

Јанко Ђ. РАМАЧ*
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Одсек за русинистику

СВІТОГЛЯД РУСИНІВ ПІВДЕННОЇ УГОРЩИНИ КРИЗЬ ПРИЗМУ АПОКРИФІВ З ЇХ РУКОПИСНИХ ЗБІРНИКІВ З ХVІІІ ТА ХІХ СТСТ.**

Тексти апокрифів з рукописних збірників русинів Південної Угорщини перший почав досліджувати Іван Франко і на зламі ХІХ–ХХ стст. опублікував і проаналізував деякі фрагменти з них (Франко 1899; Франко 1906). Після того рукописна спадщина духовної поезії і прози русинів на півдні Угорщини на довгий час залишилася поза увагою дослідників, хоча саме з неї бере початок їхня писана література і процес розвитку літературної мови. У апокрифічних текстах часто яскраво відображений зовсім оригінальний світогляд народу, тому вони заслуговують на докладніше дослідження філологів, істориків, істориків культури, фольклористів та інших спеціалістів. В даній статті автор ставить собі за мету кризь призму текстів апокрифів з рукописних збірників дослідити властивості світогляду русинів Південної Угорщини, який проглядає кризь описи географії, топографії, кліматичних умов, побуту, подій, персонажів, мови, розуміння/нерозуміння релігійного і суспільного життя єврейського народу у Палестині новозавітньої епохи. Проаналізовано матеріал двадцяти рукописних збірників духовної прози з якої вилучено взірцеві цитати, на підстав яких автор доходить основних висновків.

Ключові слова: Русини у Південній Угорщині, новозавітні апокрифи, рукописні збірники, світогляд.

Публікуючи фрагменти з рукописних збірників новозавітних апокрифів русинів Південної Угорщини, які отримав від Володимира Гнатюка,¹ Іван Франко деякі з них коротко проаналізував, окремо звертаючи увагу на мову і певні локальні властивості текстів (Франко 1899, т. II: 74–98, 191–196, 211–220, 237–240, 369–370

* janko.ramac@ff.uns.ac.rs

** Праця написана в рамках наукового проекту Обласного секретаріату Автономного краю Воеводини „Савремено стање у русинистици: језик, књижевност, култура” № 142-451-2783/2017-01.

¹ Володимир Гнатюк (1871–1926) у літніх місяцях 1897 р. побував на науковій експедиції між русинами у Південній Угорщині, у Бач-Бодрозькому комітаті (далі: Бачка), і тоді віднайшов певну кількість рукописних збірників духовної прози і поезії (Гнатюк 1898:51), а деякі поніс з собою до Львова. Згодом частину духовної поезії з тих збірників опублікував (Гнатюк 1985), а кілька збірників дав І. Франкові.

; Франко 1906, т. IV: 80, 234–235, 357–360). Михайло Ковач опублікував дві статті, присвячені рукописній духовній поезії і апокрифічній прозі русинів Південної Угорщини, передусім звертаючи увагу на їх мову і бажаючи зацікавити даною темою дослідників (Ковач 1973; Ковач 1977). Юліан Тамаш у монографії, присвяченій літературі русинів у Югославії, на підставі апокрифічних фрагментів текстів, опублікованих І. Франком, проаналізував деякі з них і дав оцінку їх ролі і значення у історії літератури (Тамаш 1997: 61–69). Янко Рамач досліджував апокрифічні тексти „Хождение Богородици по муках” і „Страсти Христови” (Рамач 2011; Рамач, 2016).

У дослідженні даної теми ми користувалися оригінальними рукописними збірниками, що зберігаються в інституціях або у приватних збірках: у бібліотеці греко-католицької парафії у Руському Керестурі, у відділі старої книги (далі: ГПРК) – 9 рукописів; у Музейній збірці у Руському Керестурі (далі: МЗРК) – 9 рукописів; на греко-католицькій парафії у м. Шід – два збірники; один належить Марії Дорошки з Руського Керестура, один – Агнеті Бучко-Папгаргаї з Нового Сада, а один – у власності автора статті. Для зручнішого цитування на кінці статті подано список використаних збірників. Короткий формальний і змістовий опис деяких з них вже опубліковано (Рамач 2016), а повніший готуємо до друку.

Щодо авторства та хронології написання рукописних збірників, тільки приблизно половину із них можна точніше датувати і знайти дані про їх автора/переписувача чи замовника. Нема достатньо даних, на підставі яких можна твердити, що якийсь із них настав у XVIII ст., проте можна а припустити, що деякі переписані із старших, що настали у XVIII ст. Найстарший мабуть той, в якому записано: „тому мено то буль [...] року Яли² Михаль писалъ 1819”. Фізичні особливості письма і мови духовної поезії у збірнику дають підставу припустити, що він настав на початку XIX ст. (Яли 1819). Інформації про авторів/переписувачів чи замовників збірників дуже скупі. Тільки в рідкісних випадках крім імені і прізвища подається ще якась інформація: наприклад: „Сїи писми суть Хома Янка, жителя Керестурского. Писани суть 1876. року. Писалъ Папуга Михаль, кушниръ. Дописани су року 1876. мѣсяца фебруара. Започани су писаць 1874-го” (Папуга 1874). В іншому збірнику на внутрішньому боці обкладинки стоїть: „А сия книга Страсти принадлежит Гирйовати Илони, 1902 року правени”, а на останній, 177 сторінці: „Писалъ Няради Михаль Бачъ-Керестуре. Докончель 1904 фебруара дня 7-ого, алилуя” (Гирйовати 1902).

