



Антропология / Anthropology
религии / Religion



Религиоведение. 2024. № 4. С. 114–123.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2024. No. 4. P. 114–123.

DOI: 10.22250/2072-8662-2024-4-114-123

Пелевина О.В.

Амурский государственный университет
675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21;
olpelevina@gmail.com



Сакральный ландшафт в картине мира духовных христиан-прыгунов Приамурья (по материалам публикаций А.В. Кириллова в периодических изданиях 1880–1890 гг.)

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению вопроса о влиянии жизни в условиях дальневосточного фронта на религиозные представления и обрядовые действия русских переселенцев, исповедовавших духовное христианство во второй половине XIX века. Теоретическая основа исследования базируется на публикациях, в которых раскрываются темы религиозного ландшафта и сакральной географии (работы Е.М. Главатской, П.К. Дашковского, С.Г. Сафронова, Д.В. Громова, А.П. Забияко и др.), а также дальневосточного порубежья (публикации А.П. Забияко, в которых изложены концептуальные положения, раскрывающие смыслы понятий *фронтир* и *порубежье*). Источниковая база исследования представляет собой публикации этнографического и религиоведческого характера, подготовленные первым амурским краеведом А.В. Кирилловым. Основная идея работы состоит в том, чтобы показать, что под влиянием жизни на Дальнем Востоке религиозные представления переселенцев претерпевали изменения. Представления об устройстве мира, о мессии перерабатывались с учётом региональных особенностей. Формировались новые предания, отражавшие реальные или вымышленные ситуации жизни в Приамурье. В менявшейся мифологии учитывалось географическое расположение; использовались местные топонимы. Благовещенск воспринимался как Новый Иерусалим, как Сион; местная река Зея воспринималась как аналог Красного моря, воды которого благодаря молитвам могут чудесным образом расступиться. Представители конкурирующих религиозных групп демонизировались. Трансформация мифологических сюжетов объясняется потребностью русских переселенцев в культурной адаптации на новом месте и сохранении этнорелигиозной идентичности. Религиозные действия переселенцев, судя по описаниям А.В. Кириллова, были менее подвержены изменениям. Люди дальневосточного фронта продолжали практиковать унаследованные от прежних поколений обряды в ситуациях, когда рациональное поведение не помогало. Участие в религиозных обрядах помогало сохранять связь с единоверцами на материнских территориях, поддерживало представление о целостности большой общины, способствовало сохранению уникальной этнорелигиозной идентичности.

Ключевые слова: дальневосточный фронт, религиозный ландшафт, сакральный ландшафт, топография священного, духовные христиане, прыгуны, А.В. Кириллов, Камчатские епархиальные ведомости, идентичность

Olga V. Pelevina

Amur State University
21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshhensk, 675027, Russia
olpelevina@gmail.com

Sacred Landscape in the Worldview of the Spiritual Christian Jumpers of the Amur Region (Based on Publications by A.V. Kirillov in Periodicals of the 1880s–1890s)

Abstract. The article investigates the influence of life in the conditions of the Far Eastern frontier on religious ideas and rituals of Russian settlers who professed spiritual Christianity in the second half of the 19th century. The study is theoretically based on publications that reveal topics such as religious landscape and sacred geography, as well as works by E.M. Glavatskaya, P.K. Dashkovsky, S.G. Safronov, D.V. Gromov, A.P. Zabayako, etc.). It also uses the works of A.P. Zabayako, who set out conceptual propositions revealing the meanings of *frontier* and *borderland* concepts. The source base is comprised of ethnographic and religious studies publications by the first Amur region specialist A.V. Kirillov. The main idea of the article is to show how the religious concepts of settlers were changed under the influence of living in the Far East. Ideas about the structure of the world, about the Messiah were processed considering regional features. New legends

were formed, reflecting real or fictional situations of life in the Amur region. Changing mythology considered the geographical location, and local toponyms were used. Blagoveshchensk city was perceived as the New Jerusalem and Zion. The local river Zeya was seen as an analogue to the Red Sea, which waters could miraculously part due to prayers. Representatives of rival religious groups were demonized. Transformation of mythological plots can be explained by the need for Russian settlers to adapt culturally in a new place and preserve their ethnoreligious identity. According to A.V. Kirillov's descriptions, religious actions by settlers were not subject to much change. People on the Far Eastern frontier continued practicing rituals inherited from previous generations in situations when rational behavior did not help. Participation in religious rituals helped to maintain connections with co-religionists in the motherland, supported the idea of the integrity of a large community, and contributed to the preservation of a unique ethnic and religious identity.

