

КУЛЬТУРНИЙ ПРОСТІР БУТТЯ GENIUS LOCI (НА ПРИКЛАДІ ТОПОСІВ ДОМУ Й РОДИННОГО ВОГНИЩА)

Анастасія Бортникова

Мелітопольський державний педагогічний університет імені Богдана Хмельницького

Анотації:

У процесі освоєння природного простору людина наповнювала його знаками та значеннями – відбувалася міфологізація, сакралізація, аксіологізація ознак простору, їх семантизація чи десемантизація, стереотипізація. Із часом додатковому означенню підлягали не тільки первинні, природні ознаки, а й вторинні – вироблені культурою або нею переосмислені. Наявність такої символічної метрики проявляється в усіх феноменах людського світу, насамперед у традиційному людському житті з його сакральним центром – родинним вогнищем. У пропонованому дослідженні на прикладі топосів Дому й родинного Вогнища висвітлюється регіонально-культурна своєрідність прояву феномена «genius loci» в культурному просторі Північного Приазов'я.

Бортникова Анастасія. Культурное пространство бытия genius loci (на примере топосов Дома и семейного Очага)
В процессе освоения природного пространства человек наполнял его знаками и значениями – происходила мифологизация, сакрализация, аксиологизация признаков пространства, их семантизация и десемантизация, стереотипизация. Со временем дополнительному определению подлежали не только первичные, природные признаки, но и вторичные – выработанные культурой или ею переосмысленные. Наличие такой символической метрики проявляется во всех феноменах человеческого мира, прежде всего в традиционном человеческом жилье с его сакральным центром – семейным очагом. В предлагаемом исследовании на примере топосов Дома и семейного Очага освещается регионально-культурное своеобразие проявления феномена «genius loci» в культурном пространстве Северного Приазовья.

Bortnykova Anastasiia. Cultural space of being "genius loci" (by the example of the toposes of Home and Family Hearth)

In the course of the natural space exploration a man filled it with signs and senses – there occurred mythologization, sacralization, axiologization of the space features, their semantization and desemantization, stereotypization. With the lapse of time, the additional definitions were required not only for the primary, natural features, but also for the secondary ones – those which were developed by culture or reinterpreted by it. The presence of such a symbolic metric is manifested in all the phenomena of the human world, primarily in traditional human dwelling, with its sacral center – family hearth. The given research illustrates the regional and cultural peculiarity of the phenomenon "genius loci" in the cultural space of Northern Priazovie by the example of the toposes of Home and Family Hearth.

Ключові слова:

genius loci (дух місця), культурний простір, сакральне, топос Дому, топос Вогнища

genius loci (дух места), культурное пространство, сакральное, топос Дома, топос Очага

genius loci (spirit of place), cultural space, sacral, topos of Home, topos of Family Hearth.

У процесі освоєння природного простору людина повсякчас семантизувала його, наповнюючи знаками та значеннями, – у цьому плані В. Топоров розрізняє простір та місце, яке «передбачає задум і, отже, цілеспрямованість та настанову» [16, с. 27]. Із плином часу додатковому означенню підлягали вже не тільки первинні, природні ознаки, а й вторинні – вироблені культурою або нею переосмислені, – й тим самим «розширювалося уявлення про онтологічні та практичні властивості простору», бо ознака не стільки «належить» об'єкту, скільки «задається» людиною [15, с. 9]. В одних випадках природа, виступаючи лише в ролі натхненника, зберігала власний простір, в інших – він трансформувався в «культурний», незалежно від аксіології тих змін, що відбувалися в ньому. Однак для того, щоб він опинився в полі культури, не обов'язково його «культивувати», – досить, щоби там поселився genius loci, дух цього місця [13, с. 264]: якщо простір певним чином усвідомлюється, западає в історичну пам'ять, осмислюється як пов'язаний з певною значною подією, видатною особистістю і слугує пошукам «тотожності двох свідомо відмінних об'єктів» (Ортега-і-Гассет Х.), то він віднаходить свою змістову основу, наповнює мову культури, формуючи просторовий код, що підлягає

декодуванню.