Під час своєї наукової експедиції між русинами у Бачці 1897 р. В. Гнатюк був здивований наявністю великої кількості рукописних збірників духовної поезії і апокрифічної прози. Тоді він зазначив, що у Коцурі „находять ся навіть такі люди, що в зимі не роблять нічо друге, лиш переписують. Я був у двох таких переписувачів і оглядав прекрасний псалтир (з пояснюванями), евангеліє і друге. Письмо їх так хорошо представляє ся, що не можна собі красшого бажати. [...] Оден є такий чоловік, що переписує на замовленя: я видів зладжену ним на замовленє книгу зо страстями і піснями” (Гнатюк 1898: 51).

² Упереписах населення Керестура і Коцура не знайдено прізвище Яли (Жирош 1997), а у переписі населення Керестура з 1828 р. під № 45 записаний Гали Мишка.

Популярність рукописних збірників між русинами Південної Угорщини не зменшувалася до кінця XIX – початку XX ст., адже до часу коли вони все частіше почали добувати друковане слово, газети, часописи і книжки духовного і світового змісту з Угорщини і ще більше з Галичини (Дуличенко 1972; Рамач 2010). До того часу рукописні збірники духовної прози і поезії та короткі тексти народних хронік поселень виконували функцію писаної літератури. У текстах рукописних збірників духовної поезії і прози крізь ціле XIX століття точиться процес поступового переходу з церковнослов'янської чи книжної мови на народну говірку тамтешньої русинської громади. Тема цікава для лінгвістичних досліджень.

У даній праці досліджується як у текстах апокрифів у рукописних збірниках відображений світогляд властивий тій невеликій русинській громаді. І. Франко вважав, що народ вніс в апокрифи свої міркування, світогляд, психологію, ментальність тощо, тому він (Франко) так невтомно працював над зібранням і публікуванням апокрифічної літератури, щоб зібрати те „що ще не затратилось в довгих лихоліттях, знищене або вивезене на чужину, а на підставі того зібраного матеріалу вникнути якомога в глиб душі тих давніх поколінь...” (Франко: т. 39, с. 31).

Аналіз текстів згаданих збірників апокрифів дає підстави виділити кілька планів, на яких проявляються елементи, властиві світоглядові русинів у Бачці у XIX ст., а саме: на плані географії, топографії і кліматології в описах Палестини новозавітньої епохи; на плані розуміння/нерозуміння релігійного життя і побуту єврейської спільноти тої ж епохи; на плані розуміння і тлумачення чи доповнення опису подій і персонажів з новозавітньої епохи; на плані мови – текстуальні глоси та дивне застосування граматичних форм церковнослов'янської мови у говірці русинів у Бачці.

Іван Франко слушно зауважв, що в апокрифах русинів Південної Угорщини часто „на основу взяту з канонічних євангелій, накладено [...] багато деталей не так може апокрифічних, як радше зовсім фантастичних” (Франко II: 194). А ті „фантастичні деталі” – подробиці, які „доповнюють” описи подій, персоналій, топографії, яких немає у канонічних євангеліях, а також тлумачення і власне розуміння побуту і релігії єврейського народу Палестини євангельської епохи.

Опис Івана Хрестителя, хоч в основному співпадає з євангельським, у апокрифах доповнений численними подробицями, які всьому надають локального світогляду, властивого тій русинській громаді. Так Іван „у пустинї биваль, цо Їерусалимъ и Єрихонъ вароши. Медзи тима тота каплѣчка була, якъ отъ Їерусалима такъ и отъ Вифлеєма штири години ходу. Два крочаи длуга, а три широка, а барсь на високиімъ брегу, барсь чежко виходциць гу ней було, бо под ню долѣна була, и у тей каплѣчки една округла цира була цо яснось служела нука. [...] И предъ тоту каплѣчку една студня була, и Янь з ней пиль воду, а у шицкей пустинѣ лепша вода не була” (Папуга 1874: 1; Чизмар 1877: 1). Очевидно, автори не дуже визнаються в географії: якщо капличка була між Єрусалимом і Єрихоном – не могла бути на чотири години ходи і від Єрусалиму і від Вифлеєму. Дивне також, що Іван живе у пустині, на дуже високій горі, у малій капличці. Там була криниця, з якої він пив воду, а у цілій пустині ліпшої води не було. Вода, та ще й дуже добра – у пустині рідкість. У Бачці русинам води не бракувало: до проведення меліораційних заходів до кінця XIX ст. її у краї було й понад міру, та не легко було знайти криницю з доброю водою. У спогадах

мешканців Руського Керестура, записаних В. Гнатюком 1897 р., згадується, що перші переселенці із Закарпаття дуже тяжко привикали жити у нових умовах: вода для пиття була їм смердючою і не хотіли „сідьїти йак жабї у водї” (Гнатюк 1898: 6). Напевно тому в апокрифі згадується, що на горі, де Іван постив, не було нічого, та була криниця з доброю водою.