Key words: Far Eastern frontier, religious landscape, sacred landscape, topography of the sacred, spiritual Christians, jumpers, A.V. Kirillov, Kamchatka Diocesan Gazette, identity

Введение

Сакральный ландшафт является частью религиозного ландшафта. Изучение религиозного ландшафта в России восходит к 20–30 гг. XX века и связано с работами этнографов, картографировавших религиозную ситуацию в СССР. После длительного перерыва эта работа была возобновлена силами географов, этнографов, социологов религии. В начале XXI века в публикациях историков, географов, религиоведов [Главацкая, 2008, 79; Дашковский, 2014, 10; Топчиев, 2019, 142–147; Сафронов, 2013, 87–100] и др. были предложены варианты определения понятия «религиозный ландшафт», поставлена проблема изучения «конфессионального пространства», сформулированы теоретические подходы. Религиозный ландшафт соотнесён не только с физико-географическими характеристиками определённой территории. Он также включает в свою структуру представления носителей религиозной картины мира о существовании высших сил, взаимодействие с которыми осуществляется посредством ритуальных практик. Для религиозного сознания важны не только видимые проявления религиозного ландшафта (наличие общины верующих, храмы, священные места и т. п.), но и сакральный ландшафт – реальная или мифологическая территория, связанная с представлениями о событиях, происходивших с богами, духами, предками, другими инаковыми существами. Указанные представления находят воплощение в религиозных практиках. В российских публикациях есть два близких понятия «сакральная география» [Энциклопедия, 2005, 5–6] и «топография священного» [Забияко, 2012, 123–136], которые, по существу, очень близки. Под сакральной географией понимается «система знаний о соотношении тех или иных объектов на земной поверхности с категориями *священного*». При этом «священное» понимается автором определения Д.В. Громовым в духе подхода М. Элиаде [Элиаде, 1994, 126–132]. «Священное» – это нечто особенно ценное, значимое, связанное с трансцендентностью. Но, вместе с тем, «священное» рассматривается не только в контексте религиозных практик. Священный статус могут иметь объекты, связанные с государственной властью, творческой гениальностью, величием природы и т.п. [Энциклопедия, 2005, 5–6]. Сакрализация светских объектов базируется на особой установке сознания, которая воплощается в категориях *рождения, подвига, Родины, смерти, природы* и др. Реконструкция «топографии священного» осуществляется «методами научного описания пространственной среды, заключающей в себе топосы, которые отмечены признаком святости» [Забияко, 2012, 123]. В разных регионах мира, в разных конфессиях «топография священного» представлена в разных вариантах.

Миграционные процессы, безусловно, оказывают существенное влияние на изменение представлений переселенцев о месте их обитания. Происходит физическое перемещение на новое место, меняются климатические, хозяйственные, этнокультурные условия жизни, трансформируется картина мира. Подобные ситуации дают исследователям основания для постановки многих вопросов. Существует ли взаимосвязь между религиозностью и привязанностью к определённым местам? Как религиозная принадлежность влияет на адаптацию на новом месте? Появляются ли изменения в религиозной картине мира в результате переселений религиозных общин? Какие факторы способствуют сохранению уникальной этнорелигиозной идентичности на новом месте?

Над этими вопросами можно поразмышлять в контексте опыта освоения Дальнего Востока России во второй половине XIX века, когда происходило активное заселение края. На население Дальнего Востока России повлияли условия тесного межэтнического взаимодействия переселенцев – подданных Российской империи с местными народами Дальнего Востока: тунгусо-маньчжурами, китайцами, корейцами, японцами и др. [Забияко, 2016, 11]. Таким образом, были заложены основы дальневосточного фронта или порубежья. Тема дальневосточного фронта раскрывается в работах А.П. Забияко. В монографии 2009 г. были заложены теоретические основы изучения этнической общности русских XVII – начала XX вв. в условиях дальневосточного фронта [Забияко, 2009, 26–36]. В статье 2016 г. изложены концептуальные положения, раскрываются смыслы понятий *фронт* и *порубежье*, которые имеют принципиальное значение для описания ментальности российских дальневосточников [Забияко, 2016, 26–36]. Ментальные отличия русскоязычных дальневосточников обусловлены сравнительной молодостью российского региона, значительной удалённостью от центра России, меньшей плотностью населения, полиэтничностью, поликонфессиональностью, другими факторами.

