

Ю. Ю. Завгородній, М. А. Остапенко



САКРАЛЬНИЙ ВИМІР ОСТРОВА ХОРТИЦЯ  
(до постановки питання)

Присвячується нашому  
Вчителеві — С. М. Кравченку

1. Вступ. Обґрунтування  
"сакральної географії"

Усвідомлення обмеженості існуючої картини світу призводить до спроби подолати створену жорстку редукацію, зокрема за рахунок звернення до досвіду архаїчних культур чи традиційних суспільств. Бо набуті ними певні знання та уявлення виявляються не лише актуальними під час їх герменевтичних реконструювань, а й зберігаються у людині на несвідомому рівні, відіграючи роль досить своєрідного, витонченого транслятора здобутого досвіду<sup>1</sup>. Тобто, ми можемо казати про принципову відсутність знецінення з часом того об'єму інформації, що належить до обігрування й є інваріантом більш сутнісних архетипічних структур людини. І саме від адекватного наближення того чи іншого інваріанта своєму відповідному архетипові (ідеї) залежатиме його гармонійне виявлення. Останнє ж жорстко

<sup>1</sup> *Гроф С.* За пределами мозга.— М., 1993; *Гроф С.* Путешествие в поисках себя.— М., 1994; *Иванов А.* Сознание и мышление.— М., 1994; *Иванов В.* О зависимости структуры языка от устройства, пользующегося языком // Проблемы поиска внеземных цивилизаций.— М., 1981.

пов'язане зі змінами у соціумі, які, врешті-решт, віддзеркалюють так само ступінь адекватності Взірцеві.

До таких уявлень, на наш погляд, належить сприйняття простору та часу не однорідно й не нейтрально, а передусім якісно. Де вищою ознакою володіє та точка (місце), що містить у собі максимум сакральності й є земним втіленням Космічного реального в його довершеності, виступаючи певним Центром світу. Виявлення ж розривів простору задає не лише гетерогенність останньому, а передбачає також наявність підпорядкування серед сакральних місць. Тобто мова йде про існування ієрархічного взаємозв'язку поміж цілої мережі таких Центрів із різною сакральною напругою.

Отже, площинний вимір є лише одним рівнем перетинання змісту сакрального Центру світу, як Центру Світу загальноцивілізаційного, загальнолюдського (Світове дерево, Земний рай, Шамбхала тощо), так і Центру (-ів) світу окремої спільноти як культурно-етнічного (сітка культових місць, як-от храми, поховання, святилища чи інші певні топоси), де вже відбувається сходження вниз, своєрідне розщеплення, або ж віддзеркалення ієрархічного зв'язку існуючої сітки таких Центр → центрів у кількох площинах. Вищий прояв екзистенції, як максимум буття, а, отже, й межа, перехід від — окультуреного світу, сталої реальності, базисного стану свідомості до — безмежного космосу, нових реальностей, змінених станів свідомості вбирає в себе ця точка просторово-часового континууму. І від неї вже розходяться інші прояви хронотопної ієрофанії, закріплюючись у культурно-етнічному тлі, надаючи йому тим самим потенційної можливості протистояти хаосові, що оточує. Замикається ж священна ієрархія на окремій людині, наділяючи її згорненою здібністю повернення, реалізацією потенції макрокосму на рівні мікрокосму.

Окреслена маніфестація сакрального виміру, який є онтологічно об'єктивним, від загально-планетарного через етнічно-культурний (який переважно і буде розглянуто) до індивідуально-особистісного, найбільш характерно відчутний міфопоетичною (традиційною) добою<sup>2</sup>.

Проте, остаточне раціональне пояснення сакральних витоків простору ще залишається за межами дискурсу. Можливо, що через свою причетність до того минулого в початкових періодах історії людства, що за влучним зауваженням Ж.-П. Вернана, "як правило вислизає від нас"<sup>3</sup>. Звернемось до деяких із відомих нам

<sup>2</sup> Ахундов М. Пространство и время: от мифа к науке // Природа.— 1985.— С. 55; Топоров В. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал фольклорных и раннелитературных памятниках.— М., 1988.— С. 13; Darkstar Wvsa I. The caul dron of poesy lectures on Irish magick cosmology and poetry based on the Irish text called the caul dron of poesy.— Seattle, 1992.

<sup>3</sup> Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли.— М., 1988.— С. 128.

точок зору на походження якісно неоднорідного простору. Перш за все, вони зустрічаються у тих чи інших традиціях. Під традицією ми будемо розуміти "передачу досвіду зустрічі з Вічністю, передачу перетворення, онтологічної зміни й зростання. Саме передача не оповідань про це перетворення, а власне самого стану і повторювання цього факту"<sup>4</sup>.

### *Традиція індуїзму*

1. "Янтри описують і символічне розташування центрів паломництва (піхта-стхая), священних храмів верховної богині, що розкидані по Індії як пальці божества. Походження цих центрів паломництва описує індійський світ. Шива блукав Індією, тримаючи мертве тіло Шакті (Парваті, його дружини), перебуваючи у жалю і втративши здоровий глузд, доки Брагма й Вішну не почали відчувати сильний неспокій. Тоді Вішну своїм вогняним диском розчленив тіло Шакті, частини якого розлетілись по всій Індії. Ці місця стали центрами паломництва. Там були побудовані храми, наповнені священною силою"<sup>5</sup>.

2. "Водоймища бувають ушавлені своєю святістю або тому, що там відбулася певна значна подія, або тому, що вони згадуються в певному тексті священного писання індійців або ж переказах"<sup>6</sup>.

### *Традиція іудаїзму*

1. «І сказав він: "Не зближайся сюди: Здайми взуття з ніг своїх, бо те місце, на якому стоїш ти, — земля ця свята!"»<sup>7</sup>.

2. «Поняття "святість місця" позначає, що в цій точці простору відбулося об'явлення Вищої Святості, що вона була обрана провідником Божественного світла»<sup>8</sup>.

3. "Поширене на давньому Сході уявлення, за яким Бог володіє як небесним, так і земним помешканнями, конкретизується у вченні про земний і Небесний Єрусалими, котрі не лише паралельні один одному, але й пов'язані один з одним якимось таємничим образом"<sup>9</sup>.

### *Традиція буддизму*

1. "У цій країні (мається на увазі Непал — *З. Ю., О. М.*) колись побував Сам Будда, тут проповідував Він, тут залишилися Його сліди — дивовижні місця паломництва (Т.— гнас). Тут мешкає багато визначних пандитів, героїв-паво (Т.— дпа'-бо) і дагинь"<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> Кураев А. Традиция. Церковь. Человек // Путь.— 1992.— № 2.— С. 185.

<sup>5</sup> *Мадху Ханна*. Янтра — тантрический символ мирового единства.— К., 1992.— С. 11.

<sup>6</sup> *Бируни Абу Рейхан*. Сочинения.— М., 1995.— С. 463.

<sup>7</sup> Біблія.— Б/м, 1993.— Вихід, 3.5.— С. 58.

<sup>8</sup> *Штайнзальц А.* Роза о тринадцати лепестках.— М., 1990.— С. 98.

<sup>9</sup> *Бубер М.* Избранные произведения.— Библиотека Алия, 1989.— С. 229.

<sup>10</sup> *Девин-Неел А.* Посвящение и посвященные в Тибете.— СПб., 1994.— С. 255.

Отже, для релігійної людини традиції святість простору "поп'ята об'єктивне і не залежить від жодних обставин"<sup>11</sup>. Його ж виток трансцендентні й винесені за межі історичного часу. Вони походять від міфічних часів Початку, часів гармонійних перетворень, які передували добі втраченого раю або ж висвячені надлюдиною.

Ці ж самі місця, завдяки своїй винятковій причетності до надприродного, сприяють тим самим встановленню відповідного зв'язку з Небом, виходу за межі профанного. Чому і слугував власне ритуал. У зв'язку з чим сакральні місця, якщо й не перекриваються повністю святилищами, храмами тощо, то, як правило, їх містять.

При цьому важлива роль покладалася на ту людину (чи спільноту людей) певного психофізичного типу, як-от шамана, жерця-медіатора, яка була спроможна актуалізувати Космічний вимір для всього соціуму. Бо "здатністю відчувати цю святість, яка сама по собі об'єктивна, наділений лише той, хто духовно сприйнятливий і підготовлений до цього"<sup>12</sup>. Більш того, зазначений тип людини: шаман, жрець, праведник, мудрець чи святий за життя, маючи статус посередника Світу Богів зі світом людей, після смерті міг отримати освячення місця власного поховання. Проте, святість цих місць має дещо інший характер, і передусім не є абсолютною. Досить показово у зв'язку з цим може бути наявність у православній традиції східних слов'ян не лише категорії святих (рівноапостольних, святих-телі, мученики, преподобні й праведні), а й територіальних меж їхнього культу. "Відповідно до масштабу вшанування святих їх поділяли на три групи: а) локальні — вшанування їхньої пам'яті призначалося лише на місці їхнього поховання (в монастирі або храмі); б) місцеві — їх ушановували в певній єпархії, в межах якої вони жили і здійснили свій подвиг святості; в) загальноцерковні — їхню пам'ять ушановувала вся православна церква на Русі"<sup>13</sup>. Отже, і діяльність "провідників святості" вкладалася в парадигму існуючої ієрархічної структури святих місць, замикаючи її на останньому людському вимірі, перетинаючи тим самим історичну горизонталь із Космічною вертикаллю.

Розташування зазначених сакральних топосів передбачає "будь-яку ієрофанію, певне вторгнення священного, внаслідок чого<sup>13</sup> довколишнього космічного простору виділяється будь-яка територія, якій і надаються якісно відмінні властивості"<sup>14</sup>. Цим своєрідним показником може бути той чи інший знак, який символізує святість місця. М. Еліаде зазначає, що люди "не вільні у виборі священного місця. Їм дано лише шукати і знаходити його за допо-

<sup>11</sup> Штайнзальц А. Вказ. праця.— С. 97.

<sup>12</sup> Там само.— С. 103.

<sup>13</sup> Горський В. Святи Київської Русі.— К., 1994.— С. 19.

<sup>14</sup> Еліаде М. Священное и мирское.— М., 1994.— С. 25.

