

Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi

Volume: 40, Winter-2018, p. (31-43)

ISSN: 1308-6200 DOI Number: 10.17498/kdeniz.451120

Research Article

Received: August 06, 2018

Accepted: October 04, 2018

This article was checked by iThenticate.

САКРАЛЬНЫЙ ТОПОХРОН АЛТАЯ

ALTAY BÖLGESİ KUTSAL MEKANLARI

SACRAL TOPOCHRONE OF THE ALTAI

Irina A. ZHERNOSENKO*

АННОТАЦИЯ

Статья посвящена проблеме изучения сакральных центров Алтая с точки зрения феноменологии сакральности и специфики культурных ландшафтов Алтайского региона. Актуальность исследования обусловлена понятийным разрывом между теорией, исследующей феномен сакральности, и практикой эмпирического исследования конкретных сакральных объектов. В связи с этим, статья нацелена на обоснование эвристического и аксиологического значения понятия «сакральный центр» через культурфилософский анализ и экспликацию структуры концепта «сакральный центр». Методологическую базу исследования составляют: семиотическая теория, теория историко-культурных зон (ИКЗ), теории хронотопа и топохрона, позволяющие выявить критерии и границы феномена «сакральный центр». Использование структурного метода, метода семантического анализа позволяют эксплицировать семантический код объекта исследования и способы его функционирования как в древности, так и в современном социокультурном пространстве.

В ходе исследования было сформулировано определение «сакрального центра» как особого историко-культурного феномена, обладающего культуросохраняющими и культуротворческими функциями; обоснована значимость ввода в научный обиход названного определения, позволяющего осуществлять комплексное исследование сакральных объектов как древних, так и современных традиционных культур во всем их многообразии.

Ключевые слова: Сакральный центр, топохрон, хронотоп, культурный ландшафт, Алтай.

ÖZ

Bu makale Altay'da bulunan kutsal mekanlar üzerine yapılan araştırmalara kutsallık fenomenolojisi bağlamında odaklanarak, Altay bölgesinin kültürel mekanlarının özel niteliklerini incelemektedir. Konunun önemi kutsallık fenomenolojisi ile ilgili kuram ve

* ORCID: 0000-0002-8571-6205 Zhernosenko, Irina A., PhD. Cultural Studies, Associate Professor, Head of the Research Development Department of the Altai State Institute of Culture, Barnaul, Russian Federation; irina.jernosenko@gmail.com

belirli kutsal nesnelere üzerine yapılan deneysel çalışmalar arasındaki söylemsel farklılıklardan ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda, çalışma kutsal yer kavramının bulgusal ve kuramsal anlamını kültürel ve felsefi çözümleme yöntemleri ile tespit etmeyi ve bu kavramın yapısının açıklanmasını amaçlamaktadır. Araştırmanın yöntemi anlambilim kuramı, tarihsel ve kültürel bölgeler kuramı (HCZ), zamansal bölgeleme (Chronotope) ve bölgesel zamanlama (topocrone) gibi kuramlara dayanmaktadır ve kutsal merkez olgusunun kriterlerini ve sınırlılıklarını belirlemede bu yöntemler kullanılmaktadır. Yapısal ve anlambilim yöntemlerinin uygulanması hem eski dönemlerde hem de günümüz sosyokültürel alanda çalışmanın anlambilim şifrelerini ve işleyiş biçimlerini açıklama konusunda önemli göstergeler sunacaktır.

Çalışmalarımız sırasında “kutsal merkez” tanımını kültürel koruma ve yaratma işlevleri olan özel bir tarihsel ve kültürel olgu olarak yaptık; Eski ve modern geleneksel kültürlerin sakral objeleri üzerinde çeşitlilikleri ile ilgili karmaşık çalışmalar için araç sağladığından, bu tanımın akademik uygulamaya girişini doğrulamıştır. Çeşitliliklerine göre hem eski hem de günümüz kültürlerinin kutsal nesnelere karmaşık incelemelerinde önemli bir araç olacağı için, bu tanım akademik çalışmalar alanına önemli bir katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kutsal mekan, Topokron, Kronotop, Kültürel Mekan, Altay

ABSTRACT

The paper is focused on the research on the Altai sacral centers in the context of phenomenology of the sacrality and special aspects of the cultural landscapes of the Altai region. The relevance of the study stems from the discursive gap between the theory on the sacrality phenomenon and practical empiric studies on the specific sacral objects. In light of this, this paper is aimed at the substantiation of the heuristic and the axiological meaning of the concept of the sacral center through cultural and philosophical analysis and explication of the structure of this concept. The methodological basis of the research comprises the semiotic theory, the theory of historical and cultural zones (HCZ), the chronotope and topochrone theories, that enable us to define the criteria and the boundaries of the “sacral center” phenomenon. Implementation of the structural method and the method of semantic analysis provides an opportunity to explicate the semantic code of the study subject and the ways of its functioning, both in the ancient times and in the modern sociocultural space.

In the course of our studies, we developed the definition of the “sacral center” as a special historical and cultural phenomenon with the functions of cultural preservation and creation; substantiated the introduction of this definition to the academic practice, as it provides the means for complex studies on the sacral objects of both ancient and modern traditional cultures with the respect to their diversity.