Активное заселение Дальнего Востока российскими подданными проходило со второй половины XIX в. Воссоздать реалии жизни региона, который незадолго до этого вошёл в состав Российской империи и стал местом интенсивных межэтнических и межрелигиозных контактов, помогают архивные и опубликованные работы Александра Васильевича Кириллова [Пелевина, 2024, 35–46]. Родившись в Архангельской губернии в 1851 г., А.В. Кириллов прибыл на Амур в 1877 г. после окончания Московской духовной академии [Куртеев, 1902, 313]. Это был человек энциклопедических знаний, краевед, известный общественный деятель. А.В. Кириллов был свидетелем освоения региона, наблюдал и фиксировал примеры межкультурного и этноконфессионального взаимодействия. Его работы важны для лучшего понимания того, как складывалась фронтальная ментальность дальневосточников, как формировался религиозный ландшафт региона. Он описывал, как выстраивали свой быт переселенцы, их образ жизни, досуг, интересы, характер, религиозные предпочтения и традиции. Отмечал значимость взаимодействия колонистов с местными народами в период адаптации на новом месте.

Важно то, что сам А.В. Кириллов признавал отличия жизни на Дальнем Востоке по сравнению с европейской Россией [Аргудяева, 2003, 130]. Это касалось широких просторов, природно-климатических условий, малообжитости территорий и нетронутости природы [Кириллов, 1895, 5], возможностей для торговли с Китаем, Кореей, Японией [Кириллов, 1884, 9], культурной жизни и экономики, зависимости от китайцев в плане поставок продуктов питания [Кириллов, 1885], этнического взаимодействия [Кириллов, 1882, 367, 414, 436, 459, 507, 801 и др.]. Исследователь был глубоко интегрирован в общественную жизнь, демонстрировал чуткость и объективный подход к происходящему. Был убеждён в большом потенциале развития края.

Будучи человеком русской православной культуры, А.В. Кириллов в Приамурье не идеализировал своих соотечественников и единоверцев. Подмечал превышение полномочий представителей власти по отношению к людям («...*Полицместер... орёт в церкви, там же ударил в лицо при всех казака... во время проезда в своём тарантасе ни за что ударил проезжавшего мимо на телеге мужика...*») [Аргудяева, 2003, 131]. Критиковал высшее амурское духовенство за отсутствие продуманной миссионерской и просветительской работы с русскоязычными, которые не принадлежали к официальному православию [Кириллов, 1881, 284–287]. Знания и опыт позволяли Александру Васильевичу давать профессиональную оценку религиозной ситуации в регионе. «*Народонаселение Амурской области разнообразно по своему этнографическому составу, представляет большое разнообразие и в религиозных верованиях. Рядом с представителями господствующей формы религии – православия, здесь уживаются почитатели Иеговы, последователи Магомета, поклонники кумиров и сектанты. В числе последних можно встретить поповцев, беспоповцев, молокан, духоборцев, субботников, прыгунов, баптистов и хлыстов. Общее число их простирается до 17,000 душ обоего пола, что составляет более 14% всего населения области*» [Кириллов, 1897, 111].

Все примеры, представленные в работах краеведа, отражавшие специфику религиозной жизни в условиях дальневосточного фронта, в рамках одной статьи передать трудно. Поэтому сфокусируемся на том, что переезд людей на Дальний Восток России оказывал влияние не только на изменение образа жизни, но и способствовал развитию религиозных идей, трансформации привычных мифологических сюжетов и представлений о сакральном ландшафте. При этом А.В. Кириллов замечал, что обрядовая деятельность обеспечивала константность существования религиозных общин, сохраняла их этнорелигиозную идентичность, способствовала поддержанию контактов с единоверцами из других регионов России.