могою таємничих знаків"<sup>15</sup>. Сказане повністю знаходить своє підтвердження у тих, наведених раніше, уривках, які ілюструють появу священних місць у традиціях індуїзму, іудаїзму й буддизму.

Про важливість місцезоложення для гармонійного функціонування сакральних місць свідчить не лише традиційний досвід, а й сучасні дослідження<sup>16</sup>.

Зокрема, Є. Файдиш пов'язує специфіку зазначених місць із більш сприятливим переходом до паралельних світів. Він зазначає, що "сучасні дані й величезний емпіричний матеріал, накопичений давніми цивілізаціями, дає можливість припустити, що простір в області гіперпросторового переходу має особливу структуру"<sup>17</sup>. Р. Фурдуй і Ю. Швайдак у результаті власних досліджень щодо існуючої закономірності в місцерозташуванні давніх православних, римо-католицьких, іудейських та лютеранських культових споруд на території м. Києва, дійшли досить цікавих висновків. Наведемо їх: "Результати виявились розумними: близько 80 % культових споруд розміщені в решітку, утворену лініями двох напрямків: Північ-Захід 305° і Північ-Схід 20°. Ця решітка — не що інше, як діагональна система глибинних розламів, відома геологам, зокрема, із спостережень із Космосу за територією Українського кристалічного щита. Причому, ці розлами активізовані в останню тектонічну епоху (тобто за останні 20 млн. р. історії Землі) і, з нашої точки зору, багато з них, якщо не всі, є зонами виходу екситонного газу чи електронно-позитронної плазми. Храми будувались саме в таких місцях, де людина відчувала благодатний вплив цих енергопотоків (де на нього, висловлюючись давніми термінами, "нисходила божья благодать"). У нас є підстави припускати, що конструкція храмів, особливо православних, з їхніми банями сприяє концентрації, фокусуванню біополя, що впливає на людину"<sup>18</sup>. Зроблене припущення, попри його фізико-геологічну редукцію, переконливо вказує на один з існуючих вимірів сакральних місць, які є своєрідною семіотичною структурою (текстом). У зв'язку з чим наведене пояснення може бути необхідним, але не достатнім для розкриття природи священного топосу. Виходить за межі лише фізичної енергетики на прикладі міста Києва (а воно для топокосму України є чи не найпотужнішим сакральним містом-місцем, про що буде зазначено пізніше) і С. Кримський у своїй статті "Под сигнатурой Софии", посилаючись, зокрема, і на згадану працю Р. Фурдуя та

<sup>15</sup> Там само.— С. 26.

<sup>16</sup> Харнер М. Путь шамана.— М., 1994; Файдиш Е. Сверхсознание.— М., 1993; Фурдуй Р., Швайдак Ю. Прелесть тайны.— К., 1992; Элиаде М. Космос и история.— 1987; Элиаде М. Священное и мирское.— М., 1994.; Angebert J.-M. Les Cites magiques.— Paris, 1974.

<sup>17</sup> Файдиш Е. Вказ. праця.— С. 81.

<sup>18</sup> Фурдуй Р., Швайдак Ю. Вказ. праця.— С. 82.

Ю. Швайдака, пише: "Важко сказати, якою мірою такий підхід є адекватним культурно-історичній драматургії Києва (мається на увазі висновок, зроблений Р. Фурдуем та Ю. Швайдаком і наведений нами вище в цитаті — *З. Ю., О. М.*). Не викликає сумнівів лише те, що ця драматургія визначається не так енергетикою геологічних розломів, як духовним підґрунтям граду Софії, напруженою потужністю культурних накопичень двадцятитисячолітньої давнини"<sup>19</sup>.

Мабуть, доречно згадати в цьому контексті роздуми авторитетного філософа 20 ст. М. Хайдеггера щодо гетерогенності простору: "Простір є визволення місць, що уміщують явлення Бога, місць, кинутих Богами, місць, у яких Божество довго зволікає з появою... Профанні обшири — це завжди провалля сакральних просторів, часто таких, які лишилися вже у далекому минулому"<sup>20</sup>. На метафізичний вимір сакрального топосу вказував і французький дослідник сакральних міст багатьох цивілізацій Ж. Анжебер<sup>21</sup>.

Усвідомлення святості місця і контактування його з надприродним виявляється досить стійким, здатним до наступної трансляції в часі. Так, О. Мещеряков, досліджуючи спадковість в осмисленні храмового простору на буддійських та синтоїстських матеріалах середньовічної Японії, дійшов висновку про універсальність цього явища<sup>22</sup>. Уявлення про сакральний простір у багатьох культурах Нового та Старого світу, не обмежені періодом давнини чи добою середньовіччя, також були простежені<sup>23</sup>. Хоча, саме цей час максимально наближено відбивав у собі уявлення про якісно неоднорідний континуум простору. Так, простір доби середньовіччя являв собою "замкнену систему зі священними центрами і мирською периферією"<sup>24</sup>.

Проте, наступні процеси секуляризації "нового часу" витіснили подібне сприйняття на периферію культури й несвідоме людини (не виключено, що архаїчні шари й структури мозку), замінивши його переважно на однорідне і відносне. Більш того, можна сказати про пряму підміну сакральної вертикалі земною горизонталлю. До таких прикладів належить "новітня сакральна географія", — типова для колишнього Радянського Союзу, інших соціалістичних країн, як-от Північної Кореї, Китайської Народної Республіки, В'єтнаму. Розглядаючи зміни сакральної географії Китаю після 1949 р., німецький дослідник Р. Варнер зазначає, що численні «місця револю-

<sup>19</sup> *Крымский С.* Под сигнатурой Софии // *Философская и социологическая мысль* — 1995. — № 5—6. — С. 241—242.

<sup>20</sup> *Хайдеггер М.* Вещь // *Хайдеггер М.* *Время и бытие*. — М., 1993. — С. 314.

<sup>21</sup> *Angebert J.-M.* — *Op. cit.* — Р. 10.

<sup>22</sup> *Мещеряков А.* Древняя Япония: буддизм и синтоизм. Проблемы синкретизма. — М., 1987. — С. 95.

<sup>23</sup> *Angebert J.-M.* *Op. cit.*

<sup>24</sup> *Гуревич А.* Категории средневековой культуры. — М., 1972. — С. 82.

ційної та бойової слави позначали координати "нової релігії", в центрі якої знаходиться Пекін. У Пекіні ж центром поклоніння є мавзолей Мао Цзедуна, насичений багатою релігійною символікою у дусі "святих місць" дореволюційного часу»<sup>25</sup>.

Отже, якою б не була ступінь десакралізації світу, людина, котра обрала мирський образ життя, не здатна повністю позбавитися релігійної поведінки. Вона змушена заповнювати з'явлену порожнечу, часто втрачаючи при цьому первинний зміст за досить приваблюючою на перший погляд формою. Замість центральної опозиції простору як священне — профанне на зміну з'являються безпечно — небезпечно, корисне — некорисне, пов'язані з особистим життям насамперед. Тобто відбувається якісна підміна, сутнісна переорієнтація цінностей з перенесенням уваги на оречевлений світ. І хоча у 20 ст. продовжують існувати і функціонувати святі місця для поклоніння, паломництво<sup>26</sup>, можуть навіть траплятися періоди активного будівництва чи відновлення храмів (як, скажімо, на початку 90-х років в Україні та інших пострадянських державах), у своєму узагальненому вигляді в свідомості людини архаїчного суспільства сакральність простору займає визначальне місце. Для людини індустріального та постіндустріального суспільства співвідношення зворотне. Окремо залишається дослідження невідрефлексованого сприйняття гетерогенності простору як даності в давнину більшістю суспільства, з одного боку, та усвідомлення його таким через власний досвід, — з іншого.

Деяким культурам, проте, властиве свідоме збереження наближеного уявлення про сакральні Центри власного етнокультурного простору архаїчному ідеальному взірцеві. Більше того, їхня історія може бути яскравим прикладом взаємозалежності гармонійного упорядкування соціуму від належного функціонування в ньому такого Центру. До таких культур, на наш погляд, належить єврейська, з її сакральним Центром Сіоном у Єрусалимі. Окрім багатьох місць у Старому Заповіті, Агаді, Каббалі, що фіксують існування зв'язку сакральний Центр Сіон у єврейському суспільстві в більш ранні часи, його важливість визнається й сьогодні<sup>27</sup>.

М. Бубер, видатний релігійний єврейський філософ 20 ст., який багато уваги приділяв сакральній географії Ізраїлю, у своїй праці "Розвиток таємничого" (про книгу "Зохар") зазначав наступне:

<sup>25</sup> Цит. за *Зинин С.* Паломники и святые места в Китае // Социальные и гуманитарные науки. Зарубежная литература. Реферативный журнал. Китаеведение. — М., 1995. — № 2. — С. 93.

<sup>26</sup> Православный Палестинский сборник. — М., 1992. — 31-й (94-й) вып., Guide Buddhist sacred Places in India. — Qanqtok, 1939.

<sup>27</sup> *Бубер М.* Вказ. праця; *Josphe R.* The Rock and the Bush // Judaism. - issue no. 150. — Vol. 38, number 2. — 1989. — P. 197—202; *Шолам Г.* Основные течения в еврейской мистике. — Библиотека Алия, 1993.

«Думка про те, що Бог почав створення світу з Сіону, заснована на сприйнятті Сіону як сфери, в якій "повна, щира віра" досягає своєї досконалості. Тому Сіон — головна фортеця, серце світу, звідки він здобуває сили для свого вдосконалення... Заселена земля являє собою коло, в центрі якого Свята Земля з Єрусалимом у центрі, а в центрі Єрусалима — Свята-святих, на яку з висот сходять дух благословення, розливаючись звідти потоком по всій землі... Навіть тоді, коли "серце світу" зруйноване, а народ, що жив довкола нього, розсіяний у вигнанні, вони — народ і країна тісно пов'язані одне з одним, і все, що відбувається з одним із них, відбудеться також з іншим. В особливостях цього зв'язку виявляється участь Божественної субстанції в долі нижчого зі світів — нашого світу»<sup>28</sup>.

Значення Сіону як сакрального Центру для єврейської культури та її самозбереження важко переоцінити. Воно — незаперечне. Підтвердженням тому є не лише свідчення біблійних часів<sup>29</sup>, а й більш пізніх<sup>30</sup>. У цілому ж стійкі уявлення про святість Сіону охоплюють близько 3000 років історії євреїв, маючи космологічні витоки.

