

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 7.04 : 392

© Ольга Богомолець
(Київ)

СИНКРЕТИЧНИЙ ХАРАКТЕР ДОМАШНІХ ІКОН ГУЦУЛЬЩИНИ

В статті відтворено символічний ряд домашньої ікони Гуцульщини та показано, що наївність художньої манери гуцульських домашніх ікон була обумовлена світоглядним синкретизмом, який проявляється у поєднанні язичницьких та християнських елементів не тільки на рівні мистецтва, але й побутового життя. Дана тенденція чітко простежується у своєрідному світоглядному спорідненні Христа зі Сварожичем, який на рівні соціокультурного та побутового життя виявився у вишануванні ватри. У свою чергу, давній культ громовика отримав свій розвиток у вишануванні пророка Іллі, яке супроводжувалося старою обрядовою практикою. Не стали виключенням й інші християнські святі – Богородиця, святий Миколай, Юрій Зміборець тощо. Набувши християнізованого вигляду, образи святих на домашніх іконах були не стільки нагадуванням про Первообраз та Царство Небесне, як помічниками, порадиниками та захисниками гуцульського господарства. Чи не єдиним виключенням у цьому контексті можуть бути гуцульські подорожні ікони-складні, які були не тільки оберегом чи засобом сакралізації простору, але й нагадуванням про дім та родину, як ту найвищу цінність, що визначала життя гуцулів.

Ключові слова: домашня ікона, подорожня ікона, ікона, наїв, язичництво, християнство.

Постановка проблеми. Ікона – це унікальний феномен православної духовної та обрядової традиції. Адже, попри універсалістські тенденції християнства, іконописні особливості православних ікон мають виразну регіональну обумовленість, яку виявляє навіть позірний огляд російських, українських, грузинських, білоруських, болгарських тощо ікон. Вони відрізняються не лише своєрідністю іконописної манери, але й світоглядними та дидактичними інтенціями образів святих, які, визначаючи місце та роль Бога в житті православної людини, виявляють тим самим й особливості історичного розвитку спільноти, значення людини в загальній структурі світобудови та етнопсихологічні особливості народу.

Регіональні особливості ікони виразно проглядаються не тільки в канонічному іконописі помісних церков, але й в домашній народній іконі, як неповторному і самобутньому феномені української етнічної культури. Будучи своєрідним «невербальним літописом», вона відображала в художній формі не тільки особливості історичного та соціокультурного розвитку народу, але і його уявлення та цінності, родинний уклад життя та особливості господарської діяльності, своєрідність житла та одягу, рівень розвитку та залучення до православної культури загалом. Дана тенденція, на наш погляд, особливо виразно проглядається у своєрідності домашніх ікон Гуцульщини – як одного з найбільш своєрідних та самобутніх феноменів української домашньої ікони.

Ступінь наукової розробки проблеми. Незважаючи на те, що домашні ікони Гуцульщини є унікальним і самобутнім феноменом української духовної та матеріальної спадщини українського народу, а відтак, зважаючи на методологічні зауваження Г. Ріккерта, мали б стати невід'ємною частиною вітчизняного гуманітарного дискурсу, сьогодні ми не маємо жодної праці присвяченої дослідженню їх своєрідності. Провідні вітчизняні дослідники, а саме: П. Жолтовський, В. Откович, В. Свенціцька, І. Свенціцький, В. Овсійчук та ін., – розглядаючи своєрідність українського народного іконопису, зосереджують свою увагу переважно на його загальних закономірностях, оминаючи увагою його регіональну своєрідність. У підсумку цього, відтворити світоглядну своєрідність гуцульських домашніх ікон, дають можливість лише розвідки провідних етнографів ХІХ –

поч. ХХ ст., а саме: П. Арсенича, М. Базака, З. Болтаровича, С. Витвицького, І. Вагилевича, В. Гнатюка, Р. Кирчіва, В. Поля, Г. Хоткевича та ін.

Зважаючи на сказане **метою** нашою роботи є відтворення символічного ряду домашньої ікони Гуцульщини та експлікація на цьому тлі особливостей еволюції віри, народних уявлень та побутового життя гуцулів.

