Barlaam et Joasaph* (2 vols.). Paris: E. de Boccard.
51. Sminé, R. E. (1993). The miniatures of a Christian Arabic Barlaam and Joasaph: Balamand 147. *Parole de l'Orient*, 18, 171–229.

- Sminé Ġannāġa, R. (1994).** Miniatures of the history of Barlaam and Joasaph in the manuscript of Balamand. In *The Arabic manuscripts in the monasteries of the Orthodox Patriarchate of Antioch in Lebanon* (Vol. 2, The Monastery of the Theotokos Balamand). Beirut: Department of Documents and Studies.
- Törszök, J. (2011).** Kāpālikas. In K. A. Jacobsen (Ed.), *Brill's encyclopedia of Hinduism* (Vol. 3, pp. 355–361). Leiden: Brill.
- Varghese, B. (1989).** *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne* (CSCO, 512; Subsidia, 82). Leuven: Peeters.
- Vasiliev, A. (1942–1943).** The life of St. Theodore of Edessa. *Byzantion*, 16.
- Vershinin, K. V. (2021).** Pervaâ redakciâ slavânskogo perevoda Žitiâ Feodora Ėdesskogo, [The first recension of the Slavonic translation of the life of Theodore of Edessa]. In A. A. Pichkhadze et al. (Eds.), *Slova, konstrukcii i teksty v istorii russkoj pis'mennosti: Sbornik statej k 70-letiju akademika A. M. Moldovana* [Words, constructions, and texts in the history of Russian writing: Collection of articles for the 70th anniversary of Academician A. M. Moldovan]. Sankt-Peterburg: Nestor-Istoriia.
- Volk, R. (2006).** Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd VI/2: *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria)*. Text und zehn Appendices (Patristische Texte und Studien, 60). Berlin & New York: W. de Gruyter.
- Volk, R. (2009).** *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. VI/1: Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria)*. Einführung (Patristische Texte und Studien, 61). Berlin & New York: W. de Gruyter.
- Wawryk, M. (1968).** *Initiatio monastica in liturgia byzantina: Officiorum schematis monastici magni et parvi necnon rasophoratus exordia et evolution* (OCA, 180). Rome: Pont. Institutum Orientalium Studiorum.
- Witakowski, W. (1999–2000).** The Chronicle of Eusebius: Its type and continuation in Syriac historiography. *ARAM*, 11–12.
- Witakowski, W. (2021).** Syriac eschatology in antiquity. In H. Marlow, K. Pollmann, & H. Van Noorden (Eds.), *Eschatology in antiquity: Forms and functions*. London/New York: Routledge.

Winkler, G. (1978). The original meaning of the prebaptismal anointing and its implications. *Worship*, 52(1), 24–45. (Reprinted 1997, in *Studies in early Christian liturgy and its context*, CS 593, Ashgate)

*Signs of Metaphrase in the Georgian-Greek translations of
the Barlaam and Ioasaph story?*

Christian Høgel

Lund University

Key Words: *Euthymios the Athonite; Barlaam and Ioasaph; Metaphrasis*

When producing his Greek story of Barlaam and Ioasaph, Euthymios the Athonite combined sections that were translated directly from the Greek original with material from existing Greek texts (theological treatises, hagiography, Biblical quotations, etc.). The parts that were translations mirror quite closely the Georgian original, and in some cases even approach word-for-word translations. In some cases, surprisingly exquisite formulations in the Greek may lead us to believe that these parts were also rhetorically embellished or even metaphrased (i.e., rewritten according to the Metaphrastic standard). The presentation will try to assess this issue on the basis of examples from different parts of the narrative. This may cast light upon the translation technique employed in the rendering of these parts from Georgian into Greek, but also on the stages of work that the text went through. A larger question arises as to how similar Euthymios' translation techniques were when rendering from Georgian into Greek, as in the Barlaam story, and when working the other way, from Greek into Georgian. His production of translations this other way was much larger, and more and more studies are bringing to light the scope of his interventions also into these texts for a Georgian audience.

*მეტაფრასირების ნიშნები „ვარლაამისა და იოასაფის
ისტორიის“ ქართულ-ბერძნულ თარგმანებში?*

კრისტიან ჰეგელი

ლუნდის უნივერსიტეტი

საკვანძო სიტყვები: *ექვთიმე ათონელი; ვარლაამი და იოასაფი; მეტაფრასი*

ვარლაამისა და იოასაფის ბერძნული მოთხრობის შექმნისას ექვთიმე ათონელმა გააერთიანა ქართულიდან ბერძნულად ნათარგმნი და ბერძნულად უკვე არსებული ტექსტების მასალა (თეოლოგიური ტრაქტატები, ჰაგიოგრაფია, ბიბლიური ციტატები და ა.შ.). ტექსტის ის ნაწილები, რომლებიც ქართულიდან იყო თარგმნილი, ახლოს დგას ქართულ ორიგინალთან და ზოგ შემთხვევაში სიტყვასიტყვით თარგმანსაც კი წარმოადგენს. ბერძნული ტექსტის გასაოცრად დახვეწილმა ფორმულირებებმა შეიძლება დაგვარწმუნოს, რომ ასეთი პასაჟები რიტორიკულად იყო გაფორმებული ან თუნდაც მეტაფრასირებული (ე.ი. გადაწერილი მეტაფრასტული სტანდარტის მიხედვით).

მოხსენების მიზანია შეაფასოს აღნიშნული საკითხი ტექსტიდან სხვადასხვა პასაჟების განხილვის საფუძველზე. ამან შესაძლოა ნათელი მოჰფინოს თარგმანის ტექნიკას, რომელიც გამოიყენებოდა ტექსტის ქართულიდან ბერძნულად გადამუშავებისას, და ასევე იმ ეტაპებს, რომლებიც ტექსტმა გაიარა. ამ ფონზე თავს იჩენს უფრო მნიშვნელოვანი საკითხი: რამდენად

ემსგავსება ექვთიმეს მთარგმნელობითი მეთოდი ქართულიდან ბერძნულად თარგმნის დროს (როგორც ეს „ბალავარიანის“) ბერძნული ტექსტის შემთხვევაშია) მის მეთოდს, როცა ის ბერძნულიდან ქართულად თარგმნის. ექვთიმეს თარგმანებს ბერძნულიდან ქართულად უფრო დიდი მასშტაბი ჰქონდა და სულ უფრო მეტი კვლევა ავლენს მისი მთარგმნელობითი მეთოდის თავისებურებებს.

*Un épisode de la vie du roi indien Aśoka
dans le roman de Barlaam et Josaphat*

Guillaume Ducoeur

Université de Strasbourg

Key Words: *Barlaam and Josaphat; Aśoka; Avadāna; Buddhist hagiography; literary transmission*

En 1860, dans son article « Die Quellen des 'Barlaam und Josaphat' », le folkloriste belge Félix Liebrecht (1812-1890) pointa que, dans la partie narrative du roman, d'autres traditions bouddhiques, outre celle de la vie du Buddha, avaient été intégrées dans l'œuvre, et notamment celle du roi Aśoka qui vécut au III^e s. av. J.-C.¹. Il ne faisait alors plus aucun doute que certains apologues barlaamiens, tel celui de l'homme fuyant devant la licorne, provenaient d'un fonds bouddhique, plus particulièrement de celui des *Avadāna* relatant les exploits héroïques accomplis par le Buddha ou bien par quelques-uns de ses disciples. Cette identification d'un passage de la vie du grand roi indien Aśoka avait été rendue

¹ Félix Liebrecht, « Die Quellen des 'Barlaam und Josaphat' », in *Jahrbuch für Romanische und Englische Literatur*, Zweiter Band, 1860, p. 330. F. Liebrecht donnait alors une date plus haute pour le règne du roi Aśoka, 325 av. J.-C., que celle qui a été par la suite déterminée, à savoir 268 av. J.-C. pour la date de son intronisation (rājasūya) à partir de l'édit XIII (Khalsi, Girnar et Mansehra). On s'étonnera néanmoins qu'en 1993, cette date de 325 av. J.-C. ait été encore reprise par Annie et Jean-Pierre Mahé dans le commentaire de leur traduction de la recension courte géorgienne de *Barlaam et Josaphat*. Annie et Jean-Pierre Mahé, *La sagesse de Balahvar. Une vie christianisée du Bouddha*, Paris, Gallimard, 1993, p.72, n. 1.

possible après la traduction qu'avait faite l'indianiste français Eugène Burnouf¹ (1801-1852) de larges extraits de l'*Āśokāvadāna* dans son ouvrage *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*² à partir de la lecture d'un manuscrit népalais du *Divyāvadāna*³ qu'il reçut, en mai 1841, de Brian Houghton Hodgson (1800-1894)⁴. Dès lors, il fut admis que les deux apologues intitulés «La trompette de la mort» et «L'épreuve des coffrets» trouvaient leur origine dans l'*Āśokāvadāna*⁵, comme le rappela, en 1923, l'égyptologue anglais Wallis Budge (1857-1934) qui affirmait respectivement que «The original form of this Apologue is thought to be the legend of Asoka's brother Vitasoka» et «The Indian original is the tale of Yasas, Asoka's minister»⁶, ou bien encore, en 1993, Annie et Jean-Pierre Mahé dans leur traduction de la recension courte géorgienne de *Barlaam et Josaphat*⁷. Si l'absence dans la littérature manichéenne de ces deux apologues interroge sur l'histoire de la transmission de la trame narrative de ces deux épisodes de l'*Āśokāvadāna* jusque dans l'œuvre de *Barlaam et Josaphat*, dans ses recensions arabes – du *Kitāb Bilawhar wa-Yūdāsaf* (VIII^e s., texte perdu), d'Ibn Bābūya (X^e s.) et ismaélienne⁸ (XI^e

¹ Sur Eugène Burnouf, voir Guillaume Ducœur, *Eugène Burnouf et les études indo-iranologiques*, Université de Strasbourg (coll. «Publications de l'Institut d'histoire des religions», vol. 3), 2022.

² Eugène Burnouf, *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, 1844, Paris, Imprimerie royale, p. 319-385.

³ Après la mort d'E. Burnouf, ce manuscrit fut acheté par la Bibliothèque impériale, l'actuelle Bibliothèque nationale de France où il est toujours conservé (BnF – Ms Sanskrit 53 [ancienne cote Ms Burnouf 97]).

⁴ Sur B. H. Hodgson, voir William Wilson Hunter, *Life of Brian Houghton Hodgson*, London, 1896; David M. Waterhouse (ed.), *The Origins of Himalayan Studies. Brian Houghton Hodgson in Nepal and Darjeeling 1820-1858*, New York, 2005.

⁵ Wallis Budge, *Baralām and Yēwāsēf being the Ethiopic version of a christianized recension of the Buddhist legend of the Buddha and the Bodhisattva*, Cambridge, University Press, 1923, p. xx.

⁶ *Ibid.*, p. xxi et xxii.

⁷ Annie et Jean-Pierre Mahé, *La sagesse de Balahvar. Une vie christianisée du Bouddha*, Paris, Gallimard, 1993, p. 72, n. 1.

⁸ Daniel Gimaret, *Le livre de Bilawhar et Būdāsaf selon la version arabe ismaélienne*, Paris, 1971.

s.) –, ainsi que géorgienne¹ (IX^e-X^e s.) et grecque² (X^e-XI^e s.), il convient également d'indiquer que l'histoire rédactionnelle de ces deux apologues, dans la littérature bouddhique, est elle-même fort complexe et atteste la « malléabilité » de ces histoires édifiantes qui ont été tour à tour reprises, réécrites et adaptées par des auteurs bouddhistes tout au long des siècles. Aussi nous proposons-nous de revenir sur cette histoire rédactionnelle bouddhique afin d'apprécier au mieux les éléments narratifs qui furent « martelés » par les auteurs successifs et qui furent par la suite intégrés dans le roman de *Barlaam et Josaphat*, l'ensemble des recensions barlaamiennes témoignant de leur assimilation probablement dès la première version extra-bouddhique.

La littérature hagiographique bouddhique indienne a été constituée durant de longs siècles jusqu'à sa fixation tardive à la période Gupta (III^e-VI^e s.) dans l'Inde du Nord tout autant que sous la dynastie śrīlāṅkaise des Moriya (V^e-VI^e s.). Dans sa recherche d'appuis politiques solides afin de se maintenir sur les différents territoires royaux dans lesquels il s'implanta, le saṃgha bouddhique a très tôt, probablement dès après sa mort, développé un cycle du grand roi Aśoka qui s'était converti à la doctrine du Buddha vers 258 av. J.-C. comme il le proclama lui-même dans l'un de ses édits³. Cette conversion fut pour ce saṃgha un fait majeur dans son histoire, car elle lui donna l'opportunité d'essaimer sur un vaste territoire, bien au-delà du Magadha. En développant toute une littérature autour de cette conversion que les tenants bouddhistes considéraient assurément comme un marqueur historique – la date du parinirvāṇa du Buddha étant alors fixée par rapport à l'avènement de ce roi – le saṃgha put renouveler et actualiser une vieille tradition qui remontait peu de temps après la mort du Buddha, celle de rattacher politiquement le fondateur de leur courant religieux au roi du Magadha,

¹ *The Balavariani (Barlaam and Josaphat)*, a Tale from the Christian East translated from the old Georgian by David Marshall Lang, University of California, Berkeley, 1966; Annie et Jean-Pierre Mahé, *La sagesse de Balahvar. Une vie christianisée du Bouddha*, Paris, Gallimard, 1993.

² St. John Damascene, *Barlaam and Ioasaph*, with an English translation by G. R. Woodward and H. Mattingly, W. Heinemann, London, 1914.

³ Édit mineur sur rocher 1.

c'est-à-dire à la grande figure royale de Bimbisāra. Ainsi, en rattachant le dharma bouddhique – personnifiant le Buddha parinirvāṇé – au roi Aśoka et à son glorieux passé politique, le saṃgha chercha à s'assurer protection et largesses auprès d'autres monarques, alliés ou non de la dynastie des Maurya. La construction de la figure du roi Aśoka par les hagiographes bouddhistes participa à établir le modèle idéaltypique du monarque bouddhiste qui influença au cours des siècles un grand nombre de rois d'Asie du Sud, voire d'Asie du Sud-Est. Si certains épisodes de ce cycle royal bouddhique firent l'objet de représentations figurées dès le II^e s. av. J.-C. – stūpa de Bhārhut – et que ces dernières continuèrent à être sculptées au cours du I^{er} s. av. J.-C. – stūpa de Sāñcī – jusqu'aux I^{er}-III^e s. ap. J.-C. – stūpa de Kanaganahalli – d'autres épisodes n'eurent pas le même succès figuratif, à l'égal des deux apologues qui nous occupent. Néanmoins, ces bas-reliefs permettent d'affirmer que le cycle d'Aśoka fut progressivement élaboré dès la mort du monarque survenue en 232 av. J.-C. Ainsi est-il remarquable que les représentations figurées d'épisodes de la vie du monarque correspondent tout à fait à ceux qui composent l'*Aśokāvadāna* conservé dans le *Divyāvadāna*. Et l'absence de figuration d'autres épisodes invite à supposer à l'inverse que ces derniers furent développés par la suite, au cours des siècles qui suivirent.

Les deux apologues barlaamiens, à savoir «La trompette de la mort» et «L'épreuve des coffrets» font écho respectivement à l'épisode de Vītaśoka, frère d'Aśoka, ou *Vītaśokāvadāna* et à celui de Yaśas, ministre d'Aśoka, ou *Kunālāvadānaṃ yaśo'mātyopākhyānaṃ*, tous deux conservés dans le *Divyāvadāna*. De fait, cette anthologie bouddhique n'a fait l'objet d'aucune traduction en chinois et le texte sanskrit a lui-même été fixé tardivement, là encore probablement sous les Gupta. Ainsi tels que ces deux récits didactiques apparaissent dans la littérature bouddhique, il est bien difficile de remonter au-delà de la période Kusāṇa durant laquelle le poète bouddhiste Aśvaghōṣa (ca. 80-150) composa son *Sūtrālaṃkāra* qui n'a été conservé que par une seule traduction chinoise, celle réalisée par Kumārajīva

(344-413) vers 405 et intitulée *Da zhuangyan lun jing*¹ (大莊嚴論經, T. 201, vol. 4). L'indianiste suisse Édouard Huber² (1879-1914) a montré que le poète Aśvaghōṣa fut à l'origine de la composition et du développement ornemental d'un certain nombre d'avadāna qui furent repris plus tard, parfois en les simplifiant, par l'auteur du *Divyāvadāna*³. Ce fut le cas de l'apologue mettant en scène le roi Aśoka et son ministre Yaśas. Mais ce dernier fut déjà intégré à l'*Aśokāvadāna* en tant que cycle d'Aśoka autonome dès 300 ap. J.-C. puisqu'il apparaît dans la traduction chinoise *Ayuwang zhuan* (阿育王傳, T. 2042, vol. 50) réalisée par An Faqin (安法欽) en 306, sous les Jin occidentaux. Ce cycle autonome ne devait néanmoins pas être fixé puisque la traduction faite par Saṃghabhara (僧伽婆羅, Sengqiepoluo [460-524]) en 512 ap. J.-C. sous le titre *Ayuwang jing* (阿育王經, T. 2043, vol. 50) ne le mentionne nullement. Ainsi, Jean Przyluski (1885-1944) arriva à la conclusion que le cycle d'Aśoka prit naissance à Pāṭaliputra au Magadha peu de temps après la mort du grand monarque et qu'il fut réécrit au Kauśambī (*Aśokasūtra*) puis complété à Mathurā (*Aśokāvadāna*), entre le II^e s. av. J.-C. et le II^e s. ap. J.-C., au sein de l'école ancienne des sarvāstivādin, avant d'être remanié, d'une part, dans les territoires

¹ Aśvaghōṣa, *Sūtrālamkāra*, traduit en français sur la version chinoise de Kumārajīva par Édouard Huber, Paris, E. Leroux, 1908; Sylvain Lévi, «Aśvaghōṣa, le *Sūtrālamkāra* et ses sources», Extrait du *Journal Asiatique* de juillet-août 1908, Imprimerie nationale, Paris, 1908.

² Sur É. Huber, voir Louis FINOT, «Édouard Huber», in *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 14, 1914, p. 1-8.

³ Édouard Huber, «Études de littérature bouddhique», in *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 4, 1904, p. 698-726.

du Cachemire par Āśvaghoṣa (*Sūtrālaṃkāra*) puis les mūlasarvāstivādin (*Vinaya*) et les sarvāstivādin (*Divyāvadāna*¹), d'autre part, au Śrī Laṅkā par les theravādin (*Mahāvamsa*) au V^e s. ap. J.-C.²

Ce qui retiendra ici notre attention est le récit cadre de ces apologues, c'est-à-dire la situation initiale et l'élément déclencheur afin de les comparer avec les recensions barlaamiennes. Dans ces dernières, les deux apologues – «La trompette de la mort» et «L'épreuve des coffrets» – sont réunis et introduits par un récit cadre mettant en scène un roi d'un pays dont les noms ne sont nullement précisés, ôtant ainsi toute allusion à une quelconque origine indienne. Ce roi est décrit comme ayant été vertueux et, un jour qu'il chevauchait avec sa suite, il aperçut deux hommes pauvrement vêtus. Étant descendu de cheval ou de son char, il alla les saluer. Seules les récits géorgiens et grec ajoutent que le roi reconnut ces deux pauvres hères comme étant des ascètes. Ainsi, les recensions arabes³ donnent à voir un récit cadre où prévaut la misère sociale à la différence des versions géorgiennes⁴ et grecque⁵ qui font de cet état de misère la résultante de la vie ascétique. Mais toutes ces recensions poursuivent en indiquant que les gens de la suite royale, offusqués par un tel comportement

¹ Pour une traduction en anglais du *Divyāvadāna*, voir *Divine Stories. Divyāvadāna*, 2 parts, translated by Andy Rotman, Wisdom Publications, Boston, 2008 ; pour l'*Āśokāvadāna*, voir John S. Strong, *The Legend of King Āśoka. A Study and Translation of the Āśokāvadāna*, Motilal Banarsidass Publishers (coll. «Buddhist Tradition Series», vol. 6), Delhi, 1989.