Сіон навіть може сприйматися євреями не лише як домінуючий сакральний центр власного етнокультурного простору, а й ототожнюватися із загально-цивілізаційним сакральним Центром<sup>31</sup>. Через що його загарбання чи руйнація чужинцями, як і занепад через власне нехтування, призводять до більш відчутних негативних наслідків, скажімо, розсіяння.

Отже, можна припустити, що Сіон, відіграючи виняткове значення в картині світу єврейської культури, зокрема, на рівні символічних структур чи трансцендентного зв'язку в минулому: "Тобі, Боже, належить ся слава в Сіоні"<sup>32</sup> та майбутньому: «і так увесь Ізраїль спасеться, як написано: "Прийде з Сіону Спаситель і відверне безбожність від Якова"»<sup>33</sup>, є реально присутнім в Історії.

Зроблений розгляд природи, специфіки та функціонування сакрального виміру як етнокультурного Центру дає підстави виокремити найбільш властиві йому риси і за цими формальними ознаками побудувати певну робочу модель сакрального Центру для дальшого її застосування на ґрунті української культури.

На наш погляд, такими ознаками мають бути:

1. Трансцендентні, метафізичні витоки сакрального Центру.
2. Його геофізична та ландшафтна своєрідність земного втілення.

<sup>28</sup> Бубер М. Вказ. праця.— С. 300—301.

<sup>29</sup> Книга пророка Ісайї 2, 3; 35, 10; Книга Псалмів 68, 30; 102, 17; Послання св. апостола Павла до римлян 11, 26.

<sup>30</sup> Бубер М. Вказ. праця; Шолем Г. Вказ. праця.

<sup>31</sup> Бубер М. Вказ. праця.

<sup>32</sup> Книга псалмів 65, 2.

<sup>33</sup> Послання святого апостола Павла до римлян. 11, 26.



3. Наявність місць із міфопоетичною, сакральньо-ритуальною і культовою семантикою.

4. Збереження первісного архетипу такого топосу як сакрального Центру в межах від свідомого уявлення до колективного не-свідомого на периферії культури.

5. Та чи інша позиція в існуючій ієрархії якісно неоднорідного простору конкретної етнокультурної спільноти.

Слід зазначити, що кількість наведених ознак може бути збільшена, з одного боку, а з іншого — вони не обов'язково мають зустрічатись у чистому вигляді при розгляді того чи іншого сакрального Центру. Проте, їх слід вважати базовими, а, отже, атрибутивними для будь-яких з існуючих подібних місць.

Спробуємо ж розглянути острів Хортиця як культурний текст, враховуючи специфіку запропонованого підходу.

## 2. Сакральний вимір острова Хортиця

До нашого поля зору образ Хортиці потрапив не випадково, бо він акумулював у собі безперервний досвід історії більш ніж двадцятитисячолітньої давнини, виступаючи у різні часи поліфункціональним центром, щонайменше Нижнього Подніпров'я (Гілеї) та Надпоріжжя. При цьому, його головна ознака полягала саме в сакральності.

Запропонований розгляд є першою спробою застосування виміру "священної географії" на культурний простір як України, так і о. Хортиця, а, отже, відкритий до уточнень та подальшої розробки.

### 2.1. Метафізичний вимір о. Хортиця.

На прикладі о. Хортиця його трансцендентні й метафізичні витоки як сакрального Центру слід розглядати у безпосередній кореляції з наступними, а саме 2, 3, 4 ознаками. Їх виклад і має засвідчити існуючі зовнішні прояви ієрофанії ідеального (небесного) взірця.

### 2.2. Географічна та ландшафтна специфіка земного втілення о. Хортиця.

Вище ми вже згадували про важливу роль геофізичної та ландшафтної специфіки для гармонійного функціонування священних місць. Зараз же наблизимо її до о. Хортиця, звернувши увагу додатково ще на деякі сутнісні засади.

Передусім, традиційній та архаїчній картинах світу притаманне світобачення, що розглядає людину і все, що її оточує, як єдину структуру, прагнучи надати їй максимальної гармонії. Не останню роль у цьому зв'язку посідає ландшафт. Так, за уявленнями давніх китайців, існує "дивний зв'язок між людиною та ландшафтом, коли природа реагує на будь-яку зміну, і ця реакція відбивається й на людині. Вони розглядали світ як частину сакральної метаболічної системи"<sup>34</sup>. Отже, о. Хортиця мав містити в собі такі відчутні

<sup>34</sup> Россбах С. Фэн-шуй. Китайское искусство композиции.— К., 1995.— С. 15.

особливості від навколишнього простору, які б символізували його "обраність" та викликали у людини певний психофізичний стан.

Нам невідомі писемні свідчення опису острова архаїчних часів, хоча його винятковість сприймалась тоді більш адекватно. Свідченням чого є місяця культового призначення на Хортиці. Поява ж писемних згадок про геофізичну та ландшафтну своєрідність о. Хортиця, навіть її винятковість, припадає на той період, який позначає вже втрату цілісного образу Хортиці. Проте, і вони є досить показовими свідченнями в нашому викладі. Наведемо найбільш змістовні з них.

- Посланник австрійського імператора Рудольфа II Е. Лясота, «відвідавши Хортицю в 1594 році, занотував у щоденнику, що це "прекрасний, гористий (тут і надалі виділено — *З. Ю., О. М.*), веселий острів"»<sup>35</sup>.

- Французький інженер Г. де Боплан, який будував фортецю Кодак у 30-х роках 17 ст., залишив таку згадку про Хортицю: "Кажуть, що цей острів має велике значення. У нього високе, величне місцезрозташування, будучи охоплений майже з усіх боків високими скелями, не має великих доступів, він тягнеться на дві милі в довжину і на половину, особливо в верхній частині, в ширину..."<sup>36</sup>.

- Російський історик М. Надеждін у першій половині 19 ст. у статті "Геродотова Скфія" вбачає саме Хортицю найбільш вірогідним місцем поховання царських скіфів через її "дикий і грізно-величний ландшафт"<sup>37</sup>. Виділяє він і стратегічне розташування острова, як місця, звідки Борисфен стає судноплавним, припускаючи при цьому, що "святість" зазначеного місця збільшувалась ще завдяки тій печері, у якій народились першопредки скіфів.

- Польський мандрівник Г. Подберезький, досліджуючи місця, описані Геродотом, у середині минулого століття в Північному Причорномор'ї, досить образно зобразив зовнішній вигляд Хортиці, вдало позначивши деякі головні моменти: "Придивляючись до прекрасного поетичного положення цього острова, думка намагається перервати завису, що накинули на неї століття. Століття *усвятили* її, а міф прибрав її в шати чудес... Цей острів, хочу я сказати, — це *містична* Еритея, що лежить серед океану, а гранітові скелі, що стрімлять з вод Дніпра, — це стовпи Геркулеса. Тут остаточне розв'язання вузла тих таємничих переказів про царів-змій та про печери"<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Цит. за *Кіценко М.* Хортиця в героїці і легендах. — Дніпропетровськ, 1991 — С. 6.

<sup>36</sup> Там само. — С. 29.

<sup>37</sup> Там само. — С. 9.

<sup>38</sup> Цит. за *Новицький Я.* Острів Хортиця на Дніпрі // Запорозжці: До історії козацької культури. — К., 1993. — С. 343.

• Яків Новицький, відомий український етнограф, у праці: "Острів Хортиця на Дніпрі (його природа, історія та старовина)", наводить разом з описами інших дослідників чи не найповніший зовнішній, власний опис острова, підкреслюючи його особливості. У нього наведено чи не вперше й конкретні дані: "На всім бігу Дніпра острів Хортиця не має собі рівного щодо розмірів. Такі великі острови, як Таволжаний, Кухарський та Томаківський,— ніщо в порівнянні з ним. За даними межування 1867 р. площа цього величного острова займає 2757 десятин, довжина 11,5 верстов, ширина від 1 до 2 верстов, кружина 26 верстов і височина *гірського пасма* над рівнем Дніпра приблизно до 300 футів (близько 90 м.— *З. Ю., О. М.*)"<sup>39</sup>.

• Сучасний дослідник о. Хортиця М. Киценко зробив такий його опис: "Острів *завжди вражав* своєю величністю, розкішністю природи, якоюсь *особливою казковістю*... Хортиця тягнеться на 12 км у довжину, два з половиною — в ширину. Її загальна площа — близько 2650 гектарів. Висота скель над рівнем води в окремих місцях досягає п'ятдесяти метрів. За твердженням прекрасного знавця історії Запоріжжя Д. Яворницького, це — найбільший, найкрасивіший і найбагатший острів Дніпра"<sup>40</sup>.

• Науковий співробітник Національного заповідника "Хортиця" М. Остапенко у статті "Скифские памятники северной части о. Хортица" також звертається до специфіки місцезнаходження острова: "Хортиця — *скелястий острів* у м. Запоріжжя, найвеличніший на р. Дніпро. Довжина — 12 км, найбільша ширина — 2,5 км, максимальна висота від рівня Дніпра — 57 м. Займає вигідне стратегічне положення поміж порожистою та плавневою частинами Нижнього Дніпра. Через Хортицю проходила одна з важливіших переправ на Дніпрі, яка згадується в середньовічних джерелах як "Протовчий брід". Високі скелясті береги (до 30 м) роблять острів практично неприступним, лише з південної сторони Хортиця закінчується низинною плавневою частиною"<sup>41</sup>.

Маючи сім різних описів о. Хортиця, що містять у собі, зокрема і свідчення про його геофізичну і ландшафтну специфіку й охоплюють понад 400 років, проаналізуємо їх у зрізі "сакральної географії".

Вражаюча відмінність Хортиці від довкілля для сприйняття людиною не викликає сумнівів. З яких же саме елементів вона складається. Наведемо їх: острівне положення, значні розміри (найбільший острів на Дніпрі), вигідне розташування, вихід українського

<sup>39</sup> Там само.— С. 337.

<sup>40</sup> Киценко М. Вказ. праця.— С. 6.

<sup>41</sup> Остапенко М. Скифские памятники северной части о. Хортица // Древности Степного Причерноморья и Крыма.— Запорожье, 1995.— Т. 5.— С. 53.