У русинів Бачки було своє уявлення про пустиню. Вони терміном пустиня позначали тзв. пустару (угор. *puszta*) – землю у власності державної казни, що нікому ще не була налілена і віддавалася в оренду. Автор апокрифа мальовничо описує, де починає пустиня: „де кури не допівають, де дзвони не додзвоняють” (Франко, т. 32: 131). Світ, який пізнають селяни, в котрому настав рукопис апокрифа, дуже обмежений: фактично простягається доти, доки доходить голос півня і голос дзвону: це власна територія, а поза її межами – чужий світ, в який вони рідко заходять. Якраз та чужа територія ідентифікується з пустинею.

Іван Хреститель у пустині „твардо покуту трималь, и гу тому боси, и зось єдну шмату ше обганяль, нье жадаль вонь красну обдзиву, на ноги чижми, лємь такь якь з найменшимь” [...] И кеть Йоань с пустинѣ вишоль гу Йордану, и нароть ше [злекол] же такого ище нье видзели, бо вонь буль баржей гу жвиру, якь гу человеку, браду малъ вельку, власи густы, а чоло огорене от слунка. А цело от посценя велького сухе було, а його шмати були цо лємь на єднимь месце ше капчали” (Чизмар 1877: 3; Такач 1909: 3; Франко II: 191). Автор окремо підкреслює все, що не так, як Бачці: Іван босий, а для русинів у Бачці бути босим – бути дуже бідним. Тут кожний господар взимі взуває чоботи. Іван босий – бідний, а це і його скромність і покута. І одіж його дуже скромна – запинається тільки на одному місці, що також незвичайне для людей Панонської низовини. До того ж, велика борода, довге волосся, чоло загоріле від сонця – не дивно, що люди налякалися, коли побачили такого, що „буль баржей гу жвиру, якь гу человеку”.

Подія Христового хрещення від Івана в апокрифі „доповнена” численими подобицями, крізь які проглядає світогляд русинів Південної Угорщини, а певні елементи засвідчують, що автори не пізнають специфік географії, топографії, клімату, побуту і релігії єврейського народу. Ітинерарій Христа з Назарету до Йордану дуже дивний: „и вонь отъ своей мацери благословенство прияль и до Йерусалиму пришоль, и отамаль на Голгофту гору, и оталь до Вифлеему, и отамаль на гевтоту гору пресь тоту пустиню, дзе Йоань буль. Одъ пустинѣ 5 години ходу до Єрихону варошу. [...] З Назарету на нови рокъ вишоль, и на Трокралѣ гу Йор[д]анови пошоль гу Йоанови [пришол], цо отъ Єрихону два штации³ ходу було, и такъ требало Христови 5 дни ходу твориць, у тей твардей драги путоваць, бо то було у поль жими, кедь найбаржей марзло (Чизмар 1877: 4; Папуга 1874: картка 3). Очевидно, автор плутається у географії. Дорога з Назарету до Єрихону не дві „штации”, але приблизно п’ять, а до того, автор водить Христа з Назарету до Єрихону і ріки Йордану трохи в обхід, через Єрусалим, Голготу і Вифлеєм. Кліматичні умови Палестини ототожнюються з панонськими, тому середина січня – час коли сильні морози.

Христове преображення замість на Таворську зміщується на Синайську, Сіонську або на Єлеонську/Оливкову гору (Чизмар 1874: 7; Сегеди 1892: 1; Фран-

³Штация – 2,5 угорські милі ≈20,8 км.

ко II: 211–213). Також, Ісус проповідує у Єрусалимі, на вечерю йде до Вітанії, до дому Марти і Марії, а відтак іде помолитися на гору Голгофту (Берек 1884: 52–53; Сегеди: 42).

Коли у апокрифі „Страстей Христових” описує преображення Христа на горі, автор згадує, „же Їлеонску гору Ісусъ вибралъ, бо у шицкимъ жидовскимъ орсагу таке место не було якъ тота гора. Така була якъ на жеми рай. У Галилейской жеми, от Назарету три години ходу, от виходу ньедальеко от Галилейского моря. Тамъ тота гора сама, коло нъей рити и студнѣ, цо зосъ гори вода идзе и тоти води скапу и наполня ше. А зосъ тей гори видно шицокъ Израилски орсагъ и Мертве морйю. А дзе ше Христовъ обрасъ пременьел на тей гори, естъ цо вельо трави, древа на хасень (Чизмар 1877: 8; Сегеди 1892: 2; Франко II: 211). Тут автор дуже поплутався і багато вигадує. Оливкова гора розташована біля Єрусалиму, не менше 100 км від Назарету і від Галилейського моря. Опис автором боліт і криниць, які наповнюються водами з гори, досить неясний. Ю. Тамаш вважає, що „мочари и студні” – болота і криниці – реальність русинського поселення у Бачці у XVIII–XIX стст. (Тамаш 1997: 65).

За євангеліями синоптиків, Матея, Марка і Луки, після хрещення Дух повів Ісуса в пустиню, щоб диявол спокушував його сорок днів (Мт. 4, 1; Мр. 1, 12–13; Лк. 4, 1–2). У русинських апокрифах описується, як Христос постив на горі: „А терасъ думаеме тоту гору, дзе Хр[ист]осъ посцель [отъ] Їерихону варошу една година ходу, у шицкимъ жидовскимъ орсагу виша гора не була, цо штверъ ношъ требало на ню исць” (Сегеди 1892: 14; Такач 1909: 17). Та назва гори, на яку „штверъ ношъ требало на ню исць” тут не згадується. Для русинів у Бачці висока гора просто диво, а вийти на неї дуже трудно. Очевидно, вони у Панонській низині вже давно забули про гори, тому вважають, що на високу гору можна піднятися тільки „оштвернош”. За описом, це найвища гора в Палестині, і до того зовсім пуста: „Тамъ нѣяке древо нѣе було, ничъ нѣе росло, льемъ каменьє нѣевиповедзене” (Сегеди 1892: 14; Такач 1909: 17).