Трансформация представлений духовных христиан-прыгунов о сакральном ландшафте в условиях дальневосточного фронта

Весомую часть религиозоведческого наследия А.В. Кириллова составляют описания жизни духовных христиан. Это две серии статей в «Камчатских епархиальных ведомостях» [Кириллов, 1895; Кириллов, 1897]. Подробно воспроизводить содержание публикаций нет смысла, поскольку они доступны широкой публике [Камчатские епархиальные ведомости, <https://pravoslavnoeduhovenstvo.ru/library/material/5018/?ysclid=lvw6gmli44104866950>]. Исследователям эти публикации также хорошо знакомы. В работах Ю.В. Аргудяевой [Аргудяева, 1995; Аргудяева, 2003], Е.В. Буянова [Буянов, 2012], других специалистов сведения о духовном христианстве в Приамурье воспроизводятся в историко-религиоведческом ключе. Но стоит выделить то, что религиозная картина мира переселенцев на Дальнем Востоке обрастала новыми идеями, навеянными сменой географических и этнокультурных условий.

Представители духовного христианства появились на Амуре в числе первых переселенцев. В 1859 г. в регион были высланы государственные крестьяне из Самарской и Таврической губерний. Это были молокане. По разным оценкам их насчитывалось от 36 до 240 человек [История, 2009, 128]. Среди духовных христиан А.В. Кириллов особенно выделял прыгунов. Современные религиоведы определяют прыгунов как одно из течений в среде молокан мистической ориентации. Их отличает особая культовая практика, во время которой верующие прыгают, распевают духовные стихи до изнеможения, добиваясь снисхождения Святого Духа [Лещинский, Лещинский, 2008, 1030].

В 1880 г. общины прыгунов были представлены не только в Благовещенске, но в таких поселениях как Астрахановка, Гильчин, Ново-Покровка, Сергеевка, Андреевка и др. Их общая численность по области достигала 700–800 человек, включая 300 городских адептов [Кириллов, 1897, 134]. Развитие общин способствовало их делению на толки, среди городских прыгунов А.В. Кириллов выделял три группы. Первые – консерваторы (признавали пророков и чудеса), вторые (в догматике были схожи с консерваторами, но признавали институт духовных жён); третьи были против пророков и института духовных жён, исполняли песни баптистов [Кириллов, 1897, 135].

В основе вероучения прыгунов была литература, состоящая из Священного писания, молитв, песенок, которые прыгуны исполняли дома и на молитвенных собраниях. Эта литература, по мнению прыгунов, была создана благочестивыми верующими при участии Святого Духа [Кириллов, 1897, 385]. А.В. Кириллов критично оценивал вербальное творчество прыгунов. *«В действительности же вся прыгунская литература написана заурядными мужиками, не получившими никакого образования, и потому не только не носит на себе печати какого-нибудь творчества и художественности, но представляет самые безграмотные, иногда лишённые смысла, произведения слабого ума»* [Кириллов, 1897, 386]. Свои оценки Александр Васильевич подкреплял цитированием текстов прыгунов [Кириллов, 1897, 386–402] – и с ним трудно не согласиться. Молитвы и песенки прыгунов представляли собой смесь русского фольклора с языческими мотивами, фразами из православных канонических и апокрифических текстов. Возможность личного религиозного опыта делала вероучение прыгунов открытым для новых сюжетов, что и наблюдалось в Приамурье.

По данным А.В. Кириллова, прыгуны изначально компактно проживали в Астрахановке на берегу р. Зеи, ныне это один из отдалённых районов г. Благовещен-

ска. У истоков поселения стояли семьи Кирея Попова и Матвея Лепехина из Таврической губернии, которых сослали на Дальний Восток из-за религиозных взглядов [История, [http://xn--80afg3aiou.xn--p1ai/sources/d_28_03/district03-x=07\\$15.php](http://xn--80afg3aiou.xn--p1ai/sources/d_28_03/district03-x=07$15.php)].

В Амурской области их в первое время считали типичными молоканами. Однако в 1865 г. сын К. Попова Василий во время богослужения провозгласил себя «царём царей» [Кириллов, 1895, 10]. Это не было уникальным явлением. Среди российских прыгунов бытовало ожидание скорого наступления тысячелетнего царства Божия и пришествия Христа на землю. В Закавказье, откуда началось распространение движения, в 1857 г. один из основоположников прыгунов Максим Рудометкин провозгласил себя «царём» («царём небесным»). Прыгуны верили, что «царь небесный» должен вывести их на гору Сион, где сам Христос возложит на голову каждого золотой венец. Сион выступал важной религиозной мечтой прыгунов [Буянов, 2014, 10].