кристалічного щита у вигляді скелястого масиву висотою до 57 м (сучасний максимум — *З. Ю., О. М.*), дикий і грізно-величний ландшафт у поєднанні з розкішною природою на відміну від оточуючого степу. Отже, є комплекс складових, в якому відбувається підсилююча акумуляція окремо не завжди значущих ознак. Проте, потрібна їхня подальша смислова експлікація як культурного тексту.

О. Хортиця має не лише вигідне стратегічне положення, а й знаменує закінчення судноплавного річища Дніпра і початок Дніпровських порогів чи завершення небезпечного переходу через порogi і вхід до священної країни Гілея<sup>42</sup>.

Відтак образ острова належить до числа універсальних у структурі культури людства і корелює з символікою Центру. В нашому випадку Хортиця розміщена у водному просторі божественного за своїм походженням Борисфена-Дніпра, що створює бінарне протиставлення сакральне (острів, Центр) — профанне (решта: степ, периферія), де вода грає роль символічного кордону.

При переході безпосередньо на територію Хортиці ми стикаємося із неоднорідним простором вже самого острова. Майже всі описи виділяють його вражаючі скелясті береги. Для нас цей факт надзвичайно важливий, бо він пов'язує світобачення архаїчних часів через більш пізні із сучасними уявленнями про значення і роль гір (гори). Ми виходимо з ототожнення гранітних скель із горами, скажімо, хортицькі скелі є горами степового рівня в їх функціональному та буттєвому значенні для людини як такої. За М. Еліаде, поєднання гори і водного простору є давньою космологічною схемою і символізує "святе місце"<sup>43</sup>. Для степового ландшафту Півдня України семіотичний статус скель, особливо їхнього скупчення, був надзвичайно високим (ще одним прикладом може бути Кам'яна могила — одне з найдавніших святилищ України на р. Молочній Запорізької обл.).

Наше припущення знаходить своє підтвердження як у розміщенні місць із сакрально-культовою семантикою на о. Хортиця, так і у відомих нам описах зовнішнього вигляду острова ("гористий острів", "гірське пасмо"). Гора, як і острів, — характерний для міфопоетичної свідомості образ. Він "часто сприймається за образ світу, модель всесвіту, в якій відображено всі головні елементи й параметри космічного устрою. Гора знаходиться в центрі світу — там, де проходить його вісь (axis mundi)"<sup>44</sup>. Цим, зокрема, і може пояснюватись тяжіння відомих на сьогодні сакрально-культових місць на острові до скелястих берегів у його головній частині (мал. 1). Тобто, їхня локалізація відбиває наявність необхідного місця, де

<sup>42</sup> Русяева А. Понтийская легенда о Геракле: вымысел и реальность // Духовная культура древних обществ на территории Украины. — К., 1991. — С. 109.

<sup>43</sup> Элиаде М. Священное и мирское. — М., 1994. — С. 98.

<sup>44</sup> Топоров В. Древо мировое // Мифы народов мира. — М., 1987. — Т. 1. — С. 398—403.

більш сприятливі умови чи взагалі є лише можливий перехід на Небо, до іншої реальності тощо. Бо за уявленнями міфопоетичної доби, верхів'я гір є точками, де зустрічаються Земля й Небо.

На наш погляд, намагаючись пояснити кореляцію між культовими, іншими сакральними місцями та їхнім місцерозташуванням<sup>45</sup>, слід взяти до уваги й уявлення фен-шуй, давньокитайського мистецтва композиції, існуючого й сьогодні, про ці — космічну життєву силу. За описами Лінь Юня, сучасного майстра і знавця фен-шуй, «ци рухається за спіраллю навколо центру Землі, постійно змінюючись, іноді "видихаючись" до земної кори, іноді "вдихаючись" на велику глибину... Найкраща ситуація виникає тоді, коли ці близько підступає до земної поверхні, дозволяючи утворюватись *горам*, рости деревам, зеленіти траві, повітряно бути свіжим, воді — прозорою... а людині — жити комфортно й щасливо»<sup>46</sup>.

Тепер ми можемо побудувати формальну схему-маршрут проходження людиною збільшення сакральної напруги о. Хортиця за часи архаїчних суспільств і традиційної культури: від периферії /мінімум сакральності, *sakrum* → 0/ → через водний простір /перехід до збільшення сакральності, *sakrum* → >/ → на о. Хортиця /збільшення сакральності, *sakrum* → *max*/ → в місця з сакрально-культовою семантикою /сакральний максимум, *sakrum max*/.

У цьому контексті симптоматично сприймається висловлення вже згаданого раніше М. Надєждіна: «І чи не від того, що саме тут, вірогідно, знаходилась міфічна колиска скіфів — та загадкова печера, у якій народились Агафір, Гелоні Скіф, — піднімалась *святість* цього місця»<sup>47</sup>, в якому не піддаючи сумніву святість Хортиці, він вказує на її збільшення завдяки існуванню загадкового місця на острові — печери.

### 2.2.1. До питання історії досліджень о. Хортиця.

Перед тим, як підійти до розгляду місць зі ступінню найбільшої сакральності на о. Хортиця, звернемося до стислого огляду історії її досліджень.

Хортиця привертала увагу багатьох дослідників. Саме завдяки їхнім зусиллям було проведено значну роботу по збиранню історичного, археологічного, етнографічного, фольклорного матеріалу, введено в обіг писемні джерела, в яких згадується острів. А. Кашенко, Я. Новицький, Д. Яворницький наприкінці 19 — початку 20 ст. оформили перший необхідний емпіричний етап у вивченні о. Хортиця. Їхні зусилля, після деякої перерви, у другій половині 20 ст. продовжили О. Апанович, М. Киценко, В. Фоменко та інші.

Кінець 70-х років можна вважати початком наступного етапу в дослідженні острова. Він розпочинається з появою нових археоло-

<sup>45</sup> *Крымский С.* Вказ. праця; *Фурдау Р., Швайдак Ю.* Вказ. праця.

<sup>46</sup> *Росбах С.* Вказ. праця.— С. 34.

<sup>47</sup> Цит. за *Киценко М.* Вказ. праця.— С. 9.

гічних розвідок і досліджень, а, отже, і введенням до наукового обігу невідомого ще матеріалу.

Проте, лише археологічні дослідження останніх 5—7 років<sup>48</sup> вирізняються достатньою спрямованістю, обсягами робіт та науковим рівнем, що дало можливість почати вивчення не лише нових пам'яток, а й багато в чому взагалі змінити попереднє бачення минулого острова.

Складається враження, що загального бачення минулого Хортиці як такого ще й досі немає.

Тобто, наприкінці 20 ст. о. Хортиця ще залишається унікальною terra incognita, де з існуючих 225 пам'яток давнини, з яких лише курганів 129, на загальній площі у 2650 га, досліджено не більше однієї шостої.

Саме кінець 80-х — початок 90-х років виявив тенденцію переходу від переважно акумулюючого підходу збирання знань із різних галузей гуманітаристики (етнографія, історія, археологія) про о. Хортицю до теоретичного їх осмислення<sup>49</sup>.

Так, на підставі вже існуючих матеріалів про о. Хортицю, ми вважаємо за можливе припустити, що принаймні з доби бронзи і до становлення козацтва включно Хортиця виконувала роль поліфункціонального центру в давньоукраїнській культурі, однією з сутнісних ознак якого є сакральність.

Значення ж острова як центру (стратегічного, політичного, економічного, екологічного тощо) охоплювало чималий регіон Нижнього Подніпров'я. Підтвердженням тому є археологічні дослідження саме 90-х років 20 ст. на о. Хортиця та безпосередньо довкола нього, що дає підстави розширити кордони Хортиці-центру за межі власне лише одного острова. Перш за все, це — відкриття і попереднє дослідження фортеці доби катакомбної культурно-історичної спільності 20—17 ст. до н. е. з кількома ровами та рядами кам'яних стін, замку князя Д. Вишневецького 1552—

<sup>48</sup> *Ільинский В.* Разведочные работы на о. Байда (Канцеровский) в 1990 г. // Вестник краеведа. — Запорожье, 1990. — С. 25—31; *Ільинський В., Пустовалов С.* Розкопки багатощарової фортеці на о. Мала Хортиця // Археологічні дослідження в Україні 1991 р. — Луцьк, 1993. — С. 39—40; *Козачок Н.* Пам'ятники епохи бронзи на о. Хортиця // Древности Степного Причерноморья и Крыма. — Запорожье, 1991. — Т. 2; *Ільинский В., Козловский А.* Золотоордынское поселение на о. Хортиця // Древности Степного Причерноморья и Крыма. — Запорожье, 1993. — Т. 4. — С. 250—263.

<sup>49</sup> *Вилинов Ю.* Загадка на европейском перекрестке // Индустриальное Запорожье. — 1989. 28.05; *Вілінов Ю.* Чорний камінь Хортиці // Знання та праця. — 1990. — № 12. — С. 3; *Хитрук В.* Острів Хортиця в пам'ятках фольклору і мови // Матеріали першої наукової і практичної конференції "Проблеми історії запорозького козацтва в сучасній історичній науці". — Дніпропетровськ, 1990. — С. 76—82; *Вілінов Ю., Завгородній Ю.* Петрогліфи Чорного каменю на острові Хортиця // Матеріали 4 Міжнародної археологічної конференції студентів і молодих вчених. — К., 1996. — С. 112—115; *Завгородній Ю., Остапенко М.* Сакральний вимір острова Хортиця // Там само. — С. 18—19.

1558 рр. на півночі о. Байда<sup>50</sup> та укріпленого городища скіфського часу кінця 5 — початку 3 ст. до н. е. у північній частині о. Хортиця<sup>51</sup>.

Слід мабуть казати про Хортицький комплекс (Хортиця + Байда + округа), об'єднаний атрибутивними рисами, які ще потрібно буде окреслити. Для чого бажано проаналізувати як попередні дослідження у безпосередній близькості від острова<sup>52</sup>, так і пам'ятки Дніпровського Надпоріжжя<sup>53</sup> тощо.