Виклад матеріалу. Як уже було зазначено, домашні ікони Гуцульщини – це один з найбільш своєрідних феноменів українського народного іконопису. Тут, навіть у ХІХ ст., не склалося таких художніх засобів, які могли хоч б віддалено споріднювати гуцульську домашню ікону з аналогічними образами інших українських регіонів. Самобутність гуцульського місцевого іконопису, що виявлялася у наївності площинних зображень виведених частіше за все чіткими графічними лініями народних святих, на наш погляд, була зумовлена особливостями історичного розвитку та географічними особливостями краю. Адже, на відміну від більшої частини українських етнографічних регіонів, гірська місцевість Гуцульщини формувала відносно закритий для зовнішніх впливів культурний простір та не сприяла розвитку землеробства. Основу господарської діяльності населення складало скотарство. Гуцул, пише Г. Хоткевич, – це «скотовий пастух – зберіг у своїй вдачі навіть черти кочівника. Часть року не сидить дома, бо треба пасти скот в полонині, або косить траву на віддалених верхах, а відтак часть року збуває коло накошеного сіна, доки скот не з’їсть усього запасу; бо звести сіно в долину, до хати, не можна, значить треба йти до сіна, коли воно не хоче йти до тебе» [8, с. 4].

Своєрідність господарського життя визначила й особливості світоглядно-міфологічних уявлень місцевого населення. Зокрема, домінування традиційного для українців культу землі, на Гуцульщині було замінене культом вогню – ватри. Спираючись на дослідження Б. Рибаківа, можемо припустити, що гуцульське вшанування відкритого вогню було пов’язане з давнім язичницьким культом Сварожича [6, с. 33 – 34]. Пережитком цього язичницького поклоніння, на наш погляд, є збережений до сьогодні, звичай палити вогнища біля оселі під час великих свят – вважалося, що відкритий вогонь має велику очисну силу – ватра розпалена у садібі очищає всю господарство від нечисної сили, забезпечуючи тим самим благополуччя та добробут родини.

Вказане уявлене досить чітко проявилось у своєрідності зображення Христа на гуцульських іконах – тут наївність художньої манери поєднувалася з традиційним для релігійного мислення глибоко символічним змістом зображеного. Зокрема, практично на усіх гуцульських іконах Христос зображується розп’ятим на хресті. Від центру розп’яття у чотири боки розходяться промені – таке зображення у єдності з усією композицією могло позначати божественне світло, що розходилося у всі чотири сторони світу освітлюючи його божественною присутністю. При чому, частіше за все, образ Розп’яття Христового писали на брунато-червоному або жовтому тлі ікони. Така кольорова гама виступала символом божественного світла та святості й подвоювала семантичне значення усієї композиції ікони. В такому випадку, схематично зображені на іконі квіти виступали символом життєдайної сили зумовленої божественним світлом.

Відзначимо, що інтенція на ототожнення Христа та Сварожича проглядається не тільки в особливостях гуцульського іконопису, але й в особливостях звичаєвої практики. Зокрема, користуючись давнім звичаєм, гуцули вірили в очищувальну та захисну силу «живого вогню». Його добували прадавнім способом – тручи куски дерева. Таким чином розпалювали і перші ватри на полонині – тут вони символізували початок нового життя, нового року на полонині. «Жива ватра» повинна була горіти весь час перебування гуцулів вдалі від дому, а тому за нею встановлювався спеціальний догляд. Гуцули вірили, що погасла ватра – це знак великого нещастя. Запалювали ватру й при переході до нової оселі – такі ватри «розкручували» на святвечір, перед Великоднем [4, с. 246].

Виявлена на прикладі іконографії Христа інтенція гуцульського народного світогляду на поєднання язичницької та християнської символіки актуалізує питання про рівень християнської релігійності місцевого населення. При чому, об’єктивність його оцінки значно ускладнюється неоднозначністю наявних у сучасному інтелектуальному дискурсі свідчень. Більшість дослідників культури та світогляду гуцульського населення, обходили це питання загальними і вкрай обережними зауваженнями. Часто писали про глибоку побожність

гуцульського населення, однак не рідше зустрічаємо й свідчення про поширення серед гуцулів багатьох язичницьких вірувань та забобонів. Так, зауважує С. Витвицький, на Гуцульщині довго зберігався слов'янський культ Перуна – бога грози і війни [11, с. 79.]. Прояви цього культу зустрічаємо не тільки у так званих «громових святах» з відповідними їм уявленнями та, особливо заборонами – у ці свята не можна нічого робити, бо грім поб'є худобу, спалить хату, сіно тощо, але й в вшануванні «градівників» («громових віщунів»). Гуцули вірили у здатність окремих людей відвертати град, зупиняти або ж відводити бурю у якесь нешкідливе місце. У посушливу погоду, «градівники» мали змогу призивати дощ, за що користувалися особливою повагою серед народу.