² Jean Przyluski, *La légende de l'empereur Açoka (Açoka-avadāna) dans les textes indiens et chinois*, Paris, P. Geuthner, 1923, p. 117-118.

³ Shaykh as-Saduq, *Kamaaluddin wa Tamaamun Ni'ma (Perfection of Faith and Completion of Divine Favor)*, translated by Sayyid Athar Husain S.H. Rizvi, vol. 2, Az-Zahra Publications, Mumbai, s. d., p. 206; Daniel Gimaret, *Le livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne*, Droz, Paris, 1971, p. 84.

⁴ *The Balavariani (Barlaam and Josaphat)*, a Tale from the Christian East translated from the old Georgian by David Marshall Lang, University of California, Berkeley, 1966, p. 73-74; Annie et Jean-Pierre Mahé, *La sagesse de Balahvar. Une vie christianisée du Bouddha*, Paris, Gallimard, 1993, p. 72-73.

⁵ St. John Damascene, *Barlaam and Ioasaph*, with an English translation by G. R. Woodward and H. Mattingly, W. Heinemann, London, 1914, p. 71.

déshonorant de la part du roi et n'osant lui en faire grief ouvertement, en appelèrent à son frère afin de lui en faire le reproche. S'ensuivent alors les apologues de «La trompette de la mort» et de «L'épreuve des coffrets» dans lesquels le roi donne une leçon respectivement à son frère puis aux gens de sa suite.

Du côté des apologues bouddhiques, il existe plusieurs réécritures successives ou contemporaines les unes des autres à partir d'un même récit cadre mettant en scène un roi vertueux qui descend de cheval ou de char et qui vient rendre hommage à des personnes devant lesquelles il ne devrait pas s'incliner. Ainsi, cette situation initiale positive et cet élément déclencheur se retrouve dans les traductions chinoises de deux textes bouddhiques qui n'ont aucun lien avec le roi Asoka.

Le premier texte est le *Sūtra du roi maître universel* (普達王經, *Pǔdá wáng jīng*, T. 522, vol. 14) qui a été traduit sous les Jin occidentaux (西晉, Xījìn), soit entre 265 et 317 ap. J.-C., mais dont le nom du traducteur est perdu. Ce récit, introduit par la formule liminaire propre aux *sūtra* bouddhique¹, met en scène un roi cakravartin² du royaume de Fuyan (夫延) qui vénérât la doctrine honorable du Buddha³ et avait toujours un cœur compatissant⁴. Pour rendre hommage aux trois joyaux (Buddha, dharma, saṃgha), les jours de purification, il se prosternait en posant son visage par terre (稽首, qǐshǒu⁵). Or, son peuple ne connaissait pas les trois joyaux bouddhiques et s'offusqua de cette attitude

¹ «Il a été entendu ainsi:» (聞如是, wén rúshì, T. 522, vol. 14, p. 794c6), néanmoins sans le pronom personnel à la première personne préposé (我, wǒ). Cette histoire aurait été racontée par le Buddha, entouré de 1250 bhikṣu, dans le parc d'Anāthapiṇḍada (T. 522, vol. 14, p. 794c6-7).

² 普達王, pǔdá wáng, T. 522, vol. 14, p. 794c8. Le terme utilisé diffère de celui utilisé par Kumārajīva pour désigner le roi Asoka en tant que cakravartin (轉輪王, zhuǎnlún wáng, T. 201, vol. 4, p. 312c5 et c7). Le premier terme traduit l'idée d'universalité et du pouvoir royal exercé dans les quatre directions (四方, sìfāng, T. 522, vol. 14, p. 794c), le second est une traduction littérale du terme sanskrit cakra-vartin, «qui fait tourner la roue [de son char sur son vaste territoire]».

³ 王身奉佛尊法, wáng shēn fèng fó zūn fǎ, T. 522, vol. 14, p. 794c8-9.

⁴ 常有慈心, cháng yǒucí xīn, T. 522, vol. 14, p. 794c9.

⁵ T. 522, vol. 14, p. 794c11.

remettant en cause la dignité de sa fonction royale. Mais ses ministres¹ n'osèrent pas s'en ouvrir à lui. Un jour qu'il sortit du palais avec ces derniers et sa suite, il fit la rencontre d'un ascète [bouddhiste²] et descendit immédiatement de son char³ afin de le saluer en mettant sa tête par terre⁴. Aussitôt, les ministres lui firent des remontrances en disant: «Le grand roi est extrêmement vénérable. Pourquoi mettez-vous votre tête par terre dans la rue devant cet ascète mendiant?»⁵. Le roi donna alors une leçon à ses ministres en leur ordonnant d'aller quérir la tête d'un homme mort (死人頭, sǐ rén tóu) ainsi que les têtes d'animaux morts – bœuf, cheval, porc et mouton (牛馬猪羊, niú mǎ zhū yáng)⁶ – pour les vendre au marché⁷. C'est ainsi qu'est introduit cet apologue des têtes coupées.

Dans le second texte, à savoir le *Sūtra de divers apologues anciens* (舊雜譬喻經, *Jiù zá pì yù jīng*, T. 206, vol. 4), traduit par le Sogdien Saṃghavarman (康僧會, Kang Senghui), en 251 ap. J.-C., deux récits – 49 et 50⁸ – ont des liens directs avec les apologues en question. Dans cette anthologie d'avadāna, l'histoire des têtes coupées est introduite par un récit cadre dans lequel un roi, qui n'est pas nommé, allait toujours rendre hommage au Buddha sans éviter ni la boue, ni la pluie, ce qui ennuyait fort ses ministres. Il leur ordonna alors d'aller s'enquérir d'une centaine de têtes d'animaux et d'une seule tête d'homme afin d'aller les vendre au marché⁹. Un second récit, qui suit immédiatement l'apologue des têtes coupées, fait mention d'un roi qui autrefois, lorsqu'il partait en tournée, descendait de son char

¹ 群臣, qún chén, T. 522, vol. 14, p. 794c13.

² 道人, dàorén, T. 522, vol. 14, p. 794c15. Le terme désigne en premier lieu l'ascète taoïste.

³ 下車, xià chē, T. 522, vol. 14, p. 794c16.

⁴ 頭面著地, tóumian zhuó dì, T. 522, vol. 14, p. 794c16.

⁵ 大王至尊 何宜於道路為此乞道人 頭面著地, dà wáng zhì zūn, T. 522, vol. 14, p. 794c18-19.

⁶ T. 522, vol. 14, p. 794c20.

⁷ 於市賣之, yú shì mài zhī, T. 522, vol. 14, p. 794c23.

⁸ *Cinq cents contes et apologues*, extraits du *Tripitaka* chinois et traduits en français par Edouard Chavannes, tome I, E. Leroux, Paris, 1910, n° 143 et 144, p. 415-416.

⁹ T. 206, vol. 4, p. 518c4-5.

toutes les fois qu'il apercevait un śramaṇa pour le saluer¹. Un religieux dit alors au roi qu'il ne devrait pas descendre ainsi de son char. Mais le roi répliqua qu'en aucune façon, il descendait de son véhicule, puisqu'au contraire, il montait, car en rendant hommage aux śramaṇa, il monterait, après sa mort, au monde des dieux.

Dans la traduction chinoise de l'*Āśokāvadāna* réalisée par An Faqin en 300 ap. J.-C., un avadāna raconte que le frère cadet du roi Āśoka, nommé 宿大哆 (Sudaduo, Sudatta?), avait mis sa foi dans des doctrines non-bouddhiques (外道, wàidào) et qu'il décriait la doctrine du Buddha (佛法, fófǎ)². Le roi lui fit la leçon en le confrontant à la mort et ce frère finit par se convertir à la doctrine bouddhique. Cet apologue fait écho à celui de «La trompette de la mort». Néanmoins, le récit cadre ne correspond aucunement à celui des recensions barlaamiennes. C'est en effet dans l'avadāna mettant en scène Āśoka et son ministre Yaśas³ que l'on retrouve les éléments narratifs propres aux versions bouddhiques et à celles de *Barlaam et Josaphat*. Cependant, si l'on retrouve bien le fait que le roi se prosternait devant des religieux qu'il rencontrait, il n'est aucunement question ni de sortie du palais en compagnie de sa suite, ni de descente de cheval ou de char. De fait, ces éléments sont présents dans la traduction chinoise de l'œuvre ornementée – *Sūtrālamkāra* – du poète Āśvaghoṣa, réalisée par Kumārajīva. Là le roi Āśoka descendait de cheval (下馬, xià mǎ) chaque fois qu'il voyait des disciples du Buddha (佛弟子, fó dìzǐ) en touchant leurs pieds (接足, jiēzú) sans considération aucune pour leur ancienneté – novice ou ancien (不問長幼必, bù wèn cháng yòu bì) – dans le saṃgha⁴. Le mécontentement de son ministre Yaśas, «ayant une opinion vicieuse sans foi» (邪見不信, xiéjiàn bùxìn) dans le Buddha vint du fait que le roi Āśoka se prosternait ainsi devant des moines bouddhistes dont certains étaient issus de basses castes (vaiśya, śūdra, caṇḍāla et autres artisans⁵). Cette thématique sociale est propre au poète Āśvaghoṣa qui en fit l'un de ses sujets privilégiés dans ses compositions littéraires. L'auteur du *Dīvyaavadāna* reprit, en les simplifiant, les

¹ 每見沙門輒下車爲沙門作禮, měi jiàn shāmén zhé xià chē wéi shāmén zuòlǐ, T. 206, vol. 4, p. 518c14-15.

² T. 2042, vol. 50, p. 106a21.

³ T. 2042, vol. 50, p. 129c22-130a15.

⁴ T. 201, vol. 4, p. 274a14-16.

⁵ T. 201, vol. 4, p. 274a19-21.

éléments narratifs du *Sūtrālamkāra* d’Āśvaghoṣa. Le fait, par exemple, de descendre de cheval n’y apparaît plus¹.

Ainsi voit-on se dessiner l’histoire des récits cadres de ces apologues bouddhiques. Il apparaît que les premiers *avadāna* ne portaient pas sur l’histoire d’Āśoka, mais qu’ils renvoyaient à un apologue dans lequel autrefois un roi universel aurait mis à mal sa fonction royale en rendant hommage au Buddha et en posant sa tête sur ses pieds. De là dérivait la variante selon laquelle un roi en tournée lorsqu’il voyait un disciple du Buddha descendait de son char pour lui rendre hommage. Les auteurs de l’*Āśokāvadāna* reprirent ce *topos* anonymisé pour l’attribuer au grand roi Āśoka sans faire mention aucune de la descente du char, mais tout en accentuant le caractère bouddhique². Puis au II^e s. ap. J.-C., Āśvaghoṣa composa son *Sūtrālamkāra* en ornementant le récit cadre, le roi Āśoka faisant alors sa tournée non plus en char, mais à cheval, et en nommant son ministre Yaśas, nom qui fut, dans l’*Āśokāvadāna*, celui du supérieur du monastère Kukkuṭārāma que visita à plusieurs reprises le roi Āśoka afin de s’entretenir avec lui³. Quant à l’auteur du *Dīvyāvadāna*, il s’inspira du *Sūtrālamkāra* dont il simplifia les ornements.

Dans les recensions barlaamiennes, c’est assurément le récit cadre type anonymisé qui a prévalu. Il a servi à introduire deux apologues qui étaient bien distincts du côté bouddhique. Ainsi a été enchâssé entre le récit cadre et l’apologue de «L’épreuve des coffrets», celui de «La trompette de la mort». Dans les versions d’Ibn Bābūya et ismaélienne, ce qui offusque les ministres est l’attitude du roi qui déshonore sa fonction royale en descendant de cheval pour aller saluer deux pauvres. On notera que, dans les versions

¹ Eugène Burnouf, *Introduction à l’histoire du buddhisme indien*, 1844, Paris, Imprimerie royale, p. 374.

² La tête de l’homme, par exemple, est celle d’un suicidé: 自死, zìsǐ, T. 2042, vol. 50, p. 129c28. Le roi n’a donc joué aucun rôle karmique dans la mort de cet homme dont la tête devra être vendue au marché par son ministre Yaśas.

³ Dans l’*Ayuwang zhuan* (阿育王傳, T. 2042, vol. 50), traduction chinoise de l’*Āśokāvadāna*, le ministre est déjà nommé Yaśas, mais il semble que les derniers apologues de cette traduction aient été ajoutés tardivement, après l’œuvre d’Āśvaghoṣa. Sur le glissement opéré depuis le moine Yaśas d’un monastère au pays de Vṛji, au sthavira supérieur du monastère de Kukkuṭārāma, puis au ministre hérétique Yaśas dans les versions cachemiriennes, voir Jean Przyluski, *La légende de l’empereur Aśoka (Aśoka-avadāna) dans les textes indiens et chinois*, Paris, P. Geuthner, 1923, p. 108-109 et 191.

bouddhiques, il n'est jamais fait cas de deux hommes misérables, mais toujours d'un seul ascète bouddhiste ou de nombreux disciples du Buddha¹. Ainsi, à l'agir déshonorant du roi vertueux qui s'incline devant deux hommes vêtus de guenilles, les ministres allèrent se plaindre au frère du roi, non nommé, le Sudatta ou Vītaśoka de l'*Āśokāvadāna* qui ouvre l'apologue de la condamnation à mort. Les auteurs des recensions chrétiennes, quant à eux, réintégrèrent le caractère ascétique de ces deux hommes pauvrement vêtus. Bien qu'il s'agisse, tout comme dans les versions d'Ibn Bābūya et ismaélienne, de mettre en avant la distanciation entre la fonction royale et un statut social dégradant, il n'en reste pas moins que les auteurs chrétiens mirent en valeur le fruit d'un ascétisme rigoriste, le roi ayant immédiatement reconnu en eux des ascètes chrétiens. De fait, l'idéal chrétien de la vie monastique, proche de celui du bouddhisme, entraîna une relecture qui réidentifia les deux hommes pauvres à des ascètes.

Les éléments narratifs barlaamiens communs qui structurent chacun des récits cadres peuvent s'énumérer ainsi: un roi – vertueux – un jour – alors qu'il chevauchait avec son armée – rencontra deux pauvres – et descendit de son cheval – pour aller les saluer. Ces éléments qui viennent d'un *topos* de la littérature édifiante bouddhique suivent bien ceux présents dans l'*Āśokāvadāna* et le *Sūtrālamkāra*. Néanmoins, il convient de demeurer prudent sur une éventuelle reprise de ces récits bouddhiques, car les deux apologues barlaamiens, quant à eux, diffèrent, non pas dans leur signification édifiante respective, mais bien dans leurs éléments narratifs, l'histoire de Vītaśoka usurpant le trône et condamné à mort diverge du retentissement de la trompette royale comme verdict de condamnation à mort, et les têtes coupées d'animaux et d'un homme diffèrent des coffres² emplis soit de charognes soit de joyaux. Mais ce qui semble assuré est que les auteurs non-bouddhistes qui ont eu quelque intérêt à réécrire la vie du prince Siddhārtha Gautama d'après le cycle de Kapilavastu ont également puisé à d'autres sources bouddhiques d'inspiration royale. Si l'on admet que la littérature édifiante tel l'*Āśokāvadāna* fut construite pour instruire les jeunes princes et rois bouddhistes, voire pour convertir certains rois à la doctrine du Buddha, il ne fait aucun doute que ceux d'entre les non-bouddhistes qui s'en sont inspirés eurent à leur tour le

¹ Dans les recensions barlaamiennes, ces deux pauvres renvoient aux deux mendiants (cf. versions d'Ibn Bābūya et ismaélienne) rencontrés par le jeune prince Būdāsf quelque temps auparavant, dont l'un, malade, avait le teint jaunâtre (cf. versions géorgienne et grecque).

² Sur l'emploi de coffres par les rois indiens dans des apologues, voir notamment Theodor Benfey, *Pantschatantra: fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen*, Erster Theil, F. A. Brockhaus, Leipzig, 1859, p. 408-410.

même dessein afin de s'assurer de la protection et des largesses des monarques, à commencer par les théologiens chiïtes, si ce n'est avant eux par les prêcheurs (afrinsaran) manichéens.

*ინდოეთის მეფის, აშოკას ცხოვრების ერთი ეპიზოდი
„ვარლაამისა და იოასაფის რომანის“ მიხედვით*

გიომ დიუკერი

სტრასბურგის უნივერსიტეტი

საკვანძო სიტყვები: ვარლაამი და იოასაფი; აშოკა; ავადანა; ბუდისტური ჰაგიოგრაფია; ტექსტის ტრადიცია

1860 წ.-ს გამოქვეყნებულ სტატიაში „ვარლაამისა და იოასაფის რომანის“ წყაროები¹ ბელგიელმა ფოლკლორისტმა, ფელიქს ლიბრეხტმა (1812-1890) იმთავითვე მიუთითა, რომ საკვლევი ნაწარმოები, უშუალოდ ბუდას ცხოვრების გარდა, სხვა ბუდისტურ ტრადიციულ ელემენტებსაც შეიცავდა, მათ შორის – ცნობებს მეფე აშოკას შესახებ, რომელიც ინდოეთს ჩვ. წ.-ად.-მდე III ს.-ში მართავდა (Liebrecht, F., 1860, გვ. 330)¹. ეჭვი უკვე აღარავის ეპარებოდა

¹ მართალია, ფ. ლიბრეხტმა მეფე აშოკას მეფობის დასაწყისი ჩვ. წ.-ად.-მდე 325 წ.-ით დაათარიდა, მაგრამ მოგვიანებით, მისი XIII ედიქტის (ტექსტი შემონახულია სამ – ჩრდ. ინდოეთის სოფელ ხალსის, ცენტ.-დას. ინდოეთის მთიანი მასივის, გირნარისა და ჩრდ. -დას. პაკისტანის სოფელ მანშეჰრას კლდეში ამოკვეთილ წარწერაში) შესწავლის საფუძველზე დადგინდა, რომ იგი ტახტზე (rājasūya) ჩვ. წ.-ად.-მდე 268 წ.-ს უნდა ასულიყო. ამიტომ გაუგებარია, „ვარლაამისა და იოასაფის რომანის“ მოკლე ქართული რედაქციის მათეული ფრანგული თარგმანისთვის თანდართულ კომენტარში ანი და ჟან-

იმაში, რომ „რომანის“ ზოგიერთი აპოლოგის, მაგალითად, მარტორქისგან ლტოლვილი კაცის ამბის წყარო ბუდისტური უნდა ყოფილიყო, კერძოდ – „ავადანა“ (Avadāna), რომელიც ბუდასა და მისი ზოგიერთი მოსწავლის საგმირო საქმეებს გადმოგვცემს, მაგრამ „რომანში“ მეფე აშოკას ცხოვრების ერთ-ერთი ეპიზოდის ამოცნობა შესაძლებელი გახდა მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ფრანგმა ინდოლოგმა, ეჟენ ბიურნუფმა (1801-1852) (იხ. (Ducœur, G., 2022). 1841 წ.-ის მაისში ბრაიან ჰოფტონ ჰოჯსონისგან (1800-1894) (იხ. (Hunter, W. W., 1896) „დივიაავადანას“ (Divyāvadāna)¹ ნეპალური ხელნაწერი მიიღო და თავის „ინდური ბუდიზმის ისტორიის შესავალში“ ამ თხზულების ერთ-ერთი ავადანას, „აშოკავადანას“ (Aśokāvadāna), ანუ „აშოკას ამბის“ ვრცელი ნაწყვეტების თარგმანი ჩაურთო (Burnouf, E., 1844, გვ. 319-385). ამ დროიდან მოყოლებული აღიარებულია, რომ „აშოკავადანას“ ემყარება „ვარლაამისა და იოსაფის რომანის“ ორი აპოლოგი: „სიკვდილის საყვრი“ და „კიდობანთა გამოცდა“, ანუ „ბალავარიანისეული“ „იგავი ქადაგისათვის სიკუდილისა“ და „იგავი კიდობანთათვის“ (Budge, E., A. W., 1923), კერძოდ, 1923 წ.-ს ინგლისელი ეგვიპტოლოგი, უოლის ბაჯი (1857-1934) მათ შესახებ წერდა: „ფიქრობენ, რომ [პირველი] აპოლოგის თავდაპირველი ფორმა აშოკას ძმის, ვიტაშოკას შესახებ ლეგენდა უნდა იყოს“, ხოლო მეორის „ინდური ორიგინალი – ამბავი აშოკას ვეზირის, იასასის შესახებ“ (Budge, E. A. W., 1923, გვ. xxi და xxii).