Упродовж культурного розвитку відбувалася міфологізація, сакралізація, аксіологізація ознак простору, їх семантизація чи десемантизація, стереотипізація. І якщо у традиційній культурі ознака довго лишається стійкою, а набір ознак – досить стабільним, то в культурі «вченій» просторові ознаки втрачають власне просторову домінанту, набуваючи додаткових значень, зокрема географічні ознаки трансформуються в культурні [13, с. 264]. Локуси – географічно визначені місця – у текстах культури обростають значеннями, символізуються, перетворюються на особливі топоси (д.-гр. τόπος – букв. «місце»; перен. «тема», «аргумент»), образи яких, міфологізуючись, часто далеко відходять від дійсності, що їх породила. Локуси здатні переміщувати функції шляхом імітації, про що свідчить насамперед поширення «копій» святих місць. Для пояснення природи цього явища мистецтвознавець і візантолог О. Лідов запропонував нове поняття – «ієротопія» (д.-грец. ἱερός – священний і τόπος – місце, простір) – створення сакральних просторів, що розглядається як особливий вид духовної та художньої творчості, а також спеціальна галузь історично-культурних досліджень, у якій виявляються й аналізуються конкретні приклади

цієї творчості [8, с. 11]. Таким чином, *ієрофанія* (М. Еліаде) як виклик абсолютного, трансцендентного, божественного доповнюється *ієротопією* – відповіддю людини на цей виклик [6, с. 185].

Філософсько-релігійнознавчі аспекти простору та його міфологічний зміст привертати увагу Р. Генона, Ю. Еволи, М. Еліаде, Т. Зелінського, О. Лосева, Р. Оніанса, Р. Отто, В. Розанова, В. Топорова, К. Г. Юнга та ін. Феноменологічна традиція з'ясування відносин людини з ландшафтом усталюється у працях Г. Башляра, М. Гайдеггера, Е. Гуссерля, Е. Кассієра, Ж.-П. Сартра та ін. Переосмислення традиційного розуміння сакрального як священного, святого, божественного шляхом розширення його розуміння до духовного, етичного, буттєвого пов'язане з іменами Ю. Веденіна, Д. Замятіна, М. Крилова, О. Лавренової, І. Мітіна, Л. Смирнягіна та ін. Висвітлення тих чи інших аспектів прояву феномена «genius loci» – глибокої сакральної структури, що є результатом синтезу природи, культури й людської духовності – започатковано у працях К. Гельвеція, Д. Дідро, І. Канта, концептуалізовано у творчості І.-Г. Гердера й набуло конкретизації в дослідженнях К. Геснера, К. Ріттера, А. Гумбольдта, О. Герцена, В. Лі, М. Анциферова, К. Норберга-Шульца та ін.

Метою статті є висвітлення регіонально-культурної своєрідності прояву феномена «genius loci» в культурному просторі Північного Приазов'я на прикладі топосів Дому й родинного Вогнища.

Наявність символічної метрики проявляється в усіх феноменах людського світу, насамперед у традиційному людському житті. Дім, житло, оселя – у народній культурі це осередок основних життєвих цінностей, щастя, достатку, єдності сім'ї та роду. Тут людина народжується, живе й помирає, звідси вона вирушає у світ, щоб сюди ж повернутися наостанку (мотив «ностальгії за витоками» з часом був детально проаналізований на багатому релігійнознавчому матеріалі М. Еліаде [17 та ін.]). Щоб усвідомити значущість оселі в житті наших пращурів, звернемося до одного з найавторитетніших дослідників духовної культури слов'янських народів М. Афанасьєва: «хата, у якій жила родина слов'янина, мала для нього велике значення. Як місце, що свідчить про побут предків, хата повинна була користуватися й особливою пошаною; але, крім того, хата була місцем перебування *пената* і здійснення різних релігійних обрядів», – і далі: «Хата була не тільки домівкою в повсякденному розумінні цього слова, місцем житла: вона видавалася йому таємничим капищем, в якому перебувало благотворне світле божество вогнища і в якому

