

УДК 930:[392(=214.58)(477):271-526.62]

Н. О. Зіневич

Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України

ОБЕРЕГОВА ФУНКЦІЯ ІКОН У ТРАДИЦІЙНИХ ВІРУВАННЯХ УКРАЇНСЬКИХ РОМІВ

У статті розглянуто характер православної релігійності українських ромів. Окреслено історіографію проблеми. Актуалізовано проблему оберегових функцій ікон в обрядах життєвого та календарного циклів та в контексті побутування звичаєвого права у традиційних громадах ромів.

Ключові слова: народна релігійність, роми-серви, традиції, ритуал, вірування, ікона.

Стаття посвячена рассмотрению характера православной религиозности украинских ромов. Рассмотрена историография проблемы. Актуализировано проблему обереговых функций икон в обрядах жизненного и календарного циклов и в контексте бытования обычного права в традиционных общинах ромов.

Ключевые слова: народная религиозность, ромы-сэрвы, традиции, ритуал, верования, икона.

The article deals with the nature of the Orthodox religiosity of Ukrainian Roma. The historiography problems are defined. The issue of icons protection function in the rites of the life and calendar cycles and in the context of existence of customary law in traditional Roma communities is actualized.

Keywords: folk religion, Ukrainian Roma, traditions, rituals, beliefs, icon.

Сучасна Україна – багатоконфесійна держава, у якій превалює християнська, питомо православна традиція. Для українського соціуму притаманне взаємопроникнення різних культурних світів і типів мислення, дифузне поєднання різних релігійно-світоглядних систем та їхніх елементів. Значною мірою ці процеси характерні і для ромів, що впродовж століть мешкають на українських теренах. Хоча православне віросповідання домінує серед ромів, окремі ромські субетнічні групи сповідують також католицизм та мусульманство, крім того, в усіх регіонах України активно збільшується паства ромів-вірян різних течій протестантизму.

Найзагальніше релігійні уявлення ромів можна охарактеризувати як монотеїстичні, ґрунтовані на уявленні, що існує єдиний Бог (ромською *о Дел, о Девел*). Однак у навколонуковій літературі й журналістських дописах та історичній белетристиці досі часто фігурують помилкові стереотипи, згідно з якими всі роми – язичники, які приховують свою віру в поганських культурах, або ж конформісти щодо вибору релігії й легко змінюють конфесійну приналежність в залежності від місцевої кон'юктури [6]. До певної міри в цю матрицю можна вкласти й версію музеєзнавця О. Данилкіна про те, що «релігійний світогляд членів кожної групи – це зороастризм з елементами або католицизму, або православ'я чи ісламу (залежно від панівної на певній території релігії та історичних колізій)» [9].

Упродовж двох століть тема релігійних вірувань ромів неодноразово ставала предметом спекуляцій, ба більше – фальсифікацій наукових джерел. Найрезонанснішу з них описано у книжці Є. Друца та О. Гесслера як історію фальсифікатів Єлісеєва [11], який у публікації 1881 р. приписував «збирання» цих фальсифікатів лікареві М. Кунавіну. Містифікатор писав про 123 народні казки, 80 переказів, 62 пісні та 120 поетичних творів ромського фольклору, у яких нібито йшлося про ромських «богів» Бараму, Джандару, Лакі тощо. Донедавна дослідники, яким бракувало критичності, залучали ці матеріали псевдомандрівок позаминулого століття як автентичні.

Як зазначає Н. Бессонов [7], 1962 р. автор праці «Цигани. Забуті діти Індії» індус Чаман Лал посилався на публікацію Єлисеєва як на доказ тяглості між індійською й ромською культурою (Lal Chaman. Gipsies; Forgotten children of India. New Delhi, 1976. С. 114–119).

Загалом опублікована джерельна база на пострадянському просторі досить фрагментарна, передусім це фольклорні тексти, видані наприкінці ХХ ст. [10; 12; 20; 25], та лінгвоетнологічні записи російських лінгвістів-циганознавців [2; 3; 15; 19].

Огляд космологічних уявлень ромів проблематизовано процесами інтегрування ромів у макроспільноти, а також супутніми процесами взаємодії культур, наявністю ритуалізованої поведінки і спільної символіки. Це надає такій поведінці культового характеру з позицій певної конфесійної преферентності, у межах якої можна зафіксувати аспект віри і світоглядної цінності релігії в автономному релігійному досвіді вірянина. За визначенням К. Трофимової, релігійні уявлення ромів на сьогоднішній день можна визначити як комплекс вірувань, що включає в себе значну частку синкретичних уявлень, – залежить від уявлень макроспільноти і містить різночасові й полікультурні змістовні рівні [21, с. 121].