Keywords: Sacral center, topochrone, chronotope, cultural landscape, Altai

Introduction (Введение)

Исследованию культурфилософского феномена сакральности посвятили свои труды выдающиеся этнологи, культурологи, философы, религиоведы: Л. Леви-Брюль, К. Леви-Стросс, Э.Б. Тайлор, Дж. Фрэзер, М. Элиаде, Р.Отто, К.Г. Юнг, В.Н. Топоров, А.Ф. Лосев, П.А. Флоренский, Ю.М. Лотман, Н.М. Терехин, Л.П. Гекман. Эти исследования основывались на изучении природы мифа и имманентно присущего ему качества сакральности и способов сакрализации отдельных аспектов бытия.

Проблемы изучения конкретных традиционных культур Сибири и Алтая, их этнографических особенностей, картины мира коренных жителей, описания памятников и знаковых систем стали предметом исследования этнографов, археологов, культурологов, востоковедов: В.В. Радлова, Г.Н. Потанина, Н.Я. Бичурина, Л.П. Потапова, Д. Банзарова, Г.Ц. Цыбикова, А.М. Сагалаева, С.С. и А.С. Суразаковых, Т.Д. Скрынниковой, Е.А. Бардамовой, Л.Н. Ермоленко и других.

Обзор имеющейся литературы показывает, что в разных сферах культурологического, философского и этнографического знания накоплен большой объем материалов по исследованию феномена сакральности в широком смысле и сакральных объектов на территории Алтая (и других регионов), в частности. Однако не проводилось специального комплексного исследования *сакрального центра как феномена культурогенеза*. В результате выявлен явный разрыв между теорией, исследующей феномен сакральности как таковой, и практикой эмпирического исследования конкретных сакральных объектов. Этот факт до сих пор не позволяет ввести в научный обиход дефиницию «сакральный центр» как культурфилософскую категорию, фундаментальную для многих явлений культурогенеза.

Цель исследования: обосновать эвристическое и аксиологическое значение понятия «сакральный центр», провести культурфилософский анализ, выявить структуру концепта «сакральный центр».

Для изучения феномена «сакральный центр» методологически значимым явилось рассмотрение бинарной категориальной оппозиции «хронотоп-топохрон», получившей в XX веке концептуальное развитие. Фундаментальные исследования «хронотопа» М.М. Бахтиным, В.Н. Топоровым, Ю.М. Лотманом, Вяч. Вс. Ивановым, С.С. Аверинцевым были продолжены на рубеже тысячелетий в исследованиях В.Ю. Меринова, А. Сунгурова и других. Понятие «топохрон», как симметричное понятию «хронотоп» и базовое для исследования историко-культурных зон (ИКЗ), ввел в научный обиход и разработал теорию топохрона российский археолог и культуролог Г.С. Лебедев. Разработку этой теории продолжают А.С. Герд, В.А. Булкин, В.Н. Седых, С. Элден. Уточняющим и развивающим теорию топохрона является понятие «культурный ландшафт» как географическая категория, разрабатываемая Ю.А. Ведениным, В.Л. Каганским, З. Хайнади и другими.

Research Methodology (Методология исследования)

Для того, чтобы сформулировать теоретическое определение сакрального центра, необходимо использование системного принципа исследования. Он позволит рассмотреть названный концепт как единое целое (топохрон), в котором взаимосвязаны и взаимообусловлены между собой ландшафт, историко-культурные процессы, семантические образы и духовные ценности. В основание теоретических выводов работы положены: семиотическая теория Ю.М. Лотмана, позволяющая раскрыть символическую сферу концепта «сакральный центр»; теория историко-культурных зон (ИКЗ), продуктивная для выявления специфики Алтайского региона как мультикультурного пространства; теории хронотопа и топохрона, обладающие эвристическим потенциалом и позволяющие выявить критерии и границы феноменологии сакрального центра. Также использовались методы: структурный, необходимый для исследования структуры феномена сакрального центра и взаимосвязей между элементами системы, и метод семантического анализа, эксплицирующий семантический код объекта и способы его функционирования как в древности, так и в современном социокультурном пространстве.

Results of the study (Результаты исследования)

1. Впервые проведено культурфилософское исследование системы сакральных ландшафтов Алтая.

2. Исследованы феномен и понятие, сформулировано определение сакрального центра как универсальной категории, отражающей существенные характеристики сакрального ландшафта.

3. Доказана продуктивность использования категорий «топохрон» и «хронотоп» в познании сакральных ландшафтов и сакральных центров Алтая.

Discussion (Обсуждение)

Географическое положение Алтая на стыке Великого пояса евразийских степей и просторов Центральной Азии, оказавшегося как раз на пути движения древних ариев, а затем огромных масс кочевников во время Великого переселения народов, сыграло роль своеобразного «конденсатора евразийского культурного многообразия», сочетающего «в своем этнокультурном пространстве элементы культур почти всего Евразийского региона» (Суразаков, 1994: 194 – 196). Историко-культурная зона (ИКЗ)¹ Алтай представляет собой особое историко-культурное единство, проявляющееся в разные исторические периоды как единое мультикультурное пространство, где «как в синхронном, так, тем более, в диахронном аспекте... сосуществуют, либо, взаимодействуя, последовательно в разное время сменили или сменяют друг друга несколько (множество) культур» (Основания регионалистики, 1999: 4).