ამ თვალსაზრისის იზიარებენ ანი და ჟან-პიერ მაეებიც „ვარლაამისა და იოსაფის რომანის“ მოკლე ქართული რედაქციის მათეული ფრანგული თარგმანისთვის 1993 წ.-ს თანდართულ კომენტარში (Mahé, A., & Mahé, J.-P., 1993, გვ. 72, სქ. 1). როგორც ცნობილია, მანიქეისტური ლიტერატურა ამ ორ აპოლოგს არ იცნობს, რაც ართულებს იმის დადგენას, თუ კონკრეტულად რა გზით მოხვდნენ ისინი „აშოკავადანადან“ „ბალავარისა და იოსაფატის

პიერ მაეები თუ რატომ მიუთითებენ აშოკას მეფობის პირველ წლად უკვე მოძველებული თარიღს, ანუ ჩვ. წ.-აღ.-მდე 325 წ.-ს (Mahé, A., & Mahé, J.-P., 1993, გვ. 72, სქ. 1).

¹ ე. ბიურნუფის გარდაცვალების შემდეგ ხელნაწერი შეიძინა საიმპერატორო, დღეს საფრანგეთის ეროვნულმა ბიბლიოთეკამ, სადაც დაცულია შიფრით: BnF – Ms Sanskrit 53 (ძველი შიფრი: Ms Burnouf 97).

რომანის“ არაბულ (ჩვენამდე მოუღწევად VIII ს.-ის, იბნ ბაბუთისეულ X ს.-ის და XI ს.-ის ისმალისტურ (Gimaret, D., 1971) რედაქციებში), ქართულ (Lang, D. M., (მთარგმ.) 1966; Mahé, A., & Mahé, J.-P., 1993) და ბერძნულ (St. John Damascene, 1914) ვერსიებში, თუმცა, არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ამ ორ სულისმარგებელ ტექსტს უაღრესად რთული ისტორია აქვს თავად ბუდისტურ ლიტერატურაშიც. აქ ავტორები მათ საუკუნეთა განმავლობაში განუწყვეტლივ ამუშავებდნენ და უსადაგებდნენ ეპოქის სულს. წინამდებარე მოხსენებაში ჩვენ მოკლედ წარმოვაჩენთ საკვლევ აპოლოგთა ბუდისტური რედაქციების ისტორიას, რათა ადეკვატურად შევაფასოთ ის თხრობითი ელემენტები, რომლებიც შემდგომდროინდელმა ავტორებმა არაერთხელ ხელახლა დაამუშავეს, ვიდრე ისინი „ვარლაამისა და იოსაფის რომანში“ შევიდოდა: „რომანის“ ყველა ვერსია მოწმობს, მათში ისინი მის სულისკვეთებას შეერწყნენ და ასეთი სახით გავრცელდნენ გეოგრაფიული და კულტურული თვალსაზრისით ინდოეთიდან სულ უფრო და უფრო მეტად დაშორებულ დასავლურ გარემოში.

ინდური ბუდისტური ჰაგიოგრაფია მრავალი საუკუნის განმავლობაში ყალიბდებოდა. ჩრდ. ინდოეთში მან საბოლოო სახე მიიღო გუფტას იმპერიის ხანაში (III-VI სს.), ხოლო შრილანკაზე – მორიას დინასტიის მეფობის (V-VI სს.) დროს, თუმცა, ბუდისტურმა ერთობამ, ანუ სანგჰამ (saṃgha), როგორც ჩანს, ჩვ. წ.-აღ.-მდე 232 წ.-ს მეფე აშოკას გარდაცვალებისთანავე განავითარა მისი ციკლი, რათა სხვადასხვა სამეფოში თავის დასამკვიდრებლად მათ მესვეურთა პოლიტიკური მხარდაჭერის მოპოვებას შეეცადა. როგორც თავის ერთ-ერთ ედიქტში აცხადებს¹, აშოკა ბუდიზმის მიმდევარი გახდა, სავარაუდოდ, ჩვ. წ.-აღ.-მდე, დაახლ. 258 წ.-ს. სანგჰას ისტორიაში ეს იყო ეპოქალური მნიშვნელობის ისტორიული მოვლენა, რამაც ბუდიზმს საშუალება მისცა, გასცდენოდა მაგადჰას (Magadha) იმპერიის საზღვრებს და უაღრესად ვრცელ ტერიტორიაზე გავრცელებულიყო. ბუდიზმის მიმდევრებმა აშოკას მოქცევა იმდენად მნიშვნელოვნად მიიჩნიეს, რომ მონარქის გამეფების წელი ბუდას პარინირვანას (parinirvāṇa) თარიღად გამოაცხადეს. ამ ფაქტის შესახებ შეიქმნა მდიდარი ლიტერატურა, რამაც ახალი სასიცოცხლო ძალა შთაბერა ბუდას გარდაცვალებიდან მცირე

¹ № 1 მოკლე ედიქტი კლდეზე.

ხნის შემდეგ ჩასახულ ძველ ტრადიციას მაგადჰას მეფესთან, დიდ სახელმწიფო მოღვაწესთან, ბიმბისარასთან (Bimbisāra) ბუდას პოლიტიკური კავშირის შესახებ. ამასთან, ბუდისტურ დარმას (dharma), რომელიც პარინირვანებულ ბუდას განასახიერებს, სანგჰა უკავშირებდა მეფე აშოკას და მის დიად პოლიტიკურ მემკვიდრეობას, რითაც სხვა მონარქთა მფარველობისა და წყალობის მოპოვებას ცდილობდა მიუხედავად იმისა, იყვნენ თუ არა ისინი მაურიების დინასტიის მოკავშირეები. მეფე აშოკას ჰაგიოგრაფიული სახით ბუდისტმა ავტორებმა შექმნეს ბუდისტი მონარქის იდეალური ტიპი, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში მისაბადი მოდელი გახდა სამხ. და სამხ-ადმ. აზიის ქვეყანათა მეფეებისთვის. თუ ჩვ. წ.-ად.-მდე II ს.-დან ჩვ. წ.-ად.-ით III ს.-მდე შორის პერიოდში სამეფო ბუდისტური ციკლის ზოგიერთი ეპიზოდი არაერთ ხატოვან ფიგურულ კომპოზიციებად გარდაისახა, მაგ., ბჰარჰუტის (Bhārhut, ჩვ. წ.-ად.-მდე II ს.), სანჩისა (Sāñcī, ჩვ. წ.-ად.-მდე I ს.) და კანაგანაჰალის (Kanaganahalli, ჩვ. წ.-ად.-ით I-III სს.) სტუპებში, სხვა ეპიზოდები, მათ შორის, საკვლევი აპოლოგები ნაკლებად იღბლიანნი აღმოჩნდნენ. ზემოაღნიშნული ბარელიეფები მოწმობს, რომ აშოკას გარდაცვალების შემდეგ მისი ციკლი თანდათანობით განვითარდა. აღსანიშნავია ისიც, რომ შინაარსობრივი თვალსაზრისით აშოკას ცხოვრების ეპიზოდები ერთნაირადაა წარმოდგენილი ბარელიეფებზე და „დიავადანაში“ შესულ „აშოკავადანაში“, ხოლო სხვა ეპიზოდთა ფიგურული გამოსახულებები, როგორც ჩანს, იმის გამო არ არსებობს, რომ თავად ეს ეპიზოდები მომდევნო საუკუნეებში ჩამოყალიბდა.

„სიკვდილის საყვირის“ აპოლოგი აშოკას ძმის, ვიტაშოკას (Vitaśoka) ამბავს ეხმაურება, ხოლო „კიდობანთა გამოცდა“ – მისი სამეფოს მინისტრის, იაშასას თქმულებას. ორივე შესულია „დიავადანას“ სახელით ცნობილ ბუდისტურ ანთოლოგიაში, კერძოდ, თხზულებებში, რომელთა სათაურებია „ვიტაშოკავადანა“ (Vitaśokāvadāna) და „კუნალავადანამ იაშო'მატიოპახიანამ“ (Kunālāvadānaṃ yaśo'mātyopākhyānaṃ). „დიავადანა“ ჩინურად არ თარგმნილა, ხოლო მისი სანსკრიტული ტექსტი გვიანდელ ეპოქაში, როგორც ჩანს, გუფთას მმართველობის ხანაში შემუშავდა. ძალიან საეჭვოა, ეს ორი დამრიგებლობითი ხასიათის ამბავი ქუშანურ პერიოდამდე, ანუ ბუდისტი პოეტის, აშვაგჰოშას (Aśvaghōṣa) „სუტრალამკარას“ (Sūtrāla mākāra) შექმნამდე შემუშავებულიყო იმ სახით, რომლითაც ისინი

ბუდისტურ ლიტერატურაში ჩნდებიან. „სუტრალამკარა“ შემონახულია მხოლოდ კუმარაჯივას (Kumārajīva, 344-413) მიერ, დაახლ., 405 წ.-ს შესრულებული ჩინური თარგმანით, რომლის სათაურია: „სუტრა სიტყვისა დიდი ორნამენტის შესახებ“ (Da zhuangyan lun jing , 大莊嚴論經, T. 201, vol. 4) (Aṣvaghosa, 1908). შვეიცარიელმა ინდოლოგმა, ედუარდ ჰუბერმა (1879-1914) (იხ. Finot, L., 1914, გვ. 1-8) დაამტკიცა, რომ აშვაგჰოშას კალამს ეკუთვნის ზოგიერთი ავადანა და მათი მხატვრული რედაქციები, რომლებიც შემდგომდრონდელმა ავტორებმა ხშირად გამარტივებული სახით შეიტანეს „დივიაავადანაში“ (Huber, É., 1904, გვ. 698-726). ასე მოხდა მეფე აშოკას და მისი ვეზირის, იაშასას აპოლოგების შემთხვევაშიც, თუმცა, ეს უკანასკნელი აშოკას დამოუკიდებელი ციკლის სახით უკვე ჩვ. წ.-ად.-ის 300 წ.-ს ჩართეს „აშოკავადანაში“, რადგან ის შესულია ან ფაჟინის (An Faqin) მიერ დასავლეთ ცინის მმართველობის დროს, 306 წ.-ს შესრულებულ ჩინურ თარგმანში, რომლის სათაურია „მეფე აშოკას ბიოგრაფია“ (Ayuwang zhuan (阿育王傳, T. 2042, vol. 50). მიუხედავად ამისა, როგორც ჩანს, ეს ციკლი საბოლოო სახით ჯერ კიდევ არ იყო ჩამოყალიბებული, რადგან 512 წ.-ს სამეკაბჰარას (Saṃghabhara) მიერ შესრულებული თარგმანი „მეფე აშოკას სუტრა“ (Ayuwang jing (阿育王經, T. 2043, vol. 50) მასზე ერთი სიტყვითაც კი არ მიაწინებს. აქედან გამომდინარე, ჟან პრილიუცკი (Jean Przyluski, 1885-1944) დაასკვნის, რომ აშოკას ციკლი მაგადჰას იმპერიის ქალაქ პატალიპუტრაში (Pāṭaliputra) უნდა შექმნილიყო აშოკას გარდაცვალებიდან მცირეოდენი ხნის შემდეგ, მოგვიანებით უნდა გადამუშავებულიყო კაუშამბში (Kauśambi) „აშოკასუტრას“ (A ś okasūtra) სახით, ხოლო „აშოკავადანას“ სათაურით დასრულებული სახე უნდა მიეღო ჩვ. წ.-ად.-მდე II და ჩვ. წ.-ად.-ის II სს.-ს შორის პერიოდში მათჰურაში (Mathurā) სარვასტივადას (sarvāstivādin) ძველ ფილოსოფიურ სკოლაში; ეს რედაქცია უნდა დასდებოდა საფუძვლად, ერთი მხრივ, ქაშმირის ტერიტორიაზე ჯერ აშვაგჰოშას „სუტრალამკარას“, შემდეგ კი მულასარვასტივადასა (mūlasarvāstivādin) და სარვასტივადას (sarvāstivādin) სკოლებში შემუშავებულ „ვინაიასა“ (Vinaya) და „დივიაავადანას“¹, ხოლო, მეორე მხრივ, შრი

¹ „დივიაავადანას“ ინგ. თარგმ. იხ. (Rotman, A., (მთარგმნ.), 2008). „აშოკავადანას“ ინგ. თარგმ. იხ. (Strong, J. S., 1989).

ლანკაზე თჳერავადას (theravādin) სკოლაში ჩვ. წ.-აღ.-ის V ს.-ში დამუშავებულ რედაქციას (Przyłuski, J., 1923, გვ. 117-118).

განსაკუთრებით საინტერესოა ორი საკვლევი ამბის საწყისისა და თხრობის ქარგის შედარება „რომანის“ ვერსიებისეულ აპოლოგებთან „სიკვდილის საყვირი“ და „კიდობანთა გამოცდა“. „რომანში“ ისინი გაერთიანებულია ერთი ნარატიული ჩარჩოთი, რომელიც იწყება თხრობით მეფეზე, თუმცა, მოხსენიებული არ არის მისი და მისი სამეფოს სახელები და არც ინდოეთთან მათ კავშირზე მოიპოვება რაიმე მინიშნება. აქ მეფე სახიერი, ერთ დღეს ცხენზე ამხედრებული თავის ამაღასთან ერთად გზად ღარიბულად შემოსილ ორ ადამიანს შეხვდება, ცხენიდან ან ეტლიდან უმაღლ ჩამოხტება და მოწიწებით ესალმება. მხოლოდ ქართული (Lang, D. M. (მთარგმნ.). (1966), გვ. 73-74; აბულაძე, ი., (1957), გვ. 31-32] და ბერძნული [St. John Damascene, 1914, გვ. 71; Johannes von Damaskos, 2006-2009, გვ. 54] ვერსიების მიხედვით ამოიცნობს მეფე მათში ასკეტებს. თუ ამ ვერსიებში გლახაკთა უპოვარების მიზეზად ასკეტურ ცხოვრების იდეალი მოიაზრება, არაბული რედაქციებში (Shaykh as-Saduq, (n.d.), გვ. 206; Gimaret, D., 1971, გვ. 84)¹, მათგან განსხვავებით, ამ ვითარების მიზეზი მათი სოციალური მდგომარეობაა. შემდეგ ყველა ვერსია ერთხმად აღნიშნავს, რომ მეფისთვის აგრერიგად შეუფერებელმა საქციელმა დიდად გაანაწყენა მისი ამაღის წევრები, თუმცა, მათ მეფეს საყვედურის თქმა ვერ გაუბედეს და მეფის ძმას სთხოვეს მონარქის მხილება. ამ ფაქტთან დაკავშირებით შემოდის თხრობაში „სიკვდილის საყვირისა“ და „კიდობანთა გამოცდის“ აპოლოგები, როგორც მეფის მიერ, შესაბამისად, თავის ძმისა და ამაღის წევრების დამოძღვრის ხერხი.

საკვლევმა ბუდისტურმა აპოლოგებმა ჩვენამდე ერთი და იმავე ამბის ერთმანეთის შემდეგ, ან ერთსა და იმავე დროს პარალელურად შემუშავებული განსხვავებული რედაქციების სახით მოაღწია. სახიერი მეფე აქაც ცხენიდან, ან ეტლიდან ჩამოდის და დიდ

¹ Shaykh as-Saduq, Kamaaluddin wa Tamaamun Ni'ma (Perfection of Faith and Completion of Divine Favor), translated by Sayyid Athar Husain S.H. Rizvi, vol. 2, Az-Zahra Publications, Mumbai, s. d., გვ. 206; Daniel Gimaret, Le livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne, Droz, Paris, 1971, გვ. 84.

პატივს მიაგებს ადამიანებს, რომელთა წინაშე იგი, როგორ წესი, თავს არ უნდა იმცირებდეს. ამბის ანალოგიურ დასაწყისსა და ფაზულას ვხვდებით, აგრეთვე, ორი საკვლევი ტექსტის ჩინურ თარგმანშიც, რომელსაც კავშირი არ აქვს მეფე აშოკასთან.

პირველი ტექსტი არის „მსოფლიო უფალი მეფის სუტრა“ (普達王經, Pǔdá wáng jīng, T. 522, vol. 14), რომელიც დასავლეთ ცინის (西晉, Xījìn) ეპოქაში, ე. ი. ჩვ. წ.-ად.-ის 265-317 წწ.-ში უცნობმა ავტორმა თარგმნა. ტექსტი იწყება ბუდისტური სუტრას სტილისთვის დამახასიათებელი შესავალი ფორმულით: „თქმულ არს“¹, წარმოგვიჩენს ფუიანის (Fuyan, 夫延) ქვეყნის ჩაკრავარტინ² მეფეს, რომელიც თავყანს სცემდა ბუდას ღვთაებრივ მოძღვრებას³ და გული კაცთა თანაგრძნობით ჰქონდა სავსე⁴. ბუდიზმის სამი სამკაულის – ბუდას, დჰარმასა და სანგჰას პატივსაცემად, განწმენდის დღეს მეფე მუხლებზე დაემხო და სახე მიწას დააყრდნო (稽首, qǐshǒu⁵). მისი ამაღლის წევრები, რომლებიც ამ სამკაულებს არ იცნობდნენ, განრისხდნენ, რადგან მეფემ მეფისათვის შეუფერებელი საქციელი ჩაიდინა და მონარქის ღირსება შელახა, მაგრამ ვეზირებმა⁶ ხმის ამოღება ვერ გაბედეს. ერთ დღეს მათთან და

¹ 聞如是, wén rúshì, T. 522, vol. 14, გვ. 794c6. როგორც ვხედავთ, დაფიქსირებული არ არის პირველი პირის ნაცვალსახელი (我, wǒ) მიუხედავად იმისა, რომ ამ ამბავს ანათჰაპინდადას (Anāthapīṇḍada) პარკში 1250 ბერით (სანსკ. bhikṣu) გარშემორტყმული ბუდა ჰყვება (T. 522, vol. 14, გვ. 794c6-7).