Найдовша і найчастіша версія апокрифа „Страсті Христові” (Шанта 1874, Папуга 1876, Чизмар 1877, Берек 1884, Винаї 1889, Сегеди 1892, Гудак 1905, Такач 1909; Будински) написана місцевою русинською говіркою з незначними домішками церковнослов'янської мови, очевидно настала з одного протографу, оскільки відмінності між тими рукописами незначні, переважно це lapsus calami: хибне написання чи випущення слова, кілька слів, рідше цілого рядка тощо. Це може бути тема окремого дослідження. У цій версії згадується, що диявол спокушував Христа після його посту на горі і накінець схопив його своїми пазурами і поніс. Тут автор запитується: „О, якъ вонъ то шмельъ вробиць, якъ вонъ вишного Бога шмельъ до пазурохъ влапиць, такъ го несоль якъ каня⁴ голуба” (Чизмар 1877: 16; Берек 1884: 30; Сегеди 1892: 18). Опис картини неймовірний: диявол схопив Христа і ніс його у своїх пазурах, немов канюк голуба. Тому автор ставить серйозне запитання і навіть обвинувачує диявола, як він смів таке зробити з Всевишнім Богом?

У апокрифі описується Христов піст на горі. Автор піст розуміє як нестачу всього, що для звичайної людини щоденна потреба. Христос прийшов на гору „и

⁴Каня (від угор. kánya) – канюк, шуліка.

тамъ була една хишка цо себе Їсусъ Христосъ вибралъ. [...] У пустинѣ воднье и вноци, якъ даяки ташчок. Не малъ тамъ Христосъ посцелѣ, анѣ заглавка, лемъ камень, дзе лъжалъ и шедзелъ. Нье малъ стола анѣ пеца, анѣ дзевери, подумай чловеце, нье малъ вонь огня, боси бул, а то було у штред жими. Бо цо на тей гори нѣгда не престано витор дуль. Такъ Христосъ творель тамъ штерацець днѣ и 40 ноци” (Берек 1884: 26–29, Сегеди 1892: 14). Хата, в якій немає ліжка і на ньому подушки, ні стола, ні дверей, ні печі – не хата. В середині зими надворі вітер, замерзає, а Ісус босий в хаті, в якій немає печі.

Болота і боротьба з водовою стихією довго супроводжувала русинів Південної Угорщини. Мабуть тому автори апокрифів болота згадують і в епізоді вхоплення Ісуса в Гетсиманському саді та його провадження до первосвященника: „А якъ вишли на мостъ, Кедронскій потокъ, та его долу здрыльелѣ зоз моста, до води и до блата, бо воды нье вельо було у тотъ часъ: а его с[вя]тая милость, ужь от велкого змучена и битки не моголь висць зозъ того блата, а Жидове зоз ланцухомъ вицагли на сухе, а якъ до краю его прицаглѣ, лапалѣ и за уха, а єдни назадъ дрилялѣ еще до блата, а тоти цо ланцухъ трималѣ, ньепрестано его поривалѣ и таргалѣ, у тимъ велѣкимъ блату (Фечо 1891: 23–24; Москаль 1899: 20). Ця картина з Христом в болоті нагадує реалії повсякденного життя бачванських русинів в ситуаціях, коли вони часто були змушені ланцюгами і мотузами витягати з болота своїх коней і волів, що застрягли з повними возами.

Локальну специфіку у апокрифах автори застосовують і до органів влади. Так Христос, у розмові з матір’ю навіщує свої страждання: „Я тебе то хочу повисти. Такъ я пиду на ту святу Оливецку гору, а я отъ страху не буду спати. Я будемъ ведени од єдного бирова⁵ гу другому, отъ Юдаша до Фаризея, до Пилата, предъ Геродяша” (Франко II: 219). Жиди до Пилата звертаються: „Пане старосто нашъ ерусалимски, Пилате” (Маньош 1857: 23). Автори для представників єврейської влади вживають назву биров, а єврейських священників і первосвященників називають попами і владиками (Берек 1884: 27; Такач 1909: 17). Проте, вважаємо, що тут не йдеться лише про мовне пристосування своїх локальних назв до священослужителів єврейської реальності. У євангеліях відкрито висловлене негативне ставлення до єврейських священників і первосвященників, садукєїв і фарисєїв, а їх йменування у апокрифах „попами й владиками”, має і свою глибшу конотацію, оскільки таким чином трохи прикрито висловлене обвинувачення вірянами своїх священників і владик, життя яких суперечать основам християнської моралі. Не маючи достатньо хоробрості відкрито це висловити, звичайний народ картав своїх священослужителів у апокрифах та в усній народній літературі: у анкдотах, легендах, оповіданнях, причтах тощо (Гнатюк 1986: 15–150).