А.В. Кириллов сообщал, что амурские прыгуны также ожидали прихода «царя царей». В. Попов хорошо знал, что среди его единоверцев в Таврической губернии был опыт обретения Святого Духа [Кириллов, 1895, 64]. До провозглашения себя «царём царей» Василий Попов жил на водяной мельнице вдаль от деревни, постился, размышлял о вере, дошёл до иступлённого состояния, когда *«не только почувствовал в себе присутствие Святого Духа, но и прямо объявил себя царём царей, долженствующим открыть новую эру – тысячелетнее царство мира на земле»* [Кириллов, 1897, 115]. А.В. Кириллов указывал на то, что прыгуны с воодушевлением приняли известие, что среди них появился «царь царей»: много ликовали, *«много прыгали до потери сил и сознания по случаю такого важного события...»*. В дальнейшем захотели об этом широко заявить и устроить для этого, как пишет А.В. Кириллов, *«вход в град..., не в древний Иерусалим, но в новый, каким на этот раз судьбою предназначено было явиться **Благовещенску**»*. Для этого последователи В. Попова прибыли в дом губернатора и прокричали: *«Царь царей требует тройку лошадей!»* [Кириллов, 1897, 115]. В Астраханку направили полицеймейстера, в результате разбирательств В. Попова арестовали и отправили в Якутскую губернию на поселение, пыл его единоверцев в плане мессианских настроений поубавился.

В другом описании Кирей Попов якобы пытался доказать единоверцам, что с божественной помощью способен творить чудеса. А.В. Кириллов не исключал, что этот сюжет возник благодаря молоканам, которые конкурировали с прыгунами и в какой-то степени недолюбливали их. Суть сюжета в том, что Кирей Попов возмнил себя новым Моисеем и на берегу р. **Зеи**, где находилось поселение прыгунов, утверждал, что с помощью молитвы и троекратного удара посохом о воду заставит реку расступиться и так проявится сухое дно Нового Израиля. Но воплощению задуманного помешал православный работник, который в данном рассказе был назван сатаной, поскольку окрикнул Кирея Петровича и помешал свершению чуда [Кириллов, 1897, 118–119].

А.В. Кириллов считал, что данный эпизод вызвал множество пересудов среди местных жителей (православных, молокан, иудеев, иных групп), которые стали проявлять недоверие к прыгунам. В народе стали появляться байки, сочетавшие классические библейские сюжеты с усмешками над происходившими с прыгунами событиями. Например, рассказывали, что однажды основатель общины Кирей Попов во время многолюдного собрания поднялся на крышу, объявил, что намерен вознестись на небеса, сказал слова назидания и начал прощаться. Услышав в ответ на это стенания и мольбы единоверцев, передумал покидать их. А.В. Кириллов допускал, что К. Попов мог подняться на крышу, чтобы эффективнее вести проповедь, но был неверно понят инверцами. А.В. Кириллов описывал реальный случай из жизни К. Попова, который произошёл на рынке. *«Один юркий семит», «желая доставить удовольствие базарникам и поиздеваться над стариком», остановил К. Попова посреди базара и, передавая большой запечатанный пакет, сказал: «я слышал, что вы, Кирей Петрович, хотите лететь на небо, так прошу вас – передайте это письмо и поклон Моисею»* [Кириллов, 1897, 118].

Образ р. Зеи как особом сакральном месте встречается ещё в одном сюжете. От своего респондента, который жил в Астраханке и был известен в среде прыгунов как богобоязненный старец, отличавшийся строгой, святой жизнью, А.В. Кириллов

узнал такую историю. Однажды к этому старцу обратился за помощью один бедняк. *«Видя крайнюю нужду [бедняка] и не имея чем помочь, он велел последнему идти на берег Зеи к известному месту и взять осётра, который подплывёт к нему. Бедняк подумал, что благочестивый старец издевается над его бедностью и безысходным положением, однако отправился к указанному месту. И что же? К своему удивлению, он нашёл здесь огромного осётра, продав которого поправил свои затруднительные обстоятельства...»* [Кириллов, 1897, 199].