Русский Горный Алтай многие исследователи (Л.Н. Гумилев, М.Ю. Шишин, И.В. Фотиева и др.) сравнивают с тиглем, в котором плавилась племена и народы Евразии, из которых позже в труде и боях выковывались современные нации и государства как Азии, так и Европы. В разные эпохи в разных направлениях через него двигались племена и народы: с запада на восток (в эпоху бронзы и в Новое время), с юго-запада на северо-восток (в скифо-сарматское время), с востока на запад (в эпоху средневековья). Алтай как бы «втягивал» в себя, укрывал, давая отдохновение и преображение тем, кто сюда попадал. После монотонных степных ландшафтов, после гибельных пустынь и высокогорных болот Монголии, после суровых труднопроходимых кряжей Памира и Тянь-Шаня, Алтай воспринимался как благословенное место. Гумилев не случайно называет его «укрытием». «Склоны этих гор, - пишет он - одно из красивейших мест Земли, и неудивительно, что обитатели Алтая мало похожи по культуре, быту и историческим судьбам на жителей степи... По отношению к степным соседям, Алтай - крепость, «Крутой скат» (Эргене Кун), где при любых переменах вокруг можно отсидеться, не сдаваясь противнику. Пищи там достаточно. Для скота есть прекрасные пастбища...» (Гумилев, 1993:151).

Историко-культурная зона (ИКЗ) Алтай на протяжении тысячелетий выступает как полигон евразийского культурогенеза, как «территория Пограничья». Существенным признаком пограничья является общая сфера граничащих территорий, некая триадическая система, где пограничье – третий элемент системы, синтезирующий, т.е. снимающий бинарную оппозицию граничащих территорий с «отрицательной комплиментарностью» (термин Л.Н. Гумилева). В условиях пограничности происходит взаимное признание ценности культурных артефактов, социофактов и ментефактов. На территории Алтая синхронический диалог культур,

¹ Понятие, введенное А. С. Гердом и Г. С. Лебедевым в теории регионалистики.

формирующих территорию пограничья, дополняется диахроническим диалогом, когда Прошлое и Будущее синкретично слиты в Пограничье Настоящего. На «территории» временного пограничья возникает ситуация, когда только осмысленное переживание Настоящего позволяет управлять Будущим. Ситуация Пограничности как в пространственном измерении, так и во временном обостряет проявление факторов, находящихся в потенции или латентном состоянии, а для исследователя открывает новые горизонты исследования.

Конфигурация самого алтайского ландшафта изначально погранична: два колоссальных ландшафтных массива – Великого пояса евразийских степей и горной страны Центральной Азии – лаконично делят сегодня Русский Алтай на два субъекта Российской Федерации: Алтайский край (степная зона) и Республику Алтай (горный ландшафт). Эта граница, дитя Перестройки, повлекла за собой целый шлейф вопросов, проблем, недопониманий, взаимных претензий, как на этнокультурном, так и на социально-политическом уровнях, подняв, как знамя, проблему **культурной идентичности**. Но ИКЗ Русского Алтая, фрактальная ИКЗ Большого Алтая², на протяжении нескольких тысяч лет складывалась как единый пространственно-временной континуум, позволяющий органично развиваться населяющим его этносам, сочетающим кочевой, оседлый и полuosедлый способы хозяйствования, тем самым обретая устойчивость к разнообразным природным и историческим вызовам.

Сменяющие друг друга во времени и в пространстве племена и народы, ткали четырехмерное полотно мультикультурного пространства, создавая в особо значимых локусах **сакральные центры** – особые семантические структуры, символически пронизывающие по вертикали культурные слои региона и переносящие из прошлого в будущее особо значимые инвариантные смыслы. Так складывались «палимпсесты» – многослойные культурные тексты, вырастающие из архаического семантического ядра, варьирующиеся в конкретном культурном контексте, и, в свою очередь трансформирующие окружающее историко-культурное пространство. Небольшие размеры статьи не позволяют дать развернутую типологическую характеристику сакральных территорий и объектов Алтайского региона. Подробное их описание и семантический анализ даны в монографии Жерносенко И.А. «Сакральные центры Алтая: на перекрестке времен и смыслов» (Жерносенко, 2016). Типология культур, разработанная Ю.М. Лотманом, позволяет заложить методологическую базу под обоснование семантического центризма историко-культурной зоны Алтая, сформировавшей «парадигматический» тип культуры. Семантическая конструкция такой культуры, формируясь по принципу «матрешки», где «каждый уровень имеет внешний пласт, для которого он выступает как содержание, и внутренний, в отношении к которому он приобретает черты выражения» (Лотман, 2000: 431), находит свое семантическое, «концентрированное», воплощение в феномене «сакрального центра».

Определимся с понятием «сакральный центр» - предметом нашего исследования. В переводе с латинского языка «sacer» – означает «священный, относящийся к религиозному ритуалу». С точки зрения культурологии, священные или сакральные объекты представляют собой специфический культурный феномен, который возникает не столько в следствие развития культуры, сколько во многом определяет саму культуру. Исследователи традиционной культуры (М. Элиаде, 1987,

² Большой Алтай – трансграничная территория в пределах Алтайских гор, объединяющая территории современных государств: России, Казахстана, Монголии и Китая.