Локальна специфіка і властивий світогляд русинів висловлені у апокрифах і мовними засобами: словами, назвами, глосами тощо. Коли Христос під час тайної вечері „почалъ имъ ноги умывати, найперше Юдовѣ, а вонъ умылъ и фартухомъ утаръ (Фечо 1892: 18; Москаль 1899: 15), так як русинські жінки все втирають своїми фартухами. Після того як у дворі Каяфи Петро вперше відрікся Христа, „вонъ

⁵ Биров (угор. bíró – суддя), що означає і сільського старосту.

оталь пошоль до приклета и една огня почала роздувац..." (Винаї: 131), так само, як це робили у прикльце/сінях русинські жінки.

Єврейське вбрання автори апокрифів сприймали як щось дивне – якісь „плахти”, які люди накидають на себе чи загортаються ними. Проте, взуття має бути таке як у Бачці: взимі чоботи – влітку постолі. Коли свята сім'я верталася з Єгипту до Назарету „Исусь Христось маль на себе шмату хтору му його мати виштрикала, а на ногохъ бочкорки хтори му Осиф направел з льисковей скори” (Виславски (А): 133). Також, стоячи під хрестом свого розп'ятого сина, Богородиця „видци пресвяту безгришну кревь на бочкорохъ, на шматохъ, на рукохъ ньемилосердних катохъ” (Колесар: 19). Таким чином бочкори/постолі з свинячої шкіри, як повсякденне взуття селян у Бачці у русинських апокрифах перенесені в єврейську реальність Палестини.

У русинів у Бачці був звичай, що одіж померлого сім'я часто дарувала комусь бідному, тому і „Преблажена Марія стала прѣ кресту, чекала же кому тоти шмати прѣпадню, чи нѣ художному” (Колесар: 28).

За канонічними євангеліями Христові на хресті в останніх хвилинах життя подали на тростині губку натоплену оцтом (Мт. 27, 48; Мр. 15, 36; Ів. 19, 29), а у русинських апокрифах про це записано: „Исусь вирекнулъ смядни сомъ, а Жидзи кетъ то чули та му на наду у канчове дали гу устомъ. Исусь покоштоваль, а то барсь ньедобре було. А чомъ то було такъ думамъ же пре нашо гарла цо ньевимераного попиваме” (Чизмар 1877: 18; Берек 1884: 157–158; Винаї 1889: 126–127). Автори апокрифа може не розуміли слово „губа/губка”, тому наводять, що Христові на тростині принесли до уст кухоль з оцтом, а рівночасно подано і пояснення, що це „барсь ньедобре” було як кара, що її Христос прийняв на себе задля людей, які надмірно п'ють алкогольні напої.

У русинських апокрифах дуже часто йменування Христа учеником замість учителем. Неясно, чи дійсно автори не вбачали різниці між назвами учитель і ученик/учень, або може найменування Христа учителем авторам апокрифів здавалася недостойним, оскільки сільська громада недоцінювала власних сільських вчителів, а назва ученик, що загалом не вживалася, могла виглядати достойнішою.

У деяких рукописах апокрифа „Страсті Христові”, тексти яких ще сильно насичені старослов'янізмами, зустрічаються глоси для пояснення деяких слів церковнослов'янської мови словами місцевої русинської говірки, наприклад: „А дияволь между нѣма искаше гледаль такого котры...” (Москаль 1899: 5). Іноді, очевидно, що і сам автор/переписувач не розумів деяких слів, які переписував: у новішому рукописі Юда звертається до вояків, які йшли вхопити Христа словами: „Кто васъ поедналь мздою сего за плацу?” (Фечо 1891: 22), хоч у старшому варіанті стояло: „ктось васъ поедналь мздою” (Маньош 1857: 19). У деяких випадках незрозуміле церковнослов'янське слово трохи деформується або надається йому інше значення, наприклад: „Жидзи [...] на кажди свой сабашъ и в пятокъ вечаръ жруть цеснокъ” (Маньош 1857: 21), а у новішому варіанті вже стоїть: „на кажди сабатшакъ пятокъ вечаръ жруть цестнокъ”, де сабашъ (євр. субота) замінено з сабатшакъ⁶ – свобода, воля.

Не менш цікаві прояви застосування граматичних форм церковнослов'янської мови до говірки русинів у Бачці подібно, як колись св. апостоли Кирило і Мефодій,

⁶ Сабатшак – (від угор. szabadság) – свобода, воля.

перекладаючи святі книги з грецької на слов'янську мову, часто, у намаганні як найвірніше перекласти, були змушені створювати граматичні форми грецької мови, яких не було у розмовній слов'янській мові. Так у русинських апокрифах зустрічаються церковнослов'янські дієслівні форми застосовані до слів народної говірки: „дриляху, таргаху” (Москаль, 20), „и дриляху и штухали...” (Фечо 1891: 23), хоча повино стояти: „дриляли, „таргали”. Інколи вживається інфінітив на -ти, хоча він у русинській мові завжди кінчається на -ц: „Почали медзи собу поцихи бешедовати” (Фечо 1891: 12), замість „бешедовац”, „да Отца и Матку треба поштоваць и слухати” (Фечо 1891: 9; Москаль 1899: 8). Вживання унгаризмів як глос, на нашу думку, більш у функції показати, що автор володіє і престижною – державною мовою. Ось, приклад: коли Юда Жидам „задуркаль до цверохъ ихъ, а вони закрѣчали: сабать⁷ – шлебодно (Фечо 1891: 7; Москаль 1899: 6). Іноді церковнослов'янське слово, яке було вживане у старшому варіанті апокрифа, у новішому вже замінене словом з народної говірки або унгаризмом: „Войско великое и жолнѣровъ” (Маньош 1857: 7) – „(войско) катонацохъ” (Москаль 1899: 7).

