

*Є. Г. Бортников, М. В. Будько*

## **РОЛЬ САКРАЛЬНИХ ЛАНДШАФТІВ У ЗБЕРЕЖЕННІ ПРИРОДНОЇ Й КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ**

*Географія, здається, й не підозрювала,  
що своїми відкриттями землі  
вистелила шлях для сучасної цивілізації,  
яка оголосила своєю метою подолання  
природи й перемогу над нею  
Тепер у географії лишився останній  
«рубіж оборони»... –  
необхідно чути, бачити й сприймати  
неповторну географічну реальність.  
А. Г. Желамський*

Із перших кроків свого розвитку людина була нерозривно пов'язана з природою, залежала від рослинного й тваринного світу й була змушена повсякчас зважати на особливості середовища й способу життя звірів, риб, птахів. Найбільш важливим при освоєнні території стародавніми суспільствами був ландшафтний об'єкт як сакральне місце, де збиралися люди для проведення громадських заходів [14]. Сакральне – все те, що стосується культу, поклоніння безцінним ідеалам, сакраментальне, освячене, святе, заповітне. Сакральне протистоїть світському, профанному, мирському. Те, що визнано святинею, підлягає безумовному й трепетному вшануванню й охороняється з особливою старанністю. Символом сакралізації виступає освячення – церемонія, у результаті якої повсякденна мирська процедура набуває трансцендентного змісту. В основі сакралізації природних масивів у традиційних культурах лежить установлення гнучкої системи заборон, що організовує та спрямовує поведінку членів суспільства, залежно від одухотворених ним факторів природи. Це й зумовлює наш інтерес до проблеми, що здатна розширити погляди на соціальну роль і функцію релігії в історії й екологічному розвитку людства та сприяти збереженню природної й культурної спадщини.

Для надання природному об'єкту статусу святості й подальшого йому поклоніння необхідні два види тісно взаємозалежних факторів-передумов: фізико-географічні (природні) і соціальні (історичні, етнографічні,

економічні) [2]. Природною передумовою становлення культового об'єкта є його унікальність. Соціальні передумови мають більш складне походження. У первісно-общинну епоху, на ранніх стадіях розвитку релігії, побутували плем'яні язичницькі вірування й культу, відкриті для взаємовпливу, а тому дифузійні, поверхово мінливі, стихійні [6, с. 11]. Стародавні, випробувані віками традиції найчастіше були далекі для більш пізніх релігій: християнства, буддизму, ісламу, – але ніколи не могли бути повністю знищені й разом з народом плавно вливалися в нову культуру, з використанням цих культових традицій у прийнятній для нової релігії формі. Люди приймали нову віру, але за звичкою йшли молитися новому Богові на місця старих язичницьких святилищ [2]. А втім, «що б собою не являли ці священні простори, у них є одна загальна риса – чіткі межі, всередині яких можна діткнутися (хоча й у безлічі різних форм) до священного» [15, с. 338].

Дослідження взаємин релігії із середовищем існування має не надто тривалу історію. У 60-і рр. ХХ ст. сформувалися етнічна екологія й екологія релігії. Основоположник цього напрямку, антрополог та історик релігії О. Хульткранц, визначив його завдання як вияв опосередкованого впливу навколишнього середовища на релігію. Останнім часом набула поширення також спіритуальна екологія (Spiritual Ecology) – напрям, покликаний досліджувати відносини між релігіями й навколишнім середовищем. Сакральна географія вивчає взаємозв'язок особливостей ландшафту зі штучними об'єктами ритуального значення [7]. Історико-ландшафтний, історико-географічний та етно-екологічний підходи дають змогу порушити питання про існування такої категорії, як сакральні ландшафти. Ця категорія територіальних утворів збігається з поняттям Святих Місць, які існували на кожному щаблі розвитку людства й існують для adeptів усіх сучасних релігій [11]. Сакральні ландшафти можна віднести також до рекреаційних територіальних комплексів з усіма властивими їм проблемами й інфраструктурними складовими. Духовна функція, так само, як і інші

рекреаційні функції, в обох випадках поєднуються залежно від рангу рекреаційного або сакрального ландшафту.