Релігійний синкретизм у ромській культурі вивчають вже понад століття. Наразі найбільш досліджено ці процеси в середовищі різних субетнічних груп на Балканах, де на матеріалах багаторічних польових досліджень у роботах сербських та болгарських вчених-ромологів Д. Джорджевича [26], Є. Марушиакової, В. Попова [16], М. Славкової [27] розглянуто мусульманський і християнський виміри, їхній синкретизм, а також зміни в релігійній культурі ромів у контексті евангелізаційних процесів. У 1998–2006 рр. російська дослідниця О. Абраменко в Ленінградській і Псковській областях серед представників субетнічної групи ромів *руска рома* здійснила лінгвоетнографічні записи клятв та проклять, дослідивши цей інститут повсякденної й ритуальної комунікації, зокрема й у контексті ритуальних явищ та об'єктів, як складову звичаєвого права [2; 3]. Цю тему в контексті інститутів традиційної культури келдерарів (т. зв. молдавських циган Сибіру) досліджує етнограф О. Черних [22; 23].

В українській історіографії тему народної або відтвореної релігійності ромів досі представлено дуже фрагментарно. Це передусім окремі розвідки О. Данилкіна [9], Н. Белікової [6] та О. Белікова [5]. Вони ґрунтуються на польових спостереженнях авторів, написані з залученням архівних і музейних джерел. У цих роботах зафіксовані зміни релігійних уявлень та усталені практики, в яких поєднано ортодоксальні християнські релігійні традиції та магічні практики, що містять чимало архаїчніших дохристиянських релігійних культів, пов'язаних з інститутом народного цілителства [8]. Останні, до речі, поширені не лише серед ромів України, а й у макросуспільстві, вони трансформуються в умовах поширення глобалізації та її складника – масової культури, що всотує в себе ознаки й нерелігійних типів свідомості. Утім ця тема ще має стати об'єктом спеціальних досліджень.

У нашій статті ми розглянемо кілька питань, зокрема характеру православної релігійності, оберегових функцій ікон в обрядах життєвого та календарного циклів та в контексті побутування звичаєвого права у традиційних громадах ромів.

Православна релігійність українських ромів. На українських теренах у радянський період уже в 1920-ті роки розпочато примусове атеїстичне виховання в дусі комуністичної ідеології. Однак у ромському середовищі ці процеси не набули незворотного характеру, а релігійність була й залишається однією із характерних рис ромської культури. Багато родин ромів продовжували хрестити дітей, відспівувати померлих, рідше відбувалися церемонії вінчання. У всіх цих практиках важливу роль відігравали ікони – освячені зображення, предмети церковного, богослужбового та побутового шанування.

Як зазначає російський етнограф О. Черних, у роки кочівлі (до Указу про заборону кочівлі 1956 р.) не завжди роми могли зупинитися в селі з церквою, тож намагалися привезти священника в табір. «Якщо церкви немає, беремо бричку і їдемо за попом. «Хрести нас!» Привозимо його на бричці в табір, щоб воду освячувати і хрестити» [23]. Рідко хрестити дітей звали кого-небудь з табору. Згадує Замбія Георгіївна (1914 р. н.): «Там немає церкви, а хрестити треба. Є стара, як я, наприклад. Я багато людей хрестила і на церкві, і на воді. А нема священника, приходять до мене і

скажуть: «Бобо, підемо хрестити його». <...> Починаємо хрестити. Ікону беремо з собою велику, Матері Божої, Святої Богородиці, Бога, три ікони. <...> Молитву читаємо, кілька рядків. Потім беремо воду, наливаємо на обличчя його, на очі його. Все, він хрещений. І говоримо по-нашому: «Щоб був щасливий, щоб сто років жив, щоб був багатий, щоб був здоровий назавжди». Щастя, добра бажаємо. Наша бабуся перш ніж хрестити, чортів спочатку по-циганськи відганяла» [23].