Русини у Бачці ще й у ХІХ – на початку ХХ ст. грім називали перуном – іменем колишнього слов'янського бога грому і блискавки Перуна. Це промовисто засвідчує епізод, коли Христос, навчаючи у храмі у Єрусалимі, звернувся до Бога Отця: „Оче мой, поблагослови тотъ народъ цо ту, и з гирмотан[ъ]омъ ше явело слово и такъ рекло: поблагословел сом це и поблагословимъ це. А народъ ше улекнулъ и такъ думаль же перун” (Берек 1884: 51; Дюра Сегеди, 42). Та це не єдиний випадок, що у русинських рукописах грім називається перуном. У хроніці Руського Керестура записано: „1907: 2 жижи згорели од перуна Блишкова и Гала...” Миз 1971: 91).

Коли під час тайної вечері Христос сказав апостолам, що один з-поміж них зрадить його, вони одним голосом казали: „О, мой панье, кетъ ми даедень, та най нась фаркаши⁸ розтаргаю” (Берек 1884: 83). Може б таке реагування апостолів у Палестині мало реальну основу, але для людей у Бачці, де вовків не було, таке покарання зрадника виглядає дивно (Сегеди 1892: 73). Згодом, ще в одній сцені згадується вовк. Коли Христа вхопили в Гетсиманському саді, апостоли повтікали „Такъ якъ кетъ фаркашъ овци розплаши” (Москаль 1899: 16).

У апокрифі „Страсті Христові” про Юду Іскаріотського автор каже, що він „любель куповаць и предаваць, пенъежи меняць, то его лакомство було – тарговина (Фечо 1891: 6; Москаль 1899: 5). Для русинів у Бачці найчесніша і гідна пошани праця хлібороба, а купців, пастирів, вчителів менше цінували. Автори засуджують Юду, що продав свого вчителя, та ще й дорікають, що дуже дешево продав його: „Прекляти Юдо, цо ци твой учитель такъ завиньель, чи це на добре нье учель. О ти, преклятнѣку, шатъ кетъ ши го предлъ та чом ши го такъ туньо далъ, та чомъ ши му мацеръ нье предаль з нѣмъ въедно, шакъ гочъ би була зажобрала та би ци була дала” (Берек 1884: 61–62; Такач 1909: 40).

В апокрифі згадується, що Богородиця дуже довіряла Юді і просила його, щоби дбав про Христа, а автор їй дорікає: „О, незлобливая овечко, якъ не знашь

⁷ Сабать (від угор. szabad) – вільний, свобідний.

⁸ Фаркаш (від угор. farkas) – вовк.

кому С[и]на свого найдракшаго и найлюбезнѣшаго, давашь фаркашови баранка, а злодѣви злато” (Фечо 1891: 13; Москйаль 1899: 11).

Богородица дуже просила Ісуса, щоби перед Пасхою не йшов до Єрусалиму, оскільки з розмов апостолів довідалася, що жиди хочуть вбити його. Даремно вона просила і переконувала: „Я такь тебе радь, якь квока курчатохь подь кридла загарнуць, такь я це радь, а ти нѣ сцешь” (Чизмар 1877: 31; Берек 1884: 57). Вкінці, коли не помагали ні моління, ні сльози материні, вона застерігає свого сина його заповіддю: „Бо и сам еси приказаль в Законѣ, да Отца и Матку треба поштоваць и слухати (Фечо 1891: 9; Москаль 1899: 8).

У канонічних євангеліях Христов вхід в Єрусалим на Цвітну неділю описаний як урочистий, а у русинських апокріфах – як недостойний для Ізраїлового цара. Бо, бач, він в’їжджає на осляті – „не малъ вонъ коруну, анѣ коня, анѣ цигурни шмати, такь ишоль небесни краль” (Чизмар 1877: 24). У Бачці кожний русинський добрий господар мав добрі коні, та якого ж тоді повинен мати ізраїльський цар? Крім того, не має він ні відповідної царської одежі, ні корони.

На відмінну від Христа, Никодим приходить до дому Марти, Марії і Лазаря на коні (Чизмар 1877: 39; Берек 1884: 68; Сегеді 1892: 58). Тим автори апокрифа ніби вказують, що він не звичайна людина, оскільки звичайні люди їздять на ослах, а він – член єврейського суду. Він приходить потаємно, щоб повідомити про рішення суду, що Ісуса треба вхопити і вбити. Никодима запрошують в хату, та він не хоче увійти – боїться, щоб хтось його не побачив. Хоча він член суду, має страх перед владою, так як мають страх перед владою і русинські селяни у Бачці.

Цікаво описаний епізод, коли Христос після воскресення приходить відчинити пекло: „А Ісусь на тото слово вжалъ крижъ и такь удерель дзвери же нѣ льемъ же ше ростворели алье ашь зось зависохъ вискочели” (Такач 1909: 121).