² ჩინურ ტექსტში მეფის ეპითეტად შერჩეულია სიტყვა 普達王, pǔdá wáng (T. 522, vol. 14, გვ. 794c8), რომელიც განსხვავდება კუმარაჯივას (Kumārajīva) მიერ გამოყენებული ტერმინისაგან 轉輪王, zhuǎnlún wáng (T. 201, vol. 4, გვ. 312c5 et c7). პირველში ხაზგასმულია მისი სამეფო ხელისუფლების საყოველთაო ხასიათი და ის, რომ იგი ოთხივე მიმართულებით ვრცელდება (四方, sìfāng, T. 522, vol. 14, გვ. 794c), ხოლო მეორე პირდაპირი თარგმანია სანსკრიტული ტერმინისა cakra-vartin, რაც სიტყვასიტყვით ნიშნავს „ის, ვინც ატრიალებს [თავისი ეტლის] ბორბალს [თავის ვრცელ ტერიტორიაზე]“.

³ 王身奉佛尊法, wáng shēn fèng fó zūn fǎ, T. 522, vol. 14, გვ. 794c8-9.

⁴ 常有慈心, cháng yǒucí xīn, T. 522, vol. 14, გვ. 794c9.

⁵ T. 522, vol. 14, გვ. 794c11.

⁶ 群臣, qún chén, T. 522, vol. 14, გვ. 794c13.

ამალასთან ერთად სასახლიდან გასული მეფე გზად [ბუდისტ¹] ასკეტს გადაეყარა, ეტლიდან უმაღლ ჩამოხტა² და მისალმების ნიშნად შუბლი მიწას³ დააყრდნო. ვეზირებმა უმაღლსაყვედურეს: „თქვენი მეუფება ზეადმატებული თაყვანისცემის ღირსია. რატომ ესალმება იგი თავ-ყანის ცემით ასკეტ მათხოვარს?“⁴. მეფემ ისინი იმით დამოძღვრა, რომ უბრძანა, მოენახათ მოკლული ადამიანისა (死人頭, sǐ rén tóu) და ცხოველების – ძროხის, ცხენის, ცხვრისა და ღორის (牛馬猪羊, niú mǎ zhū yáng)⁵ თავები, და ბაზარში გაეყიდათ ისინი⁶. ამგვარად შემოდის თხრობაში მოჭრილი თავების აპოლოგი.

მეორე ტექსტში, კერძოდ, „ძველ აპოლოგთა სუტრაში“ (舊雜譬喻經, Jiù zá pì yǔ jīng, T. 206, vol. 4), რომელიც ჩვ. წ.-ად.-ით 251 წ. -ს სოგდმა ბუდისტმა ბერმა, სამგჰავარმანმა (Samghavarman) თარგმნა, ორი, კერძოდ, 49-ე და 50-ე⁷ ამბები პირდაპირ უკავშირდება საკვლევ აპოლოგებს. „ავადანას“ ამ ანთოლოგიაში მოკვეთილი თავების ამბავი შემოტანილია შემდეგი ფაბულით: მეფე, რომლის სახელი არ მოიხსენიება, ყოველთვის სცემს თაყვანს ბუდას, არც ტალახსა და წვიმას ეპუება, რაც მისი ვეზირების წყრომას იწვევს; მეფე მათ უბრძანებს, შეაგროვონ ასიოდე ცხოველისა და ერთი ადამიანის თავი და ბაზარში გაყიდონ⁸. მეორე ამბავში, რომელიც პირდაპირ მოსდევს მოკვეთილი თავების აპოლოგს, საუბარია მეფეზე,

¹ 道人, dàorén, T. 522, vol. 14, გვ. 794c15. ეს ტერმინი, უპირველეს ყოვლისა, ტაოსტ ასკეტს აღნიშნავს.

² 下車, xià chē, T. 522, vol. 14, გვ. 794c16.

³ 頭面著地, tóumiàn zhuó dì, T. 522, vol. 14, გვ. 794c16.

⁴ 大王至尊 何宜於道路爲此乞勾道人 頭面著地, dà wáng zhì zūn, T. 522, vol. 14, გვ. 794c18-19.

⁵ T. 522, vol. 14, p. 794c20.

⁶ 於市賣之, yú shì mài zhī, T. 522, vol. 14, p. 794c23.

⁷ Cinq cents contes et apologues, extraits du Tripiṭaka chinois et traduits en français par Edouard Chavannes, tome I, E. Leroux, Paris, 1910, n 143 et 144, p. 415-416.

⁸ T. 206, vol. 4, გვ. 518c4-5.

რომელიც გზაზე შრამანას შეხვედრისას ეტლიდან ყოველთვის ჩამოდიოდა და ესალმებოდა¹. ერთმა მორწმუნემ მას უთხრა, მეფემ ეტლიდან ჩამოსვლაც კი არ უნდა იკადროსო, მან კი მიუგო, ეტლიდან კი არ ჩამოვდივარ, არამედ, პირიქით, ზე ავდივარ, რადგან შრამანათა თაყვანისცემით, სიკვდილის მერე ღმერთების სამყაროში ზე შევერწყმიო.

„აშოკავადანას“ ან ფაქინისეულ ზემოაღნიშნულ ჩინური თარგმანის მიხედვით, მეფე აშოკას უმცროსი ძმა, სახელით 宿大哆, ანუ სუდადუო (?), ან სუდატა (?) არაბუდისტური დოქტრინების (外道, wàidào) მიმდევარი იყო, ბუდას მოძღვრებას (佛法, fófǎ) კი ჰკიცხავდა². მეფემ იგი იმით დამოძღვრა, რომ სიკვდილს შეახვედრა, რის შედეგადაც ის ბუდისტურ რელიგიაზე მოიქცა. ეს აპოლოგი „სიკვდილის საყვირის“ აპოლოგს ეხმიანება, თუმცა, თხრობის სქემა ოდნავადაც არ შეესატყვისება „ვარლაამისა და იოასაფის რომანის“ ვერსიებს. სამაგიეროდ, „რომანისა“ და ბუდისტური ვერსიებისთვის დამახასიათებელი ნარატიული ელემენტები აშოკას და მისი ვეზირის, იაშასას ამბის შემცველ „ავადანაში“³ იძებნება, თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ ამ შემთხვევებში მეფე თაყვანს სცემს გზად შემოყრილ ბერებს, ერთი სიტყვით არ იხსენიება ამაღლასთან ერთად სასახლიდან მისი გასვლა, არც – ცხენიდან ან ეტლიდან ჩამოქვეითება. ეს ელემენტები იძებნება აშვაგჰოშას მაღალმხატვრული ნაწარმოების, „სუტრალამკარას“ (Sūtrālamkāra) კუმარაჯივასეულ (Kumārajīva) ჩინურ თარგმანში, რომელშიც ბუდას ყოველი მოწაფის (佛弟子, fó dīzǐ) დანახვისთანავე მეფე ცხენიდან ჩამოხტება (下馬, xià mǎ) და მათ ფეხზე თავის შეხებით მიაგებს პატივს მიუხედავად იმისა, ისინი სამგჰას ახალი წევრები არიან, თუ – უხუცესნი (不問長幼必, bù wèn cháng yòu bì)⁴. მისი ვეზირი, იაშასი, რომელსაც ბუდასადმი „მანკიერი გრძნობით, უნდობლობით“ (邪見不信, xiéjiàn bùxìn) იყო განწყობილი, ვერ ეგუება იმას, რომ მისი მეფე მიწაზე განერთხმება,

¹ 每見沙門輒下車爲沙門作禮, měi jiàn shāmén zhé xià chē wéi shāmén zuòlǐ, T. 206, vol. 4, გვ. 518c14-15. ტერმინი „შრამანა“ (სანსკ. śramaṇa) აღნიშნავს, მას, ვინც „შრომობს, ირჯება ან იღვწის რაიმე დიადი ან რელიგიური მიზნისთვის“, ან „მამიებელ, ან დიდ ღვაწლს შემდგარ ასკეტს“.

² T. 2042, vol. 50, გვ. 106a21.

³ T. 2042, vol. 50, გვ. 129c22-130a15.

⁴ T. 201, vol. 4, გვ. 274a14-16.

როდესაც ბუდისტ ბერებს – დაბალი კასტების წარმომადგენლებს: ვაიშებს, შუდრებს, ჩანდალებსა და სხვა ხელოსნებს ხვდება¹. ეს უკვე სოციალური თემატიკაა, რომელიც, საზოგადოდ, აშვავკოშას ლიტერატურულ ნაწარმოებებს ახასიათებს. „დივიავადანას“ ავტორი აშვავკოშას „სუტრალამკარას“ ნარატიულ ელემენტებს დაესესხება, მაგრამ მათ ამარტივებს და ისე შეაქვს თავის თხზულებაში. მაგ., არ აფიქსირებს ცხენიდან ჩამოსვლის ფაქტს (Burnouf, E., 1844, გვ. 374).

ზემოთქმულის გათვალისწინებით, საკვლევი ბუდისტური აპოლოგების თხრობითი ქარგის ჩამოყალიბების ისტორია შეიძლება, შემდეგნაირად წარმოვისახოთ. როგორც ჩანს, პირველი „ავადანა“ დაკავშირებული არ იყო აშოკასთან, მაგრამ ეხმიანებოდა აპოლოგს, რომლის მიხედვითაც, მსოფლიო მეფემ პატივი მიაგო ბუდას და თავი მის ფეხებზე დააყრდნო, რითაც შელახა თავისი მეფურ ღირსება. აქედან მომდინარეობს ვარიანტი, რომელშიც გზად გასული მეფე ბუდას მოწაფესთან შეხვედრისას, მისი თაყვანისცემის მიზნით, ეტლიდან ჩამოხტება. ეს ანონიმური ტოპოსი „აშოკავადანას“ ავტორებმა მეფე აშოკას მიუსადაგეს, თუმცა, ეტლიდან მისი ჩამოსვლა აღარ უხსენებიათ და გააძლიერეს ამბის ბუდისტური სულისკვეთება². II ს.-ში აშვავკოშამ თავის „სუტრალამკარაში“ მხატვრულად გადაამუშავა ეს ამბავი: მეფე აშოკა აქ უკვე ეტლით კი არა, არამედ ცხენზე ამხედრებული დადის, ხოლო მის ვეზირს ჰქვია იაშასი, ანუ „აშოკავადანას“ მიხედვით, კუკუტარამას (Kukkuṭārāma) მონასტრის წინამძღვრის სახელი, ანუ იმ პირისა, რომელიც მეფემ არაერთხელ ინახულა და ესაუბრა³. „დივიავადანას“ ავტორის

¹ T. 201, vol. 4, გვ. 274a19-21.

² მაგალითად, ადამიანის მოჭრილი თავი თვითმკვლელისაა (自死, zìsǐ, T. 2042, vol. 50, გვ. 129c28), რის გამოც მეფეს კარმული როლი არ შეუსრულებელია იმ ადამიანის სიკვდილში, ვისი თავიც მის ვეზირს, იაშასას, ბაზარში უნდა გაეყიდა.

³ „აშოკავადანას“ ჩინურ თარგმანში Ayuwang zhuan (阿育王傳, T. 2042, vol. 50) ვეზირს იაშასი ჰქვია, მაგრამ, როგორც ჩანს, ამ თარგმანს ბოლო აპოლოგები აშვავკოშას თხზულების შექმნის შემდეგ დაემატა. იმის შესახებ, თუ ვრჯის ქვეყნის ბერი, იაშასი როგორ იქცა ჯერ კუკუტარამის მონასტრის უზუცეს წინამძღვრად, ხოლო შემდეგ – კაშმირული ვერსიების ერეტიკოს ვეზირ იაშასად, იხ. (Przyłuski, J., 1923, გვ. 108-109, 191).

შთაგონების წყაროა „სუტრალამკარა“, რომლის მხატვრულ სტილს იგი ერთგვარად ამარტივებს.

„ვარლაამისა და იოასაფის რომანის“ ვერსიებში უპირატესობა უდავოდ ანონიმური თხრობის ქარგას მიენიჭა, რამაც შესაძლებელი გახადა იმ ორი აპოლოგის შემოტანა, რომლებიც ბუდისტური თვალსაზრისით აშკარად განსხვავებული თავისებურებით ხასიათდება. თხრობის ქარგასა და „კიდობანთა გამოცდას“ შორის ამგვარად ჩაემატა „სიკვდილის საყვირი“. იბნ ბაბუიასეულ და ისმაილიტურ ვერსიებში, ვეზირების გულისწყრომას იწვევს მეფის გადაწყვეტილება, ცხენიდან ჩამოვიდეს და ღარიბებს მიესალმოს, რადგან ამით იგი მონარქის ღირსებას ამცირებს. აღსანიშნავია, რომ ბუდისტურ ვერსიებში ორი ღარიბის ნაცვლად ყოველთვის ბუდისტი ასკეტი ბერი ან ბუდას რამდენიმე მოწაფე გვხვდება¹. ამგვარად, სახიერი მეფის შეუფერებელ ქმედებას, თაყვანი სცეს მონძებით შემოსილ ორ ადამიანს, ვეზირები იმით უპასუხებენ, რომ თავიანთ გულისწყრომას გამოუხატავენ მეფის ძმას, რომლის სახელსაც ეს ვერსიები არ იცნობს, მაგრამ რომელსაც „აშოკავადანაში“ სუდატა, ან ვიტაშოკა ჰქვია და ნაწარმოებში სიკვდილით დასჯის აპოლოგის ჩართვის საშუალებას იძლევა. ქრისტიანი ავტორები ამ ორ გლახაკს ასკეტებად წარმოგვისახავენ. მიუხედავად იმისა, რომ, იბნ ბაბუიასეულ და ისმაილიტურ ვერსიების მსგავსად, აქაც საგანგებოდაა წარმოჩენილი მონარქის მდგომარეობასა და დაბალი სოციალურ ფენებს შორის არსებული უფსკრული, ფაქტი ფაქტად რჩება: ქრისტიანი ავტორები ხაზს უსვამენ, რომ ასკეტიზმი ადამიანზე იმდენად აშკარა კვალს ტოვებს, რომ მეფე დატაკებში იმთავითვე ამოიცნობს ქრისტიან ასკეტებს. შეიძლება ითქვას, რომ ბუდისტურთან აგრერიგად ახლოს მდგარმა მონასტრული ცხოვრების ქრისტიანულმა იდეალმა მიგვიყვანა ორი გლახაკის ასკეტებთან გაიგივებასთან.

¹ ამ ორ ღარიბს „ვარლაამისა და იოასაფის რომანის“ ვერსიებში შეესაბამება ორი მათხოვარი (შდრ. იბნ ბაბუიასეულ და ისმაილიტურ ვერსიები), რომელთაც ცოტა ხნის წინ ახალგაზრდა უფლისწული, იოდასაფი შეხვდა. „რომანის“ ქართული და ბერძნული ვერსიების მიხედვით, „სიყვითლე პირთა მათთაჲ უწყებდა სიგლახაკესა მათსა და ჭირვეულობასა“ (აბულაძე, ი., 1957, გვ. 31).

„ვარლამისა და იოსაფის რომანის“ ვერსიების საერთო ელემენტები, რომლებსაც თხრობის სტრუქტურა ეფუძნება, შეიძლება, შემდეგნაირად დალაგდეს: სახიერი – მეფე – თავის ჯართან ერთად ცხენზე ამხედრებული – გზაზე გადაეყრება ორ ღარიბს – ცხენიდან ჩამოხტება, რათა მათ მიესალმოს. ბუდისტური სულისმარგებელი ლიტერატურიდან მომდინარე ტოპოსის ეს ელემენტები ახლოს მისდევს „აშოკავადანას“ და „სუტრალამკარაში“ დაფიქსირებულ მონაცემებს, თუმცა, კატეგორიულად ვერ განვაცხადებთ, რომ ისინი ბუდისტური თხზულებებიდან არის ნასესხები, რადგან „რომანში“ ორი აპოლოგი განსხვავებულ თხრობით ელემენტებს შეიცავს. კერძოდ, ვიტაშოკას მიერ ტახტის მიტაცებისა და მისი სიკვდილით დასჯის შესახებ ბუდისტური წყაროებში გადმოცემულ ამბავს „რომანში“ სიკვდილით დასჯის განაჩენის მაუწყებელი სამეფო საყვირი ენაცვლება, ხოლო კიდობანებში ცხოველისა და ადამიანის მოკვეთილ თავებს – ყოველი არაწმინდა სიმყრალე და თვალნი პატიოსანნი¹. დანამდვილებით შეიძლება, ითქვას, რომ კაპილავასტუს (Kapilavastu) ციკლზე დაყრდნობით უფლისწულ სიდჰართა გაუტამას (Siddhārtha Gautama) ცხოვრების ხელახალი რედაქციის შექმნით რაიმენაირად დაინტერესებული არაბუდისტი ავტორები სამეფო შთაგონების სხვა ბუდისტურ წყაროებსაც დაეყრდნენ. თუ ვაღიარებთ, რომ „აშოკავადანას“ მსგავსი ლიტერატურული ნაწარმოებები ახალგაზრდა უფლისწულების და ბუდისტი მეფეების დასამოძღვრად, ან მეტიც, ბუდისტურ რელიგიაზე მათ მოსაქცევად იქმნებოდა, უდავოდ იგივე მიზანს ელტვოდნენ ამ მოძღვრებით შთაგონებული არაბუდისტი ავტორებიც, შიიტი ღვთისმეტყველებიდან მოყოლებული და, იქნებ, მათზე ადრე მანიქეველი მქადაგებლებიც (afrinsaran). ამით ისინი მონარქთა მფარველობისა და წყალობის მოპოვებას ცდილობდნენ.

¹ აპოლოგებში ინდოელ მეფეთა მიერ ზარდახშების გამოყენების შეს. იხ. [Benfey, T. (1859). 3, გვ. 408-410].