У багатьох родинних історіях згадують про оберегові дії ікон, які по-особливому потрапляли до своїх господарів. Показовою є розповідь рома-серва, народного артиста СРСР Миколи Сліченка про епізод періоду нацистської окупації Харкова: «Справжнє диво, і мені досі невтямки, чому так сталося. Ми дружили з сусідським хлопчиком, моїм ровесником – він жив у дворі поруч, і одного разу я надів дідівську фуфайку (вона мені до п'ят доходила, така була здорова) і пішов до нього. «Привіт». – «Здоров». – «Як справи?». Він намагався якраз знайти в сарай-руїні якісь дрова: грубку топити нічим, їсти нічого – ну про що розмова? – ... Війна. – Так, і раптом колупнув в кутку і дістав звідкись широку брудну дошку, всю в мазуті – таку, що і доторкнутися до неї неприємно. Він уже сокирою розмахнувся, щоб її розрубати (повторюю, кожна тріска була дорога), і раптом я закричав (ніби щось мене штовхнуло): «Не треба рубати!». Він так і застиг: «Ти чого?», А я знову: «Не треба, віддай мені!». Приятель здивовано на мене подивився: «Ти що? Батько мене вб'є – це ж ціла дровеняка». Ну дійсно, з чого це він повинен віддати останнє – а їх сім'я як? Все-таки в будинку діти, холод жахливий. Коротше, не пам'ятаю я, що це говорив, але дійшло до того, що розплакався: «Ну віддай мені, будь ласка». Крадькома, щоб ніхто не бачив, він засунув цю дошку мені під фуфайку, і я приніс її додому. Сів на порозі, поклав поруч, ... дивлюсь, мама побачила. «Синку, – питає, – що це?». Я руками розвів: «Сам не знаю» – ось буквально. Спочатку вона розгубилася, але потім взяла ганчірку і спробувала відтерти бруд. Тре, тре – нічого не виходить ... Не пам'ятаю вже, скільки вона працювала, як раптом ахнула: «Синочку, це ж ікона!». Толком відмити її мама тоді не змогла – тільки якісь контури проявилися. Поставила знахідку в кут, а через кілька днів дошка усіма барвами засяла. Виявилося, це ікона «Знамення» Божої Матері – ви можете собі таке уявити?» [13].

Прогнози вчених ХХ ст. про поступове відмирання релігії, неминучу й цілковиту секуляризацію світу не справдилися. За умов руйнації радянської ідеології наприкінці 1980-х – початку 1990-х рр. в ситуації ідеологічного вакууму частіше почали зважати на релігійні цінності як у межах традиційних для українських ромів конфесій, зокрема ортодоксального християнства, так і нових євангелістських рухів через місіонерство і прозелітизм в умовах плюралізму релігійного життя та свободи релігійних переконань в незалежній Україні. Релігія й надалі інкорпорує етноспільноти в місцеві контексти, підважуючи таке соціалізування усталеними системами цінностей.

Однак, зважаючи на загальну орієнтацію на релігійне, зокрема через визнання за вірою ролі морально-етичного регулятора в суспільстві і власному житті, більшість ромів можна визнати як вірян у «широкому» значенні. Це ситуація, коли релігійність маніфестує уцерковлена активна меншість, а більшість виразно її підтримує, святкуючи релігійні свята, виконуючи обряди, дотримуючись традицій, але поза офіційними інституціями. Релігійність уцерковлених вірян – усвідомленіша, її супроводжує вимогливість до виконання релігійних практик, яка полягає в регулярному відвіданні служб, зібрань чи богослужінь, знанні сутнісних основ сповідуваної релігії.

Оберегові функції ікон у ромських обрядах життєвого та календарного циклів. Термін «оберіг» (або «апотропей») – гетерогенний магічний спосіб захистити людину і її світ від небезпеки, що зазвичай поєднує в собі слово, дію, предмет, тобто словесні обереги, обереги-предмети та обереги-дії [14, с. 7]. Обереги в системі традиційної народної культури регламентують взаємини людини зі світом, визначають правила, заборони і приписи, які поділяють на продукувальні й реабілітаційні [14, с. 9]. Учасниками апоетропейної ситуації є носій небезпеки, об'єкт, що потребує охорони, та виконавець оберегу [14, с. 11]. Уявлення про загрозу забруднити/знечистити, ритуальне «нечисте» й «чисте» в ромській традиційній культурі розвинені в загальній системі світогляду, і, за визначенням релігієзнавця К. Трофимової, їх уже не можна розглядати як приватні поняття й атрибути, бо це симетричні категорії, які стосуються уявлень про макрокосм і мікркосм [21]. Основними джерелами небезпеки є об'єкти та персонажі, пов'язані з

уявленнями про потойбічний світ; стихійні лиха й атмосферні явища, які сприймають як результат дії потойбічних сил; локуси, що мають статус нечистих, маргінальні межові простори; небезпечні часові відтинки. Охоронні функції потрібні для людини й усього найціннішого для неї.