Християнізованим варіантом культу Перуна стало вшанування образів старозавітного пророка Іллі. Здавалось би традиційний для усього православного іконопису образ святого Іллі, що сходить на небо у колісниці, на Гуцульщині набув етнічного забарвлення. Зокрема, незважаючи на глибоке вшанування святого, його образ завжди писали як окрему сцену, що композиційно поєднувалася з образами святого Миколая, розп'яття Христа і Богородицею. Часто на такій іконі зображуються й трьох святителів – Василя Великого, Григорія Богослова та Іоанна Златоуста [4, с. 435]. При цьому особливу увагу привертає композиційне розміщення образу святого – образ пророка Іллі зображували у нижній частині багатофігурної та багатодільної ікони. Підкреслена структура ікони з образом святого Іллі, на наш погляд, була далеко не випадковою, й сформувалася на основі не тільки християнського віровчення – тут пророк Ілля розглядається одним із попередників, більше того як праобраз Христа, але й язичницького світогляду – Перун – бог грому і блискавки хоч і виступає грізним суддею, який може наказувати людину за гріхи (підпалювати будівлі, дерева, руйнувати добробут людини), одночасно розглядається як провісник та носій світла, що проявлялося або ж у вигляді караючої блискавки, або ж струменів сонця, що приходили у світ після грози.

Етнізація образу пророка Іллі на Гуцульщині проявляється не тільки крізь призму глибокого світоглядного синкретизму, але й соціально-побутового життя місцевого населення. Саме це, на думку В. Отковича, зумовлює залучення до образу пророка «реальних колізій, дотепності і тонкого гумору. Ілля на колісниці, що скоріше нагадує вигадливої форми фаєтон, сприймається добродушним, самозадоволеним панком, який сидить, опершись на поручні. Здиблені коні у такому пориві, що ними, як правило, управляють два, а то й три ангели. Один із них, на передньому сидінні, виступає у ролі кучера, хвацько тримаючись за повідки, інші, в леті, помахують над гривами коней батіжками» [4, с. 435]. Таке зображення святого Іллі дає можливість припустити, що постать пророка в свідомості місцевого населення асоціювалася з панамі, милість яких часто залежала від вправно виконаних повинностей, в той час як добробут населення залежав від сприятливих погодних умов.

Не меншою популярністю серед гуцульського населення користувався образ Юрія-Змієборця. В народній свідомості він асоціювався з приходом весни. Можливо саме тому образ Юрія був повністю позбавлений святості – частіше за все він приймає безпосередню участь у обрядах пов'язаних з господарською діяльністю – «А святий Петро за плугом ходит, А святий Павел волики гонит... А святий Юрій поволочує» [2, с. 125], і, особливо, скотарством. Зокрема, на Юрія газди вперше виганяли худобу на полонину. Перед «полонинським ходом» господарі у дворі та вулиці розкладали ватри таким чином, щоб худоба йшла поміж ними як через ворота. Проганяли тварин на пасовисько гіллям освяченої верби, де згодом влаштовували велике свято з гулом трембіти, співами, коломийками та взаємним частуванням.

Головна причина такої пильної уваги гуцулів до тварин та дня їх вигону на пасовисько, на думку того ж Гната Хоткевич, полягала в тому, що «весь добуток гуцула в маржині. Без неї гуцул ніщо, а нею – все. Заможність рахується на голови скота або на сіна. Про газду кажуть, що він «у двадцятєро сін стоїт» – і це вже повна міра заможності. Зустрівшися, гуцул, по привітанню, питає: «Єк маржинка?» Жебрак простибіг проговорює: «За ваше здоров'є та й за маржинчине здоров'є». Півзими жиє відлюдно гуцул у зимарці – бо так на маржину ліпше; півліта жиє відлюдно гуцул у полонині – бо так на маржину ліпше. Тисяча приміт, тисяча за-говорів, чарів, примівок – все то для маржини, ради неї. Як хто хоче

допечи кому, то закликає на маржину; як хто хоче приємність кому сказати – бажає добра маржині: «Аби кожда вам чинила по двоє, корови та вівці велико манни давали, прудко множили си, пишно котили си...» [9].