здійснювалися обряди на честь цього пената. Хата була першим язичницьким храмом. Тому слова *хороми* (будинок, житло) та *храм* (освячене місце богослужіння) – філологічно тотожні» [2]. Кожен рід у глибоку давнину мав свого пената, і цим пенатом було вогнище: «Вогнище домашнє було найсвятішим місцем; від нього релігійний характер перейшов на все житло, у стінах якого запалювали у вогнищі обоженний вогонь» [там же]. А гість, який завітав до оселі та шанував духів цього дому, тимчасово прилучався до них як свій і потрапляв під їхній захист, скуштувавши трапези та зігрівшись біля домашнього вогнища. Тому природно, що господарі робили все, щоб *почастувати* прибульця (тобто віддати *почесть*). Охоплюючи весь життєвий простір і світоглядний космос людини, житло поділялося на три частини – земну, підземну й небесну, що уособлювали три сфери буття: небесний (духовний), земний (реальний) та підземний (ірреальний) світи [12, с. 10].

У кочовому суспільстві, як і в будь-якому іншому, так звані предмети матеріальної культури – знаряддя виробництва, житло, начиння, одяг – слугували насамперед практичним цілям; але вони мали й естетичні, магічні та інші символічні функції. Зважаючи на певну обмеженість набору предметів, що супроводжували щоденне життя кочівника, кожна річ мала не тільки високий рівень функціональності, а й важливий символічний зміст. І тут так само за шаблоном статусу виділяється житло – юрта. Її можна назвати одним із основоположних символів кочової культури. Найбільш загальним значенням загальнотюркського слова *йурт* є *стоянка*, хоча розбіжність значень досить широка. В одних тюркських мовах цим словом позначається тільки *переносне житло* або *кибитка*, а в інших – *пасовище*, *родова земля* й навіть *Батьківщина*. У сучасній монгольській мові слово *юрта* (*гер*) синонімічне *будинку*. Вік юрти – понад кілька тисяч років. Скіфи та інші ранні кочівники степів користувалися розбірними житлами, куренями з каркасом із жердин або кибитками. У другій половині 1 тис. до Р. Х. у «скіфському світі» почав використовуватися напівсферичний курінь із зігнутих дугою жердин. Це був прототип юрти. Наступною ланкою в еволюції житла стало створення куполоподібного куреня з вербових прутів. Верх куреня скріплювало дерев'яне коло. До середини 1 тис. по Р. Х. юрта поширилася в давньотюркських племенах. Вона була основним житлом кочівників: і будинком, і храмом, і палацом. Крім свого прямого призначення – бути житлом, убезпечити родину, дати тепло холодній порі року й прохолоду літньої спеки, – юрта символізувала соціальний

статус господаря, жіночої й чоловічої частини родини, кола родичів, гостей. У ній актуалізувалася ідея долі, продовження роду, заступництва предків, гостинності. У структурі юрти всі деталі семантизовані – вогнище, двері, місце розташування, матеріал, з якого виготовлялася юрта, навіть забарвлення повсті [1]. Архітектоніка юрти, як і архітектоніка хати, моделює вертикальну триярусну структуру Всесвіту (так звані верхні, середні й нижні світи), а в її семантично значущих «точках» несементованої житлової площі мовби інтеріоризуються основоположні принципи соціальних відносин у кочівників.