До анімістичних предметів з чітко вираженою захисною обереговою функцією належали амулети й зображення: від найпростіших шийних ладанок до багатокомпонентних оберегів, складених з кількох предметів; зображення духовних покровителів, використовувані не лише як обереги, а і як магичні предмети для ворожіння. Мало досліджено жіночі й чоловічі обереги, а також обереги, ладанки, освячені зображення й ікони, призначені полегшувати пологи й духовно захищати дітей. Також важливо виокремити оберегові функції ікон у зв'язку з певними колективними й персональними професійними практиками (пов'язані з ковальською майстерністю, торгівлею, ворожінням тощо).

Ліпше досліджено сьогодні зв'язок сакральних предметів, зокрема ікон, у ритуалах та церемоніях інститутів звичаєвого права (ромських судів), що здійснили болгарські дослідники Єлена Марушиакова та Веселин Попов [16]. Колекції ікон зберігаються наразі в ромських музейних збірках Європи: музеї ромської культури в Брно (Чеська Республіка) та Тарувському етнографічному музеї (Польща).

Окремий масив джерельної бази становлять фотографії, здійснені під час репортажної зйомки або етнологічних та антропологічних експедицій, родинні архівні фотографії. Їхня цінність значно вища, якщо відомий ширший контекст, зокрема обрядово-культурні практики, побутування ікон у традиційній ромській культурі.

Багато повсякденних і святкових практик традиційно супроводжували ритуальні дії, у яких домашня ікона була як оберіг і мала відвернути потенційні загрози від конкретної людини або оселі. Там, де закінчувалася зона гарантованої безпеки, люди змушені були спиратися на ритуал, символічний захист від ворожих сил. У наметах кочових ромів ще до 1950-60-х років на протилежному від входу полозі розміщували ікони. Такий спосіб розташування збережено в багатьох оселях ромів і зараз. Як зазначає О. Черних: *«У протилежному від входу куті в центральній кімнаті розміщували ікони. Полицю з іконами в будинку зазвичай закривають невеликими фіранками, тому що, за звичаєм, жінці заборонено проходити перед відкритими іконами»* [23]. Притаманна ромському середовищу система суворого статево-вікового регламентування поведінки в минулому існувала в багатьох народів.

За допомогою ритуалів з іконою роми намагалися вплинути на майбутнє в бажаному варіанті розвитку подій – уникнути небезпеки, проблем тощо. Ікони використовували також для превентивних дій – відвернути можливу загрозу. У період кочівлі ікону обносили навколо місця кожної нової стоянки, а потім встановлювали на найвищому кілку шатра або на возі – згори на перинах і подушках, якщо його розміщували під пологом шатра. Досі є багато переказів, як намети, у яких були ікони, залишалися вцілілими під час негоди, а в ті, де ікони не було, могла потрапити блискавка або вітер розривав її на шмаття і розкидав навколо все майно. Певні дії з іконою, а не лише захисну молитву, здійснювали перед безпосереднім наближенням природних катаклізмів. Грозу й досі вважають одним із надзвичайно загрозливих катаклізмів, що віщує погане під час обрядів переходу. Так, за даними О. Данилкіна, у ромів-сервів гроза під час весілля – знак, що шлюб буде нетривалим [9]. Коли наближалася гроза, ставили біля ікони громничу свічу, брали з-за ікони освячену вербу в руки, хрестилися й молилися. Такі звичаї поширені серед східних слов'ян [1].

Під час кочівлі як найбільший оберіг вважали табірні ікони. Ось як це описує О. Данилкін: *«Культ ікони в кочових циган був культом берегині сім'ї. У кожній кочовій кибитці знаходилась невеличка ікона. Найкращим місцем для неї вважалася жіноча частина кибитки у кінці фургона. Розміщення ікони на лівому (за рухом) внутрішньому борту кибитки пояснюється тим, що за повір'ями циган ікона захищає від хвороб ліву, де серце, частину тіла того, хто керує кінями, його ліву руку, яка тримає пугу – символ глави сім'ї та господаря. Окрім ікон, що належали кожній сім'ї кочового табору, тут обов'язково була й загальна ікона, табірна. Вона знаходилася в кибитці ватажка табору (циганською – вайда, баро шеро, пхуро рором) – поруч з його родинною іконою. За розміром табірні ікона була в три-чотири рази більша від інших.*