Існує безліч сакральних (священних, культових) природних об'єктів, під якими звичайно розуміють характерні, шановані в народі елементи ландшафту (озера, ріки, водоспади, скелі, печери, гори, окремі камені, острови, природні джерела, окремі дерева й цілі гаї, ділянки лісу тощо), що є об'єктами поклоніння, місцями здійснення обрядів і, водночас, елементами культурної спадщини етносів, народів або окремих соціальних груп. Ці об'єкти мають велике значення як особливі місця духовного єднання людини із Природою. Ці об'єкти зберігаються впродовж сторіч і тисячоріч і служать зразками дбайливого й одухотвореного ставлення до природи. Багато з них мають велике наукове значення як еталонні зразки елементів природного ландшафту, відіграють значну роль у збереженні біорізноманіття.

Однак, незважаючи на традиції народної охорони таких об'єктів, їх стає все менше: нищаться в результаті господарської діяльності, потерпають від неорганізованого туризму, відпочинку й фанатичного паломництва. Тому одним із найбільш актуальних питань екологічної етики, туристики, екології, краєзнавства, сакральної географії й ряду інших наук є питання про мотивацію зусиль з охорони дикої природи й заповідання її ділянок. Утилітарним концепціям, що передбачають збереження й відтворення природних ресурсів заради задоволення різноманітних людських потреб (і різні моделі стійкого розвитку на цій основі) протистоять ідеї самоцінності й надцінності дикої природи, несумісні з розумінням її як ресурсу [1]. Однак охорона сакральних об'єктів передбачає не тільки забезпечення схоронності їх фізикогеографічних або природних властивостей, а й сакрального змісту, підтримка традиції шанобливого до них ставлення, захист і повагу самого «духу місцевості» [5].

Сакральний простір можна структурувати за функціями, за часом використання, за обмеженням відвідування тощо. Сакральні об'єкти, незалежно від своєї природи, мають ряд функцій, визначальна з яких –

духовна – дає змогу відновити або зміцнити зв'язок людини з Вищими Силами. Об'єднавча функція сакральних місць пов'язана, насамперед, з їхньою роллю «центру Світу», або символу території, на якій вони розташовані. Ще однією функцією сакрального об'єкта є тотемна (або захисна) функція. Захищати й охороняти людей може і сама святиня, і її фрагмент (копія), що її беруть із собою як талісман або оберіг. І найбільш, мабуть, «матеріальна», відчутна й значуща для людини – цілюща функція – потужна сила, що привертає до сакральних місць тисячі прочан, які жадають зцілення душі й тіла [13]. Залежно від походження виділяють гідрологічні, ландшафтно-геоморфологічні й ботанічні культові об'єкти природи [2].

**Гідрологічні сакральні об'єкти** – це священні джерела, колодязі, ріки, озера, водоспади тощо. Символізм води охоплює всю повноту можливого; вона є *fons et origo* (джерело й початок), осередок усіх потенцій буття: «Вода, ти є джерело всякої речі й усякого буття!», – говорить один з індійських текстів, засвідчуючи багатовікову ведійську традицію. Вода лежить в основі світобудови, є основою життя рослини, еліксир безсмертя, забезпечує тривале життя, творчу силу, є принципом усілякого зцілення: «Нехай принесуть нам води благополуччя!», – молився ведійський жрець. У космогонії, міфі, ритуалі, іконографії води виконують ту саму функцію: незалежно від структури того культурного цілого, у складі якого ми їх знаходимо, вони передують будь-якій формі й підтримують кожне творіння. Занурення у воду символізує повернення до стану неоформленості, повну регенерацію, нове народження, оскільки занурення рівнозначне розчиненню форм, реінтеграції в добуттєву безформність; а вихід з вод повторює космогонічний акт формотворення. Контакт із водою завжди символізує відродження: з одного боку, оскільки за розчиненням слідує «нове народження»; з іншого – тому що занурення підвищує родючість, життєвий і творчий потенціал. У ритуалі ініціації вода дає «нове народження», у магічному ритуалі зціляє, у похоронних ритуалах – забезпечує посмертне

відродження. Втілюючи всі можливості, вода стає символом Життя («жива вода») [15, с. 183-184].