გამოყენებული ლიტერატურა

1. **Açvaghosa. (1908).** *Sûtrâlamkāra* (É. Huber, Trans.). Paris: E. Leroux. Lévi, S. (1908). Açvaghōṣa, le Sûtrâlamkāra et ses sources. *Journal Asiatique*, juillet–août.
2. **აბულაძე, ი. (1957).** *ბალავარიანის ქართული რედაქციები*. გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ (ძველი ქართული ენის ძეგლები, 10; თბილისი : საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამ-ბა. გვ. 31-32.
3. **Benfey, T. (1859).** *Pantschatantra: fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen* (Vol. 1). Leipzig: F. A. Brockhaus. 408-410.
4. **Budge, E. A. W. (1923).** *Baralâm and Yëwâsëf being the Ethiopic version of a christianized recension of the Buddhist legend of the Buddha and the Bodhisattva*. Cambridge: University Press.
5. **Burnouf, E. (1844).** *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*. Paris: Imprimerie royale. 319-385.
6. **Johannes von Damaskos. (2006–2009).** *Die Schriften des Johannes von Damaskos* (B. Kotter, Ed.; Vol. 6:2). Berlin–New York: Walter De Gruyter (Patristische Texte und Studien, 61). p. 54.
7. **Rotman, A. (Trans.). (2008).** *Divine Stories. Divyâvadâna* (2 vols.). Boston: Wisdom Publications.
8. **Ducœur, G. (2022).** *Eugène Burnouf et les études indo-iranologiques*. Strasbourg: Publications de l'Institut d'histoire des religions.
9. **Finot, L. (1914).** Édouard Huber. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 14, 1–8.
10. **Gimaret, D.** Le livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne, Droz, Paris, 1971, გვ. 84. Gimaret, D. (1971). *Le livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne*. Paris: Droz.
11. **Huber, É. (1904).** Études de littérature bouddhique. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 4, 698–726.
12. **Hunter, W. W. (1896).** *Life of Brian Houghton Hodgson*. London. Waterhouse, D. M. (Ed.). (2005). *The Origins of Himalayan Studies. Brian Houghton Hodgson in Nepal and Darjeeling 1820–1858*. New York.

13. **Liebrecht, F. (1860).** Die Quellen des 'Barlaam und Josaphat'. *Jahrbuch für Romanische und Englische Literatur*, 2, 330.
14. **Mahé, A., & Mahé, J.-P. (1993).** *La sagesse de Balahvar. Une vie christianisée du Bouddha*. Paris: Gallimard. p. 72, footnote 1
15. **Przyluski, J. (1923).** *La légende de l'empereur Açoka (Açoka-avadāna) dans les textes indiens et chinois*. Paris: P. Geuthner. pp. 117-118
16. **Shaykh as-Saduq. (n.d.).** *Kamaaluddin wa Tamaamun Ni'ma (Perfection of Faith and Completion of Divine Favor)* (Vol. 2; S. A. H. S. Rizvi, Trans.). Mumbai: Az-Zahra Publications. p. 206;
17. **St. John Damascene. (1914).** *Barlaam and Ioasaph* (G. R. Woodward & H. Mattingly, Trans.). London: W. Heinemann.
18. **Lang, D. M. (Trans.). (1966).** *The Balavariani (Barlaam and Josaphat), a Tale from the Christian East*. Berkeley: University of California. Berkeley, pp. 73-74;
19. **Strong, J. S. (1989).** *The Legend of King Asoka. A Study and Translation of the Asokāvadāna* (Buddhist Tradition Series, Vol. 6). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

If there is a fairy tale, it is India

Sergio Basso

Rome University of Fine Arts

Key Words: *Barlaam and Ioasaph; animal fable; Silk Road; Indo-Greek dialogue; cross-cultural transmission*

“Barlaam and Ioasaph” studies, when comparing the parables of the novel with other literary traditions, often automatically associate India with a penchant for fairy tales, especially theriomorphic fairy tales and embedded fables. The experience of Burzōy, who was forced to make a spiritual journey to India to find the *Kalīla wa Dimna*, is part of a broader and more pronounced indophilia of the court of Xusraw I, as also attested by Cetrang *namag*,¹ and the studies of Boyce² on Parthian minstrels.

However, if we take this Indianophile attitude, and look for a predecessor with

¹ Wizārishn ī Čatrang ud Nihishn ī Nēw Ardaxshīr ('The Unravelled Riddle of Chess and the Counter-Riddle of Backgammon') The solver is that Wuzurgmihr son of Bōxtag, who is also the author of the sapiential Pahlavi work *Ayādgar*, cf. *infra* p. 127. Cf. **Panaino, A. (1999)**. Sadwēs, Anāhīd and the Manichaean Maiden of Light. In *Der östliche Manichäismus: Gattungs- und Werksgeschichte*.

² **Boyce, M. (1957)**. The Parthian gōsān and Iranian minstrel tradition. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 89(1-2), 10-45. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00106938>

a dialogue form, especially a question-and-answer pattern¹

speaking animals

we must not necessarily look for Indian inspiration.

R. D. Barnett, studying the fable in ancient Near Eastern literatures, states this clearly: [T]he animal fable, a form of folk-literature of great antiquity in the east and usually unwritten. The home of the animal-fable, in which the normal roles are reversed and animals play the parts of men, is, *par-excellence*, India; but traces of it can be detected in Sumer in the third millennium BBCE in the Royal Graves of Ur.²

Late Mesopotamian dynastic seals (2700-2350 BCE) show a predilection for animal motifs, and Sumerian cuneiform tablets from the second millennium BC contain proverbs with animal characters.

More generally, it should be noted that Folk themes, figures of speech, and entire proverbs migrate across geographical and cultural boundaries by routes which are often impossible to trace or document.³ There is reason to believe that some Egyptian and Assyrian fables became known to the Greeks in classical times, but no evidence exists to suggest that these influences were either early or important. As far as we can see, therefore, the fable was invented by the Greeks - it may well be, by the Greeks of Asia Minor, the country of the lion which appears so often in these stories, and the traditional birthplace of Aesop.⁴

In this «parable world», Greek elements can also be found. The Greek presence in the Indian subcontinent, in Bactria, was long and literarily fruitful. One need only think of the मिलिन्दपन् *Miliṇḍapañha* («Questions of King Milinda»), a philosophical conversation between King Menander

¹ **Rigolio, A. (2019).** *Christians in conversation: A guide to late antique dialogues in Greek and Syriac*. Oxford University Press.; **Basso, S. (2020).** Circulation périphérique et « fluidité » des textes : *L'exemple du Barlaam kai Ioasaph* au XIe siècle. *Études Byzantines et Post-Byzantines*, 2(9),

² cf. **Barnett, R. D. (1975).** Phrygia and the peoples of Anatolia in the Iron Age. In I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond, & E. Sollberger (Eds.), *The Cambridge ancient history* (Vol. 2, Part 2, pp. 417-442). Cambridge University Press.

³ **Lindenberger, J. M. (1983).** *The Aramaic proverbs of Ahiqar*. Johns Hopkins University Press.

⁴ **Handford, S. A. (Trans.). (1954).** *Fables of Aesop*. Penguin Books. p. xiv.

and the Buddhist preacher Nāgasena, a text dating from the first century BCE – first century CE, in which we can find the precursor of the dialogue between Barlaam and Ioasaph.

Walter Burkert¹ has written extensively on this «global village of the parable» in antiquity. The concept of *canovaccio* has been introduced (from the Italian Commedia dell'Arte tradition, see above, p. 31) to suggest a model to explain the spread of stories along the Silk Road from the third to the tenth centuries CE. We have numerous examples of canovacci along the Silk Road in those centuries, and the author will examine seven such examples that could account for antecedents of the “Barlaam and Joasaph” cycle. Among them, unsuspectedly, an exercise from an ancient handbook of mathematics.

¹Burkert, W. (2004). *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern contexts of Greek culture*. Harvard University Press.

თუკი არსებობს ზღაპარი, მაშინ ეს ინდოეთია

სერჯიო ბასო

რომის ხელოვნების უნივერსიტეტი

საკვანძო სიტყვები: ვარლაამი და იოასაფი; იგავი ცხოველების შესახებ; აბრეშუმის გზა; ინდო-ბერძნული დიალოგი; კროს-კულტურული ტრანსმისია

მკვლევარები, რომლებიც „ვარლაამ და იოასაფი“ საკითხებზე მუშაობენ, ცხოველების შესახებ არსებული ყველა იგავის წყაროდ ინდოეთს მიიჩნევენ, განსაკუთრებით თერიომორფულ ზღაპრულ ამბებს და ჩართულ იგავებს (fables). ბურზოის გამოცდილება, რომელმაც იმოგზაურა ინდოეთში „ქილილა და დამანას“ მოსამებნად, წარმოადგენს ხოსროვ პირველის სამეფო კარზე გავრცელებული ინდოფილიის შემადგენელ ნაწილს, რასაც ასევე

ადასტურებს Cetrang *namag* (ჭადრაკის წიგნი)¹ და ბოისის კვლევები² პართიელი მენესტრელების შესახებ.

თუმცა, თუკი ჩვენ ამ ინდოფილურ მიმართებას გავითვალისწინებთ და ვეცდებით, დავძებნოთ მისი არქეტიპი, რომელსაც ექნება დიალოგის ფორმა, განსაკუთრებით კითხვა-პასუხის სტრუქტურა³ და ეყოლება მეტყველების უნარის მქონე ცხოველები, ინდური შთაგონების ძებნა აღარ იქნება საჭირო. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თუკი ტექსტს დიალოგური ფორმა აქვს და პერსონაჟებად მოსაუბრე ცხოველები არიან შერჩეულნი, სულაც არ ნიშნავს, რომ ინდური ძირები აქვს.

ძველი ახლო აღმოსავლეთის ლიტერატურის მკვლევარი რ. დ. ბარნეტის აზრით, „ცხოველური იგავი მიეკუთვნება ძველი აღმოსავლური სამყაროს ფოლკლორული ლიტერატურის ნიმუშს, რომელიც წერილობით წყაროებში ძირითადად არ შემონახულა. ცხოველური იგავის სამშობლო, სადაც ჩვეულებრივი პერსონაჟთა როლები რევერსულადაა წარმოდგენილი და ცხოველები ადამიანების ნაცვლად მოქმედებენ, უპირველეს ყოვლისა,

¹ ფალაური სრული სახელწოდებით: *Wizārišn ī Čatrang ud Nihishn ī Nēw Ardaxshīr* ('ჭადრაკის ამოხსნილი გამოცანა და ნარდის საპასუხო გამოცანა'). გამოცანის ამომხსნელი არის Wuzurgmihr-ი, Bōxtag-ის ძე, რომელიც ამავედროულად ფალაური თხზულების *Ayādgār*-ის ავტორია.

Cf. **Panaino, A. (1999).** *Sadwēs, Anāhīd and the Manichaean Maiden of Light.* In *Der östliche Manichäismus: Gattungs- und Werksgeschichte.*

² **Boyce, M. (1957).** The Parthian gōsān and Iranian minstrel tradition. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 89(1-2), 10-45. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00106938>

³ **Rigolio, A. (2019).** *Christians in conversation: A guide to late antique dialogues in Greek and Syriac.* Oxford University Press.; **Basso, S. (2020).** Circulation périphérique et « fluidité » des textes : *L'exemple du Barlaam kai Ioasaph au XIe siècle. Études Byzantines et Post-Byzantines*, 2(9).

ინდოეთია. თუმცა ამის კვალი შეიძლება აღმოვაჩინოთ შუმერში, ჩვენს წელთაღრიცხვამდე მესამე ათასწლეულში, ურას სამეფოს აკლდამებში.¹

ძველი წელთაღრიცხვის 2700-2350 წლებით დათარიღებულ ძველ მესოპოტამიურ დინასტიურ ბექდებზე აშკარად შეიმჩნევა ცხოველური მოტივების მიმართ განსაკუთრებული მიდრეკილება. გარდა ამისა, ძველი წელთაღრიცხვის მეორე ათასწლეულის შუმერული ლურსმული დამწერლობის შემცველი დაფები შეიცავს ანდაზებს, რომლებშიც პერსონაჟებად ცხოველები არიან გამოყვანილნი.

უფრო ზოგადად, უნდა აღინიშნოს, რომ ფოლკლორული თემები, მეტყველების ფიგურები და ანდაზები მიგრირებენ გეოგრაფიულ და კულტურულ საზღვრებში იმ გზებით, რომელთა კვალის დადგენა და დოკუმენტირება ხშირად შეუძლებელია.² არსებობს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ ზოგიერთი ეგვიპტური და ასურული იგავი ბერძენთათვის ჯერ კიდევ კლასიკურ ხანაში იყო ცნობილი, მაგრამ არ არსებობს მტკიცებულება იმისა, რომ ეს გავლენები ადრეული ან მნიშვნელოვანი იყო. როგორც ჩანს, იგავი გამოიგონეს ბერძნებმა - სავსებით შესაძლებელია, მცირე აზიის ბერძნებმა, იმ ლომების ქვეყანაში, რომელი ლომებიც ასე ხშირად ფიგურირებენ იგავებში და რომელი ქვეყანაც ტრადიციის მიხედვით ეზოპეს სამშობლოდ მიიჩნევა.³

თუმცაღა, ამ „იგავების სამყაროში“ ბერძნული ელემენტების მოძიებაც შესაძლებელია. ბერძენთა არსებობა და მათი კულტურა საკმაოდ ნაყოფიერი იყო დიდი ხნის განმავლობაში ინდურ სუბკონტინენტზე, ბაქტრიაში (თანამედროვე ავღანეთის, უზბეკეთის, ტაჯიკეთის ტერიტორიები). საკმარისია Milindapañha-ს (मिलिन्दपु) («მეფე მილინდას შეკითხვები») ტექსტი გავიხსენოთ, ფილოსოფიური შინაარსის დიალოგი მეფე მენანდრესა და ბუდისტ

¹ cf. **Barnett, R. D. (1975).** Phrygia and the peoples of Anatolia in the Iron Age. In I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond, & E. Sollberger (Eds.), *The Cambridge ancient history* (Vol. 2, Part 2, pp. 417-442). Cambridge University Press.

² **Lindenberger, J. M. (1983).** *The Aramaic proverbs of Ahiqar*. Johns Hopkins University Press.

³ **Handford, S. A. (Trans.). (1954).** *Fables of Aesop*. Penguin Books. p. xiv.

მქადაგებელ ნაგასენას შორის, რომელიც ჩვენს წელთაღრიცხვამდე პირველი საუკუნიდან ჩვენი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნემდე თარიღდება. სწორედ ამ ტექსტში შეგვიძლია ვიპოვოთ ვარლაამისა და იოასაფის დიალოგის არქეტიპი.

Walter Burkert-მა¹ დეტალური კვლევა გამოქვეყნა ანტიკურ ეპიქაში არსებულ „იგავთა გლობალურ სამყაროზე“ (იგავებისა და ამბების გავრცელებაზე ანტიკურ სამყაროში, რაც სხვადასხვა კულტურას ერთმანეთთან აკავშირებდა მსგავსად).

Canovaccio-ს კონცეპტის შემოტანა საჭირო შეიქნა იმისათვის, რომ შეგვემუშავებინა მოდელი, რომლის მიხედვითაც აიხსნებოდა ამბების გავრცელების ტრაექტორია აბრეშუმის გზის არეალში ჩვენი წელთაღრიცხვის მესამე საუკუნიდან მეათე საუკუნემდე. canovaccio-ის უამრავი მაგალითი გვაქვს აბრეშუმის გზაზე აღნიშნულ საუკუნეებში, შესაბამისად, ავტორი განიხილავს ამგვარ შვიდ შემთხვევას, რომელმაც შესაძლოა ახსნას ვარლაამისა და იოასაფის ციკლის არქეტიპი. მათ შორისაა მათემატიკის სახელმძღვანელოში მოთავსებული სავარჯიშოც.

¹ Burkert, W. (2004). *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern contexts of Greek culture*. Harvard University Press and Burkert's other works.

*Euthymios the Athonite as author of the Beneficial story of
Barlaam and Ioasaph*

Ioannis Konstantinos Grossmann

PhD candidate in Byzantine Studies of the Vienna University

Key Words: *Euthymios the Athonite; Barlaam and Ioasaph; Georgian-Greek translation; Balavariani; authorship; attribution*

Three elements that had been debated for almost a hundred years among Kartvelologists and Byzantinists are settled now in favor of the opinion of the Kartvelologists:

1. The frame narrative of the Greek Barlaam is a translation from the Georgian Balavariani and not vice versa,
2. The Greek Barlaam was produced around 1000 AD and,
3. because of the many notes that connect the Greek Barlaam to the Georgian translator and author Euthymios the Athonite (d. 1028), he is most likely to be regarded as the person who translated the Georgian Balavariani into Greek.

The question remains whether it was Euthymios himself or another person who elaborated the initial translation of the Balavariani and by inserting plenty of quotations and large pieces of other Greek texts enlarged it to the shape of the famous „Edifying story of Barlaam and Ioasaph“. Some colleagues take the authorship of Euthymios for granted without discussing it (Volk, Høgel). Two main arguments, however, support his authorship:

1. My main obstacle to accept Euthymios as the author of the Barlaam was that I assumed he would have produced literal translations. But various studies have shown, that Euthymios indeed translated quite freely and used to cut out phrases or add new ones and even insert longer passages from other texts into his “translations” always keeping in mind the benefit of his audience (cf. the comprehensive overview and analysis by Simelidis). Already Ephrem Mtsire (second half of the 11th c.) mentions this adaptation method of Euthymios.

2. Miminoshvili observed that the Greek Barlaam contains several Patristic quotations which resemble the compendium of Patristic quotations Euthymios produced in Georgian named “The Guide” (ὁδηγός). The similarity concerns their sequence, wording, and phraseology. Obviously, these quotations are not literal quotations from the fathers. It makes sense that the extensive use of such a handbook would point to Euthymios who created it for this purpose.

3. Important here are also the titles of two Greek and one Latin manuscript containing the Greek Barlaam and its Latin translation where Euthymios is mentioned as the translator of the story which follows. In addition to that the translation of the Balavariani by Euthymios is mentioned also in the “Life of Ioane and Euthymios” by Giorgi the Athonite and the Testament of Ioane the Athonite. These are certainly valuable indications but inferior to the two main arguments which are gained from the text itself.

It should be mentioned, that every study on the Greek Barlaam has to be carried out on version c of the Volk edition since the displayed text of his edition belongs to version a which is the later reworked edition. The oldest dated manuscript of the reworked version carries the year 1021 AD when Euthymios was still living. Thus, since Euthymios is accepted as the author of the original version c it is very likely that he himself produced the corrected version of his story.

The title of the Greek Barlaam as “Edifying story” (ψυχωφελὴς ἱστορία) is striking since no saint’s life is called like that in Greek. Therefore, I presume that Euthymios as a scholar and a conscious pious man knew very well that Barlaam and Ioasaph were fictitious persons, he even might have known about the origin of the Balavariani from an Arabic text. Therefore, he did not call his book a life (βίος)

and he did not expect the two protagonists to be included in the saint's calendar. In fact, the fictitious character of the topic gave him the freedom to elaborate the text as much as he pleased.

*ექვთიმე ათონელი - ავტორი „ვარლაამისა და იოასაფის
სულისმარგებელი თხზულებისა“*

იოანის კონსტანტინოს გროსმანი
ვენის უნივერსიტეტი

საკვანძო სიტყვები: *ექვთიმე ათონელი; ქართულ-ბერძნული თარგმანი; ბალავარიანი;
ავტორობის საკითხი; ატრიბუცია*

სამი ელემენტი, რომელთა შესახებაც თითქმის ასი წელია ქართველოლოგები და ბიზანტინისტები მსჯელობენ, დღეს ქართველოლოგთა მოსაზრების სასარგებლოდ გადაწყდა:

1. ბერძნული ბარლაამის ნარატიული ჩარჩო ნათარგმნია ქართული „ბალავარიანიდან“ და არა პირიქით,
2. ბერძნული ბარლაამი შეიქმნა დაახლოებით 1000 წელს და,
3. იმის გათვალისწინებით, რომ მრავალი ცნობა ბერძნულ „ვარლაამისა და იოასაფის ისტორიას“ ქართველ მთარგმნელსა და ავტორს, ექვთიმე ათონელს (1028 წ.) უკავშირებს, მოსალოდნელია, რომ სწორედ მან თარგმნა ქართული „ბალავარიანი“ ბერძნულად.