З табірною іконою пов'язано безліч обрядів і ритуалів кочових циган. Біля неї проходили всі головні події в житті роду: весілля, похорони рідних, божіння та промовляння заклать, клятви, циганські суди (циганською – «крісс», «біндо»). Берегинею ікони була найстаріша і наймудріша в таборі жінка. Для проведення ритуалу вона знімала з борту кибитки табірну ікону й підносила її до зібрання членів табору, де передавала в руки двох молодих неодружених хлопців, які, у свою чергу, підносили її до ватажка табору. Вайда ставив ікону перед зібранням, і тільки після цього могли починатися всі ритуальні дійства. Повернення ікони на постійне місце в кибитку вайди проходило у зворотному порядку» [9].

Слід зазначити, що ікони самі по собі сприймали як культові предмети, наділені магічними властивостями, які виявлялися навіть, якщо ці предмети просто були в житлі, й значно посилювалися, якщо такі предмети використовували під час певних обрядодій у повсякденному житті, під час виконання обрядів сімейного й календарного циклів, у практиках, пов'язаних з традиційною нормативною культурою і звичаєвим правом, зокрема під час судових зібрань (ромською «сендо», «кріс») та рад старійшин (ромською «скедипе», «сходка»).

Грунтуючись на компаративному аналізі фольклорних та етнографічних джерел, російська дослідниця К. Трофимова дійшла висновку, що базова для розуміння картини світу категорія часу в уявленнях різних груп ромів має, з одного боку, чіткий лінійний характер, а з іншого, – циклічний. У фізичному світі відправною точкою, щоб розглядати феномен часу є ідея народження як початку і смерті як кінця існування. Отже, щодо мікрокосму, тобто в антропологічній перспективі, уявлення про час лінійне і його пов'язано з життєвим шляхом. Щодо макрокосму, то тут діє циклічна модель часу, оприявнена в календарних обрядах, які відображають комплекс ідей про народження й помирання природи [22].

У житті людини традиційно виокремлюють моменти, пов'язані з перехідними станами (народження, весілля, смерть), коли людина перебуває на межі двох світів, і через цей межовий стан потребує саме більшого захисту і є потенційним джерелом небезпеки для інших. Крім того, небезпека більше вражає молодь, новонароджених, тварин і птахів. Перебуваючи в освоєному господарями просторі, вони потребують захисту, який можуть через оберегові прийоми забезпечити хазяїн чи хазяйка.

Циклічність повсякденного життя впродовж календарного року та життєвих фаз формувала повторюваність типових ситуацій, сприяючи закріпленню за іконою – річчю статусною, з культовим навантаженням – певних усталених маркерів, притаманних для культури ромських субетнічних груп, які сповідували православне християнство. Отже, щоб зрозуміти вказані культурні особливості, важливо розглядати той ритуальний контекст, у якому оприявнено символічні значення оберегових обрядодій з іконами. Помітне місце у святковій культурі ромів посідає гостювання. Значний комплекс обрядів і повір'їв в народному календарі пов'язано з культом предків. Померлих заведено поминати на Різдво, перед початком Великого посту, на Радуницю, Петрів день.

Можна виокремити два темпоральні оберегові контексти, спрямовані на ситуативний вплив та довготривалу дію ікони як оберегу. Довготривалу дію сприймають у ромській святковій обрядовості як основну супроводжувану певними циклічно повторюваними ритуалами, чітко ретрансльованими і усталеними діями-маніпуляціями з цим предметом. Циклічність зазвичай пов'язують з річним календарним циклом найбільших християнських свят, передусім Різдом («Рожество», «Кречуно») та Великоднем («Патраді»), що має на меті забезпечити на весь наступний рік здоров'я усім членам родини, господі, захистити оселю від можливих негараздів. Отже, антропеїчні ситуації мають символічний зв'язок з певними календарними датами, а також певним часом доби і найчастіше є частиною родинної обрядовості [14, с. 14].