1994; А. Кардинер, 1997; Л.П. Гекман, 2006 и др.) утверждают, что сакральный центр является системообразующим элементом традиционной культуры. Именно в нем «концентрируются этнические ценности, верования, представления о создании мира и условиях его стабильности. Наличие сакрального ядра культуры предполагает объективацию идей в вербальной, пластической формах, ритуально-обрядовых и бытовых действиях и пр., подлежащих межпоколенной трансляции» (Гекман, 2006: 19 – 20). Современные традиционные культуры стремятся к сохранению тех элементов культуры, которые заданы ее сакральным ядром изначально. И в условиях активных цивилизационных процессов они стремятся сохранить его и актуализировать как фактор этнокультурной идентификации и самоидентификации (Жерносенко, 2010: 5 – 21).

Таким образом, при освоении человеком некоей территории сакральный центр возникает не как следствие этого освоения, а как его причина. Выдающийся мифолог XX в. Мирча Элиаде определяет: «...всякая территория, занятая с целью проживания на ней или использования ее в качестве «жизненного пространства», предварительно превращается из «хаоса» в «космос» (Элиаде, 1987: 36). То есть, сначала человек упорядочивает свои отношения с Пространством на всех уровнях трехчастной Вселенной – мирами богов, демонов и земным, и лишь после этого он может быть уверенным, что его бытие в данном Пространстве будет безопасным и благоприятным. Сакральный центр – это начало структурирования мироздания, сотворение его из бесконечного и однородного Хаоса, «где никакой ориентир невозможен, где нельзя сориентироваться», но проявление священного – иерофания позволяет определить «абсолютную «точку отсчета», некий «Центр»... Именно поэтому религиозный человек стремится расположиться в «Центре Мира». Чтобы жить в Мире, необходимо его сотворить, но никакой мир не может родиться в хаосе» (Элиаде, 1994: 23).

Для мифологически мыслящего человека процесс сотворения своего мира начинается с ритуально-храмового комплекса, от которого затем поведется отсчет всего остального пространства и времени. Так, до сих пор, построение жилища у алтайцев, нгансан и других народов Сибири и Севера начинается с обозначения места положения очага, а затем уже вокруг него обустраиваются очертания дома. Для них построение дома – это такое же священнодействие, как и построение храма, т.к. позволяет обрести «центр».

Воплотив в себе основные космогонические константы, храмовый комплекс наделяет окружающее его пространство качествами сакрального, став универсальным космогоническим символом, представляющим собой осевую структуру Мироздания.

Культурные контексты сакральных центров Алтая задаются его географическим положением и многообразными вмещающими ландшафтами. Уже стала хрестоматийной дефиниция «вмещающего ландшафта», данная Л.Н. Гумилевым: «Характер культуры складывающейся народности определяется вмещающим ландшафтом» (Гумилев, 1968: 197). Географ и культуролог В.Л. Каганский определяет ландшафт как рамку культуры, в котором она развивается, и в то же время, рассматривает культуру как один из компонентов ландшафта. Такой подход он определяет как ландшафтная герменевтика культуры (Каганский, URL). Так же, как геолог способен в горной складчатости «прочитать» историю Земли, географ «читает» ландшафт как текст, обладающий определенным синтаксисом, ритмикой. Но если ландшафт освоен человеком, то этот текст наполнен символами и

семиотическими смыслами, сквозь которые просвечивают глубинные смыслы человеческого бытия. Для В.Л. Каганского вполне эвристичным оказывается уподобление текста ландшафту: «В ландшафтном пространстве нет оснований задать отдельно геометрию и физику (экономику, семантику), как в текстах многих типов нельзя по отдельности задать синтаксис и семантику. (Синтаксис текста и геометрия ландшафта семантичны)» (Каганский, 2001: 36).

Обратимся к «текстам» алтайских ландшафтов. Положение Алтая в самом центре Евразии, разнообразные ландшафты и зональное распределение воздушных потоков определили чрезвычайную контрастность его климатических условий. В северной части региона преобладает теплое, недостаточно увлажненное, лето и умеренная малоснежная зима. Самое суровое место Алтая – Чуйская степь, где средняя температура минус 32°С зимой и плюс 38°С летом, а абсолютный минимум – минус 62°С. При этом, на отдельных участках региона и в долинных ландшафтах складываются уникальные климатические условия. Например, в устье реки Чемал, впадающей в Катунь, самой природой был создан уникальный микроклимат, позволяющий излечивать без лекарств лёгочные болезни, даже туберкулез. У впадения в Катунь реки Малый Яломан, выращен самый высокогорный яблоневый сад Сибири. Также яблоневые и абрикосовые сады обильно плодоносят на берегах Телецкого озера.