Таким образом, переселяясь на Дальний Восток, конфессиональные группы отчасти сохраняли константные сюжеты: общие представления о христианской картине мира; вера в особое предназначение своих единоверцев и др. Вместе с тем некоторые образы и сюжеты, составлявшие основу их религиозной картины мира, перерабатывались с учётом региональных особенностей. Формировались новые предания, отражавшие реальные или вымышленные ситуации жизни в Приамурье. Лидера прыгунов Кирея Попова ассоциировали с новым Моисеем, его сына Василия Попова – с мессией, «царём царей», православного работника с сатаной. В менявшейся мифологии учитывалось географическое расположение; использовались местные топонимы. Благовещенск в данной ситуации воспринимался как Новый Иерусалим, как Сион; местная река Зея воспринималась как аналог Красного моря, воды которого могут по божественной воле расступиться. Сказывалось влияние других этноконфессиональных групп, с которыми либо конкурировали, либо ранее не имели опыта взаимодействия и оказывались в ситуации, когда необходимо составить некоторое представление друг о друге. Много легенд (порой насмешливого характера) о прыгунах слагали молокане, а иногда и евреи. В Приамурье вступали во взаимодействие различные по происхождению этнические и религиозные группы. На материнских территориях у них могло не быть опыта взаимодействия друг с другом. Поэтому в процессе адаптации русскоязычные переселенцы сталкивались с необходимостью интегрировать в свою картину мира новых соседей, но при этом нужно было подчеркнуть свою уникальность, чтобы не утратить самобытности, не только выжить физически, но и «сохраниться» в культурном смысле. Уместно согласиться с современным специалистом Р.Ю. Федоровым, который далеко продвинулся в изучении истории белорусских переселенцев в Сибири и на Дальнем Востоке: «началом самобытности культуры того или иного поселения является осознание представителями живущей в нём общины своей уникальности, инаковости по отношению к соседям» [Федоров, Богордаева, 2014, 76]. Эта потребность в осознании инаковости по отношению к соседям была непосредственно взаимосвязана с переосмыслением, дополнением имеющихся религиозно-мифологических сюжетов или формированием новых.

Обрядовые действия духовных христиан-прыгунов как основа сохранения этнорелигиозной идентичности в условиях дальневосточного фронта

Обрядовые действия переселенцев отличались константностью и способствовали сохранению их традиций на Дальнем Востоке в ситуации соседства с представителями нового этнокультурного окружения. Об этом свидетельствуют публикации А.В. Кириллова, в которых раскрываются особенности обрядов перехода, прежде всего, традиции поминовения усопших.

Прыгуны большое значение придавали упокоению души покойников. Через поминальные ритуалы прыгуны сохраняли единство местных общин и поддерживали связи с единоверцами из других регионов России. Если кто-то из членов общины во сне видел покойного, то это могли истолковать как требование коллективной молитвы за него. Тогда родственники созывали обеды, на которые приглашали единоверцев для совместной молитвы об упокоении души. Несмотря на усердные моления и прыгунские пляски, одной молитвенной встречи было недостаточно. Видения или откровения о необходимости заупокойных коллективных молитв продолжались. Обычно после третьего совместного поминовения видения прекращались, прыгуны верили, что их молитвы услышаны Богом и душа покойного обретает успокоение [Кириллов, 1897, 329].

Помимо ситуативных общественных поминок, навеянных чьими-то сновидениями, у приамурских прыгунов была распространена ежегодная традиция совер-

шения общественных поминок. Предварительно договорившись, прыгуны одной деревни назначали день поминовения «родителей». Обычно это происходило осенью после сбора урожая. В обозначенный день все жители деревни и их родственники, приглашённые из других деревень, собирались в одном доме. Там они долго молились об умерших родителях и родственниках, завершала молитву совместная трапеза, расходы на которую поровну делили представители домохозяйств. Подобные поминальные обеды отличались разнообразием и оставляли приятные воспоминания у прыгунов. Одна из собеседниц А.В. Кириллова вспоминала: *«Ну уж и сладкой же обед был в Андреевке, чего только не было: и гуси, и утки, и курицы, а мёд целыми чашками ели; вот так знатно поминали родителей»* [Кириллов, 1897, 330]. Подобные ритуальные действия маркировали присутствие духовных христиан в пределах сакрального и религиозного ландшафта.