Ікону зазвичай або знімали з червоного кутка на стіні, або біля неї збиралися всі чи найстарші члени родини й виголошували молитву. Також іконою могли обносити святковий стіл або й навіть оселю знадвору. На Великодень ікони часто розміщували нижче, ніж зазвичай. Їх і зараз ставлять на комоді, столі, а попереду виставляють паски, які готують для великої родини, запалюють освячені свічки. У багатьох родинах паски готують не так на день Воскресіння Христового, як передусім на

поминальні дні (ром. «помини»). Тобто ці ритуальні хлібні вироби використовують, щоб подарувати іншим членам родини, до яких їздять, і провідати могили спільних предків упродовж другого-третього тижня після великодніх свят.

Ікону дарували хрещені батьки похреснику чи похресниці перед обрядом церковного хрещення. Це могли бути хатні ікони або нагільна ікона-оберіг (ікона-підвіс або шийний кулон з образом). Часто цією іконою або спеціально для цього випадку придбаними освяченими однією або двома іконами (Спасителя й Божої Матері) батьки молодого благословляли наречених під час весільного ритуалу. При цьому слід зазначити, що роми широко використовували ікони під час народного обряду весілля й у радянські часи, коли обряди церковного хрещення відбувалися не часто. Загалом ікони уособлюють родинний символ.

Ікони у традиційній культурі, як ромській, так і сусідніх слов'янських народів, виконують роль не лише оберега, а й символічного посередника [4, с. 104, 209]. Якщо тріск ікон – ознака змін, на які слід чекати господарям, то падіння ікони за прикметою віщує смерть у родині. У кризові моменти перед усіма образами в домі запалювали свічки. Найсильнішими вважають молитви, прочитані перед іконами, а також клятви на іконі.

Як зазначає О. Абраменко, в умовах досить формалізованого звичаєвого права ромів «часто цигани клянуться життям і здоров'ям дітей та молодих родичів (ризикуючи тим самим цими дорогими для себе людьми). Утім у звичаєвому праві циган є безліч правил, хто і за яких обставин може й повинен давати клятву, до яких сакральних об'єктів при цьому належить апелювати» [3]. Так, «наприклад, розпусна жінка «не має права» божитися на іконі, клястися дітьми або матір'ю. Її вважають потенційно небезпечною для сакральних об'єктів, ритуально нечистою» [3]. Як вказують Лев Черенков та Стефан Ледеріх, «клятви перед іконою, вітварем або іншим священним предметом надзвичайно поширені в різних циган» [28, с. 675].

За свідченням інформантів О. Абраменко, «священик може бути присутнім у церкві під час клятви і потрібно попросити в нього дозволу на цей ритуал. Однак більшість інформантів вважають, що «по-божому», тобто за церковними законами, взагалі не можна нічим клястися. У церкві, утім, божаться, при цьому, оскільки клятву вимовляють циганською мовою, церковні служителі просто не розуміють, що відбувається» [3].

Ікони в повсякденному житті. Безпосередньо пов'язано з обереговою молитовну функцію ікони. Моляться і у храмі, і в оселі, і в дорозі. Дорожні й хатні ікони впродовж ХХ ст. були й наразі залишаються чи не найрозповсюдженішим оберегом в українських ромів-сервів. У релігійних віруваннях роми приписували освяченим у церкві іконам чудодійну силу. У традиційній культурі ікони як сакральний предмет використовували по-різному, зокрема застосовуючи магію як частину символічного захисту приватного простору від нечистої сили. У багатьох ромських родинах ікони передають у спадок, а у членів родини є свої іменні ікони на честь небесного покровителя (із зображенням Святого Янгола-Хранителя). Особливе місце в домі посідають вінчальні ікони. Образ Миколи Чудотворця належить до найпоширеніших серед ікон святих у ромських оселях, а сам святий – найшанованіший святий у ромів, про що свідчить розмаїття фольклорних текстів – від паремій до легенд [25, с. 54]; також поширені ікони Пророка Іллі та Святого Михайла. Дорожні ікони найчастіше містять зображення Миколи Чудотворця та Спаса Нерукотворного.

Наразі у своїх оселях роми розміщують ікони на покуті та стінах за тими ж канонами, що й інші православні віряни. Як зазначає О. Данилкін, «єдиною відмінністю є те, що цигани споряджують ікони не вишитими рушниками, а красивим тюлем» [9].