Богатейшие природные ресурсы Алтая мотивируют государственные структуры к природоохранным действиям. Сегодня Республика Алтай представляет собой одну из самых развитых сетей особо охраняемых природных территорий (ООПТ) в России, общая площадь которых занимает более 22 процентов территории. Созданием мощной сети ООПТ Республика Алтай декларирует концепцию устойчивого развития, содействуя сохранению биоразнообразия и культурного наследия региона, способствуя социально-экономическому развитию коренного населения и рациональному использованию природно-культурного потенциала.

Но понятие заповедных территорий существует с давних пор. С древнейших времен человек чувствовал особую силу и значимость таких мест, охранял их, сакрализовал, наделяя их значимыми для себя смыслами – «заповедовал». Следует заметить, что большая часть современных ООПТ Алтая совпадает с сакральными территориями древности. Топос географического пространства Алтая густо насыщен «локусами памяти» (термин З.Хайнади), каковыми являются сакральные центры, наполненные значимыми семиотическими смыслами. Такие пространственные структуры венгерский исследователь назвал «архетипическими топосами», где «хранятся в коллективном подсознании... мифологические извечные образы», возвращающиеся в культуру в качестве «универсальных понятий» (Хайнади, 2004: 7).

Сознание коренного (алтайцы) и старожильческого (русские староверы) населения Алтая тесно связано с глубинным чувствованием природы, ее поэтизацией, одухотворением, благоговением. Для алтайца Природа – это большой живой Дом (Экос), в котором живет человек. И традиционное отношение человека к этому Дому основано на чувстве взаимного общения и уважения. Природа дает человеку пищу, жилище, одежду; наполняет душу человека чувствами гармонии, благоговения перед красотой и мудростью мироздания. А человек заботится о соблюдении мира, порядка, чистоты в этом Доме. Причем, чистота заключается не только в отсутствии мусора, но, прежде всего, в развитии чистоты мыслей и делании чистых, добрых дел. Так, алтаец в своих молитвах никогда ничего не просит у богов

и духов, но только *благо*-дарит и *благо*-славляет. В отличие от этноэкологии, наука западного образца, экология, построена на запретительных принципах, отчуждающих человека от природы: не топтать, не сорить, исключить человека из особо ценных природных резерватов (например, заповедников). Этнический комплекс ограничений, табу и ценностей, напротив, поддерживают этнос как целостную и открытую систему, встроенную в окружающий ландшафт.

Традиционная философия коренного населения Алтая интуитивно прозревает геософский подход к миропостижению, как его сформулировал П.Н. Савицкий, определявший геософию «как синтез географических и исторических начал...», где обосновывается сакральная взаимосвязь между природой и культурой. В программном манифесте евразийцев «Евразийство» (опыт систематического изложения)», опирающемся на категорию «месторазвития», обоснована «органическая связь» между этнологией и географией, религией и культурой: «По существу, религия создает и определяет культуру... Культурное единство, в свою очередь, сказывается и как единство этнологическое; этнологии же культурного целого соответствует его география. Выясняя ряды этих соответствий, можно защищать тезис, что как религия создает культуру, так и культура — этнологический тип, а этнологический тип выбирает или находит «свою» территорию и существенно по-своему ее преобразует» (Савицкий, 1995: 253 – 254). По сути, П.Н. Савицкий обосновал базовые категории сакральной географии: «геософия» – «землемудрие», наука о «мудрой сущности земли». Собственно, именно так коренное население Алтая и относится к земле: почитая ее как живую, мудрую сущность, отвечающую на воздействие человека.

Таким образом, воплощение этнической идеи любого народа возможно только в предначертанном ей географическом локусе («вмещающем ландшафте» Л.Н. Гумилева или «месторазвитии» П.Н. Савицкого). Причем его архетипы и духовные интенции, упорядочивая «хаос» природного мира, способны опредмечиваться в таких образах, которые присущи окружающему его пространству, создавая неповторимый облик культуры данного народа. Но здесь уместно добавить еще одно тонкое наблюдение знаменитого феноменолога религий Мирчи Элиаде: «Природа представляет собой нечто обусловленное культурой... некоторые «законы природы» варьируются в зависимости от того, что понимают под «природой» народы той или иной культуры» (Цит. по Теребихин, 2004: 44).

Многообразие культурных и природных феноменов, объединенных локусом сакральной территории или сакрального центра, позволяют рассматривать их как культурный ландшафт: «совокупность природных, технических и социально-культурных явлений, сформировавшихся в результате влияния природных процессов и художественно-творческой, интеллектуально-созидательной и жизнеобеспечивающей деятельности людей» (Культурный ландшафт, URL). Такой тип ландшафта гармонично сочетает природное и культурное наследие, созидательные явления традиционной и современной культур. Существенными аспектами определения такого ландшафта являются: его образы и символы как особый семиотический компонент, являющийся результатом сотворчества человека и природы.