საკითხავი რჩება მხოლოდ ის, თავად ეფთვიმემ გადაამუშავა თუ არა „ბალავარიანის“ თავდაპირველი თარგმანი უამრავი ციტატისა და სხვა ვრცელი ბერძნული ტექსტების ჩასმით, თუ ეს სხვა რომელიმე მწერალმა გააკეთა. ზოგიერთი კოლეგა ექვთიმეს ავტორობას

ეთანხმება შემდგომი მსჯელობის გარეშე (ფოლკი, ჰოგელი). თუმცა ორი ძირითადი არგუმენტი მხარს უჭერს მის ავტორობას:

1. ექვთიმეს ავტორობის მხარდაჭერისას დაბრკოლებას წარმოადგენდა ჩემი ვარაუდი იმის შესახებ, რომ ის ზუსტად თარგმნიდა. თუმცა სხვადასხვა კვლევამ დაადასტურა, რომ ექვთიმე თავისუფლად თარგმნიდა, აკლებდა თუ ამატებდა ფრაზებს და სხვა ტექსტებიდან ვრცელ ნაწყვეტებსაც ურთავდა თავის „თარგმანებს“, ითვალისწინებდა რა მკითხველის საჭიროებებს (შდრ. სიმელიდისის ვრცელი მიმოხილვა). ექვთიმე ათონელის ეს მთარგმნელობითი მეთოდი პირველად ეფრემ მცირემ (XI ს. II ნახევარი) შენიშნა.

2. მიმინოშვილმა შენიშნა, რომ ბერძნული „ვარლაამისა და იოასაფის ისტორია“ შეიცავს რამდენიმე ციტატას პატრისტიკული ლიტერატურიდან, რომლებიც ჰგავს ექვთიმეს მიერ ქართულ ენაზე შედგენილ პატრისტიკული ციტატების კომპენდიუმს, სახელწოდებით „ოდეგოსი“ (ὁδηγός). მსგავსია მათი თანმიმდევრობა, ლექსიკა და ფრაზეოლოგია. თუმცა აშკარაა, რომ ეს ციტატები არ არის ზუსტი ციტირება პატრისტიკული ლიტერატურიდან. ლოგიკურია, რომ ასეთი სახელმძღვანელოს ფართო გამოყენება მიუთითებს ექვთიმეზე, რომელმაც შექმნა იგი ამ მიზნით.

3. ასევე, მნიშვნელოვანია ორი ბერძნული და ერთი ლათინური ხელნაწერის ლემა, რომელიც შეიცავს ბერძნულ „ვარლაამისა და იოასაფის ისტორიას“ და მის ლათინურ თარგმანს. ლემაში მოხსენიებულია ექვთიმე, როგორც „ვარლაამისა და იოასაფის ისტორიის“ მთარგმნელი. გარდა ამისა, ექვთიმეს მიერ „ბალავარიანის“ თარგმნაზე მიუთითებს გიორგი ათონელი „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“ და იოანე ათონელი თავის ანდერძში.

უნდა აღინიშნოს, რომ ბერძნულ „ვარლაამისა და იოასაფის ისტორიაზე“ ყოველი კვლევა უნდა განხორციელდეს ფოლკის გამოცემის *c* ვერსიის მიხედვით, რადგან მისი გამოცემის ძირითადი ტექსტი A ვერსიაა, რომელიც არის მოგვიანებით გადამუშავებული. ყველაზე ძველი თარიღიანი ხელნაწერი, რომელიც შეიცავს ტექსტის გადამუშავებულ ვერსიას, 1021 წლითაა დათარიღებული. ამ დროს ექვთიმე ჯერ კიდევ ცოცხალია. ამგვარად, ვინაიდან ექვთიმე მიჩნეულია ორიგინალი *c* ვერსიის ავტორად, დიდად სავარაუდოა, რომ მან თავად შექმნა თავისი მოთხრობის შესწორებული ვერსია.

ბერძნული „ვარლაამისა და იოასაფის ისტორიის“ სახელწოდება „სულისმარგებელ ამბად“ (ψυχαφελῆς ἱστορία) გასაოცარია, რადგან არცერთი წმინდანის ცხოვრებას ბერძნულად ასე არ მოიხსენიებენ. ამიტომ ვვარაუდობ, რომ ექვთიმემ, როგორც მეცნიერმა და ღვთისმოსავმა, კარგად იცოდა, რომ ვარლაამი და იოასაფი ფიქტიური პერსონაჟები იყვნენ. შესაძლოა, მან იცოდა „ბალავარიანის“ არაბული ტექსტიდან წარმომავლობის შესახებაც. ამიტომ არ უწოდა თავის თარგმანს „ცხოვრება“ (βίος) და, ალბათ, არც ტექსტის ორი მთავარი გმირის წმინდანთა კალენდარში შეტანის მოლოდინი ჰქონდა. ფაქტობრივად, ტექსტის ფიქტიურმა ხასიათმა მისცა მას შესაძლებლობა, თავისუფლად გადაემუშავებინა ტექსტი თავისი შეხედულებისამებრ.

*ანთროპონიმთა ტრანსფორმაციის ტიპოლოგია
„ვარლაამისა და იოასაფის ისტორიის“ არაბულ, ქართულ და
ბერძნულ რედაქციებში*

ირმა მაკარაძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

საკვანძო სიტყვები: ვარლაამ და იოასაფი; ბალავარიანი; ანთროპონიმები; შედარებითი ანალიზი.

ანთროპონიმები - ადამიანთა საკუთარი სახელები ლინგვოკულტუროლოგიური კვლევის საგანია, რადგანაც მათში აისახება სხვადასხვა ეპოქაში ამა თუ იმ ეთნოსის კულტურული და სოციალური კონტექსტი. ანთროპონიმები სხვადასხვა ფაქტორთან ერთად განპირობებულია ეთნოსის რელიგიური, თუ მითოლოგიური რწმენა-წარმოდგენებით, რომელიც დომინანტურ როლს ასრულებს ამა თუ იმ კულტურაში. შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოებისთვის კულტურულად რელევანტურია ანთროპონიმებში ბიბლიური და უფრო სუსტად მითოლოგიური მიმართებების ასახვა, რადგანაც ამ ეპოქაში ქართული კულტურული იდენტობა შეპირობებულია სწორედ ქრისტიანული რელიგიით. ამ თვალსაზრისით წინამდებარე კვლევაში შესწავლილი იქნება შუა საუკუნეების ერთერთი პოპულარული თხზულების „ბალავარიანის“ ანთროპონიმები, მათი მიმართება ერთი მხრივ, ქართული ტექსტის წყაროსთან - არაბულ *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* („წიგნი ბილავჰარისა და

ბუდასაფისა“) და მეორე მხრივ, თხზულების ბერძნულ თარგმანთან (რომელიც მეცნიერთა ერთი ნაწილის აზრით, ქართულიდან თარგმნილად მიიჩნევა).

კვლევაში გამოყენებულია კომპარატივისტული მეთოდი („ბალავარიანის“ არაბულ-ქართულ-ბერძნული ტექსტების საკუთარ სახელთა შედარებითი ანალიზი), დესკრიფციული მეთოდი, კოგნიტურ-კონცეპტუალური ანალიზის მეთოდი (ასოციაციების კვლევა), ლინგვოკულტუროლოგიური ანალიზი.

„ვარლაამისა და იოასაფის ისტორიის“ არაბულ-ქართულ-ბერძნული რედაქციების ანთროპონიმებთან დაკავშირებით შედარებით ზოგადი შეხედულებები დ. ლანგისა და კ. კეკელიძის კვლევებში იკვეთება. დ. ლანგი (Lang, 1957, გვ. 399) და კ. კეკელიძე აღნიშნავენ, რომ საკუთარ სახელთა ბერძნული ტექსტის მონაცემები ამჟღავნებენ დამოკიდებულებას ქართულ ტექსტზე, მათი აზრით შეინიშნება ერთი კანონზომიერება - ბერძნული ტექსტის მთარგმნელი საკუთარ სახელებს აზუსტებს ბიბლიური ონომასტიკის საფუძველზე. დ. ლანგის და კ. კეკელიძის ეს შეხედულება კიდევ უფრო რომ დავაზუსტოთ, სათავეშივე შევნიშნავთ, რომ ბერძნულ ტექსტში, მართალია, საკუთარ სახელებად ბიბლიური ანთროპონიმებია გამოყენებული (და არა მიმსგავსებული ბიბლიურ ანთროპონიმთან, როგორც ეს ქართული თარგმანის შემთხვევაშია), თუმცა იგივე ანთროპონიმები ქართულ თარგმანში არის შექმნილი ბიბლიური ონომასტიკის ასოციაციით.

ტექსტის რამდენიმე ანთროპონიმს უფრო დეტალურად იკვლევენ ე. ხინთიბიძე და ი. აბულაძე. მათი ინტერესის საგანია მთავარი მოქმედი პერსონაჟების: ვარლაამის, იოასაფის და მეფე აბენესის სახელები და მათი ცვლილება თარგმანებში.

„ბალავარიანის“ კვლევის ისტორიაში უფრო ფართო ყურადღება მიექცა ნაწარმოების მთავარი გმირების საკუთარ სახელებს - ბალავარი, იოდასაფი და აბენესი. ამ თვალსაზრისით აღსანიშნავია ი. აბულაძისა და ე. ხინთიბიძის დაკვირვებები.

ე. ხინთიბიძის თანახმად, ქართულ და ბერძნულ რედაქციებში დადასტურებულ *იოდასაფ/იოასაფს*, არაბული იცნობს *ბუდასფის*, ან *იუდასფის* ფორმით. მისი აზრით, *ბუდასფიდან იოდასფიც* და *იუდასაფიც* არაბული „ბ“-სა და „ი“-ს აღრევის საფუძველზეა წარმოშობილი, ხოლო არაბული *ბუდასფიდან* ბერძნულ *იოასაფამდე* შუა საფეხურია

ქართული *იოდასაფი*. ე. ხინთიბიძის აზრით, იმავე „ი“-სა და „ბ“-ს აღრევის საფუძველზე ქართულადაც უნდა მიგვეღო *იუდასაფი*, მაგრამ ქრისტიანული სამყარო წმინდანის სახელად *იუდა-საფს* ვერ იგუებდა, რამაც გამოიწვია მისი იოდასაფად გადმოცემა. იგივე დაშორების სურვილს *იოდა/იუდა* ფორმისაგან, ბიბლიური ონომასტიკის *იოზაფატის* ანალოგიის გზით, უნდა გადაეცია ეს სახელი ბერძნულ იოასაფად (ხინთიბიძე, 1982, გვ. 341-342). ამ შემთხვევაშიც იკვეთება ტენდენცია: ქართული რედაქციების ანთროპონიმები ბერძნულად ითარგმნება მხოლოდ მცირეოდენი ცვლილებით - ბიბლიურ ანთროპონიმებთან დაახლოების ტენდენციით.

ასევე, ი. აბულაძის აზრით, ქართული „ბალაჰვარი“ უფრო არაბულ „ბალავჰარს“ (ან „ბილავჰარს“) ემხრობა, ვიდრე ბერძნულ Βαϋλαμ'-ს (ვარლაამს) (აბულაძე, 1962, გვ. 511). პერსონაჟის ბერძნული სახელი ამ შემთხვევაშიც ქრისტიანული ონომასტიკის (მაგ., მე-3-მე-4 საუკუნის მოწამე ვარლაამი) ანალოგიის გზით ითარგმნება.

ი. აბულაძე საგანგებოდ იკვლევს „ბალავარიანის“ კიდევ ერთ ანთროპონიმს - „ჰებენას“, აბენესე, აბენეს“, ხოლო იოდასაფის საგალობლის მიხედვით - „აბენესერ“. მკვლევრის აზრით, თუკი ერთმანეთს შევუპირისპირებთ მოცემული სახელებს, პირველად ფორმად „ჰაბენესერ“ გამოჩნდება. აქედან უნდა მომდინარეობდეს ბერძნული Αβενηρ - აბენერი (ავენირი), ხოლო ქართული „ჰაბენესერი“ კი, არაბულზეა დამოკიდებული. ი. აბულაძეს არაბული „ჯანა*სარიდან“ ქართული „ჰაბენესერი“, დიაკრიტული ნიშნების გამო, ასოთა აღრევის ნიადაგზე მიღებულიად მიაჩნია (აბულაძე, 1962, გვ. 511-512).

წინამდებარე სტატიის ფარგლებში შესწავლილია „ბალავარიანის“ ანთროპონიმები და მათი მიმართება არაბული და ბერძნული რედაქციების საკუთარ სახელებთან.

ზადანი პრინცი იოასაფის აღმზრდელისა და ერთგული მსახურის სახელია.

„წიგნი ბილავჰარისა და ბუდასაფისა“ (არაბული რედაქცია)	„ბალავარიანი“ (ქართული მოკლე რედაქცია)	„ბალავარიანი“ (ქართული ვრცელი რედაქცია)	„ვარლამისა და იოასაფის ისტორია (ბერძნული რედაქცია)
----- -	„და მისცნა მონანი სარწმუნონი, რადთა ჰმსახურებდენ ძესა მისსა და მისცა ზანდან მზარდულად“ (აბულაძე, 1957/2006-2007, რედაქცია B)	„ხოლო მეფესა ეჩინა მსახურად ძისა თვსისა და მზრდელად კაცი ვინმე ერ[თ]გული და დასტური წინაშე მისსა, რომელსა სახელი ერქუა ზადან .“ (აბულაძე, 1957/2006-2007, რედაქცია A)	Εἷς δὲ τῶν προεχόντων ἐν αὐτοῖς, ὃν ὡς πιστότατον καὶ εὐγνώμονα κατέστησεν ὁ βασιλεὺς ἐπὶ τοῖς παισίν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, Ζαρδάν καλοῦμενος (Volk, 2009, გვ. 198)

ქართული „ბალავარიანის“ მოკლე რედაქციით ამ პერსონაჟის სახელია **ზანდან**, ვრცელით - **ზადანი**: ბერძნულ ტექსტში - **Ζαρδάν**, ხოლო არაბულში მას საერთოდ არ აქვს შესატყვისი.

რადგანაც არაბულ ტექსტში პრინცი იოდასაფის აღმზრდელის სახელი არ არის მოცემული და იგი ჩნდება მხოლოდ ქართულ თარგმანში, საფიქრებელია, რომ ტექსტის ქართულად მთარგმნელმა სახელს **ზადან/ზანდან** კონცეპტუალური დატვირთვა მიანიჭა, შექმნა რა იგი ქართული სამყაროსთვის კარგად ნაცნობი ზადენის კერპის ანალოგიით. „ბალავარიანის“ მიხედვით, **ზადანი/ზანდან** წარმართული რელიგიის მიმდევარია, ამდენად, შესაძლებელია, რომ სწორედ ამგვარი პერსონაჟისთვის შეერჩია ქართული ტექსტის ავტორს სახელი, რომელიც ფონეტიკურად წარმართულ ქართულ ღვთაებას ზადენს მიემსგავსება: **ზადენ** - **ზადან/ზანდან**. ხმოვანთმონაცვლეობა კი, რომელიც ზადენ/ზადან

სახელებში გვაქვს ტიპური ფონეტიკური მოვლენა, რადგანაც საკუთარ სახელთა სხვადასხვა ვარიაცია შესაძლებელია გვხვდებოდეს სხვადასხვა, ერთი და იმავე ეპოქის, ან მწერლის ტექსტებშიც კი. მაგალითად, საისტორიო წყაროებში, აგიოგრაფიული ძეგლების მსგავსად, ერთსა და იმავე ან სხვა საუკუნის თხზულებებში პირის სახელები წარმოდგენილია ორ ან მეტ ვარიანტად, რაც გამოწვეულია ძირითადად ბგერის დაკარგვით ან ჩართვით, ხმოვანთა და თანხმოვანთა მონაცვლეობით: ნასარ/ნასრა/ნასრე/ნასრი; ჯიბლა/ჯიბლუ; დიმიტრი/დემეტრე; სამოელი/სამუელი, თეკლა/თეკლე (კირთაძე, 2009, გვ. 70);

ზადენის კერპი იბერიის უზენაესი ღვთაებაა, რომელიც იხსენიება უძველეს წერილობით წყაროებში:

„ხოლო ამას ქუეყანასა ქართლისა[ა]ს იყუნეს ორნი მთანი, ზედა ორნი კერპნი, არმაზ და ზადენ“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“).

„ამან ფარნაჯომ მეფემან უმატა ყოველთა ციხე-ქალაქთა შენება, და ამან აღაშენა ციხე ზა/დენი, და შექმნა კერპი სახელით ზადენ, და ამართა ზადენს“ (ლეონტი მროველი, „ქართლის ცხოვრება“).

„წმიდანო მამანო, ყოვლად უნუგეშინისცემო და მაღნარ არს და შეუვალ კაცთაგან მთად ისი, და უწინარეს კერპიცა იგი ბილწისა ზადენისი მდგომარე ყოფილ არს იქი, რომელი-იგი შემუსრა ნეტარმან ნინო, და აწ ვითარ მესმის, სულთა მიერ ბოროტთა აღსავსე არს მთად იგი“ („შიოსა და ევაგრეს ცხოვრება“).

„რამეთუ წარმართობასა ჟამთა მუნ იყო გოდოლი აღშენებული

და ზედან ზადენისა კერპი აღმართებული და სამაგელისა მსხუერპლთასიმრავლისა მიერ დამკვდრებულ იყვნენ ეშმაკთა სიმრავლე, რომელთაგან იქმნებოდნენ მრავალნი საშინელებანი და ოცნებანი“ (იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“).

ზადენის კერპის სახელი შემორჩენილია ქართულ ტოპონიმიკაშიც: ზადენგორა: „ხოლო ვითარცა შთავლო ხევი ოძრახისა და მოვიდა საზღუართა სამცხისათა, დაივანა სოფელსა, რომელსა ეწოდების ზადენ-გორა“ (ლეონტი მროველი, „მეფეთა ცხოვრება“) და ზედაზენი. ეს უკანასკნელი რომ ზადენის კერპთან არის დაკავშირებული ჩანს შემდეგიდანაც: იოანე ზედაზნელი „ბრძანებითა მეფისათა და კურთხევითა კათალიკოსისათა აღვიდა მთასა ზედა

ზადენსა“, ამიტომაც იგი მოხსენიებულია, როგორც იოვანე „ზედაზადენელი“ (ჯუანშერი, „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრება“)

ზადენი, ნიკო მარის აზრით, სპარსული მითრას ქართული ვარიაცია: "ზადენი, უეჭველია, ავესტ. yazata, ფაჰლავრ მრ. რ. ფორმას yajdan ანუ yaztan, სპარს. yazdan-ს და კეთილ გენიას, მეტადრე მითრას ანუ მიჰრს და შემდეგ საზოგადოდ ღმერთსა ჰნიშნავსო“ (ჯავახიშვილი, 1979, გვ. 113).