Символом родинної єдності та злагоди, а водночас гостинності й привітного ставлення до людей є стіл. У найрізноманітніших традиційних культурах стіл символізував встановлення дружби, а в культурі Київської Русі – ще й необмежену князівську владу (давньоруське *столь* означало *трон, престол*; звідси *стольний град, столиця*) [14]. Отже, стіл у хаті «набував значення хатнього престолу; на нього заборонялося класти будь-що, крім їжі. Постійне місце столу – біля святого місця в хаті: на покуті, де сидав господар і почесні гості» [12, с. 10]. Подібним чином почесне місце в юрті (місце для почесних гостей, сакралізована частина юрти) – навпроти дверей, а центральна скриня навпроти входу – домашній вівтар. Проте безумовним сакральним центром української хати, символом материнського начала, непорушності сім'ї, неперервності життя є піч і простір біля неї, через які здійснювався безпосередній зв'язок із небесним світом [там же]. Символіка печі як сакрального центру української хати розкривається через характерні риси найдавнішого первісного побуту слов'ян: вони селилися окремими родами (кілька споріднених родин) в одній хаті або в декількох холодних зрубках (клітках), побудованих поблизу теплої хати чи навіть прибудованих до її стін, але за будь-яких умов вогнище лишалося єдиним для всіх, як і приготована на ньому їжа, – і це слід підкреслити особливо, адже вогонь, розведений на домашньому вогнищі, вважався божеством, що охороняє достаток дому, спокій і щастя всього роду. Від вогню, запаленого в родинному вогнищі, обоження перейшло на саме вогнище, і ці поняття злилися воєдино в уявленні про духа-охоронця. Так само і в кочових народів нашого краю вшануванням вогнища виражалось вшанування духа вогню – охоронця вогнища. Вогнище знаходиться в центрі юрти – це не тільки її топографічний центр, а й функційно важливе, сакральне, священне місце: коло є особливо шанованим у східних кочівників. Це символ життя, вічності. Цю ідею уособлює й шанирак –

кругове навершя купола юрти [5, с. 238], оскільки релігійна людина завжди прагне розташуватися в «Центрі Світу».

Щоб жити у Світі, – наголошує М. Еліаде, – необхідно його створити, але ніякий світ не може народитися в хаосі, однорідності й відносності мирського простору. Виявлення чи проекція точки відліку – «Центру» – рівносильна Сотворінню Світу [17, с. 24]. Таку важливу характеристику ідеї центру, як усвідомлене чи несвідоме прагнення людини повернутися до нього, відзначає Р. Генон. Насамперед передбачається ритуальна орієнтація, «яка, власне, вказує на духовний центр, видимий образ, власне «Центр світу» [4, с. 93–97]. Чи не найдокладніше концептуальне пояснення метафізичного змісту ідеї центру знаходимо у статті Р. Генона «Ідея Центру в давніх традиціях»: «Центр є передовсім початком, вихідною точкою всіх речей, точкою першопричини, без форми й розмірів, отже неподільною, отожд. єдино можливим зображенням споконвічно Єдиного... Центральна точка і є Принцип, чисте буття, а простір, який вона наповнює своїм випромінюванням і який існує лише в силу цього випромінювання (“Хай буде світло” Книги Буття), без чого він був би лише “відсутністю” й небуттям, це Світ у сенсі його безмежності, сукупність всіх істот і всіх станів Суцього, які утворюють універсальну проявленість» [там же, с. 87–88].

Розгортаючи думку далі, Р. Генон звертається до символів, що являють собою своєрідну проміжну сферу між першопринципом і його проявом, приділяючи основну увагу точці та колу: «Точка є знаком Принципу, коло – символ Світу», а також взаємозв'язку між ними: «Окружність не могла б існувати без свого центру, тоді як центр абсолютно незалежний від неї» [4, с. 88–89]. Сполучення точки як метафізичного Центру з колом як світом проявленим символізує повноту світу при збереженні його чіткої центричності [6, с. 178]. У цьому контексті символіка Вогню співвідносна з символікою Гори. Як твердить М. Маковський, застосовуючи у своїх лінгвокультурологічних дослідженнях методи множинної етимології, «значення «гора» співвідноситься зі значенням «вогонь, горіти» (гора як вмістилище душі: поняття ж душі співвідноситься з поняттям вогню)»... І далі: «вогонь – першоелемент Всесвіту». Цілком зрозуміло тому, що слова на позначення вогню нерідко співвідносяться зі значенням «середина, центр» [9, с. 126, 240]. Тому виникає асоціація з міфологемою Світової Гори. Вогонь і гора в системі поглядів М. Реріха – це дві іпостасі проявленого Духа, що символізують стремління до горнього світу горіння. У 1930 р., перебуваючи в Гімалаях,

художник і мислитель писав: «Не будемо боятися мріяти у високості. З гори – видніше. З гір Скрижалі Заповіту. З гір – герої й подвиг. Мрія світлоносна. Полум'яна мрія – поріг благодаті. Вогонь і думка. Полум'яні крила Софії Премудрості Божої» [11, с. 25].