Активно разрабатывает проблематику культурного ландшафта и его места в современной цивилизации В.Л. Каганский (Каганский, URL). Вскрывая герменевтику российского культурного ландшафта на постсоветском пространстве, автор справедливо замечает: «Соотношение природного и культурного компонентов

определяет в ландшафте очень многое... Мы считаем некоторый ландшафт природным почти всегда потому, что не склонны уважительно относиться к культуре его коренных обитателей, которая вовсе не обязана быть технологичной, вести к безудержному росту населения и агрессивному внедрению антропогенных материальных элементов в ландшафт» (Каганский, 2001: 24). Техногенная культура нашего общества с трудом воспринимает именно такой тип культурного ландшафта. С особой остротой это сказывается на примере сакральных территорий Алтая. Отсутствие концепта «сакральные территории» в законодательной базе землеустройства РФ, агрессивный бизнес, нерегулируемый туризм и даже, важные в научном аспекте, археологические раскопки – это далеко не полный перечень угроз не только исчезновения уникальных географических пространств с богатейшей биотой, но, прежде всего, разрушения целого пласта отечественной культуры, последствия которого трудно поддаются подсчету.

Примером того, как разные группы населения воспринимают, переживают и семантически используют жизненное пространство, может служить многолетняя тяжба коренного населения Алтая по поводу прокладки газопровода в Китай через сакральные территории Каракольской долины и плато Укок. Помимо экономического, политического и экологического аспектов ситуация имеет неразрешимое противоречие в недопустимости прокладки технологических мощностей там, где действуют другие «силы», по абсолютному убеждению коренных жителей, превышающие по своей мощи современные технологии. Эти утверждения можно было бы списать на суеверность и малограмотность части населения. Но А.Ф. Лосев обосновывал «совершенно равноправную ценность и веры, и знания» (Лосев, 2001: 107). И в данном случае вера коренного населения обосновывается на его эмпирическом знании о структуре сакральных территорий, их роли и функции в планетарном масштабе, способах взаимодействия с ними человека. Здесь можно говорить о «холистичности» и своеобразной «экологичности» ментальности аборигенов, рассматривающих масштаб значимости своих (локальных) сакральных территорий в общепланетарной системе и темпорально устремленных в будущее (потребность оставить потомкам живую планету) в противовес сиюминутным выгодам государственных и бизнес-структур.

Структурируют культурный ландшафт знаковые места, обладающие базовыми семиотическими смыслами. В сакральных территориях – это культовые комплексы или отдельные сакральные объекты (природные и рукотворные). Рукотворные сакральные объекты, как правило, устанавливались в особых местах, где проявлялись феномены особого воздействия ландшафта, геомагнитных излучений региона на психику человека. Человек закреплял эти знания в сохранявшихся веками мифах, легендах, шаманских камланиях. Такие территории, конденсирующие проявления гео-, био- и духогенеза, алтайский философ М.Ю. Шишин, определяет как «астрально-ментальные линзы», развивая учение В.И. Вернадского о «Живом веществе». «Их роль... аккумулировать и трансмутировать энергии, быть своеобразной мембраной в размене энергий по линии Земля – Космос» (Шишин, 1994: 203). Одной из таких мембран или «астрально-ментальных линз», по его определению, является Горный Алтай. Хранители древнего знания на Алтае утверждают, что места сосредоточения подобных археологических объектов через посредничество специально подготовленных людей (шаманов и ярлыкчы) обеспечивали социальную, климатическую, сейсмическую стабильность территории. Эта система шифрует высокий уровень космофизических, планетофизических и

психофизических основ знания. Изучение системных связей вмещающего ландшафта и историко-культурных процессов, совмещение структуры ритуальных комплексов с определенными геолого-геофизическими условиями позволит изучить механизмы взаимодействия элементов системы Космос – Человек – Планета (Жерносенко, Мамыев, 2007; Жерносенко, 2013).

Существенным отличием природы сакрального является очень мощное эмоциональное переживание, которое наполняет существо человека духовной энергией. «Священное всегда проявляется как реальность совсем иного порядка, отличная от «естественной» реальности» (Элиаде, 1994: с.16). Но т.к. это переживание невыразимо и иррационально, оно «требует обращения к символу, несущему в себе потенциально бесконечную цепочку суггестивных значений. Символы позволяют, во-первых, зафиксировать переживания и наполнить их смыслом, а, во-вторых, позволяют осуществить их передачу другим членам сообщества посредством традиционных структур обряда и мифа» (Сафонова, 2007: 31). Подобный момент эмоционального «взрыва», откровения, «инсайта», по сути, соответствует концепту «хронотоп» в бахтинском смысле. По Бахтину, хронотоп определяет стереотипы поведения личности в особых ситуациях. Рассматривая множество хронотопов в литературных произведениях от Античности до начала XX века, он обнаруживает так называемый «хронотоп кризиса» (его разновидности «хронотоп встречи», «хронотоп порога»), встречающийся только в русской литературе. «Время в этом хронотопе, в сущности, является мгновением, как бы не имеющим длительности и выпадающим из нормального течения биографического времени» (Бахтин, 1975: 163). Но именно в это мгновение и происходят прозрения и обновления героев, их воскресения или просто принятие решений, меняющих в дальнейшем всю жизнь человека. На наш взгляд, логика размышлений М.М. Бахтина позволяет определить этот специфический, присущий российской ментальности хронотоп, как **«хронотоп Преображения»**.

Введенный еще в начале XX века российским физиологом и философом А.А. Ухтомским термин «хронотоп» оказался весьма продуктивным для гуманитарных наук, благодаря фундаментальным исследованиям М.М. Бахтина, В.Н. Топорова, Ю.М. Лотмана, Вяч. Вс. Иванова, С.С. Аверинцева. Понятие «хронотоп» содержит в себе категории пространства и времени в континуальном единстве, где главный смысл акцентируется временной координатой: в данный момент, здесь и сейчас происходит нечто, что пересекает границы обыденного.