Аргументи відомого українського письменника щодо значення маржини (худоби) в житті гуцульського населення не викликають жодних сумнівів. Безумовно, глибоке вшанування святого Юрія Змієборця, який вважається покровителем скотарства, обумовлене насамперед ключовим значенням тваринництва у гуцульському житті. Однак, на наш погляд, було б неправомірним ігнорувати поточення Гната Хоткевича щодо вкрай усамітненого життя гуцулів, що у єдності з консервативністю сільського життя у гірській місцевості мало сприяло поширенню християнського віровчення та принесених ним культів святих. Крім того, як свідчать історичні дані, добробут гуцулів значною знизився після інтенсивного розвитку міст у XV – XVII ст. та, відповідно, приходом сюди румунських та угорських феодалів. Вони, услід за місцевими панами починають захоплювати землі, ліси і солеварні та обкладати повинностями та податями місцеве населення. Доведені до зубожіння та відчаю горяни, розпочали інтенсивну боротьбу проти економічного гноблення, яка увійшла в історію під назвою опишківського руху [4, с. 59].

Не вдаючись до історичної оцінки опишківського руху, все ж вважаємо за доцільне припустити, що глибоке вшанування образу Юрія Змієборця серед гуцульського селянства значною мірою було зумовлене широкою підтримкою цього руху. На користь нашого припущення слугує композиційна та художня своєрідність гуцульських ікон Юрія Змієборця. В цьому образі, зауважує В. Откович, повністю відображена фольклорна лексика. «Тут – підкреслює дослідник, – є все: і «конишеньку воронесенький, під Юрасичком молодесеньким», і «листові ушка», і «шклянні очка далеко видят», і «шовковий хвостик», і «срібні копита», і «золота грива», і «оченьками звізди раховав», і «Юрій коником іграв» [4, с. 434]. Звичайно, у пісенній народній творчості образ Юрія Змієборця, залишається включеним до природного господарського циклу [2, с. 125], що, на наш погляд, це не применшує його героїчного значення в очах народу. Адже, як свідчить фольклорна лексика, вшанування святого Юрія, дуже нагадувало той пієтет, який в народній свідомості отримує козацтво. В даному контексті варто згадати, хоча б такі пісні як «Виступали козаченьки» (з притаманним їм «козак молоденький»), або ж «Засвіт стали козаченьки» («встали козаченьки», «кінь вороненький»). Згадані, та багато інших народних пісень чітко виявляють своєрідність тієї фольклорної лексики, яку використовував український народ, оспівуючи та вшановуючи своїх героїв.

Поряд з фольклорною лексикою, привертає увагу й іконний образ Юрія Змієборця – на гуцульських іконах, його завжди зображують молодим усміхненим юнаком, що перемагає змія (подекуди чорта). Більше того, без уваги на православний переказ про святого мученика Юрія, в гуцульських іконах Юрія Змієборця не знаходимо навіть нотки суму – його образ яскраво-поетичний, сповнений віри та оптимізму. Мабуть саме такі почуття викликав у гуцулів прихід весни та розпалена ватра – очисний вогонь якої символічно відтворений через домінування червоного кольору в одязі святого Юрія. З вогнем, кров'ю та помстою асоціювалися й перемоги опишків – так само як весіння сонце – головне божество, було запорукою доброти та гармонійного життя, перемоги опишків над злом повертали хоча б на деякий час населенню традиційний, історично сформований спосіб життя.

Не можна оминати увагою й своєрідність художнього оздоблення тла ікони та одягу зображених на ній святих. Зокрема, практично на усіх гуцульських іконах, зустрічаємо багато оздоблене, дещо схематизованими, площинними зображеннями квітами, тло ікони. Для декорування одягу святих, а подекуди і тла ікони використовують хрести і зірки. На наш погляд, така оздоба мала глибоке історичне коріння – вона сягала своїм корінням язичницького світогляду з притаманним йому домінуванням геометричної символіки – солярних знаків, різновидами яких є зірки і хрести та дерева життя – яке у уособлювали всі види квітучих букетів та вазони [5, с. 164]. При цьому, більша порівняно з іншими українськими регіонами, консервативність гуцульського світогляду, виявлялася у художній своєрідності зображення квітів – на гуцульських іконах, їх писали у вигляді своєрідного