Потребность в коммуникации, сохранении религиозного ландшафта посредством поддержания отношений с родственниками и единоверцами, не была исключительной особенностью прыгунов на Амуре. Подобная практика очень напоминает идею празднования престольных праздников у русских крестьян. Праздничные религиозные мероприятия часто становились местом проведения ярмарок, народных гуляний, диспутов, коллективного обсуждения насущных вопросов. По традиции в русских сёлах были церкви и в соответствии с названием церкви отмечали престольный праздник. Например, для Успенской церкви престольный праздник отмечался в день Успения Пресвятой Богородицы (28 августа по новому стилю); для Покровской – в день Покрова Пресвятой Богородицы (14 ноября) и т.д. На престольный праздник собирались прихожане со всей округи, посещали не только церковь, но и родственников, знакомых. Благодаря этому, отмечая престольные праздники, за церковный календарный год люди поочерёдно могли посещать близлежащие села, поддерживая отношения друг с другом, задавая границы религиозного ландшафта [Энциклопедия, 2005, 10–11].

Важность коллективных заупокойных молитв у прыгунов обусловила традицию, которая предполагала охват как можно большего количества общин по всей России. *«Случается, что умирает какой-нибудь богач из прыгунов где-нибудь в Самарской губернии или на Кавказе и пожертвования, рассылаемые его родственниками на поминовение души, доходят до Амура»* [Кириллов, 1897, 329]. Так летом 1890 г. прыгуны деревни Астрахановки получили поминальное пожертвование в размере 300 рублей. Деньги они потратили на поминальные обеды. Заметим, что эта сумма была сопоставима с расходами на свадьбу, которую праздновали два-три дня и тратили по 400–500 рублей [Кириллов, 1897, 325].

Свадебная обрядность в общих чертах также сохраняла постоянство, что способствовало поддержанию этнорелигиозной идентичности. Свадьба включала благословение жениха, невесты; церемонию бракосочетания, которую проводил пресвитер; коллективное произнесение молитв и чтение отрывков из Священного писания. После торжественной церемонии был обед, на котором подавали холодец, лапшу, жаркое, мёд с хлебом. Обед предваряло обильное чаепитие: *«прежде всего подаётся чай, которого истребляется огромное количество и самовары безостановочно сменяются одни другими. Когда сойдёт десять потов с балующихся чайком, приступают к обеду»* [Кириллов, 1897, 323]. Однако некоторые пищевые привычки сибиряков переселенцы все же переняли, жених и невеста щелкали орешки и жевали серу [Кириллов, 1897, 324].

Таким образом, можно заключить, что религиозные обряды, практикуемые переселенцами в Приамурье, выполняли интегративную функцию. С помощью ритуалов коллектив периодически обновлял и утверждал себя [Байбурин, 1993, 31]. В ритуале люди осознавали своё единство, ими владели общие чувства и настроения, сохранялась связь между прошлым, настоящим и будущим; сохранялась связь с родиной.

Заключение

В заключении необходимо отметить, что переселение духовных христиан-прыгунов на Дальний Восток способствовало изменению их картины мира. Появлялись новые мифологические сюжеты, обусловленные жизнью в Приамурье.

Реальные географические объекты (г. Благовещенск, р. Зея) интегрировались в классическую христианскую картину мира, отождествляясь с Новым Иерусалимом, Красным морем.

Сакральный ландшафт духовных христиан-прыгунов Дальнего Востока не был ограничен представлениями о самих себе, но предполагал наличие иных этнорелигиозных групп (молокан, иудеев и других), которые включались в мифологическую картину мира прыгунов. На своих материнских территориях различные группы переселенцев могли не иметь опыта взаимодействия друг с другом. Поэтому в процессе адаптации русскоязычные переселенцы сталкивались с необходимостью интегрировать в свою картину мира новых соседей, но при этом нужно было подчеркнуть свою уникальность, чтобы не утратить самобытности, не только выжить, но и сохранить культурную идентичность. Потребность в осознании инаковости по отношению к соседям способствовала переосмыслению имеющихся религиозно-мифологических сюжетов или формированию новых.