Проте й надалі увага більшості провідних фахівців зосереджена переважно на вводі до наукового обігу нових джерел і працює як правило в річищі соціально-економічної парадигми, під кутом зору якої розглядається все, що стосується феномена Хортиці. В зв'язку з цим, розгляд сакрального виміру о. Хортиця додає ще один зріз у формуванні більш повного образу острова, в якому сакральні топоси посідають чільне місце.

### 3. Характеристика сакральних топосів о. Хортиця

Існування на острові місць із міфопоетичною, сакральноритуальною й культовою семантикою пов'язується на сьогодні з його постійним заселенням приблизно у 4—5 тис. до н. е. Виділені нами зазначені місця, виходячи з сучасного стану дослідження Хортиці, далеко не завжди можна (і слід?) "прив'язувати" до тієї чи іншої пам'ятки осілости. Наведемо їх у хронологічній послідовності, намагаючись по можливості окрім зовнішньої характеристики додавати відповідну семантичну експлікацію.

• Культовий /-і/ комплекс /-и/ петрогліфів Чорного каменю, що знаходиться у північній частині о. Хортиця поблизу р. Дніпра серед великих брил граніту та гранітогнейсу і складається з семи чорних каменів (габроїди) різних розмірів<sup>54</sup>. Найбільший із них — брила вагою близько 4,5 т. Петрогліфи на ньому у вигляді борозн та обмежених ними опуклостей було попередньо датовано директором краєзнавчого музею м. Запоріжжя Г. Шаповаловим у межах 4—2 тис. до н. е.<sup>55</sup>. Це зображення має кілька інтерпретацій. Вирігдніше за все — воно зображує рибу-коропа (?). Можна розрізнити рот, заброву покришку, луску. Хвоста немає, мабуть, його виготовляли з гнучкого та нестійкого матеріалу — глини чи водоростей.

<sup>50</sup> Ильинский В. Вказ. праця.— С. 25—31; Ильинский В., Пустовалов С. Вказ. праця.— С. 39—40.

<sup>51</sup> Остапенко М. Вказ. праця.

<sup>52</sup> Рудинський М. Археологічна розвідка на Дніпрельстані // Дніпропетровський Краєвий історико-археологічний музей.— Дніпропетровськ, 1929.— Т. 1.— С. 45—58.

<sup>53</sup> Телегін Д., Бодяньський О. Список археологічних пам'яток Дніпровського Надпоріжжя (Дніпропетровська і Запорізька області).— К., 1990.

<sup>54</sup> Вілінов Ю., Завгородній Ю. Вказ. праця.

<sup>55</sup> Вілінов Ю. Вказ. праця.

Чорний камінь подзьобано колючими тогочасними ударами. Схоже на те, що в зображення риби метали списи-остроги під час магічних чи інших ритуалів. Метрах у двадцяти на північний захід від каменя гранітна брила утворює грот об'ємом із туриський намет, один із виходів якого підкладено підігнаним клиновидним каменем. Створений своєрідний грот міг слугувати за житло.

На відстані близько 120 м від найбільшого чорного каменя знайдено ще шість чорних каменів менших розмірів, вагою 1—2 ц<sup>56</sup>. Усі вони, подібно до великого каменя, вкриті зображеннями у вигляді борозн та опуклостей між ними й виконані в одному стилі.

Згідно з дослідженням, проведеним у гемологічній лабораторії НаУКМА<sup>57</sup>, за зовнішнім виглядом та за своєю структурою Чорний камінь більше відповідає формації Корсунь-Новомиргородського плутону. Отже, вірогідніше за все, виявлені габроїди, непритаманні довілля, були доставлені на о. Хортиця з півночі.

На сьогодні, без ретельних археологічних досліджень навколишньої місцевості сучасного знаходження чорних каменів, важко реконструювати їхнє попереднє призначення, визначити час існування одного, двох чи кількох комплексів. Проте, незаперечним є той факт, що зображення Чорного каменя (брил) мають ритуальну семантику (мал. 3).

• Культурний комплекс (святилище доби бронзи за попереднім датуванням) у вигляді кам'яної конструкції.

Кам'яна споруда являла собою викладку 3,5 x 2,8 м з окатного гранітного каміння, що було старанно викладено на материковому викладі товщиною 5—20 см. У плані пам'ятка мала досить реалістичний вигляд яйця; жовток у центрі — це округла площа, не заповнена камінням. Гострий кінець зорієнтований на схід. У центрі, не заповненому камінням, знаходилась яма овальної форми 1,3 x x 1,0 м, витягнута по лінії південь-північ. Заповнення ями — гумусовий супісок. На глибині 1 м зафіксовано прошарок брунатного тліну завтовшки 3—5 см. У цьому прошарку виявлено ліпну прямокутну чашу, зорієнтовану по сторонах світу. Дно ями на глибині 1,13 м. У північній частині ями зафіксовано невиразну пляму повністю зотлілої кістки. Слідів поховання не виявлено (мал. 2).

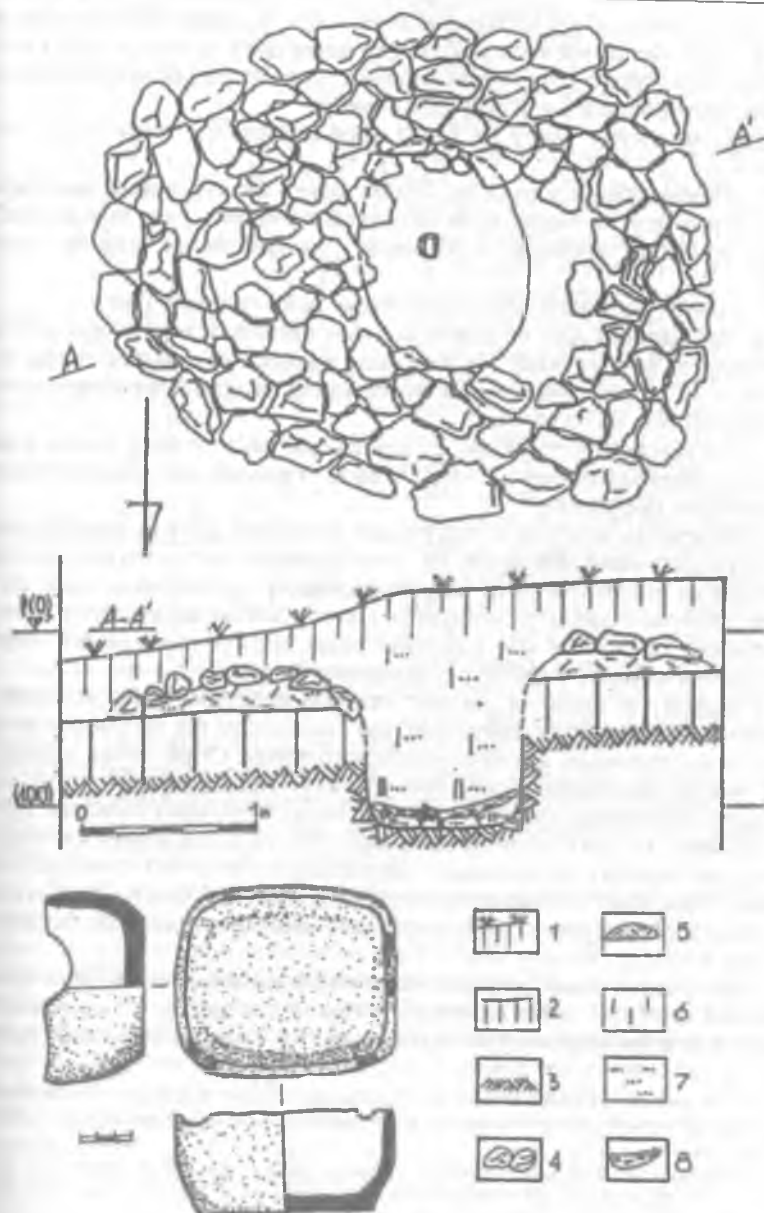
Датування пам'ятки ускладнено тим, що, окрім оригінальної прямокутної чаші немає більше нічого. Аналогічну чашу, але орнаментовану, знайдено у катакомбному ґрунтовому похованні на Мамай-горі<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Там само.

<sup>57</sup> Валасис А. Описание меланократовой породы основного состава. — К., 1955 (рукопис).

<sup>58</sup> Тоцев Г. Ґрунтовий могильник катакомбного времени на Мамай-горе // Др. Пам'яток степного Причорномор'я і Крима. — Запорозжє, 1995. — Т. 5. — С. 36.





Мал. 2. Святинище доби бронзи на острові Хортиця.

Зазначимо, що досліджена конструкція знаходилась на відстані 150 м від багатощарового поселення доби бронзи-заліза (від катакомбної культурно-історичної спільності до скіфів) балки Молодняга, яке вивчалось на той час Н. Козачок.

Слід звернути увагу на деякі особливості цієї унікальної пам'ятки.

1. Яйцеподібна споруда не відома серед безкурганних пам'яток.  
2. Прямокутна чаша, крім незвичайної форми, має три поглиблення по вінцю, зроблені після випалу, призначення яких не з'ясовано.

3. Цілеспрямована орієнтація чаші за сторонами світу.

4. Нетиповою для синхронних пам'яток є певна стерильність розглянутої конструкції. На всіх нам відомих закладках серед каміння та поряд із ним завжди зустрічаються дрібні фрагменти кераміки, кісток, вугілля тощо.

5. Це єдина конструкція, що дійшла до нашого часу з доби бронзи у непошкодженому вигляді. Жоден із щільно викладених каменів не було порушено<sup>59</sup>.

Досліджена кам'яна конструкція у вигляді досить реалістично відтвореного яйця (питання, що саме бралось за прототип: реальні розміри та приналежність у пропорційному відтворенні, чи вона є лише абстрагованим умоглядним конструктом) може бути інтерпретована як світове або космічне яйце, досить поширений міфопоетичний символ у багатьох традиціях<sup>60</sup>.