Популярність духовної прози між русинами Південної Угорщини у XVIII–XIX стст. засвідчують не тільки численні рукописні збірники, а також і записані В. Гнатюком 1897 р. християнські легенди, анекдоти і апокрифи, які він згодом опублікував. Тісний зв’язок між писаною і усною духовною прозою засвідчує записаний В. Гнатюком апокриф „Страсті Христові” від народної оповідачки і співачки Гані Рамач, який вона майже слово в слово передає так як записано у збірниках Д. Шанти, М. Чизмаря, Гані Берек, М. Виная, Д. Сегеді, Г. Виславського і М. Такача. Отже, духовна проза побутувала у рукописних збірниках і читалася, а так само люди її оповідали як інші оповідання.

На підставі викладеного можна зробити висновок: духовна проза, передусім рукописні збірники апокрифів славилися великою популярністю між русинами у Південній Угорщині у XVIII–XIX стст. і до певної міри, внаслідок неіснування власної художньої літератури, виконували цю функцію. Однак, через брак літературного таланту серед авторів/переписувачів, цей вид книжкової літератури так і не наблизився до художньої.

Джерела

Використані рукописні збірники:

- Анонім. *Збірник апокрифів „Страсті Христові”*. Греко-католицька парафія у м. Шід, 198 карток. Формальний вигляд, рукопис і зміст майже вповні тотожні з збірником Дюри Сегеді з.
- Анонім. *Збірник духовної поезії і прози*. Музейна збірка Руський Керестур (далі: МЗРК), без обкладинки, бракують сторінки на початку і на кінці, 3–103 с.
- Анонім. *Збірник апокрифів „Страсті Христові”*. МЗРК, без обкладинки, бракують сторінки на початку і на кінці, картки 3–85.
- Анонім. *Збірник апокрифів „Страсті Христові”*. Бібліотека греко-католицької парафії у Руському Керестурі (далі: ГПРК).
- Анонім. *Збірник апокрифів, повчань, молитов*. МЗРК, без обкладинки, бракують сторінки на початку і на кінці, с. 5–102.
- Берек Г. 1884. *Збірник апокрифів „Страсті Христові” і інші*. Руський Керестур, ГПРК.
- Будински М. *Збірник духовної поезії і прози*. МЗРК, без обкладинки.
- Гирйовати И. *Збірник апокрифів „Страсті Христові” і інші*. Руський Керестур, ГПРК, 1902.
- Винаї П. М. *Збірник апокрифів „Житіє Ісуса Христа...” і інші*. МЗРК, без обкладинки, бракують сторінки на початку і на кінці, 1889: с. 8–185.
- Виславски Г. *Збірник апокрифів „Страсті Христові” і інші*. Руський Керестур, МЗРК, 1905.
- Виславски Г. *Збірник: „Хожденіє Богородиці по муках”*. Хроніка Руського Керестура, МЗРК, без обкладинки, бракують сторінки на початку і на кінці, 1909, с. 3–42.
- Виславски Г. (А). *Збірник апокрифу „Життя Пресвятої Богородиці...”*. МЗРК, без обкладинки, бракують сторінки на початку і на кінці, с. 3–144.
- Колесар С. *Збірник апокрифів*. Хроніка Керестура, ГПРК.
- Маньош Я. *Збірник духовної поезії і прози*. Греко-католицька парафія у м. Шід, 1857.
- Москаль І. *Збірник духовної поезії і прози*. ГПРК, 1899.
- Павлович Я. *Збірник духовної поезії і прози*. МЗРК, без дати, без обкладинки, бракують сторінки на початку і на кінці.
- Папуга М. *Збірник духовної поезії і прози*. Руський Керестур, пагінація не йде до кінця збірника, власниця Марія Дорошки, Руський Керестур, 1874.
- Сегеди Д. *Збірник апокрифа „Страсті Христові”*. Руський Керестур, 1892.
- Такач М. *Збірник апокрифа „Страсті Христові”*. Руський Керестур, ГПРК, 1909/1910.
- Фейди Д. *Збірник духовної поезії і прози*. Хроніка Руського Керестура, без обкладинки, бракують сторінки на початку і на кінці, власниця Агнета Бучко-Папгаргаї. Новий Сад, ??: с. 1–101.
- Фечо Д. *Збірник, духовні пісні, „Страсті Христові”*. Руський Керестур, власник Янко Рамач. Кисач, 1891.
- Чизмар М. *Збірник апокрифа „Страсті Христові”*. Руський Керестур, ГПРК, 1877.
- Шанта Д. *Збірник духовної поезії і прози*. Руський Керестур, ГПРК, 1874.
- Яли М. *Збірник духовної поезії*. МЗРК, 1819.