кола зі схематично зображеними пелюстками, що єдності своїй формувало подвійну асоціацію – з одного боку, в ній проглядається солярна символіка, а з іншого – вбачається Дерево Життя. Звичайно, в міфологічній свідомості, як і згодом у християнській, солярна символіка добре корелює з концептом дерева, уособлюючись при цьому в образі хреста. Зважаючи на це, можемо припустити, що оздоблення тла та одягу святих в гуцульських іконах було спрямоване на підсилення саме народного уявлення про зміст ікони та функції святих – ікона в такому випадку виступала засобом надання онтологічного статусу святому, що розглядався як покровитель земних справ людини.

Наше припущення цілком суголосне зауваженням Р. Кирчіва, який аналізуючи гуцульську релігійність, вважає за доцільним визнати правомірність думки І. Вагилевича про те, «в релігійних віруваннях гуцулів глибоко вкорінене «грубе язичництво», а їх приналежність до християнства виражена здебільшого зовнішньо, атрибутивно» [4, с. 254]. Резонність висновків дослідника, чітко проглядається й крізь призму гуцульського іконопису, і особливо притаманного йому образу розп'яття Христового – тут хрест, і саме розп'яття, виступаючи як зовнішні символи християнства, все ж відзначаються виразно язичницьким змістом солярної символіки. Іншими словами, образ розп'яття Христового на гуцульських іконах, виступаючи символом духовного переродження, постає насамперед як знак того духовного оновлення, що несе в собі весняна природа та вогнище ватри. Наше припущення цілком суголосне із зауваженнями Г. Хоткевича, який неодноразово акцентує увагу на синкретизмі гуцульського світогляду. Гуцул, підкреслює дослідник, «живе ще в камінній добі, хоч і уживає заліза. І тому світ для нього є тайною; в нім перехрещуються для нього злі і добрі сили; треба бути всім на сторожі, аби не потрапити у нього» [8, с. 12].

Підкреслюючи ключову роль язичницької символіки в народних іконах Гуцульщини, не можна оминати увагою й зауваги польського етнографа В. Поля. У в ході етнографічного вивчення гуцульської культури, дослідник прийшов до висновку, що місцеве населення не має жодного уявлення про «християнські чесноти», адже більшість людей не знають жодної християнської молитви, а до церкви ходить лише по великим святам, в інші святкові дні, в тому числі й неділю, чоловіки, жінки і діти збиралися біля корчми – тут вони «розмовляють між собою, жартують, чують голос дзвонів, церковний спів, однак нікому навіть на думку не спаде хоча б на хвилину заглянути до церкви» [10, с. 155–156..].

На перший погляд, дещо перебільшена та однобока оцінка гуцульської релігійності В. Полем повністю підтверджується запропонованим Г. Хоткевичем у праці «Гуцули та Гуцульщина» описом гуцульського святкування Великодня. В цей день, пише дослідник, «молодіж сходиться біля церкви або взагалі на близькій поляні і устроює веселі забави. Хороводів нема, дівочих забав також, – всьо по більшій часті мужеські. Не знаю, чим се пояснити; чи не вказує сей факт на довге поневоленне жінчини, на відділенне її; а може бути, що се вплив гірського образу життя... <> Забави молодіжки носять войовничий або охотничий, взагалі мужеський характер» [8, с. 13]. Таким чином, гуцульське ходіння до церкви «диктувалось не стільки релігійністю, скільки необхідністю, і тому ходили більше, як говорили в народі, «під церкву», ніж до церкви, що і стверджували дослідники. «В парафіях, які нараховують понад 1000 чол., часто в неділю в церкві буває не більше 4–10 чол.» [4, с. 226].

Загалом маємо всі підстави погодитися з Г. Хоткевичем в тому, що гуцул – «се дитина. Він наївний, він первісний, він ще не християнин. Він близький до природи і вірить в могуті, тайні її сили. Ніде нема стільки повірок і суевіри, як тут, – трохи добрі були услів'я для задержання їх на Гуцульщині» [8, с. 12]. Власне, саме звідси черпає своє коріння глибока наївність гуцульської ікони – в ній відображена органічна єдність язичницької та християнської символіки, що передана тими засобами, які наївно-дитяча свідомість гуцула черпала з оточуючого її світу. В результаті, святі на багатопігурних композиціях, ставали дуже подібними до місцевого населення: святий Микола, мав добрий проникливий погляд, Богородиця, хоч і була зображена з короною на голові, все ж була дуже подібною до звичайної гуцульської жінки-матері. Її образ завжди вселяв спокій та рівновагу, однак у

деякий випадках Богородиця асоціювалася й з власною гуцульською газдинею, яка завдяки напівкочовому життю гуцулів, змушена була тривай час самотійно вести господарство.