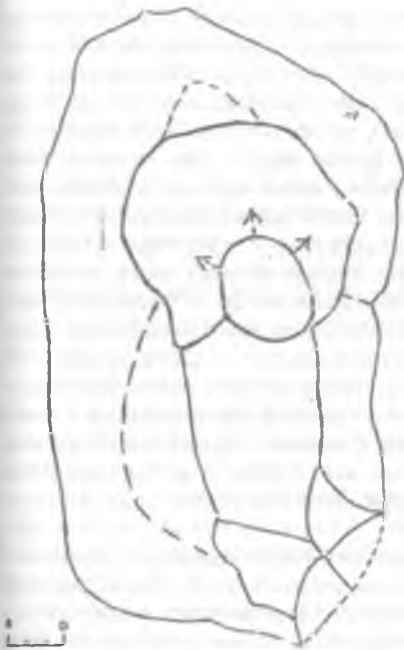
У даному ж випадку, на наш погляд, ми стикаємося із згорненою космологічною семантикою, що символізує ще не реалізовану, не втілену потенцію космічно-світового рівня. Образ яйця втілює в собі певну персоніфіковану творчу силу, початкову ситуацію, яка передусє створенню світу<sup>61</sup> й розгортанню будь-яких смислів. Проте, це вже і не цілком первісний хаос, бо не заповнений камінням центр (на відміну од ретельно забутованого навколо каміння) відкриває зоровому сприйняттю ліпну прямокутну чашу, зорієнтовану за сторонами світу. Нагадаємо, що яйце зорієнтоване гострим кінцем на схід.

Отже, чаша в даному комплексі має надзвичайно високий семіотичний статус — вона єдина річ у ньому і водночас є індукуючою в експлікаційному дискурсі (цікаво, що М. Хайдеггер у своїй праці

<sup>59</sup> Остапенко М. Святилище доби бронзи на острові Хортиця // Матеріали 4 Міжнародної археологічної конференції студентів і молодих вчених. — К., 1996. — С. 132—134.

<sup>60</sup> Кейпер Ф. Б. Я. Космогония и зачатие: к постановке вопроса // Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. — М., 1986. — С. 112—146; Топоров В. Яйцо мировое // Мифы народов мира. — М., 1992. — Т. 2. — С. 681.

<sup>61</sup> Топоров В. К реконструкции мифа о мировом яйце (на материалах русских сказок) // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1967. — Т. 3. — С. 93.



Мал. 3. Імовірне стилізоване зображення жінки на одному з чорних каменів (?).

контексті світового яйця, вагітного космосом.

Таким чином, досліджений культовий комплекс є місцем сакрально-ритуального призначення з космологічною семантикою, що тяжіє від початкової ситуації, яка передуює створенню світу (космосу) до його творіння зі світового яйця.

- Імовірне місце народження першопредка скіфів (Зміїна або ж Змієва печера) та більш пізні фольклорні джерела про перебування Змія на острові чи навіть у тій самій печері.

Свідомство про народження першопредка скіфів ми зустрічаємо у Геродота: "9. Ледве прокинувся Геракл і почав шукати своїх коней, обійшов усю ту землю і нарешті прибув до країни, яка називається Гілея. І там в одній печері він знайшов істоту подвійної природи: наполовину вона була дівочою, а наполовину змією. ...Жінка-змія сказала, що коні в неї, але вона не віддасть їх, поки Геракл не вступить із нею в любовний зв'язок. 10. ...Коли діти вирости, мати дала їм імена. Одного назвала Агафірсом, другого Гелоном, а мо-

"Річ" звертається саме до образу (звертається до образу чаші)<sup>62</sup>. Такий статус чаші зумовлений її сакрально-космічною символікою, якою вона наділялась архаїчними суспільствами<sup>63</sup>. Так, чаша, як неординарний ритуальний посуд, могла уособлювати всесвіт, або ж його основні частини (сонце, місяць, небо, землю), і в нашому контексті виступати зародком майбутнього Космосу, надаючи вагітності світовому яйцю. На підтвердження цьому свідчить й орієнтація чаші, яка символізує ідеальне розгорнення потенційного простору (за сторонами світу), що передає тим самим наявність світового ладу. Орієнтація ж яйця гострим, більш активним кінцем, який передає спрямованість діяння саме на схід, як сторону світу, семантично більш пов'язану з життям, народженням, сонцем, взагалі новим, додає ще один зріз прочитанню виявленої конструкції в

<sup>62</sup> Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие.— М., 1993.— С. 316—326.

<sup>63</sup> Чмихов М. Кургани як явище давньої культури.— К., 1993.— С. 61—65.

лодшого Скіфом. Потім, пам'ятаючи пораду Геракла, вона вчинила, як наказував Геракл. Двоє синів — Агафірс і Гелон не змогли впертись із завданням, і мати вигнала їх із країни. Молодшому ж, Скіфу, вдалося виконати завдання, і він залишився в країні. І від Скіфа, Гераклогового сина, походять ті, що стають царями скіфів"<sup>64</sup>.

Наведена Геродотом так звана друга версія про походження скіфів — відгомін міфу останніх, у якому мова йде про народження першопредка. Поняття першопредка, який займає сакральну позицію в соціумі, є універсальним для міфічного простору багатьох культур<sup>65</sup>. Згадуваний першопредок постає у міфі саме першим царем, від якого походить решта царських скіфів. "Можливо, що акт його народження трактувався в Скіфії як наступна стадія космогенезу: походження середньої зони космосу — світу людей..."<sup>66</sup> Він має безпосередню причетність до світу богів і своїм народженням маніфестує їхній закон. Нарівні з культом першопредка існує і шанування місця його народження. Описана Геродотом подія виступає надбанням міфопоетичної пам'яті скіфів<sup>67</sup> і дає можливість реконструкції картини світу останніх. Важлива вона і для нашого викладу.

Як можна було побачити, народження першопредка — подія неординарна і "випадає" за межі повсякденного буття. Відповідно й місце, де ця подія відбувалася, має якісно вирізнитися з довколишнього простору. Що до його ідентифікації, то ми, услід за М. Надеждіним та М. Кіценко<sup>68</sup>, ототожнюємо зі Змієвою печеру в північній частині о. Хортиця — північним кордоном Глеї. Тим самим Хортиця вперше отримує історичність, хоча й закріплену в міфі, який не залишає сумнівів щодо сакрального значення острова. Стверджується тим самим і спадковість із більш давньою, дописемною, традицією, "темними вікнами" о. Хортиця.

Увагу привертає і той факт, що за викладом Геродота участь у скіфському (царських скіфів) етногенезі обов'язково бере автохтонний компонент у вигляді місцевого божества. І якщо в першій версії замість Геракла фігурує Зевс (грецьке ім'я), який хоча і може ототожнюватися зі скіфським верховним божеством Папаєм<sup>69</sup>, то донька Борисфена присутня і в першій, і в другій версіях, не змінюючи свого імені. Що, на наш погляд, символізує поєднання у

<sup>64</sup> Геродот. Книга IV. Мельпомена 9—10 // Геродот. История. Книги 1—9. Перевод Г. А. Стратановского.— М., 1993.

<sup>65</sup> Топоров В. Первочеловек // Мифы народов мира.— М., 1992.— Т. 2.— С. 300—302.

<sup>66</sup> Раевский Д. Скифо-сарматская мифология // Мифы народов мира.— М., 1992.— Т. 2.— С. 447.

<sup>67</sup> Дюмезиль Ж. Скифы и нарты.— М., 1990.

<sup>68</sup> Кіценко М. Вказ. праця.— С. 8.

<sup>69</sup> Раевский Д. Вказ. праця.— С. 446—447.

шлюбі верхнього світу (скіфське божество, чоловіче активне начало, зайшлий компонент) з нижнім (місцеве божество, жіноче пасивне начало, автохтонний компонент) і виникнення середнього світу людей, соціуму. Виникла та цілісність, яка об'єднала чужинців із місцевим простором, стала їхнім примиренням. Прикладом ворожості є крадіжка і саме коней, бо скіфи сприймалися в античному світі неподільно від коней, місцевим божеством-охоронцем. У результаті відбувається завершення етногенезу скіфів.

Саме довкола о. Хортиця існує стійка традиція, яка пов'язує острів зі зміями та печерою<sup>70</sup>. Можливо, що витоки її сягають часів функціонування зображення жінки-змії (культу місцевого божества), яке було виконане на одному з чорних каменів у північній частині Хортиці.

У міфопоетичній традиції образ змія-змії пов'язується з печерою й у переданому Геродотом міфі про народження першопредка царських скіфів. Їхнє поєднання збільшує наголос на існуванні уявлення про якість простору.

Отже, переказаний міф про народження першопредка скіфів, відомий за грецькою версією, належить до космологічних і містить ті елементи (місцеве божество, печера), які є показовими в нашому розгляді.

• Загальнослов'янське святилище біля священного дуба — світового дерева.

Перша пряма писемна згадка про о. Хортиця, яка наведена в книзі візантійського імператора Костянтина Багрянородного (946—953 роки) "Про управління імперією", пов'язана саме зі знаходженням на ньому священного дуба: "Після того як пройдено це місце (Крарійський перевіз), вони (руси) досягають острова, що має назву св. Григорія (в інших списках — Георгія, ще одна назва о. Хортиця — *З. Ю., О. М.*). На цьому острові вони здійснюють свої офірування, бо там стоїть величезний дуб: приносять у жертву живих півнів. Укріплюють вони і стріли навколо дуба, інші — шматочки хліба, м'яса і що має кожний, як того потребує їхній звичай. Кидають вони й жереб щодо півнів: чи зарізати їх, чи з'їсти, чи відпустити їх живими"<sup>71</sup>.

Даний уривок свідчить про існування на острові загальнослов'янського святилища. Фрагмент привертає увагу згадкою про величезний дуб та стріли, що їх укріплюють довкола нього під час ритуалу. Семантика дуба в згаданому тексті нагадує образ світово-

<sup>70</sup> Новицький Я. Народная память о Запорожье: предания и рассказы, собранные в Екатеринославщине, 1875—1905 гг. — Рига, 1990. — С. 16, 18; Новицький Я. Духовний світ в уяві українського народу // Духовний світ українського народу. — К., 1992. — Ч. 1. — С. 18—19; Новицький Я. Острів Хортиця на Дніпрі // Запорожці: До історії козацької культури. — К., 1993. — С. 343.

<sup>71</sup> Багрянородний К. Об управленни империей. — М., 1989. — С. 49.