Литература

- Гнатюк В. „Рускі оселі в Бачці. (В Полудневій Угорщині).” *Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*, т. XXII. Львів (1898): с. 1–58.
- Гнатюк В. *Угорські духовні вірші*. Нови Сад: Руске слово, 1985. (Репринт видання з 1902 р.).
- Гнатюк В. *Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Байки, легенди, істор. перекази, новелі, анекдоти – з Бачки*. Нови Сад: Руске слово, 1986. (Репринт видання з 1911 р.).
- Дуличенко А. «О єдним жридле у вязи исторії югославянских Руснакох у XVIII и XIX вику.» *Шветлосц*, 2 (1972): с. 159–166.
- Жирош М. *Бачванско-сримски Руснаци дома и у швецѣ*. Т. I. Нови Сад: Грекокатолічка парохія св. Петра и Павла, 1997.
- Ковач М. „Розвой писаного слова и сучасна видавательна діялносц у нас.” *Нова думка*, 4 (1973): с. 41–45.
- Ковач М. „Шлідами зазберовачох народних духовних скарбох у нас.” *Нова думка*, 16 (1977): с. 49–46.
- Мельник Я. „Найвизначніша того роду поява в слов’янській науці.” *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. Т. I. Апокрифи старозавітні. Репринт видання з 1896 року. Львів: Львівський національний університет, 2006, с. V–XLII.
- Миз Р. „Спомин вични керестурски.” *Християнський календар 1971 (за вирних Крижевацкей епархії)*. Руски Керестур: Войводянски викарият, 1971: с. 90–96.
- Рамач Я. „Тексти апокрифа ’Хожденіє Богородици по муках’ у руских рукописних зборнікох.” *Шветлосц*, 1/2011, Нови Сад: Руске слово, 2011: с. 49–70.
- Рамач Я. „Почеци националног препорода Русина у Јужној Угарској у првој половини 19. века.” *Годишњак филозофског факултета у Новом Саду*, књ. XXXV–1 (2010): с. 255–266.
- Рамач Я. «Матеріали до вивчення апокрифів з рукописних збірок русинів Південної Угорщини (XIX ст).» *Проблеми славянознавства/Problems of Slavonic studies*, Випуск/Issue 65 (2016): с. 158–166.
- Тамаш Ю. *История русской литературы*. Нови Сад – Завод за удбенике и наставна средства Београд, Београд, 1997.
- Франко І. *Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. II, Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні евангелія*. Львів, 2006. (Репринт видання з 1899 року.)
- Франко І. *Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. IV. Апокрифи есхатологічні*. Львів, 2006. (Репринт видання з 1906 року.)
- Франко І. *Зібрання творів у п’ятдесяти томах*. Київ: Наукова думка, ??.

Janko Đ. Ramač

THE WORLDVIEW OF THE RUTHENIANS OF SOUTHERN HUNGARY THROUGH THE PRISM OF APOCRYPHA FROM THEIR MANUSCRIPTS FROM THE 18TH AND 19TH CENTURIES

Summary

In this article, the author, using twenty manuscripts of apocryphal prose written by the Ruthenians of Southern Hungary, studies the characteristic features of their worldview which can be traced through these texts. The analysis of the manuscripts, mainly the texts of the Apocrypha „Passion of Christ”, shows several levels with characteristic elements revealing the worldview of this Ruthenian community. As for the geography, topography and climatology of the New Testament Palestine one can find rather arbitrary descriptions because the authors had no knowledge of the real situation of the Holy Land of that time. They tried to „supplement” often laconic descriptions of canonical gospels by adding to them the coloring of their own experience, sometimes even their own fantasy. This refers equally to the understanding/misunderstanding of the religious and everyday life of the Jewish community of the epoch. Linguistic elements also contribute to the local specifics of the Apocrypha: the use of glosses for explaining less understandable Church Slavonic words, in some cases as synonyms for the words from the colloquial language. Often using words of Hungarian origin, the authors simply prove their knowledge of the prestigious – state language. Regardless of their efforts to create their own literature, the authors/copyists, lacking literary experience and talent, failed in turning this form of spiritual prose into artistic literature.

Key words: Ruthenians in Southern Hungary, The New Testament Apocrypha, manuscripts, worldview.

Јанко Ђ. Рамач

ПОГЛЕД НА СВЕТ РУСИНА ЈУЖНЕ УГАРСКЕ КРОЗ ПРИЗМУ АПОКРИФА ИЗ РУКОПИСНИХ ЗБОРНИКА ИЗ XVIII И XIX ВЕКА

Резиме

Аутор у чланку на грађи двадесетак рукописних зборника апокрифне прозе Русина Јужне Угарске анализира карактеристичне особине њиховог погледа на свет, који прогледа из споменутих текстова. Анализа коришћених зборника, пре свега текстова апокрифа „Страдања Христова”, пружа довољно материјала да се издвоји неколико планова, на којима се јављају елементи, карактеристични за поглед на свет Русина у Бачкој у XIX веку. На плану географије, топографије и климатологије Палестине новозаветне епохе аутори у апокрифима дају прилично произвољне описе како због очигледно недовољног познавања реалија Свете земље, тако и због настојања да „допуне” често лаконске описе канонских јеванђења, додајући им на тај начин колорит властитог искуства, понекад и фантазије. То се односи и на коришћење глоса ради тумачења мање разумљивих речи црквенословенског језика као и примењивање у русинском говору граматичких облика овог књижевног језика. Унгаризми се у неким ситуацијама користе као средство за тумачење црквенословенских речи, у другим – као синоними речи народног говора, а не ретко аутори коришћењем унгаризама желе да демонстрирају своје познавање престижног – државног језика. Мада је све речено до извесне мере показивало тенденције ка стварању властите књижевности, ипак аутори/преписивачи познатих текстова нису испољили нарочите књижевне склоности и таленат, те се овај облик русинске духовне прозе није приближио ауторској уметничкој књижевности.

Кључне речи: Русини у Јужној Угарској, новозаветни апокрифи, рукописни зборници, поглед на свет.