Відзначаючи своєрідність гуцульських домашніх ікон, не можна оминати увагою й такого її різновиду як подорожня ікона. Ця, невелика за розміром ікона, на Гуцульщині, як правило, складалася з трьох частини, формувала свого роду іконостас, який людина, що вирушала в далеку дорогу брала з собою. Формування цього типу подорожньої ікони, на наш погляд, зумовлене своєрідністю господарського життя та економічним становищем місцевого населення. У більшій частині регіону, населення було позбавлене повноцінної можливості забезпечувати себе та свою родину, а тому змушене було мігрувати у віддалені регіони на заробітки та торги. Крім того, велика частина західноукраїнського населення (зокрема, гуцули) на довгий час залишали власну домівку літом, коли худобу виганяли на полонину, або ж вирушали в гори на вирубку лісу, видобуток солі тощо. В таких випадках, ікони-складні, слугували не тільки домашнім іконостасом, що виступав родинним символом та оберегом, але й нагадуванням про родину. Адже, гуцульські ікони-складні характеризувалися великою кількістю зображених на наш святих – тут можна було зустріти і Богородицю, і святих Миколу Чудотворця, Дмитрія, Юрія Зміборця, святих Катерину, Варвару і Параскеву, Архангелів Михаїла і Гавриїла тощо. На наш погляд, вони не тільки розглядалися як охоронці людини, а часто виступали святими покровителями імені членів родини мандруючого. Таким чином, беручи складень у далеку дорогу, мандрівники брали з собою не тільки сакральний простір дому, але й духовну основу своєї родини. Адже, саме благополуччя найближчих та найрідніших людей, спонукало людей залишати на довго домівки й повертатися туди знову, незважаючи на усі труднощі, що виникали на цьому шляху.

Висновки. Наївність художньої манери гуцульських домашніх ікон була обумовлена світоглядним синкретизмом, що виявлявся у поєднанні язичницьких та християнських елементів не тільки на рівні мистецтва, але й побутового життя. Дана тенденція чітко проглядається в своєрідному світоглядному спорідненні Христа зі Сварожичем, який на рівні соціокультурного та побутового життя виявився у вшануванні ватри. В свою чергу, давній культ громовика, отримав свій розвиток у вшануванні пророка Іллі, яке супроводжувалося старою обрядовою практикою. Не стали виключенням й інші християнські святі – Богородиця, святий Миколай, Юрій Зміборець тощо. Набувши християнізованого вигляду, образи святих на домашніх іконах були не стільки нагадуванням про Первообраз та Царство Небесне, як помічниками, порадиниками та захисниками гуцульського господарства. Чи не єдиним виключенням в цьому контексті можуть бути гуцульські подорожні ікони-складні, які, були не тільки оберегом чи засобом сакралізації простору, але й нагадуванням про дім та родину, як ту найвищу цінність, яка визначала життя гуцулів.