Боги-охоронці домашнього вогнища не вимагали кривавих пожег; їм приносили квіти та чинили узливання вином і молоком, про що згадує, наприклад, Аполлоній Тіанський: у його часи ще зберігалися литі жертви й приношення – і на честь домашнього бога (*Iar*), і на честь генія місця (*genius loci*). Приналежність первісних пожег вогнищу як духові-охоронцю житла переконливо доводить і той факт, що пов'язані з вогнищем кухонні атрибути (кочерга, помело, рогац, лопата тощо) набули значення жертвних знарядь і зберігали це значення до пізньої епохи язичницького розвитку: «Вогонь вогнища проганяє нечисту силу холоду й мороку, а тому перед цим родовим пенатом здійснювалося релігійне очищення, що звільняє від ворожих впливів темної сили» [2]. У деяких із тюркських мов (наприклад, казахській) вогнище – *казан-ошак* (сучасній українській мові дістався з цієї сполуки *казан*, а російській – *очаг*). Для кочових народів ці поняття нерозривні. *Казан* – одна з тих категорій речей, які міфологічна свідомість охоче поміщає в центр світу. Завдяки казану може відбуватися взаємодія світів, і в цій процедурі він не тільки посередник, а й охоронець, захисник від шкідливого впливу Нижнього світу. У кочових суспільствах казан міг символізувати ще й владу. Очевидно, при виконанні релігійно-магічних обрядів найперше використовувалися казани, особливим чином оформлені; при цьому зооморфні елементи (наприклад, ручки) пов'язувалися з культом тварин і виконували функцію оберегів.

В українських етнокультурологічних дослідженнях досить широко відображена етнонаціональна символіка, проте *казан* відверто обділений увагою. Можливо, причина такої неуваги криється в самому слові (воно тюркського походження). Натомість історія казана набагато давніша, ніж наша історія контактів із тюркськими народами, а в українській мові, як і в інших слов'янських, є слово *котёл* (пор.: д.-руськ., ст.-слов. *котль*, рос. *котёл*, болг. *котёл*, сербохорв. *коџао*, словен. *kótəl*, чеськ. *kotel*, слвц. *kotol*, польск. *kocioł*, в.-луж. *kotoł*, н.-луж. *kóseł*, – можливо, із гот. **katils* чи **katilus*). Котли (казани) з найдавніших часів шанувалися кочівниками й призначалися і для готування їжі, і для ритуальних обрядів і трапез, пов'язаних з пожегтами. Це – один з найбільш важливих

у символічному сенсі предметів кочового світогляду. За часів кочового скотарства в кожного племені був великий казан (*Тай-Казан*), у якому можна було вмістити м'ясо цілого коня. Ним користувалися під час великих загальних свят і тризн. Тому казан – символ статку, гостинності, єдності, згуртованості й цілісності народу. Іще бронзові казани скіфської епохи виконували, крім утилітарних, і магічну функцію. Про символічне значення казанів свідчить розповідь Геродота (VI–V ст. до Р. Х.) про скіфів: «У цій місцевості (у *верхів'ях Гіпанісу-Бузу*) стоїть мідна посуда завбільшки, либонь, у шість разів більша від посудини для змішування вина, що її Павсаній, син Клеомброта, велів присвятити богам і поставити біля входу в Понт (*Чорне море*). Хто не бачив цієї посудини, тому я її опишу: вона вільно вміщає 600 амфор, а товщина цієї скіфської посудини шість пальців. За словами місцевих жителів, зроблена вона з наконечників стріл. Один скіфський цар, на ім'я Аріант, побажав довідатися про чисельність скіфів. Він наказав для цього всім скіфам принести по одному наконечнику стріли й кожному, хто не послухається, погрожував смертю. Тоді скіфи принесли так багато наконечників, що цар вирішив спорудити з них собі пам'ятник: він повелів виготовити з наконечників цю мідну посудину й виставити в Ексампеї. От відомості, які я одержав про численність скіфів» (Геродот. Історія: IV.81).