Симметричное понятию «хронотоп» понятие «топохрон» ввел в научный обиход российский археолог и культуролог Г.С. Лебедев (Основания регионалистики, 1999: 41 – 47). Сущностное отличие топохрона заключается в его способности «материализовывать» время в пространственных категориях. По определению Г.С. Лебедева, топохрон – это «обозначение недвижимого материального объекта культуры (в отличие от «артефакта» = вещи, любого движимого произведения, изделия), который рассматривается как материализация исторического времени в культурном пространстве» (Лебедев, URL). На основе этого понятия он формулирует теорию топохрона, становящуюся одним из фундаментальных оснований современной гуманитарной парадигмы. Теория топохрона предлагает продуктивный методологический ход: осуществление процедуры преобразования топохрона в хронотоп, когда смысл Имени (топонима) будет развернут в звучный аккорд «всего диапазона культурно-исторических смыслов, запечатленных в локусе» (Лебедев, 1993: 57).

Алтай представляет собой колоссальный макрорегион, где на протяжении тысячелетий выстраивался сакральный палимпсест. Именно в сакральных территориях видно, что святилища и отдельные ритуальные объекты разных эпох находятся рядом, не разрушая святыни предшествующих культур, а нередко, наоборот, включая их в более поздние комплексы. На них по сей день коренное население продолжает совершать священные акты. Таким образом, *топохроны сакральных территорий – Пограничье в пространстве – «разворачивали» сакральные смыслы на границах времени, выстраивая культурный диалог в диахронии, а нередко и в синхронии. «Топохрон Пограничья» оборачивался в «хронотоп Преображения», запуская ток «культурной энергии» и актуализируя древние смыслы, преобразяая бытие «здесь и сейчас».*

В своем фундаментальном исследовании «Священное и мирское» М. Элиаде говорит о неоднородности пространства религиозного человека, где священные, «сильные» пространства перемежаются с неосвященными, аморфными, где отсутствует структура. Именно священные пространства являются истинно реальными, т.к. позволяют человеку закрепиться, обрести уверенность в структурированном пространстве. Именно «религиозный опыт неоднородности пространства является основополагающим, сравнимым с «сотворением Мира». (Элиаде, 1994: 23). Следовательно, *сакральный центр является осевой структурой не только в пространственном измерении, но и во временном: во время ритуала, совершаемого в сакральном центре, человек каждый раз повторяет деяния Демиурга, заново «обустраивая мировой порядок», который, как и все в проявленном мире, подвержен энтропии и без возобновления подобных акций обречен на разрушение.*

В работах М. Элиаде (Элиаде, 1987, 1994, 1999) мы находим описания ритуалов у разных народов, которые содержат в себе семантику модели мира и, «в подражание богам», имитируют процесс сотворения мира. Нередко Пространство и Время в этих обрядах синкретично слиты. Например, этнолог приводит примеры кругового обхода вокруг священной постройки у алгонкинов и сиу, который сами участники ритуала объясняют следующим образом: «Год - это круг вокруг Мира» (Элиаде, 1994: 51), где четыре стороны света символизируют четыре времени года. Потому так значимы праздники нового года у всех народов. Это не только обозначение границы времен, но «повержение», разрушение старого времени и *строительство нового, а вместе с ним и воссоздание самого себя, очищенного и обновленного - преобразование.* Участники ритуала становятся как бы свидетелями событий Начала Времен. Ключевую роль в этих обрядах играет *сакрализованное Пространство* как специальное, священное, место для проведения ритуала, а ритуал, совершаемый в сакральном пространстве, инициирует *сакральное Время.*

Сакральный центр, явленный в ландшафте, пронизывает толщу времен и уровни мироздания, являясь Точкой опоры, излучая совершенное постоянство и порождая в существующем мире уверенность в его стабильности и целостности. Вместе с тем, сакральный центр притягивает к себе окружающее его социокультурное пространство, указывая путь к духовному единству и просветлению. Сакральный центр оказывается инвариантным ядром культуры, так как «сакральная сфера всегда консервативнее профанической» (Ю.М. Лотман), а потому он *придает устойчивость культурному континууму, определяя его принципы социального устройства, ценностные структуры: нравственные, ментальные, эстетические.*

Conclusion (Заключение)

В ходе нашего исследования было сформулировано определение сакрального центра. **Сакральный центр** – это целостный природно-культурный феномен, вписанный в определенный ландшафт, актуализирующий традиционные этнические ценности и представления о создании мира и условиях его стабильности. Создававшийся разными культурами на протяжении многих историко-культурных, сакральный центр формировался как «палимпсест» - «многослойный» культурный текст, в котором от эпохи к эпохе нарастают «показатели ценности и истины».

Раскрывая суть топохрона сакрального центра, его «семантический аккорд» (термин Г.С. Лебедева), мы можем приблизиться к пониманию природы историко-культурной зоны Алтая, определить специфику его культурного ландшафта, выявить основания культурной идентичности современного населения алтайского региона, и на этой основе приступить к разработке модели устойчивого развития региона.