Води регулюються природними ритмами, а тому підвладні Місяцю, який (на відміну від Сонця, що завжди дорівнює собі) прибуває, убуває й зникає, підлягаючи загальному закону становлення, народження й смерті. Отож не дивно, що Місяць в очах стародавньої людини управляє всіма сферами природи, що є циклічними, відновлюваними: водами, дощем, рослинним життям, плідністю. Арам парат, «син води» – таким було у прадавні часи ім'я духа рослинності; Ардвісура Анахіта – іранська Богиня Води – була місячною істотою; Син, вавилонський Бог Місяця, також правив водами [15, с. 154, 158]. Саме тому ритуали, пов'язані з водними об'єктами, сполучені з місячними ритмами й у різних культурах провадяться найчастіше за молодика. Це засвідчують, наприклад, дослідники ролі сакральних територій у національній культурі Алтаю Д. І. Мамієв та Н. І. Токова: «Відвідувати джерело Аржан суу слід на молодика... Для користування цілющим джерелом потрібно звільнити мозок від негативних думок... Алтайський світогляд визнає ідею живої природи, що виражає віру в духів гір, лісів, рік і, зрозуміло, особливо шануємо дух Аржана» [5]. Подібні традиції збереглися й у різних куточках України.

Гідрологічні сакральні об'єкти Причорномор'я та Приазов'я належать до особливо шанованих, зважаючи на засушливість територій. Дослідник сакральної природи Криму І. Коваленко виділяє такі підгрупи сакральних гідрологічних об'єктів: священні джерела (св. Параскеви в Топловському монастирі, Савлих-су (Здорова вода) у Козьмодаміанівському монастирі, у верхів'ях ріки Альма та ін.); священні колодязі (св. Анастасії в Качі-Кальйоні, св. Костянтина в Чорнопіллі та ін.); священні ріки (Аян («св. Йоан») біля с. Перевальне, ріка Ай-Серез («св. Сергій») в Судакському районі та ін.) [2]. З доісторичних часів єдність Води, Місяця й Жінки сприймалася як антропокосмічне коло родючості. Тому не випадково стародавнє ім'я

Азовського моря – Меотида: Мати-Годувальниця, що живить своїми водами Понт.

Культ вод – і особливо джерел, які вважаються цілющими, – виявляється разюче стійким. Знищити його не змогла жодна релігійна революція; підтримуваний народним благоволінням, культ вод виявився наостанок терпимим навіть християнством – після марних гонінь у середні віки (реакція почалася в IV в. з виступу Св. Кирила Єрусалимського й повторювалася від Другого Арльського (443 або 452) до Тревського собору в 1227 р.). Найявний з незапам'ятних часів і повсюдно символізм занурення у воду заради очищення й відродження був сприйнятий християнством і збагачений новим релігійним змістом. У Тертуліана знаходимо велику апологію винятковим властивостям води, космогонічної стихії, споконвічно освяченої божественною присутністю: оскільки вода була першим «сідалищем Духа Божого», – остільки більш приємна Йому, ніж усі існуючі тоді стихії...

Досить поширеним є ритуал зав'язування стрічок на гілках священного дерева – білого, жовтого, блакитного кольорів: кожна стрічечка, її колір має сакральний зміст. Болючою є проблема, пов'язана з цим сакральним обрядом, який необізнані особи руйнують своїми нерозумними вчинками. Наприклад, замість кийра – спеціальних стрічечок – пов'язують панчохи, хустки та інший непотріб. Або зав'язують будь-де: одну вище, іншу нижче, – а це значить позитив і негатив. Тим часом сакральна культура вимагає не впадати в крайності, вибирати середину: «Це значить зв'язок із небом і землею. Зв'язок із космосом. Це говорить про те, що ми єдині: що вгорі, те й долі» [5]. Слід зазначити й те, що було б помилковим говорити про «культ дерев». Жодне дерево ніколи не шанувалося тільки заради себе, а завжди заради того, що через нього відкривається, що воно позначає. Якщо дерево заряджене священними силами, то тому, що воно вертикальне, воно росте, воно втрачає листя («вмирає») і знову

відроджується. Своїм існуванням і природними законами свого розвитку дерево відтворює те, що для первісного розуміння і є весь Космос.

Ландшафтно-геоморфологічні сакральні об'єкти – це священні гори, миси, окремі гірські вершини, камені й скелі, печери й урочища тощо. Для багатьох людей сучасного суспільства гори є джерелом естетичного й духовного натхнення і мають особливе значення в становленні характеру, є втіленням найвищих культурних цінностей. Для багатьох аборигенних народів священна гора має реальність і найвищий ступінь значущості. Гори розташовані найближче до неба, і тому вони наділені двоякою святістю: по-перше, вони є просторовими символами трансцендентності (вони «високі», «вертикальні», «вищі» і под.), по-друге, вони слугують житлом для богів.