Великий Священний казан, розташований на «найближчій до неба» точці (найвища точка в українських степах – 269 м над рівнем моря) символізував вищий світ богів [10, с. 115]. Перекази, близькі до розповіді Геродота, зберігаються в народів Приазов'я й Причорномор'я й досі, незалежно від походження цих народів. Наприклад, існує переказ про те, що в одній із важкодоступних ущелин Балкарії збереглися гігантські мідні казани, хоча ніяких матеріальних підтверджень донині не знайдено. І в абхазів великим казанам надавалося особливе значення. Так, по закінченні моління, пов'язаного з культом Афи, тільки казан, де варилося м'ясо, можна було забрати з собою – усе інше залишалося на місці виконання обряду. В абхазьких нартських сказаннях про Патраза чується відгомін скіфського звичаю, пов'язаного, як і в осетин, з уславленою «чашею героїв». Її міг випити тільки той, хто здійснив великі подвиги й правдиво розповів про них. В абхазькій версії від правдивої розповіді Патраза закипів казан із м'ясом, і воно стало варитися. Цього не відбулося після розповідей Сасрикви й Цициви, інших героїв нартського епосу абхазів [3, с. 55–56]. Відповідно до міфологічних уявлень тюркомонголів, і небо, й підземний світ

уявлялися у вигляді купола або перевернутого казана, звідси – і весь космос, і його первинний, зародковий стан сприймалися як куполоподібний або казаноподібний простір. У казахському фольклорі зберігся мотив «перевернутого казана», суть якого полягає в тому, що герой, у разі небезпеки, ховається під казаном (епос «*Ер Кенес*», епічна казка «*Желкилдек*», сказання «*про Коркуте*»). Із цього сакрального простору з'являвся якийсь герой, що часто був засновником свого племені. Імена героїв в епосах казахів, огузів, туркменів – *Казан, Кожсан, Козан, Кожсак, Косай, Асан* трансформувалися з первісного значення слова *казан*. Звідси, видимо, походять і відповідні антропоніми та топоніми. Образ міфічного Казана також тотожний образу «Кангха» та інших «замкнених просторів» з казахської міфології. Місце розташування «якогось Казана» було прийнято за точку відліку в системі географічних координат або за центр світобудови [7]. Тому можна припустити, що міфічний Казан послужив джерелом для всіх історичних та епічних Казанів, які стали сакральними й політичними центрами для етнокультурних угруповань, що виникали на шляху міграцій тюркських племен, зокрема й для Казані – сакрального міста чи центрального святилища волзьких булгар (предків сучасних казанських татар). Таким чином, асоціація «казан» – «міфічний сакральний центр» перейшла й до реального предмета – побутового казана (котла). Така символіка безумовно запозичена в давніх скіфів з їх сакральною космограмою – казаном Аріанта. І це – надбання культурної історії українського народу, насамперед численних етносів Причорномор'я, чия земля зберігає стародавні традиції безлічі культур.

Отже, будь-яка модель культури містить поділ явищ навколишньої дійсності на світ фактів і світ знаків. Така «подвійна» природа речей

особливо характерна для традиційних суспільств – і осілих, і кочових. Про кожний предмет, крім відомостей, що стосуються його фізичної природи, існувало ще й інше знання: знання його символічного змісту. І хоча дотепер залишається поширеним поділ культури на матеріальну й духовну, – усе виразніше постає усвідомлення того, що продукти фізичної праці являють собою матеріалізацію ідей, потреб, цінностей та ідеалів людей, які створюються не довільно, а в контексті навколишнього світу – природного та створеного людиною. Найявність символічної метрики виявляється в усіх феноменах людського світу, насамперед у традиційному людському житті, устрій якого зумовлюється не тільки потребою фізичного виживання, а й світоглядними уявленнями його власника, сформованими єдністю з довкіллям, – але, безумовно, ним не вичерпується, відкриваючи широкий простір для декодування локальних культурних кодів і тим самим – для наповнення мови сучасної культури майже втраченим ціннісним виміром шляхом ресемантизації понять «культурна ідентичність», «спадкоємність», «рідний край», «отчий дім». Інтегративність предмета дослідження визначає й інтегративність можливих підходів до його розуміння: феноменологічного – для усвідомлення «genius loci» як цілісного феномена у становленні й розвитку, у внутрішніх зв'язках і зовнішніх співвідношеннях; герменевтичного – для розкриття понятійної сутності явищ, їх змістовності через єдність ноуменального й феноменального; культурологічного та філософсько-антропологічного – для розгляду феномена «genius loci» в широкому культурному контексті; філософсько-освітнього – для визначення шляхів повернення людині глибинних смислів рідної культури.