го дерева, де стріли позначають кордон території з найбільшою сакральністю — місце, на якому відбувався зв'язок із Небом (виконувався певний ритуал)<sup>72</sup>. Образ світового дерева, характерний для міфопоетичної свідомості, втілює універсальну концепцію світу і є архетипічним. Він зафіксований практично в кожній культурі або в чистому вигляді — "дерево життя", "дерево центру", "небесне дерево", або в ізофункціональному йому образі як "вісь світу", "світова гора" тощо<sup>73</sup>.

Писемними джерелами зафіксовано, що у слов'ян-язичників найбільш поширеним був саме культ дуба — священного дерева, з яким пов'язаний культ предків, а також ідея світового дерева<sup>74</sup>. Імовірно припустити поєднання зовнішніх ознак: як самого дуба, так і того місця, де він знаходився<sup>75</sup>, з чого має випливати обмежена кількість подібних місць. Тобто, можна казати про існуючу кореляцію поняття "надзвичайне місце = надзвичайне дерево".

Хоча місцезнаходження дуба, описане К. Багрянородним, точно не встановлено, проте вважається, що воно містилось у Південній частині Хортиці.

Тобто, ми стикаємося, як і в попередніх випадках, із наявністю на Хортиці місць із найбільшою сакральністю, які, порівняно з усім островом у цілому, вирізнялись своєю священною напругою, точкою дотику площинного світу з Небесним. Острівне ж розташування у водному просторі божественного за своїм походженням Дніпра ще більше посилює опозицію "сакральне-профанне".

• Шість курганних груп, які, за Я. Новицьким, на 1904 рік складались із 115 курганів<sup>76</sup>.

При цьому лише одна з них розташована в північній частині, дві тяжіють до центру з північного боку, дві — з південного, а остання знаходиться на півдні острова (мал. 1). З другої по шосту групу включно курганні групи зорієнтовані майже вздовж однієї прямої: північний захід — південний схід. Кількість курганів у кожній із груп така: 1 — 36 штук; 2 — 11; 3 — 15; 4 — 9; 5 — 28; 6 — 14. За зовнішніми ознаками (значні розміри) дослідник виділяє 1, 3 й 6 групи.

Окремо Я. Новицький згадує ще 14 курганів, які "стоять або поодинокі, або двійками на східнім узбережжі острова"<sup>77</sup>.

<sup>72</sup> *Иванов В., Топоров В.* Исследования в области славянских древностей. — М., 1974. — С. 31—32; 85—86.

<sup>73</sup> *Топоров В.* Древо мировое // Мифы народов мира — М., 1987. — Т. 1 — С. 398—405.

<sup>74</sup> *Ивакин Г.* Священный дуб Перуна // Древности Среднего Поднепровья. — К., 1981. — С. 124—136.

<sup>75</sup> Див. опис *К. Багрянородного; Ивакин Г.* Вказ. праця. — С. 128—129.

<sup>76</sup> *Новицький Я.* — С. 349. Острів Хортиця на Дніпрі // Запорозці: До історії козацької культури. — К., 1993. — С. 349.

<sup>77</sup> Там само. — С. 351.

На сьогодні з поодиноких курганів відомо чотири (мал. 1), з яких три у північній частині (один із них на західному узбережжі), а один тяжіє до центру з південного боку.

Загальне розташування курганів також засвідчує неоднорідне сприйняття простору о. Хортиця в давнину. Під час дальших стаціонарних досліджень курганів варто було б перевірити, чи існує залежність, і в чому саме, курганних комплексів від їхнього місцерозташування.

Впадає в око значна кількість курганів, зосереджених на чітко окресленій площі суходолу водним простором.

Курганні ж пам'ятки є не лише поховальними, їхнє призначення багатофункціональне. "Скажімо, як об'єкти, пов'язані з культом пращурів, не могли не використовуватися як ритуальні центри, що й підтверджують знахідки на курганах (або під їх насипами) споруд, які можна вважати святилищами"<sup>78</sup>. Виконували кургани й роль первісних островів<sup>79</sup>, долучаючись до часу першотворіння, граючи роль тих своєрідних місць, де сприятливий перехід до священного.

- Існування багатьох переказів про знаходження на о. Хортиця скарбів.

Я. Новицький у праці "Острів Хортиця на Дніпрі (його природа, історія та старовина)" приділив описові існуючих переказів про скарби Хортиці окремий розділ "Скарби острова Хортиця"<sup>80</sup>. Він наводить 15 різних переказів, записаних ним із 1874 по 1885 роки, переважна більшість яких появу скарбів пов'язує із запорозькими козаками.

Локалізація скарбів за переказами підтверджує встановлену нами раніш існуючу гетерогенність простору о. Хортиця. З 15 текстів 10 вказують на північну її частину, 7 з яких — на Вищу Голову поблизу саме Змієвої печери (!).

Зміст переказів має досить загадковий характер. В них запорожців наділено рисами характерників, а скарби огорнуто ореолом таємниці й чарування.

*"1. Скарб у вигляді вогняного верхівця.*

*В голові острова Хортиці, що від Кічкаса, єсть величенька могила, вся обкладена камінням. Літ тридцять тому назад там темної ночі було часто показується скарб: оце вискоче на могилу козак з шаблею, та так огнем й засяє. Козак золотий, а під ним кінь срібний. То, кажуть, золоті й срібні гроші. Ті гроші або взято, або показуються, та не всякому.*

*Степан Власенко, 80 років,  
С. Вознесенка, Олександр. повіту,  
15 червня 1884 року"<sup>81</sup>.*

<sup>78</sup> Чмихов М. Вказ. праця.— С. 13—14.

<sup>79</sup> Там само.— С. 53.

<sup>80</sup> Новицький Я. Вказ. праця.— С. 374—378.

<sup>81</sup> Там само.— С. 374.

Не виключено, що витoki легенд, пов'язаних із Хортицею, слід шукати саме в уявленнях і духовних практиках, існуючих на Запоріжжі. "Імовірно, що містичне значення Запоріжжя, як священної землі, виростало з передхристиянських уявлень про сакральність саме цієї території, самою природою пристосованою для дійств магичних, для служіння богам, котрі клекотом, громом, вируванням заявляли про свою присутність і характер... Можна припустити, що якийсь культовий центр був і на Хортиці і що його відродили запорожці, поєднавши з культом християнства"<sup>82</sup>.

Якщо ж дещо продовжити розгляд далі, то слід згадати одне з існуючих пояснень топоніму "Хортиця" як "вовчий острів, присвячений сонячним богам Дажьбогу й Хорсу чи Святому Георгію — покровителю вовків"<sup>83</sup> та про "генетичний зв'язок уявлень про козаків-характерників зі стародавнім культом воїна-вовка"<sup>84</sup>. А це вказує на залишки шаманської традиції в запорожців і веде нас у давніші часи.

- Окремо скажемо про виявлену під час археологічних досліджень складну культову споруду в верхній частині балки Совутиної (північний схід острова) доби ранньої бронзи — скіфського часу за попереднім датуванням<sup>85</sup>; поховання скіфянки (кінець 4 ст. до н. е.) високого соціального статусу, яке входило до іншого виявленого культового комплексу на півночі Хортиці, — всі ці матеріали ще не оброблені й не введені до наукового обігу.

Аналіз культурного простору о. Хортиця крізь наявні на ньому міфопоетичні, сакрально-ритуальні й культові місця засвідчив існуючу тривалу трансляцію сприймання його священним місцем традиційними суспільствами безпосередньо як даність. Вдалося виявити, за сучасним станом археологічного дослідження, залучаючи фольклорні й історичні джерела, що Хортиця являє собою в сакральному вимірі структуру у вигляді бінарної протилежності верх-низ, в якій північ є сакральний максимум (верх), південь — сакральний мінімум (низ), а центр уособлює перехід від цих двох крайніх станів (своєрідний образ порожнечі?).

Зазначена третя ознака є надзвичайно важливою і продуктивною, а особливо для о. Хортиця, зважаючи на брак давніх писемних згадок про неї та майже археологічну недослідженість.

<sup>82</sup> Кравченко І. Світ запорозький та його цінності (Замість передмови) // Запоріжці: до історії козацької культури. — К., 1993. — С. 26—27.

<sup>83</sup> Вилинов Ю. Загадка на європейском перекрестке // Индустриальное Запорожье. — 1989.28.05; Вилинов Ю. Чорний камінь Хортиці // Знання та праця. — 1990. — № 12. — С. 3.

<sup>84</sup> Залізняка Л. Нариси стародавньої історії України. — К., 1994. — С. 161.

<sup>85</sup> Остапенко М. Грунтовий могильник у б. Ушвывой на о. Хортиця // Древности Степного Причерноморья и Крыма. — Запорожье, 1993. — Т. 4. — С. 123—128.



Перейдемо тепер від переважно матеріального прояву священної онтології острова до її закріплення на архетипічному рівні.

#### 4. Архетипічне закріплення священного статусу Хортиці

За часи освоєння о. Хортиця людиною відбулися істотні зміни в його сприйнятті, а отже, і функціонуванні як сакрального центру, що є віддзеркаленням загальних змін в існуючих описах світу. Від максимального задіяння до культури безпосередньо на рівні символічних структур, Хортиця з часом стала сприйматись переважно як геометричний простір, лінійний і плоский. Змінюється й антропогенний ландшафт на острові. Він забудовується, починає активно використовуватись, передусім як господарче угіддя. Показово, що це відбувається разом із занепадом Запорозької Січі: її скасуванням і появою на Хортиці німецьких колоністів у 1790 році. Останні ж постають тим чужерідним, агресивним компонентом (пор. з легендами Геродота про першопредка і роль Зевса-Геракла), який не лише перервав існуючу традицію щодо сприйняття острова на рівні зовнішнього вияву, а й заклав більш глибинні порушення в наслідуванні попереднього образу.

Досить вдало цю зміну розкрив Т. Шевченко, яка, на його погляд, виходила за межі лише о. Хортиці: "Був я торік на Україні — був у Межигорського спаса. І на Хортиці, і скрізь був і плакав: сплюндрувала нашу Україну катової віри німота..."<sup>86</sup> та "І на Січі мудрий німець картопельку садить... А чією кров'ю ота земля напоена, що картоплю родить..."<sup>87</sup>. Як бачимо, у цитованих рядках із вірша "І мертвим і живим, і ненарожденним..." вказується на підсилення у впроваджуваних руйнівних змінах, особливо завдяки поєднанню трьох чужорідних ознак: етнічної (німець), релігійної ("катової віри") та антропологічної (картопля).