Література

1. Богомолец О. Замок-музей Радомисль на шляху Королів Via Regia / О. Богомолец. – К., 2013. – 128 с.
2. Гнатюк В. Колядки і щедрівки: Т.1 / В. Гнатюк // Етнографічний збірник Наукового товариства імені Т. Шевченка. – Львів, Друкарня Наукового товариства імені Т. Шевченка, 1914. – Т. XXXV – 270 с.
3. Гринюк М. Декоративна народна розпис в інтер'єрі гуцульської хати (середина XIX – кінець XX ст.) : автореферат дис. ... кандидата мистецтвознавства: 17.00.06 / М. Гринюк. – Львів, 1997. – 22 с.: іл.
4. Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження / П. Арсенич, М. Базак, З. Болтарович. – Київ. Наукова Думка, 1987. – 471 с.
5. Китова С. Полотняний літопис України: Семантика орнаменту українського рушника / С. Китова. – Черкаси: БРАМА, Вид. Вовчок О.Ю., 2003. – 224 с. – (2-ге, доповнене).
6. Рыбаков Б. Язычество древних славян / Б. Рыбаков. – М.: София, Гелиос, 2002. – 592 с.
7. Тріска О. О. Народна ікона на склі другої половини XVIII – XIX століття: європейський контекст [Текст] : автореф. дис... канд. мистецтвознав.: 17.00.06 / О. Тріска ; Прикарпатський національний ун-т ім. Василя Стефаника. – Івано-Франківськ, 2009. – 16 с.
8. Хоткевич Г. Гуцули й Гуцульщина / Г. Хоткевич. – Нью Джерсі, 3 друкарні «Свободи», 1920. – 32 с.
9. Хоткевич Г. Камінна душа [Електронний ресурс] / Г. Хоткевич. – Режим доступу: <http://rubooks.org/book.php?book=9873&page=100>
10. Pol W. Prace z etnografii północnych stoków Karpat / W. Pol // . – Wrocław, 1966. – 212 s.
11. Witwicki S. Huculy / S. Witwicki // Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego. – V. 1. – Cracow 1876. – p. 73–86.

Literatura

1. Bohomolets O. (2013), Zamok-muzei Radomysl na shliakhu Koroliv Via Regia, Kyiv, 128 s. (in Ukr.)
2. Hnatiuk V. (1914), Koliadky i shchedrivky: V.1 in Etnohrafichnyi zbirnyk Naukovoho tovarystva imeni T. Shevchenka, Lviv, Drukarnia Naukovoho tovarystva imeni T. Shevchenka, 270 s. (in Ukr.)
3. Hryniuk M. (1997), Dekoratyvna narodna rozpys v interieri hutsulskoi khaty (seredyna XIX – kinets XX st.), Lviv, 22 s. (in Ukr.)
4. Hutsulshchyna. Istoryko-etnohrafichne doslidzhennia (1987) / P. Arsenych, M. Bazak, Z. Boltarovych, Kyiv, Naukova Dumka, 471 s. (in Ukr.)
5. Kytova S. (2003), Polotnianyi litopys Ukrainy: Semantyka ornamentu ukrainskoho rushnyka, Cherkasy, BRAMA, 224 s. (in Ukr.)
6. Rybakov B. (2002), Yazychestvo drevnih slavyan, Moskva, Sofiya, Gelios, 592 s. (in Russ.)
7. Triska O. (2009), Narodna ikona na skli druhoi polovyny XVIII – XIX stolittia: yevropeiskyi kontekst, Ivano-Frankivsk, 16 s. (in Ukr.)
8. Khotkevych H. (1920), Hutsuly y Hutsulshchyna, Niu Dzherisi, Z drukarni «Svobody», 32 s. (in Ukr.)
9. Khotkevych H. Kaminna dusha [Onlain] <http://rubooks.org/book.php?book=9873&page=100> (in Ukr.)
10. Pol W. (1966), Prace z etnografii p̄nocnych stok̄w Karpat, Wroclaw, 212 s. (in Pol.)
11. Witwicki S. (1876), Huculy in Pamigtnik Towarzystwa Tatrzańskiego, V. 1, Cracow, p. 73–86. (in Pol.)

Olga Bogomolets

Syncretic nature of Hutsul home icons

The article reproduces a symbolic series of Hutsul home icons. It shows that naive art style of Hutsul home icons was due to philosophical syncretism, which was detected in a combination of pagan and Christian elements not only in art, but also everyday life. This trend is clearly visible in a kind of ideological affinity of the Christ and Svarozich, which at the socio-cultural and domestic life proved to in honoring the vatra. In turn, the ancient cult of hromovyk, has been developed in honoring the the prophet Elijah, which was accompanied by an old ritual practice. The other Christian saints – Virgin, Saint Nicholas, Saint George etc. were not an exception. Gaining Christianized form, the old pagan idea continued to determine the hutsul's life-world, as a result, the images of saints on home icons were not reminders of the Prototype and the Kingdom of Heaven, but assistants, advisers and defenders of Hutsul household. Perhaps the only exception in this context can be Hutsul travel icon, which was not only the guardian or means of sacralization of space, but also a reminder of home and family, as that supreme value that defines the Hutsul life.

Keywords: home icon, travel icon, icon, naive, paganism, Christianity.

Надійшла до редакції 07.03.2016 р.