მ. ანდრონიკაშვილის კვლევის თანახმად, ღვთაების სახელი - ზადან აქამენიდების ეპოქის კუთვნილებაა და ძველი სპარსულიდან უნდა იყოს შეთვისებული ქართულში, რასაც მისი საშ. ირანულისა და სომხური ფორმებისაგან განსხვავებული ფონეტიკური სახე გვიჩვენებს (ანდრონიკაშვილი, 1966, გვ. 23)

ამდენად, „ზადენის“ კერპი აღმოსავლეთიდან შემოდის და მკვიდრდება ქართულ სამყაროში. აღნიშნულ ანთროპონიმს, ჩვენი ძიების ფარგლებში, „ვარლაამისა და იოასაფის ისტორიამდელ“ ბერძნულ წყაროებში, ვერსად მივაკვლიეთ. რაც შეეხება, ზადან/ზანდანის ბერძნულ შესატყვისს, იგი მცირე სხვაობით არის გადატანილი ბერძნულში - *Ζαρδαν*. მართალია, აღნიშნული ანთროპონიმი ბერძნული კულტურისთვის არ უნდა იყოს ნაცნობი, თუმცა კი, იცნობს იგი ცნობილი ბიბლიური მეფის ნაბუქოდონოსორის მცველთა რაზმის მეთაურს *ნაბუზარდანს*. შესაძლებელია, სწორედ *ნაბუზარდანის* სახელის ანალოგიით (მხოლოდ და მხოლოდ ბიბლიურ ანთროპონიმებთან დაახლოების ტენდენციიდან გამომდინარე), ცვლის მთარგმნელი *ზადან/ზანდან-ს ზარდანი*თ („რ“-ს ჩართვა, ან „ნ“/“რ“ მონაცვლეობა).

თემა „ბალავარიანის“ ქართულ რედაქციებში წარმართი მღვდლის სახელია.

„წიგნი ბილაგჰარისა და ბუდასაფისა“ (არაბული რედაქცია)	„ბალავარიანი“ (ქართული მოკლე რედაქცია)	„ბალავარიანი“ (ქართული ვრცელი რედაქცია)	„ვარლამისა და იოანესაფის ისტორია (ბერძნული რედაქცია)
Al-Bahwan	„მაშინ წარვიდეს თედმაძისა*, რამეთუ იყო იგი* კერპთ მსახური და იყოფოდა* უდაბნოსა*, და ფრიადი სასოებაჲ აქუნდა მეფესა და ყოველსა ერსა*, რამეთუ ჰგონებდეს, ვითარმედ წჳმად და მზე მისითა ლოცვითა* მოეცემის ქუეყანასა მათსა“ (აბულამე, 1957/2006-2007, რედაქცია B)	„მაშინ აღდგეს და მივიდეს კაცისა ვისამე, რომელი იყოფოდა უდაბნოთა და მთათა შინა, დაკლებული და კიდე-ქმნული ორთაგანვე ცხორებათა, რომლისა სახელი თედმ. ხოლო კაცი იგი იყო შჯუ- ლისა მათისაჲ და ფრიადი სასოებაჲ აქუნდა მეფესა მისა მიმართ და ყოველსა ერსა მისსა, ვიდრე-მდის ჰგონებდესცა, ვითარმედ წჳმად და [მ]ზეცა მისითა ლოცვითა მოეცემის ქუეყანასა მათსა“	Ἀναστάντες δὲ καταλαμβάνουσιν ἄντρον ἐν βαθυτάτῃ διακείμενον τῇ ἐρήμῳ, ἐνθα κατῴκει ἀνὴρ τις Ἑλλήν μαγικαῖς σχολάζων τέχναις καὶ θερμότητος ὑπάρχων προαπιστοῦς τῆς εἰδωλικῆς πλάνης. Ὅνομα δὲ τοῦτο Θευδᾶς, ὃν καὶ ὁ βασίλευς ἐτίμα διαφερόντως καὶ φίλον ἡγεῖτο καὶ διδάσκαλον, διὰ τῆς αὐτοῦ λέγων μαντείας εὐθυνομένην προκόπτειν τὴν αὐτοῦ βασίλειαν“ (Volk, 2009, გვ. 294)

		(აბულაძე, 1957/2006-2007, რედაქცია A)	
--	--	---	--

როგორც ცხრილიდან ვხედავთ, ქართული ორივე რედაქცია ამ პერსონაჟს „თედმა“-თი იცნობს, ბერძნული რედაქციის მიხედვით მისი სახელია - *Θεδμᾶ*, ხოლო არაბულში - *Al-Bahwan*-ი. საფიქრებელია, რომ ტექსტის ქართულ და ბერძნულ რედაქციებში ეს სახელიც, მსგავსად ზადან/ზანდანისა კონცეპტუალურ დატვირთვას იძენს. ტექსტის ქართულად მთარგმნელი პერსონაჟის არაბულ, ფონეტიკურად სრულიად განსხვავებულ ანთროპონიმს ცვლის და ბიბლიური ასოციაციით „საქმე მოციქულთაში“ დამოწმებულ საკუთარ სახელს - თევდას მიაშვავებს. „თევდა“ „საქმე მოციქულთას“ ბერძნული ტექსტის - *Θεδμᾶ*-ის ქართული შესატყვისია: *Πρὸ γὰρ τοῦτων τῶν ἡμερῶν ἀνέστη Θεδμᾶ...* (Acts 5:36) „რამეთუ უწინარეს დღეთა ამათ აღდგა თევდა და იტყოდა...“ (5:36). ვფიქრობ, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ბიბლიური თევდა და „ბალავარიანის“ თედმა ფუნქციურადაც მიემსგავსებიან ერთმანეთს. „საქმე მოციქულთას“ მიხედვით თევდა (ბერძ. *Θεδμᾶ*) თვითმარქვია წინასწარმეტყველია, რომელიც მოტყუებით აამბოხებს და აიყოლებს მრავალრიცხოვან ბრბოს, დაარწმუნებს რა მათ, რომ შეუძლია მდინარის სიტყვით გაპოზა და მათთვის მარტივი სავალი გზის ჩვენება. შესაძლებელია, რომ ქართული „ბალავარიანის“ მთარგმნელმა სწორედ ამ ბიბლიური ანთროპონიმის (თევდა) ასოციაციით არაბული სახელი *Al-Bahwan* შეცვალა „თედმათი“, ხოლო „ბალავარიანის“ ბერძნულად მთარგმნელმა, თედმა/თევდას ფონეტიკური მსგავსების საფუძველზე თარგმნა იგი *Θεδμᾶ*-ად. ბუნებრივია, რომ მისთვის ნაცნობი იქნებოდა „საქმე მოციქულთას“ ბერძნული სახელის *Θεδμᾶ*-ის ქართული შესატყვისი - თევდა. ამრიგად, *ქართული რედაქციების ანთროპონიმს, რომელიც არაბულისგან რადიკალურად განსხვავებულია, საფიქრებელია, რომ მთარგმნელი ბიბლიური ასოციაციით ქმნის, ხოლო ბერძნულ რედაქციაში კი, იგი ითარგმნება მხოლოდ მცირეოდენი ცვლილებით - ზუსტი ბიბლიური ანთროპონიმით*. ვფიქრობ, *Al-Bahwan* - *თედმა* - (თევდა) *Θεδμᾶ*-ის გრადაცია აჩვენებს ანთროპონიმთა თანდათანობით გაქრისტიანების პროცესს და შუალედურ ტექსტად,

აშკარად, აქაც ქართული „ბალავარიანი“ ჩანს ისევე, როგორც *ზადან/ზანდან- Zardav*-ის შემთხვევაში.

ნაქორი - არაბულ რედაქციაში არ არის.

„წიგნი ბილაგჰარისა და ბუდასაფისა“ (არაბული რედაქცია)	„ბალავარიანი“ (ქართული მოკლე რედაქცია)	„ბალავარიანი“ (ქართული ვრცელი რედაქცია)	„ვარლაამისა და იოასაფის ისტორია (ბერძნული რედაქცია)
-----	ვიცი კაცი, რომლისა თანა სწავლულ ვარ და არავინ იცნობს მას ქუეყანასა ამას, და არს იგი სჯულისა ჩუენისაჲ და ფრიად სწავლული სიბრძნისაჲ, და სახელი მისი ნაქორ“ (აბულაძე, 1957/2006-2007, რედაქცია B)	ხოლო უკუეთუ ამას ვერ მივსწუთეთ, მე მოგგუარო, მეფე, კაცი ერთი, რომელი არავინ იცის ქუეყანასა ამას, წესისა ჩუენისაჲ, რომლისა გამორჩევაჲ ვერ ეგების ბალაჰ- ვარისგან ხატითა და ფერთა და ჰასაკითა და ჯმითა და სიტყვთა, რომელი იქცევის გარე უდაბ- ნოს, რომლისა სახელი ნაქორ“	Εἰ δὲ ἐκεῖνον μὲν καταλαβείν οὐ δυσχεύοιμεν, ἕτερον ἐγὼ ἐπίσταμαι πρεσβύτερον μονερχίτην, Ναχῶρ καλοῦμενον, ὅμοιον τῷ Βαρλαάμ κατὰ πάντα, ὃν οὐκ ἔστι διαγνῶναι μὴ ἐκεῖνον ὑπάρχειν" ὅς καὶ τῆς ἡμετέρας ἐστὶ θρησκείας καὶ διδάσκαλος ἐμὸς ἐν τοῖς μαθήμασι γέγονε (Volk, 2009, გვ. 215)

		(აბულაძე, 1957/2006-2007, რედაქცია A)	
--	--	---	--

რაქისი (მეფის ერთგული ვეზირი) სთავაზობს ჯანაიზარს, რომ თავად მოირგებს ბალავარის როლს და შეეცდება, რომ იოდასაფი წარმართულ რჯულზე მოაბრუნოს. იოდასაფის მხილების შემდეგ, რაქისი შეინანებს. ქართულ თარგმანში პერსონაჟის (რაქისის) ფუნქცია გაყოფილია. ქართული და ბერძნული რედაქციების იმავე ეპიზოდებში რაქისის ნაცვლად ბალავარის როლის მორგებას ახალ პერსონაჟს - ნაქორს დაავალდებენ: „და ჰრქუა რაქი[ს]: რად ღონე ვყოთ აწ? ხოლო მან ჰრქუა: ვიცი კაცი, რომლისა თანა სწავლულ ვარ და არავინ იცნობს მას ქუეყანასა ამას, და არს იგი სჯულისა ჩუენისაჲ და ფრიად სწავლული სიბრძნისაჲ, და სახელი მისი ნაქორ. იგი მოვიყვანოთ, რამეთუ ფრიად მსგავსი არს ბალაჰვარისი ფერითა და ჰასაკითა, და შევჰმოსოთ სამოსელი, ვითარი უნახავს ზანდანს ბალაჰვარს ზედა“ (აბულაძე, 1957/2006-2007, რედაქცია B). იოდასაფი მიუხვდება მას ტყუილს და ამხელს. ფინალი აქაც იგივეა - მხილების შემდეგ ნაქორი მოექცევა ქრისტიანულ რჯულზე. საკუთარი სახელი *ნაქორი (მისი ბერძ. შესატყვისი - Νάχορ)* ბიბლიური ონომასტიკის ანალოგიით ჩნდება ქართულ რედაქციაში. ამგვარ კანონზომიერებას - სრულიად ახალი ანთროპონიმის შემოტანას ტექსტში, განსაკუთრებით მაშინ აქვს ადგილი, როცა არ არსებობს არაბულ რედაქციაში რომელიმე პერსონაჟი (ან პერსონაჟი სახელის გარეშე) და ჩნდება იგი ქართულში.

ბარაქია (ბერძ. Βαραχία) ქართული და ბერძნული რედაქციების ფინალურ ნაწილში ჩნდება. ცნობილია, რომ ყველაზე მეტად ქართული და ბერძნული რედაქციები არაბულისგან სწორედ ფინალით განსხვავდებიან. იოდასაფი სამეფოს სამართავად უტოვებს კეთილმორწმუნე ქრისტიანს ბარაქიას/**Βαραχία**. აქაც ქართული რედაქციის ავტორი მიჰყვება მისთვის დამახასიათებელ ძირითად ტენდენციას - ანთროპონიმი - *ბარაქია* (შესაბამისი ბერძ. - **Βαραχία**) ტექსტში შემოაქვს ბიბლიური ონომასტიკის გათვალისწინებით.

ფაქტობრივად, თხზულებაში ერთადერთი ანთროპონიმია - „რაქისი“, რომელიც არაბული ტექსტიდან უცვლელი სახით შემოდის ქართულ რედაქციებში, ხოლო ბერძნულში გადადის იგი, როგორც - Ἰραχιδ.

ამრიგად, „ბალავარიანის“ ანთროპონიმზე დაკვირვება სამივე: არაბულ, ქართულ, ბერძნულ რედაქციათა გათვალისწინებით, გვაჩვენებს ანთროპონიმთა გაქრისტიანების აშკარა ტენდენციას. ვფიქრობ, ამ თვალსაზრისით ორგვარი კანონზომიერება იკვეთება:

1. არაბული რედაქციის ანთროპონიმების ქართულ შესატყვისად გამოყენებულია პირდაპირ ბიბლიური ანთროპონიმები, ან მასთან ფონეტიკურად ახლოს მდგომი სახელი, რომელიც, შესაძლოა, ბიბლიური ანთროპონიმების ასოციაციით შექმნილიყო. ასეა ეს, განსაკუთრებით იმ შემთხვევებში, როცა არ არსებობს არაბულ რედაქციაში რომელიმე პერსონაჟი და ჩნდება იგი ქართულში და ბერძნულში.

2. რიგ შემთხვევებში, ქართული რედაქციების ანთროპონიმები, რომლებიც ფონეტიკურად მსგავსია ბიბლიური ანთროპონიმებისა, მაგრამ არა იდენტური, ბერძნულ თარგმანში გადადის ბიბლიური ანთროპონიმებით. ასეთ შემთხვევებშიც, ქართული „ბალავარიანი“ შუალედურ რედაქციად ჩანს, არაბულ და ბერძნულ რედაქციათა შორის.

გამოყენებული ლიტერატურა

აბულაძე, ი. (1962). ქართული ბალავარიანის ერთი პერსონაჟის სახელის წარმომავლობისთვის. *საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე*, 18(4).

აბულაძე, ი. (რედ.). (2006-2007). *ბალავარიანი (რედაქცია B)* [ციფრული ვერსია]. ARMAZI Textcollection. (ორიგინალი გამოქვეყნდა 1957, ძველი ქართული ენის ძეგლები, 10, ა. შანიძის რედაქციით, თბილისი). ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სამეცნიერო ლაბორატორია "ორიონი"; ARMAZI ვერსია მომზადებულია J. Gippert-ის მიერ.

<https://titus.uni-frankfurt.de/texte/etca/cauc/ageo/hagio/balavarb/balavlex.htm>

- აბულაძე, ი. (რედ.). (2006-2007). *ბალავარიანი (რედაქცია A)* [ციფრული მონაცემთა ბაზა]. ARMAZI Textcollection. <https://titus.uni-frankfurt.de/texte/etca/cauc/ageo/hagio/balavara/balavlex.htm> (ორიგინალი გამოქვეყნდა 1957)
<https://titus.unifrankfurt.de/texte/etca/cauc/ageo/hagio/balavara/balav.htm?balav060.htm>
- ანდრონიკაშვილი, მ. (1966). *ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან*. თბილისი.
- კირთაძე, დ. (2009). საკუთარი სახელი ქართულ ორიგინალურ აგიოგრაფიულ ძეგლებსა და საისტორიო წყაროებში (V-X სს.) [გამოუქვეყნებელი სადოქტორო დისერტაცია]
- ჯავახიშვილი, ი. (1979). *თხზულებანი* (ტ. 1). თბილისი.
- ხინთიბიძე, ე. (1982). *ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობების ისტორიისათვის*. თბილისი.
- Lang, D. (1957). The life of the blessed Iodasaph: A new oriental Christian version of the Barlaam and Ioasaph romance (Jerusalem, Greek Patriarchal Library: Georgian MS 140). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 20(1/3).
- Volk, R. (2009). *Die Schriften des Johannes von Damaskos, VI/1: Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria)*, Vol. 1: Einführung (Patristische Texte und Studien, 61). De Gruyter.

*Typology of Anthroponymic Transformations in the Arabic,
Georgian, and Greek Redactions of the "Story of Barlaam and
Ioasaph"*

Irma Makaradze

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Abstract

This article examines the typology of anthroponymic transformations in the Arabic, Georgian, and Greek recensions of *The Story of Barlaam and Ioasaph*. The study aims to identify the mechanisms by which personal names are modified in the process of textual transmission and to determine the cultural and religious factors underlying these changes.

The analysis is based on comparative, descriptive, cognitive-conceptual, and linguo-cultural methodologies. The findings demonstrate that, in the Georgian recension, anthroponyms frequently undergo a process of Christianisation: Arabic names are replaced either by biblical anthroponyms or by phonetically similar forms, likely created through association with biblical naming traditions. This tendency is particularly evident in cases where a given character is absent from the Arabic recension but appears in the Georgian and Greek versions under a newly introduced name.

Conversely, in the Greek recension, anthroponyms found in the Georgian text that are only phonetically similar to biblical forms are rendered as exact biblical names.

The results of the study reveal a gradual process of anthroponymic Christianisation (Arabic → Georgian → Greek) and confirm the intermediary role of the Georgian *Balavariani* within this transformation.

Keywords

Barlaam and Ioasaph; Balavariani; Anthroponyms; Comparative Analysis.

Anthroponyms - personal proper names - constitute a fundamental subject of linguo-cultural inquiry, as they reflect the cultural and social contexts of a given *ethnos* across diverse historical epochs. Alongside various other factors, anthroponyms are fundamentally shaped by the religious or mythological belief systems that assert a dominant influence within a specific culture. For medieval Georgian society, the reflection of biblical and, to a lesser degree, mythological associations within anthroponyms holds profound cultural relevance, given that Georgian cultural identity during this era was strictly contingent upon the Christian faith.

From this perspective, the present study investigates the anthroponyms embedded within one of the most prominent medieval literary works, the *Balavariani*. It analyzes their relationship, on the one hand, with the primary source of the Georgian text - the Arabic *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* ("The Book of Bilawhar and Būdāsaf") - and, on the other hand, with the Greek translation of the work (which a prevailing faction of scholars contends was translated directly from the Georgian).

The methodological framework of this research incorporates a comparative approach (specifically, a comparative analysis of proper names across the Arabic, Georgian, and Greek texts of the *Balavariani*), a descriptive method, cognitive-conceptual analysis (examining conceptual associations), and linguo-cultural analysis.

Relatively generalized perspectives concerning the anthroponyms within the Arabic, Georgian, and Greek redactions of the "Story of Barlaam and Ioasaph" are discernible in the respective scholarship of D. Lang and K. Kekelidze. Both D. Lang (Lang, 1957, p. 399) and K. Kekelidze observe that the onomastic data within the Greek text exhibit a distinct reliance on the

Georgian manuscript. Furthermore, they identify a specific methodological pattern: the translator of the Greek text systematizes and refines proper names based predominantly on biblical onomastics.