У кожній міфології є своя священна гора. У всіх небесних богів є спеціальні височини, призначені для богослужіння. Символічна й релігійна значущість гір безмежна. Їх часто вважають місцем, де зустрічаються Небо й Земля, і, отже, «центральною точкою» – пунктом, через який проходить Axis Mundi (Світова Вісь), місцем, гранично насиченим сакральністю, де можна перейти з однієї сфери Космосу в іншу. Так, у месопотамській релігії «Гора Країн» з'єднує Небо й Землю, а в індійській міфології гора Міру здійснюється в Центрі світу, і Полярна зірка випромінює своє світло прямо над нею. В урало- алтайців також є центральна гора Сумбур, Сумур або Семеру, над якою знаходиться Полярна зірка. Подібні вірування поширені також у фінів, японців і інших народів [15, с. 103-104].

Через символізм «височини», «сходження» реалізується сакральне начало, похідне від Неба, яке продовжує впливати на релігійний досвід людини навіть після того, як власне бог Неба відступив на задній план. Для християн Центр світу – це Голгофа, тому що вона є піком Космічної гори й місцем, де був створений і похований Адам. Відповідно до ісламської традиції, найвище місце на землі – Кааба. Багато сакральних об'єктів («святих місць», храмів, палаців, священних міст, печер) уподібнюються «горам» і самі перетворюються на «Центри світу», якимось

магічним способом стають частиною вершини Космічної гори. На одній із плит Кам'яної Могили під Мелітополем (один із найдавніших на Землі природних храмових комплексів [9]) знаходимо зображення хреста. Як відомо, у кам'яному віці (саме так археологи датують зображення) хрест був символом ідеї центру й основних його напрямків або символізував сонце [8, с. 84].

Сакральним об'єктом може бути й окремих камінь чи скеля. Камінь-омфал («пуп Землі») є одним із найпримітніших символів, котрі в давніх традиціях відповідають «Центру Світу». Твердість, грубість і сталість речовини були самі по собі ієрофаніями (від грецьк. *ιερός*, «священний», та *φάνός*, «світоч, світло», – явище, сприйняте як прояв священного) у релігійній свідомості первісної людини. І не було нічого більш однозначного й самостійного в повноті своєї сили, нічого більш шляхетного чи більш жахливого, ніж велична скеля або стрімко піднесена брила граніту. Камінь є понад усе. Він завжди залишається собою й існує сам по собі. Камінь показує людині щось, що перевершує її можливості: абсолютний спосіб існування. У його величі, його твердості, його формі і його кольорі людина зустрічає реальність і силу, що належать якомусь інший світу, ніж той профанний світ, частиною якого є вона сама. Символ омфала часто розташовувався в тому місці, яке служило географічним центром певної області, а не лише духовним, як, наприклад, славнозвісний Уснех, розташований майже точно в центрі Ірландії.

Що стосується урочищ, то в них ядром виступає, як правило, джерело води. Саме від джерела статус святості перекочовував на прилеглу форму рельєфу – урочище. Такі урочища добре відомі в Гірському Криму, наприклад, урочище Ай-Лія (св. Ілля) із джерелом і річкою св. Іллі, урочище Ай-Серез (св. Сергій) із джерелом, річкою й печерою в ім'я св. Сергія, урочище Аян (св. Йоан) із джерелом, печерою й річкою св. Іоанна й багато інших. За свідченням Геродота, сакральну енергію урочища Екзампай (сакральний центр Великої Скіфії) надавав не камінь-омфал, а (що його



самого найбільше дивувало) малопомітне джерело, з якого починався струмок і далі річечка з такою гіркою водою, що отруювала води великої річки Гіпаніс [10, с. 115].