Сегодня Алтай является одним из естественных очагов развертывания программ устойчивого развития и природоподобных технологий, основанных на концепции ноосферогенеза. На его территории системно осуществляется научно-исследовательская, экспериментальная, культуротворческая и природоохранная деятельность, поступательно создающая условия для формирования ноосферного типа сознания современного человека, поэтому этот регион может стать модельной территорией для отработки ноосферной стратегии устойчивого развития, актуальной как для России, так и для любого уголка планеты.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. — М.: Худож. лит., 1975. — С.234-407.
2. Гекман Л.П. Персоносфера этнической вселенной в мифопоэтике народов Сибири // Автореферат дисс. докт. культурологии. – Барнаул, 2006. – 46 с.
3. Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. М., 1993. – 576 с.
4. Жерносенко И.А. К вопросу о феномене сакрального центра // Алтай сакральный: культовые и археоастрономические смыслы святыщ: сборник статей/ отв. Ред. А.А. Тишкин, И.А. Жерносенко. Барнаул: Издательство Жерносенко С.С., 2010. 144 с.: илл. (Алтай на перекрестке времен и смыслов. Вып. 1) – С. 5 – 21.
5. Жерносенко И.А. Интегративные процессы в современной научной картине мира» // Мир науки, культуры, образования. № 3 (40), 2013 г. – С. 356 – 360;
6. Жерносенко И.А. Сакральные центры Алтая: На перекрестке времен и смыслов [Монография] // И.А. Жерносенко. – Барнаул: ШЭД «Тенгри», 2016. – 445 с.: илл.
7. Жерносенко И.А., Мамыев Д.И. Сакральные центры Алтая как историко-культурный и геофизический ресурс формирования ноосферного типа сознания // Природные условия, история и культура западной Монголии и сопредельных регионов: материалы VIII международной конференции (Горно-Алтайск, 19-23 сентября 2007 г.) – Т.1. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2007 – С. 46 – 51.
8. Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство [Сборник статей]. М.: Новое литературное обозрение, 2001. — 576 с.
9. Каганский В.Л. Ландшафт и культура [Электронный ресурс] // Сайт Федеральный образовательный портал. / Журнал: Общественные науки и современность. 1997. № 1. С. 134-145. Опубликовано 10.07.2004. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/064/073/1218/014Kaganskij.pdf> (Дата обращения 01.03.2015).
10. Кардинер А. Психологические границы общества. М.: Аграф, 1997. – 351 с.

11. Культурный ландшафт [Электронный ресурс] // Сайт Биофайл. / Научно-информационный журнал. URL: <http://biofile.ru/geo/2118.html> (Дата обращения 04.03.2015).
12. Лебедев Г.С. Рим и Петербург. Археология урбанизма и субстанция Вечного Города // Метафизика Петербурга: Петербургские чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 1. / Отв. ред. Л. Морева. - СПб: ФКИЦ «ЭЙДОС», 1993. – 320 с. – С. 47-62.
13. Лебедев Г.С. Топохрон в культурном пространстве [Электронный ресурс] // Учебники онлайн, 2012. URL: <http://azbook.net/book/388-kulturologiya-kak-ona-est-i-kak-ej-byt/28-toroxron-v-kulturnom-prostranstve-bleb-lebedev.html> (Дата обращения: 22.10.2012).
14. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 558 с.
15. Лотман Ю. М. Семиосфера. — С.-Петербург: «Искусство – СПб», 2000. – 704 с.
16. Основания регионалистики. Формирование и эволюция историко-культурных зон / [В. А. Булкин, А. С. Герд, Г. С. Лебедев, В. Н. Седых]; Под ред. А. С. Герда, Г. С. Лебедева; С.-Петербург. гос. ун-т, Центр "Петроскандика". - СПб., 1999. – 389 с.
17. Савицкий П.Н. Евразийство (опыт систематического изложения) // Мир России — Евразия. Антология. / Ред. Л.Н. Новикова, И.Н. Сиземская, Г.В. Флоровский. М.: Высшая школа, 1995. 396 с.
18. Сафонова А.С. Сакральное как социокультурный феномен. // Дисс. канд. филос. наук. – С-Пб, 2007 - 193 с.
19. Столяр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. – М.: Искусство, 1985. – 295 с.
20. Суразаков А.С. Алтай в центре евразийского этнокультурного синтеза // Алтай-Космос-Микрокосм. Тезисы докладов 2-й международной конференции. Алтай, 1994 а. – С. 194 – 196.
21. Теребихин Н.М. Метафизика Севера: Монография. — Архангельск: Поморский университет, 2004. 272 с.
22. Шишин М.Ю. Астрально-ментальная линза как особая структура Мира Высшей реальности над территорией Алтая // Алтай-Космос-Микрокосм. Тезисы докладов 2-й международной конференции. – Алтай, 1994. – с. 199 – 203.
23. Элиаде М. Космос и история. М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
24. Элиаде М. Священное и мирское/ Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
25. Элиаде М. Трактат по истории религий (серия «Миф, религия, культура»). Перевод с французского языка А.А. Васильева. – СПб, «Алетейя», 1999. Т. 1.