Список використаних джерел

1. Алексеева Н. К вопросу о ментальной основе некоторых традиционных образов литератур Сибири [Электронный ресурс] / Намжилма Алексеева // Наука, образование, общество : Интернет-журнал СахГУ. — Режим доступа : <http://journal.sakhgu.ru/work.php?id=82> – 13.02.2007 (20.11.14).
2. Афанасьев А. Н. Религиозно-языческое значение избы славянина [Электронный ресурс] / А. Н. Афанасьев // Отечественные записки. – 1851. — Июнь. — Режим доступа : <http://www.pagan.ru/slowar/i/izba5.php> (20.11.14).
3. Бгажба О. Х. История Абхазии (с древнейших времён до наших дней) / Бгажба О. Х., Лакоба С. З. — Сухум : Алашарбага, 2007. — 392 с.

References

1. Alekseeva, N. To the question of mental ground of some traditional images of literatures in Siberia. *Science, education, society*: Internet-journal of SakhSU. Retrieved from : <http://journal.sakhgu.ru/work.php?id=82> — 13.02.2007 [in Russian].
2. Afanasiev, A. N. (1851). Religious and pagan significance of the Slav's izba. *Otechestvennyye zapiski*, June. Retrieved from : <http://www.pagan.ru/slowar/i/izba5.php> [in Russian].
3. Bgzhba, O. Kh., Lakoba S. Z. (2007). *History of Abkhazia (from ancient times till today)*. Sukhum : Alasharbagha [in Russian].
4. Guenon, R. (1997). *Symbols of sacral science. Transl. from French by N. Tiros*. Moscow : Belovodie [in Russian].