To further elucidate this hypothesis posited by D. Lang and K. Kekelidze, it must be noted at the outset that while the Greek text indeed employs authentic biblical anthroponyms for proper names (rather than mere approximations or adaptations of biblical names, as is frequently observed in the Georgian translation), the same anthroponyms in the Georgian translation are nevertheless generated through an association with biblical onomastics.

Several anthroponyms within the text are examined in greater detail by E. Khintibidze and I. Abuladze. The primary focus of their inquiry is the nomenclature of the main protagonists - Barlaam, Ioasaph, and King Abenner (Abenes) - and the morphological shifts these names undergo across the various translations. In the historiography of *Balavariani* scholarship, broader scholarly attention has traditionally been devoted to the proper names of the narrative's central figures: Balavar, Iodasaph, and Abenes. In this regard, the observations posited by I. Abuladze and E. Khintibidze are particularly noteworthy.

According to E. Khintibidze, the name attested as *Iodasaph* / *Ioasaph* in the Georgian and Greek redactions is known in the Arabic tradition in the form of *Būdāsaf* or *Yūdāsaf*. In his view, both *Iodasaph* and *Yudasaph* originate from the Arabic *Būdāsaf* as a result of the paleographic confusion between the Arabic letters "b" (ب) and "y" (ي); furthermore, the Georgian *Iodasaph* serves as the intermediary evolutionary stage between the Arabic *Būdāsaf* and the Greek *Ioasaph*. Khintibidze suggests that, based on this identical confusion of "y" and "b," the Georgian translation ought to have inherited the form *Yudasaph*; however, the Christian milieu could not reconcile the name *Yuda-saph* (Judas-saph) for a saintly figure, which consequently necessitated its rendering as *Iodasaph*. This same desire to distance the name from the *Yoda* / *Yuda* (Judas) form, operating through an analogy with the biblical onomasticon *Jehoshaphat*, likely facilitated the transformation of this name into the Greek *Ioasaph* (Khintibidze, 1982, pp. 341–342). In this instance as well, a discernible trend emerges: the anthroponyms of the Georgian redactions are

translated into Greek with only minor modifications - specifically, reflecting a tendency towards assimilation with biblical anthroponyms.

Similarly, according to I. Abuladze, the Georgian *Balahvar*, aligns more closely with the Arabic *Balawhar* (or *Bilawhar*) than with the Greek *Barlaam* (Βαρλαάμ) (Abuladze, 1962, p. 511). The character's Greek name, in this case as well, is translated via an analogy with established Christian onomastics (e.g., the 3rd - 4th century martyr, Saint Barlaam).

I. Abuladze specifically investigates another anthroponym from the *Balavariani*—*Hebena*, *Abenese*, *Abenes*, and, according to the Hymn of Iodasaph, *Abeneser*. According to the researcher, a juxtaposition of these variants reveals *Habeneser* as the primary form. The Greek *Avennir* (Αβεννήρ) or *Abenner* (Avenir) must derive from this, whereas the Georgian *Habeneser* remains dependent upon the Arabic source. I. Abuladze contends that the Georgian *Habeneser* was derived from the Arabic *Janaysar* as a result of scribal letter confusion caused by ambiguous diacritical marks (Abuladze, 1962, pp. 511 - 512).

Within the scope of the present article, the anthroponyms of the *Balavariani* and their relationship to the proper names found in the Arabic and Greek redactions are comprehensively examined.

Zadan is the name of Prince Ioasaph's tutor and loyal servant.

"The Book of Bilawhar and Būdāsaf" (The Arabic Redaction)	<i>Balavariani</i> (the Georgian Short Redaction)	<i>Balavariani</i> (the Georgian Extended Redaction)	<i>The Story of Barlaam and Ioasaph</i> (the Greek Recension)
----- -----	„And he entrusted the faithful monks to him, that they might serve his son, and he appointed	“And the king appointed as a servant for his son, and as his tutor, a certain man - faithful and trusted in	Εἷς δὲ τῶν προεχόντων ἐν αὐτοῖς, ὃν ὡς πιστότατον καὶ εὐγνώμονα

	Zandan as his tutor.” (Abuladze, 1957/2006–2007, Recension B)	his presence - whose name was Zadan.” (Abuladze, 1957/2006–2007, Recension A)	κατέστησεν ὁ βασιλεὺς ἐπὶ τοῦ παλατίου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, Ζαρδάν καλούμενος (<i>Volk</i> , 2009, p. 198)
--	--	---	--

In the Georgian *Balavariani*, the name of this character appears as **Zandan** in the Short Redaction and **Zadan** in the Extended Redaction; in the Greek text it occurs as **Ζαρδάν**, while in the Arabic version it has no equivalent at all.

Since the name of Prince Ioasaph’s tutor is not attested in the Arabic text and appears only in the Georgian translation, it may be assumed that the Georgian translator endowed the name Zadan/Zandan with a specific conceptual significance, modelling it on the well-known Georgian pagan idol **Zaden**. According to *Balavariani*, Zadan/Zandan is an adherent of pagan religion; it is therefore plausible that the author of the Georgian text deliberately selected for this character a name that phonetically resembles the pagan Georgian deity Zaden: **Zaden – Zadan/Zandan**.

The alternation of vowels observable in the forms *Zaden/Zadan* represents a typical phonetic phenomenon, as proper names often occur in multiple variants even within texts of the same period or by the same author. For instance, historical sources, much like hagiographic texts, attest different variants of the same personal name within works of the same or different centuries, primarily due to phonetic processes such as elision, insertion, or the alternation of vowels and consonants: *Nasar/Nasra/Nasre/Nasri*; *Jibgha/Jibghu*; *Dimitri/Demetre*; *Samoeli/Samueli*; *Tekla/Tekle* (Kirtadze, 2009, p. 70).

The idol Zaden was one of the supreme deities of Iberia and is attested in early written sources: “Thus in this land of Kartli there were two principal idols set up: Armaz and Zaden” (*The Conversion of Kartli*).

“This King Parnajom increased the construction of fortresses and cities, and he built the fortress of Zaden, and created an idol named Zaden, and established Zaden” (Leonti Mroveli, *Kartlis Tskhovreba*).

“O holy fathers, utterly inaccessible and impassable to men was that mountain, and formerly there stood there the impure idol of Zaden, which Saint Nino overthrew; and it is said that the mountain was filled with evil spirits” (*The Life of Shio and Evagre*).

“For in those times of paganism there stood a tower, and upon it was erected the idol of Zaden; and through the multitude of abominable sacrifices a host of demons had taken up dwelling there, from whom proceeded many terrors and apparitions” (*The Life of Ioane of Zedazeni*).

The name of the idol Zaden has also been preserved in Georgian toponymy, for instance in **Zaden-gora (Zaden-hill)**: “And when he passed through the gorge of Shatvlo and came to the borders of Samtskhe, he reached a village called Zaden-gora” (Leonti Mroveli, *The Life of the Kings*), as well as in **Zedazeni**. The latter is likewise connected with the idol Zaden, as is evident from the following: Ioane of Zedazeni “by the command of the kings and with the blessing of the Catholicos ascended the mountain of Zedazeni”; hence he is referred to as Ioane “of Zedazeni” (Juansher, *The Life of Vakhtang Gorgasali*).

According to Niko Marr, Zaden represents a Georgian variant of the Persian Mithra: “Zaden undoubtedly derives from Avestan *yazata*, from the Middle Iranian (Pahlavi) plural form *yazdan* or *yaztan*, corresponding to Persian *yazdān*, and originally denoted Mithra (Mihr), and subsequently, more generally, a deity” (Javakhishvili, 1979, p. 113).

According to M. Andronikashvili's research, the divine name Zadan dates to the Achaemenid period. It must have been borrowed into Georgian from Old Persian, as indicated by its phonetic form, which differs from that of its Middle Iranian and Armenian counterparts (Andronikashvili, 1966, p. 23).

Thus, the cult of Zaden appears to have entered and become established in the Georgian cultural sphere from the East. Within the scope of the present study, no attestations of this anthroponym have been identified in Greek sources predating *The Story of Barlaam and Ioasaph*.

As for the Greek equivalent of Zadan/Zandan, it is transmitted with only minor variation as **Ζαπδών**. Although this anthroponym would not have been familiar within Greek cultural tradition, the Greek text does attest the name of the well-known biblical official Nabuzardan, the captain of the guard of King Nebuchadnezzar. It is therefore possible that, by analogy with the name Nabuzardan - and in keeping with the general tendency to align proper names with biblical anthroponymy - the translator

modified Zadan/Zandan into Zardan (either through the insertion of *r* or through the alternation of *n* and *r*).

In both Georgian recensions of *Balavariani*, this name designates a pagan priest.

The Book of Bilawhar and Būdāsaf" (The Arabic Redaction)	<i>Balavariani</i> (the Georgian Short Redaction)	<i>Balavariani</i> (the Georgian Extended Redaction)	<i>The Story of Barlaam and Ioasaph</i> (the Greek Recension)
Al-Bahwan	“Then they went to Thedma, for he was a servant of idols and dwelt in the wilderness; and the king and all the people placed great hope in him, believing that rain and sunshine would be granted to their land through his prayers.” (Abuladze, 1957/2006–2007, Recension B)	“Then they arose and went to a certain man who dwelt in the deserts and mountains, withdrawn and set apart from both modes of life, whose name was Thedma. This man adhered to their religion, and the king and all his people placed great hope in him, to the extent that they believed that both rain and sunshine would be granted to their land through his prayers.” (Abuladze, 1957/2006–2007, Recension A)	Ἀναστάντες δὲ καταλαμβάνουσιν ἄντρον ἐν βαθυτάτῃ διακειμένον τῇ ἐρήμῳ, ἔνθα κατῴκει ἀνὴρ τις Ἑλλήν μαγικαῖς σχολάζων τέχναις καὶ θερμότατος ὑπάρχων προασπιστὴς τῆς εἰδωλικῆς πλάνης. Ὄνομα δὲ τούτῳ Θεωδᾶς, ὃν καὶ ὁ βασιλεὺς ἐτίμα διαφερόντως καὶ φίλον ἡγεῖτο καὶ διδάσκαλον, διὰ τῆς αὐτοῦ λέγων μαντείας εὐθηνουμένην προκόπτειν τὴν αὐτοῦ βασιλείαν“ (Volk, 2009, p. 294)

As can be seen from the table, both Georgian recensions refer to this character as **Thedma**, whereas in the Greek recension his name appears as **Θεοδῶς**, and in the Arabic version as **al-Bahwān**. It may be assumed that, in both the Georgian and Greek recensions, this name - like Zadan/Zandan - acquires a particular conceptual significance.

The Georgian translator replaces the Arabic anthroponym, which is phonetically entirely different, with a form shaped by biblical association, aligning it with the proper name **Theudas**, attested in the *Acts of the Apostles*. The Georgian form *Thevda* corresponds to the Greek **Θεοδῶς**: *Πρὸ γὰρ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀνέστη Θεοδῶς...* (Acts 5:36) - "For before these days Theudas rose up..." (Acts 5:36).

It is also worth noting that the biblical Theudas and Thedma of *Balavariani* exhibit functional similarities. According to the *Acts of the Apostles*, Theudas (Gk. **Θεοδῶς**) is a self-proclaimed prophet who deceives and gathers a large following, persuading them that he is capable of dividing a river by his word and thereby providing them with an easy passage.

It is therefore plausible that the Georgian translator of *Balavariani*, drawing on the associative potential of this biblical anthroponym (Thevda), replaced the Arabic name **al-Bahwān** with **Thedma**, while the Greek translator of *Balavariani*, based on the phonetic proximity between Thedma and Thevda, rendered it as **Θεοδῶς**. It is natural to assume that the Greek translator was familiar with the Greek form **Θεοδῶς** from the *Acts of the Apostles*, as well as with its Georgian equivalent *Thevda*.

Thus, the anthroponym attested in the Georgian recensions - radically different from the Arabic original - appears to be the result of a translation strategy grounded in biblical association, whereas in the Greek recension it is rendered with only slight modification as an exact biblical anthroponym.

The progression **al-Bahwān** → **Thedma (Thevda)** → **Θεοδῶς** may therefore be understood as reflecting a gradual process of Christianisation of anthroponyms. In this process, the Georgian *Balavariani* clearly emerges as the intermediary text, just as in the case of **Zadan/Zandan** → **Ζαπδᾶν**.

Nakori is not attested in the Arabic recension.

"The Book of Bilawhar and Būdāsaf" (The Arabic Redaction)	<i>Balavariani</i> (the Georgian Short Redaction)	<i>Balavariani</i> (the Georgian Extended Redaction)	<i>The Story of Barlaam and Ioasaph</i> (the Greek Recension)

----- -----	“I know a man who is without equal in learning, and no one in this land knows him; he belongs to our religion and is exceedingly learned in wisdom, and his name is Nakor.” (Abuladze, 1957/2006–2007, Recension B)	“But if we are unable to accomplish this, I shall bring to you, O king, a certain man whom no one in this land knows, of our religion, whose distinction cannot be discerned from that of Balahvar in form, appearance, age, voice, or speech; he dwells outside in the wilderness, and his name is Nakor.” (Abuladze, 1957/2006–2007, Recension A)	Εἰ δὲ ἐκεῖνον μὲν καταλαβεῖν οὐ δύνηθ' ἔμελλον, ἕτερον ἐγὼ ἐπίσταμαι πρεσβύτην μονεργίτην, Ναχὼρ καλούμενον, ὅμοιον τῷ Βαβλαῶν κατὰ πάντα, ὃν οὐκ ἔστι διαγνῶναι μὴ ἐκεῖνον ὑπάρχειν" ὅς καὶ τῆς ἡμετέρας ἐστὶ θρησκείας καὶ διδάσκαλος ἐμὸς ἐν τοῖς μαθήμασι γέγονε (Volk, 2009, p. 215)
----------------	---	---	---

Raqisi (the king's loyal vizier) proposes to Janayzar that he himself assume the role of Balahvar and attempt to reconvert Ioasaph to paganism. After Ioasaph exposes him, Raqisi repents.

In the Georgian translation, however, the function of this character (Raqisi) is redistributed. In the corresponding episodes of the Georgian and Greek recensions, instead of Raqisi, the role of Balahvar is assigned to a new character - **Nakor**:

“And Raqis said: ‘What shall we do now?’ And he replied: ‘I know a man whose learning is without equal, and whom no one in this land knows; he is of our religion and exceedingly wise, and his name is Nakor. Let us bring him, for he closely resembles Balahvar in appearance and age; and we shall clothe him in the garments in which Zandan has seen Balahvar’” (Abuladze, 1957/2006–2007, Recension B).

Ioasaph recognises the deception and exposes him. The outcome is likewise identical: after being unmasked, Nakor converts to Christianity.

The proper name **Nakor** (Gk. **Ναχὼρ**) appears in the Georgian recension by analogy with biblical onomastics. Such a pattern—the introduction of an entirely new anthroponym into the text—occurs particularly in cases where no corresponding character exists in the Arabic recension (or where a character appears without a name), and is then supplied in the Georgian version.

Barakia (Gk. **Βαραχία**) appears in the final section of the Georgian and Greek recensions. It is well known that these two recensions diverge most significantly from the Arabic version precisely in their concluding part. Ioasaph entrusts the governance of his kingdom to the pious Christian Barakia/**Βαραχία**.

Here again, the author of the Georgian recension follows a characteristic tendency: the anthroponym **Barakia** (Gk. **Βαραχία**) is introduced into the text in accordance with biblical onomastics.

In fact, within the work, the only anthroponym that passes unchanged from the Arabic text into the Georgian recensions is **Raqisi**, which in the Greek version appears as **Ραχίς**.

Thus, an examination of the anthroponyms of *Balavariani* across all three recensions - Arabic, Georgian, and Greek - reveals a clear tendency toward the Christianisation of proper names. From this perspective, two principal patterns may be identified:

1. The anthroponyms of the Arabic recension are rendered in the Georgian version either by directly employing biblical names or by introducing forms that are phonetically close to them and likely created through association with biblical anthroponymy. This tendency is particularly evident in cases where a given character is absent from the Arabic recension but appears in the Georgian and Greek versions.
2. In a number of instances, anthroponyms in the Georgian recensions that are phonetically similar to, but not identical with, biblical names are rendered in the Greek translation as exact biblical anthroponyms. In such cases as well, the Georgian *Balavariani* appears to function as an intermediary recension between the Arabic and the Greek versions.

References

Abuladze, I. (1962). *Kartuli balavarianis erti p'ersonazhis sakhelis ts'armomavlobistvis.*

[*On the origin of a character's name in the Georgian Balavariani*] Sakartvelos ssr metsnierebata ak'ademiis moambe, 18(4).

Abuladze, I. (Ed.). (2006–2007). *Balavariani* (redaktsia B) [Recension B, Digital database]. (originali gamokveq'nda 1957, dzveli kartuli enis dzeglebi, 10, a. Shanidzis redaktsiit, tbilisi). Ivane javakhishvilis sakhelobis tbilisis sakhelmts'ipo universit'et'is sametsniero laborat'oria "orioni"; ARMAZI versia momzadebulia J Gippert-is mier. [(Originally published 1957, Monuments of Old Georgian Language, Vol. 10, ed. A. Shanidze, Tbilisi). Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Scientific Laboratory "Orioni"; ARMAZI version prepared by J. Gippert]. <https://titus.uni-frankfurt.de/texte/etca/cauc/ageo/hagio/balavarb/balavlex.htm>

Abuladze, I. (Ed.). (2006–2007). *Balavariani* (redaktsia B) [Recension B, Digital database]. (originali gamokveq'nda 1957, dzveli kartuli enis dzeglebi, 10, a. Shanidzis redaktsiit, tbilisi). Ivane javakhishvilis sakhelobis tbilisis sakhelmts'ipo universit'et'is sametsniero laborat'oria "orioni"; ARMAZI versia momzadebulia J Gippert-is mier. [(Originally published 1957, Monuments of Old Georgian Language, Vol. 10, ed. A. Shanidze, Tbilisi). Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Scientific Laboratory "Orioni"]

<https://titus.uni-frankfurt.de/texte/etca/cauc/ageo/hagio/balavara/balavlex.htm>

Andronikashvili, M. (1966). *Nark'vevebi iranul- kartuli enobrivi urtiertobebidan* [*Studies in Iranian–Georgian linguistic relations*]. Tbilisi.

Kirtadze, D. (2009). *Sak'utari sakheli kartul originalur agiografiul dzeglebsa da saist'orio ts'q'aroebshi* (V–X ss.), (gamokveq'nebeli sadokt'oro disert'atsia). [*Proper names in original Georgian hagiographic monuments and historical sources (5th–10th centuries)*] [Unpublished doctoral dissertation].

Javakhishvili, I. (1979). *Tkhzulebani* (ტ. 1). [*Works* (Vol. 1)]. Tbilisi.

Khintibidze, E. (1982). *Kartul-bizant'iuri lit'erat'uruli urtiertobebis ist'oriisatvis.* [*On the history of Georgian–Byzantine literary relations*]. Tbilisi.

Lang, D. M. (1957). “The life of the blessed Iodasaph: A new oriental Christian version of the Barlaam and Ioasaph romance” (Jerusalem, Greek Patriarchal Library: Georgian MS 140). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 20(1–3).

Volk, R. (2009). *Die Schriften des Johannes von Damaskos, VI/1: Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria)*, Vol. 1: Einführung (Patristische Texte und Studien, 61). Berlin: De Gruyter.