У ромських оселях, залежно від достатку, найширший спектр ікон. Так, у багатьох родинах середнього достатку та заможних не лише ікони виготовляють на замовлення, а й оздоблення для них – оклади прикрашають дорогоцінними металами, тому подекуди самі оклади становлять витвори декоративно-прикладного мистецтва. Однак те, що зараз ікони більш доступні порівняно з радянським часом, призвело до їхнього масового використання в інтер'єрі ромських осель та салонів автівок. За останні кілька десятиліть з'явився великий асортимент різноманітної продукції, зокрема зображень не лише на традиційних дошках чи папері, а й інших поверхнях. Для правдивого християнина сила всього цього розкривається не через їхні фізичні характеристики, але

через стан душі людини, яка хоче преобразитися та освятитися. Саме тому, на переконання вірян, чудотворними іконами можуть бути навіть репродукції ікони, вирізаної зі звичайної газети. Проте іншою похідною масовості стало те, що ікона подекуди втрачає сакральний сенс і її сприймають як передусім магічний атрибут. Одна з причин цього – недостатня поширеність базових богословських знань іконопочитання серед частини ромів, які вважають себе християнами, але орієнтуються у своїх естетичних смаках на сучасну масову культуру. Серед атрибутів останньої – захоплення зовнішньою атрибутикою, статусними маркерами сакральних речей [18].

Здається, синкретичне співіснування різних, подекуди протилежних поглядів та думок, притаманне культурі українських ромів унаслідок особливостей її розвитку, – один з важливих досвідів. Багато викликів, що з ними стикається сьогодні глобальне суспільство, для ромів вже багато десятиліть – звичне життєве середовище. Суб'єктивними аспектами соціального функціонування релігії є світоглядні та емоційно-психологічні складові релігійного досвіду, що можемо розуміти як цілісний досвід священного. Оберегові функції ікони часто впливають з інших взаємообумовлених її функцій: молитовної, чудотворної, родової, проповідницької, емоційної, естетичної тощо.

Свята народного календаря, у яких важливим атрибутом залишаються ікони, виконують і далі етнооб'єднуювальну функцію, використовуються в родинних традиціях (гостювання, ритуального обходу будинків, спільного застілля), спрямованих на підтримання соціальних зв'язків у громадах.

Наразі можемо констатувати, що «православна ідентичність», яка домінує серед спільнот українських ромів, поступово розмивається внаслідок поширення низки протестантських конфесій у ромських громадах вірян усіх регіонів України. Релігійне світорозуміння сучасних вірян трансформується в напрямку етикетизації, ритуалізації, а подекуди декларативності релігії, розвитку позаконфесійної та позацерковної релігійності. Разом із цим релігія залишається важливим ідентифікаційним маркером у ромському соціокультурному просторі і ознакою належності до традиційних. Тобто в сучасній релігійності наявний суперечливий дуалізм трансляції консервативних традицій у межах ортодоксального віровчення з одного боку і синкретичного нашарування інших позацерковних практик, спрямованих на пошук трансцендентного через парарелігійні практики.

Література

1. Агапкина Т. А., Топорков А. Л. Воробьяная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян / Т. А. Агапкина, А. Л. Топорков // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. – Москва, 1989. – С. 230–253.
2. Абраменко О. Очерки языка и культуры цыган Северо-Запада России (русска и лотфитка рома) / О. Абраменко. – СПб. : Анима, 2006. – 288 с.
3. Абраменко О. Клятвы и проклятия в речевой практике русских цыган / О. Абраменко // К 60-летию Павла Анатольевича Клубкова. Сетевой проект «Архив Петербургской русистики». – Режим доступа: www.ruthenia.ru/apr/textes/klubkov60/abramenko.htm.
4. Байбурун А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурун. – СПб. : Наука, 1993. – 253 с.
5. Беліков О. В. Вірування ромів України як історико-релігієзнавче джерело / О. В. Беліков. – Режим доступу: http://oriental_studies.tripod.com/Belikov/Belikov1.html.
6. Белікова Н. Ю. До питання щодо сучасної сімейно-побутової обрядовості сервів / Н. Ю. Белікова // Рома в Україні. Історичний та етнокультурний розвиток циган (рома) України (XVI – XX ст.). Матеріали Міжнародного круглого столу (Донецьк, 3 листопада 2006 р.). – Сімферополь, 2006. – С. 36–43.
7. Бессонов Н. Миф о цыганском религиозном конформизме / Н. В. Бессонов. – Режим доступа: <http://gypsy-life.net/mif-25.htm>.
8. Болтарович З. Українська народна медицина: Історія і практика / З. Болтарович. – Київ : Абрис, 1994. – 320 с.
9. Данилкін О. Релігійні вірування циган / О. Данилкін // Людина і світ. – 1995. – № 5. – С. 20–23. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/library/periodicals/lis/lis_95/lis_95_05_06/37602/.