У природоохоронній культурі яскраво простежується наявність комплексності природних сакральних об'єктів, наприклад, печерне місто Качі-Кальйон поблизу с. Баштанівка в долині р. Кача. Тут у глибині грота знаходиться джерело св. Анастасії, а кількома метрами нижче росте багатосотлітнє дерево черешні, вигадливо вигнуте у вигляді богомольця [2]. Структура такого комплексу містить 2-3 «священних» об'єкти природи: «священна» гора – «священна» скеля (печера), «священне» джерело – «священне» дерево. Як вищий прояв реальності священні об'єкти виходять за межі світського тлумачення. Вони є цінністю, що ні з чим не порівнянна. А тому вони гідні захисти за всяку ціну. Якщо до таких переконань ставитися серйозно, вони можуть діяти як наймогутніші сили, допомагаючи зберегти цілісність природного середовища.

У сучасному світі, перед загрозою екологічної й культурної катастрофи, йде активне відродження релігійних історичних традицій, зокрема відроджується й ставлення до природних об'єктів як до духовних святинь. Тому активізація досліджень на цю тему має чимале значення й для збереження національно-культурної спадщини, і для розуміння значення біологічної розмаїтості як фактора переосмислення природи й місця в ній людини. Брак ресурсів і масштаби духовної й моральної деградації вимагають вбудовування діяльності із сакралізації дикої природи в рамки спеціального програмно-проектного процесу системної облаштованості й розвитку ноохор. Структурною основою цього процесу може стати створення мережі модельних територій ноосферного розвитку (МТНР) [3; 4], що інтегрують ідеї Севільської стратегії для біосферних резерватів і екологічного каркасу [12] й водночас покликаних стати опорою духовного відродження й очищення нашої цивілізації. Священні гори, ріки, гаї часто допомагають зберегти способи життя й традиційні обряди, які сприяють

захисту навколишнього середовища й стійкому використанню природних ресурсів. Спосіб життя на основі збережених традиційних культурних, духовних і екологічних цінностей може слугувати моделлю стійкого розвитку спільнот.

*Список літератури:*

1. Борейко В. Е. Радикальный взгляд на заповедное дело. Нематериальные ценности ООПТ // Гуманитарный экологический журнал. – 2000. – Т. 2. – Вып. 1. – С. 27–40.
2. Коваленко И. Православие и природа Крыма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.krimoved.crimea.ua/nature21.html>
3. Кожара А. В., Кожара В. Л. Ноосферное развитие России: стратегические задачи // Ресурсы ноосферного движения. Вып. 1. – М.: Геос, 2000. – С. 11–20.
4. Кожара А., Кожара В. Сакрализация охраняемых природных территорий и ноосферное развитие [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.ecoethics.ru/b67/25.html>
5. Мамыев Д. И., Токова Н. И. Значение сакральных территорий в национальной культуре Алтая [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://www.nbra.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=77&Itemid=55](http://www.nbra.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=77&Itemid=55)
6. Мечковская Н. Б. Язык и религия. – М.: Агенство ФАИР, 1998. – 352 с. 7. Мизин В. Некоторые аспекты сакральной географии Северо-Западного региона [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.countrysite.spb.ru/Library/SacralGeo/sakralgeo.htm>
8. Михайлов Б. Д. Подземный «Эрмитаж» Приазовья. – Запорожье: Дикое поле, 1998. – 96 с.
9. Опарін О. А. Колесо у колесі. Археологічне дослідження книги пророка Іезекіїля: Монографія. – Харків: Факт, 2003. – 175 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://nauka.bible.com.ua/koleso/index.htm>

10. Петрук В. І. Екзампай – сакральний центр Великої Скіфії // Історичний журнал. – № 3. – 2005. – С. 110–116.
11. Романчук С. П. Сакральные ландшафты // Гуманитарный экологический журнал. – 2002. – Т. 4. – Вып. 1. – С. 112-114.
12. Севильская стратегия для биосферных резерватов. – М.: Изд-во Центра охраны дикой природы, 2000. – 30 с.
13. Серина Е. С. Сакральная география и духовная эволюция человечества // Сакральная география. Аспекты познавательного и паломнического туризма: Материалы 1-й Всерос. конф. (24-26 марта 2009 г.) [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.rgo.org.ru/konf-Sakr-dokl-Serina-mart-2009.htm>
14. Финогеев А. Г. Сакрализация водных источников в Поволжском регионе как материал экологии обрядовых территорий [Электронный ресурс] – Режим доступа:  
[http://momc.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=52&Itemid=3](http://momc.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=52&Itemid=3)
15. Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения: перев. с англ. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.