4. Генон Р. Символы священной науки / Рене Генон ; пер. с фр. Н. Тирос. – Москва : Беловодье, 1997. — 494 с.
5. Глазунов Д. А. Государственная символика Казахстана / Д. А. Глазунов // Актуальные вопросы истории Сибири. Пятое научные чтения памяти профессора А. П. Бородавкина : сборник научных трудов / Под ред. В. А. Скубневского и Ю. М. Гончарова. — Барнаул : «Аз Бука», 2005. — С. 237–240.
6. Завгородний Ю. Ю. Идея Центра в работах Рене Генона / Ю. Ю. Завгородний // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: сб. мат. III междунар. научн. конф. / Под. ред. С. В. Пахомова. — СПб. : РХГА, 2010. — С. 176—187.
7. Курмангазиев Ж. Е. Об этимологии слова «Казына» [Электронный ресурс] / Курмангазиев Ж. Е. // Сункар : региональный еженедельник. — 14.07.2008. — № 62. — Режим доступа : <http://www.suncar.kz/index.php?id=532> (20.11.14).
8. Лидов А. М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы парадигмы в византийской культуре / Лидов А. М. — М. : Дизайн. Информация. Картография, 2009. — 362 с.
9. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов / М. М. Маковский. — М. : Владос, 1996. — 416 с.
10. Петрук В. І. Екзампай – сакральний центр Великої Скіфії / Петрук В. І. // Історичний журнал. — № 3. — 2005. — С. 110—116.
11. Рерих Н. К. Обитель света / Рерих Николай. — М. : МЦР, 1992. — 64 с.
12. Русавська В. А. Гостинність в українській побутовій культурі XIX ст.: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 17.00.01 «Теорія та історія культури» / В. А. Русавська ; Київський нац. ун-т культури і мистецтв. — К. : б. в., 2007. — 19 с.
13. Свирида И. И. Культура и пространство. Славянский мир / Свирида И. И. — М. : Логос, 2004. — 290 с.
14. Словник символів [Электронный ресурс] / За заг. ред. О. І. Потапенка та М. К. Дмитренка. — Режим доступа : <http://ukrlife.org/main/evshan/symbol.htm> (20.11.14).
15. Толстая С. М. Категория признака в символическом языке культуры / С. М. Толстая // Признаковое пространство культуры / С. М. Толстая (отв. ред.). — М. : Индрик, 2002. — С. 7—21.
16. Топоров В. Н. О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология) / Топоров В. Н. // Язык культуры : Семантика и грамматика. — М. : Индрик, 2004. — С 12—106.
17. Элиаде М. Священное и мирское / Мирча Элиаде. — М. : Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.
5. Glazunov, D. A. (2005). State symbols of Kazakhstan. In : *Important issues of Siberian history*. The fifth scientific readings in memory of Professor A. P. Borodavkin : collection of scientific works. Barnaul : AzBuka. 237—240 [in Russian].
6. Zavgorodnii, Yu. Yu. (2010). The idea of Centre in the works of Rene Guenon. In : *Mystic and esoteric movements in theory and practice. Problems of interpretation of esoteric and mysticism* : Proceedings of 3rd International Scientific Conference [Pakhomov S. V., Ed.]. SPb. : RKGA. 176—187 [in Russian].
7. Kurmangaziev, Zh. E. (2008). About the etymology of the word “Kazyna”. *Sunkar* : regional weekly, 62. Retrieved from : <http://www.suncar.kz/index.php?id=532> [in Russian].
8. Lidov, A. M. (2009). *Hierotopy. Spatial icons and images of paradigm in the culture of Byzantium*. Moscow : Dizain. Informatsiia. Kartografiia [in Russian].
9. Makovskii, M. M. (1996). *Contrastive dictionary of mythological symbols in Indo-European languages : The image of the world and worlds of images*. Moscow : Vlados [in Russian].
10. Petruk, V. I. (2005). Ekzampai — the sacral centre of Great Skithia. *Istorychnui zhurnal*, 3, 110 — 116 [in Ukrainian].
11. Roerich, N. K. (1992). *Tenement of Light*. Moscow : MCR [in Russian].
12. Rusavs'ka, V. A. (2007). *Hospitality in Ukrainian everyday culture in 19th century* : Author's abstract. Kyiv National University of Culture and Arts. Kyiv [in Ukrainian].
13. Svirida, I. I. (2004). *Culture and space. Slavic world*. Moscow : Logos [in Russian].
14. Potapenko, O. I., Dmytrenko, M. K. *Dictionary of symbols*. Retrieved from : <http://ukrlife.org/main/evshan/symbol.htm> [in Ukrainian].
15. Tolstaia, S. M. (2002). The category of sign in the symbolic language of culture. In : *The sign-like space of culture*. Moscow : Indrik. 7—21 [in Russian].
16. Toporov, V. N. (2004). On the concept of place, its internal connections, its context (meaning, sense, etymology). In : *Language of culture : Semantics and grammar*. Moscow : Indrik. 12—106 [in Russian].
17. Eliade, M. (1994). *The Sacred and the Profane*. Moscow : MGU Press [in Russian].

Відомості про автора:

Бортникова Анастасія Євгенівна
bortnickoff@gmail.com
Мелітопольський державний педагогічний
університет
імені Богдана Хмельницького,
вул. Леніна, 20, м. Мелітополь,
72312, Україна.
doi:10.7905/vers.v0i4.1032

*Надійшла до редакції: 16.11.2014 р.
Прийнята до друку: 02.12.2014 р.*

Information about the author :

Bortnykova Anastasiia Yevheniivna
bortnickoff@gmail.com
Melitopol Bohdan Khmelnytsky State Pedagogical
University
20 Lenin St., Melitopol,
72312, Ukraine.
doi:10.7905/vers.v0i4.1032

*Received at the editorial office : 16.11.2014.
Accepted for publishing : 02.12.2014.*

Рецензент: доктор філософських наук, професор,
ректор Мелітопольського державного педагогічного
університету імені Богдана Хмельницького
Молодиченко В. В.

Reviewer: Doctor of Philosophy, Professor, Rector of
Melitopol Bohdan Khmelnytsky State Pedagogical University
Molodychenko V. V.