10. Деметер Р. С. Образцы фольклора цыган-кэлдэрарей / Р. С. Деметер, П. С. Деметер. – Москва : Наука, 1981. – 263 с.
11. Друц Е. Цыгане / Е. Друц, А. Гесслер. – Москва : Советский писатель, 1990. – 333 с.
12. Друц Е. Цыгане России и их фольклор / Е. Друц, А. Гесслер // Сказки и песни, рожденные в дороге: Цыганский фольклор. Сост., запис., пер. с цыганск.; предисл. и коммент. Е. Друца и А. Гесслера. – Москва, 1985. – С. 5–49.
13. «Король цыган», художественный руководитель театра «Ромэн», народный артист СССР Николай Сличенко: «Такого, чтобы цыгане детей воровали, не было – все это сказки, неправда. Им и своих-то девать некуда – зачем же еще чужие?» // Бульвар Гордона. – 2010. – № 14 (258). – 6 апреля. – Режим доступа: http://bulvar.com.ua/gazeta/archive/s14_63766/6065.html.
14. Левкиевская Е. Е. Славянский оберег: Семантика и структура / Е. Е. Лакиевская. – Москва : Индрик, 2002. – 336 с.
15. Махотина И. Ю. Фразеология и малые жанры фольклора русских цыган / И. Ю. Махотина // Фольклор в современной культуре: Материалы научно-практической конференции / Отв. ред. С. А. Ситникова; сост. В. И. Ситников. – Тверь : СФК-Сфинкс, 2010. – С. 126–129.
16. Марушиакова Е., Попов В. Цигани в Източна Европа. курс лекции / Е. Марушиакова, В. Попов. – София : Парадигма, 2012. – 364 с.
17. Рахно К. Ю. Обереговые функции освященной вербы / К. Ю. Рахно // SALIX SONORA. Памяти Николая Михайлова. – Москва : Пробел, 2011. – С. 305–319.
18. Сінькевич О. Ідентифікація через споживання в добу масової культури: філософсько-культурологічні аспекти аналізу / О. Сінькевич // Гілея : науковий вісник. – 2013. – Вип. 70 (№ 3). – С. 615–620.
19. Смирнова-Сеславинская М. В. Цыгане. Происхождение и культура. Социально-антропологическое исследование / М. В. Смирнова-Сеславинская, Г. Н. Цветков. – Москва ; София : Парадигма, 2009. – 830 с.
20. Сказки и песни, рожденные в дороге: Цыганский фольклор. – Москва, 1985. – 520 с
21. Трофимова К. П. Космогонические элементы в религиозных представлениях цыган / К. П. Трофимова // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 121–133.
22. Трофимова К. П. Религиозные представления и обряды цыган Юго-Восточной Европы. Автореф. дис. канд. философ. наук: спец.: 09.00.14 – философия религии и религиоведение / К. П. Трофимова, МГУ им. М. Ломоносова. – Москва, 2013. – 30 с.
23. Черных А. В. Пермские цыгане: очерки этнографии цыганского табора / А. В. Черных. – Пермь : Перм. ун-т, 2003. – 60 с. – Режим доступа: <http://gypsy-life.net/history33.htm>.
24. Черных А. В. Этносоциальные процессы в цыганских общинах Пермской области на современном этапе (по результатам этносоциологического исследования цыган Пермской области) / А. В. Черных, Д. И. Вайман, Е. А. Имайкина. – Пермь : Изд-во ПОНИЦАА, 2005. – 52 с.
25. Язык цыганский весь в загадках Народные афоризмы русских цыган их архива И. М. Андрониковой / Сост., подг. текстов, вступ. статья и справочн. аппарат С. В. Кучепатовой. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2006. – 648 с.
26. Roma religious culture / Ed. By D. B. Dordevic. – Nis, 2003. – 191 p.
27. Slavkova M. Evangelical Gypsies in Bulgaria: Way of life and performance of identity / M. Slavkova // Romani Studies. – 2007. – Vol. 17, No. 2. – P. 205–246.
28. Tcherenkov L. The Rroma: Otherwise known as Gypsies, Gitanos,, Tsiganes, Tigani, Cingene, Ziegeuner, Bohemiens, Thravellers, Fahrende, etc. Vol. 1: History, Language, and Groups / L. Tcherenkov, S. Laederich. – Basel, 2004. – 516 d.