З іншого боку, в середині 19 ст. з'являються описи о. Хортиця, які викликають у авторів-подорожуючих дивні внутрішні стани. Г. Підберезький називає Хортицю "містичною Еритеею, що лежить серед океану"<sup>88</sup>, а М. Надєждін прямо каже про святість цієї землі<sup>89</sup>. Приблизно у той самий час і Т. Шевченко романтично оспівує острів: "На Хортиці у матері буду добре жити" (див. і попередні згадки), звертаючись до архаїчних шарів несвідомого, проте, вже в контексті української культури.

Надалі о. Хортиця продовжує відбивати стан розщепленої свідомості й культури, залишаючись первісним архетипом острова як

<sup>86</sup> За *Кіценко М.* Вказ. праця.— С. 85.

<sup>87</sup> Там само.— С. 80.

<sup>88</sup> За *Новицький Я.* Острів Хортиця на Дніпрі // Запорозжці: До історії козацької культури.— К., 1993.— С. 343.

<sup>89</sup> За *Кіценко М.* Вказ. праця.— С. 9.

сакрального центру переважно на несвідомому рівні, а якщо і свідомому, то, як правило, на периферії української культури, доступним лише небагатьом.

У травні 1918 року саме на о. Хортиця, в північній його частині на схилах Старого Дніпра було відправлено панахиду в пам'ять давніх запорожців<sup>90</sup>, у якій брали участь дивізії Українських січових стрільців. Пов'язуватись із запорозьким козацтвом (як його центром) і в зв'язку з цим також набувати ознак святині Хортиця почала з середини 19 ст. (Т. Шевченко, М. Гоголь, М. Лисенко та інші).

Проте, до постанови Ради Міністрів УРСР від 18 вересня 1965 р. сам острів продовжував використовуватись як будь-яка інша територія (окрім обмеженої спроби товариства "Охорони природи", яке виникло у 1910 р. на Хортиці). Цією ж постановою територія острова оголошувалась Державним історико-культурним заповідником<sup>91</sup>. Наведений факт є яскравим свідченням узагальненої "крипторелігійної поведінки" сучасної світської людини на прикладі сприйняття Хортиці, коли існуюча священна її онтологія, що зберігається на несвідомому рівні, знаходить свій прояв у вельми деформованому зовнішньому вияві. І цим виявом є рішення Ради Міністрів УРСР, яка входила до однієї з найатеїстичніших на той час країн у світі. «Таким чином, більшість "невіруючих" живе під впливом псевдорелігій і деформованих міфологій. І в цьому немає нічого дивного, бо світська людина — нащадок homo religiosus; вона не може знищити свою власну історію, тобто вчинки своїх релігійних предків, котрі зробили її такою, якою вона є сьогодні. Більше того, значна частина життєдіяльності здійснюється під дією імпульсів, котрі виходять із самих потаємних глибин її єства, з області, яка має назву несвідомого»<sup>92</sup>.

Архетипічний прояв о. Хортиця може набувати активізації під час суттєвої їй загрози, що простежується принаймні від часів Т. Шевченка. Так, коли у м. Запоріжжі в 1987 р. було вирішено почати будівництво мостових переходів через острів, то у листах-відгуках, які надходили до редакції однієї з місцевих газет, зазначалося: "Хортиця — національне багатство", "збереження Хортиці — гордості української нації", "Хортиці взагалі немає ціни", "бо вона (Хортиця) — загальнонаціональне надбання"<sup>93</sup>, "Острів Хортиця — наша національна святиня"<sup>94</sup>.

<sup>90</sup> Крип'якевич І., Гнатевич Б., Стефані З. Історія українського війська (від княжих часів до 20-х років 20 ст.).— Львів, 1992.— С. 427.

<sup>91</sup> Кіценко М. Вказ. праця.— С. 3.

<sup>92</sup> Эляде М. Священное и мирское.— М., 1994.— С. 129—130.

<sup>93</sup> Индустриальное Запорожье.— 1987.— 1.12.

<sup>94</sup> Индустриальное Запорожье.— 1987.— 12.12.

Відомий же астролог П. Глоба під час читання лекцій у містах України, зокрема Запоріжжі та Одесі, в 1990 р. зазначав, що Хортиця — блага місце, і пов'язував пошкодження її ландшафту з руйнівними наслідками для Запоріжжя<sup>95</sup>.

Процес національного відродження, що розпочався на зламі 80—90-х років 20 ст., "захопив" й архетипічний образ Хортиці, як святої землі, надаючи йому різноманітного забарвлення. З'являється ряд елементів, які належать до структури архаїчної онтології. Один із них вказує на притаманність земній Хортиці прототипу "Небесної Хортиці"<sup>96</sup>. Рух за розбудову Української Духовної Республіки серед чотирьох культурницьких центрів, які підлягають відновленню, називає й Хортицю<sup>97</sup>.

Інколи о. Хортиця навіть отримує статус "української Шамбали", як у провідника Української Духовної Республіки О. Бердника<sup>98</sup>, поета В. Хитрука<sup>99</sup>. У цьому випадку за своїм значенням Хортиця дорівнюється вже до загальноцивілізаційного сакрального Центру, уявлення про який найкраще збереглися в традиції тибетського буддизму<sup>100</sup>, або ж до Всеукраїнського етнокультурного сакрального центру. В обох випадках значення острова як священного топосу української культури виходить далеко за регіональні межі.

Останнім часом з'явилась і перша своєрідна антиутопія, яка базується на уявленні про існування штучного "совдепівського раю", "запорізької Атлантиди", що знаходиться під водами Дніпра довкола південної частини Хортиці<sup>101</sup>. Тобто, ми маємо ще один приклад "крипторелігійної" дії сучасної людини, в якій митець свідомо застосовує метод сутнісної підміни, розрахований передусім на масового читача і табуований для представника архаїчної культури. Хоча при цьому статус острова як "вилученого" з оточуючого земного простору зберігається.

Отже, починаючи з середини 19 ст. й до сьогодні, ми можемо виявити існування архетипу о. Хортиця як сакрального центру в українській культурі, який в залежності від обставин міг набувати різних форм вираження, залишаючи при цьому незмінною свою сутнісну ознаку, а саме — обраність.

<sup>95</sup> Нотатки лекцій П. Глоби в Запоріжжі у 1990 р.

<sup>96</sup> Молодь України.— 1990.— 6.09.

<sup>97</sup> Молодь України.— 1991.— 4.01.

<sup>98</sup> Молодь України.— 1990.— 6.09.

<sup>99</sup> Хитрук В. Вказ. праця.— С. 81.

<sup>100</sup> Див: *Bernbaum E. The way to Shambhala.*— N. Y., 1980.

<sup>101</sup> *Вилинов Ю.* Запорожская Атлантида // Молодежная информационная газета.— 1996.— 17.02.— С. 4—5.

### 5. Статус о. Хортиця в "сакральній географії" етнокультурного простору України

Розгляд попередніх ознак, які мали охарактеризувати сакральний центр на прикладі етнокультурного простору України (о. Хортиця), продемонстрував його якісну неоднорідність у сприйнятті людиною від найдавніших часів і до сьогодні.

Також ми простежили як тривалість існування Хортицького сакрального центру в часі (безперервна трансляція), так і обмеженість у територіальному впливі. Була виявлена і залежність між збереженням цілісності о. Хортиця як символічної структури та геофізичною і ландшафтною своєрідністю її земного втілення.

Існуючі ж паралелі щодо "сакральної географії" інших культур, як-от єврейської, тибетської, китайської, індійської, так і реалії вітчизняної, додатково вказують на обмеженість Хортиці як головного сакрального центру України.

Зокрема, о. Хортиця не є релігійною та світською столицею, чи бодай релігійною, не охоплює вона рівнозначним впливом і всієї території України. Тобто, ми можемо зробити висновок про незаповнений обсяг поняття сакрального центру етнокультурного рівня на прикладі о. Хортиця. Що в свою чергу дає нам підстави вважати Хортицю сакральним центром регіонального рівня українського етнокультурного виміру, щонайменше для території Нижнього Подніпров'я та Надпоріжжя. Загально ж українським сакральним центром впевнено можна назвати м. Київ, значення якого для всієї України безперечно: "Духовний потенціал Києва настільки значний, що він відбився на всій історії української культури"<sup>102</sup>.

З іншого боку, окремо виявлені святилища<sup>103</sup> не можуть бути сакральними центрами і регіонального порядку українського етнокультурного виміру, через ще менш заповнений обсяг поняття, враховуючи п'ять виділених нами формальних ознак робочої моделі сакрального центру як такого. Бо їм притаманна ще більша обмеженість — як часової, так і архетипічної трансляції, просторового поширення тощо. А це, на наш погляд, свідчить про те, що такі місця (напр. Кам'яна могила, Молочанський храм — територія сучасної Запорозької області та ін.), згадуючи М. Хайдеггера, могли б бути вже "покинуті богами". В зв'язку з чим їх слід було б називати саме святилищем, культовим місцем чи сакральним центром, чітко прив'язуючи до певного часового проміжку та більш локально окресленої території.

<sup>102</sup> *Крымский С.* Вказ. праця. — С. 242.

<sup>103</sup> *Pustovalov S.* Economy and social organization of northern pontic steppe, forest steppe pastoral populations: 2750—2000 BC (catacomb culture) // *Nomadism and pastoralism in the circle of Baltic-Pontic early agrarian cultures 5000—1650 BC.* — Poznan, 1995. — Baltic-Pontic studies. — Vol. 2. — 1994. — P. 130—132.

## ВИСНОВОК

Запропонований розгляд о. Хортиця в сакральному вимірі не є завершеним і потребує дальшого вивчення із залученням результатів реконструкцій архаїчного світобачення, власне, досліджень на острові щодо розширення картографії нових та осмислення виявлених культових місць; залучення досвіду тих культур, які зберегли уявлення про наявність священного простору і сьогодні.

Цілком імовірно, що, поширюючи погляд "священної географії" на територію всієї України, пощастить виявити існування цілої мережі зазначених центрів із різною сакральною напругою, скласти мапу їхнього розташування; проаналізувати специфіку вияву, спробувати подивитись на давню культуру України під кутом зору тих смислів, які вбачає такий підхід.