Константность обрядовых действий переселенцев способствовала сохранению межпоколенных связей; устойчивости этнорелигиозной идентичности адептов. Традиционные ритуальные действия маркировали присутствие духовных христиан в пределах новой территории и способствовали сохранению связей с материнской территорией.

Благодарность

Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда № 24-18-00807, <https://rscf.ru/project/24-18-00807/>

Acknowledgement

The study was conducted with funds from the Russian Science Foundation under grant project No. 24-18-00807, <https://rscf.ru/project/24-18-00807/>

Библиографический список

1. Аргудяева, Ю.В. Религиозная жизнь Приамурья. Материалы дневников и заметки / Ю.В. Аргудяева / Религиоведение. – 2003. – № 4. – С. 129–142.
2. Аргудяева Ю.В. Молокане в Приамурье / Ю.В. Аргудяева // Традиционная культура Востока Азии. Археология и культурная антропология. – Благовещенск.: Благовещ. гос. пед. ин-т, 1995. – С. 156–173.
3. Баева, Л.В. Типология и проблемы изучения южно-российского фронта / Л.В. Баева // Вестник Волгоградского гос. ун-та. Серия 7, Философия. – 2014. – № 2 (22). – С. 32–37.
4. Байбурин, А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.
5. Буянов, Е.В. Вероучение и течения духовных христиан молокан / Е.В. Буянов // Религиоведение. – 2014. – № 4. – С.10.
6. Буянов, Е.В. Духовные христиане молокане в Амурской области во второй половине XIX – первой трети XX вв. / Е.В. Буянов. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2012. – 396 с.
7. Главацкая, Е.М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования / Е.М. Главацкая // Уральский исторический вестник. – 2008. – № 4 (21). – С. 76–82.
8. Дашковский, П.К. Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии / П.К. Дашковский. – Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2014. – Т. 1. – 214 с.
9. Забияко, А.А. Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина / А.А. Забияко. – Новосибирск: Издательство Сибирского отделения Российской академии наук, 2016. – 437 с.
10. Забияко, А.П. Порубежье как данность человеческого бытия / А.П. Забияко // Вопросы философии. – 2016. – № 11. – С. 26–36.
11. Забияко, А.П. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / А.П. Забияко, Р.А. Кобызов, Л.А. Понкратова. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2009. – 412 с.
12. Забияко, А.П. Топография священного / А.П. Забияко // Евразия: духовные традиции народов. – 2012. – № 1. – С. 123–136.

13. История Благовещенска. 1856–1917 (в 2-х томах) / Серия «Благовещенск. Из века в век». – Благовещенск: ОАО «Амурская ярмарка», 2009. – Т. 1. – 464 с.
14. История села Астрахановка [Электронный ресурс] // Амурские сезоны. – URL: [http://xn--80afg3a1ou.xn--p1ai/sources/d_28_03/district03-x=07\\$15.php](http://xn--80afg3a1ou.xn--p1ai/sources/d_28_03/district03-x=07$15.php) (дата обращения 10.10.2023).
15. Камчатские епархиальные ведомости [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoeduhovenstvo.ru/library/material/5018/?ysclid=lvw6gmli44104866950> (дата обращения 15.10.2023).
16. Кириллов, А.В. Амурские прыгуны или духовные христиане. Краткий историко-этнографический очерк / А.В. Кириллов // Камчатские епархиальные ведомости, 1897. – № 6. – С. 111–120; № 7. – С. 131–137; № 9. – С. 171–179; № 10. – С. 187–197; № 12. – С. 235–245; № 16. – С. 319–330; № 19. – С. 385–402; № 22. – С. 437–443.
17. Кириллов, А.В. Гиляки. Краткий этнографический очерк / А.В. Кириллов / А.В. Кириллов // Дрeвняя и Новая Россия. – 1881. – № 2. – С. 264–287.
18. Кириллов, А.В. Итоги 25-летней деятельности на Амуре / А.В. Кириллов // Восточное обозрение, 1884. – № 17. – С. 9–10.
19. Кириллов, А.В. Краткий очерк амурской торговли / А.В. Кириллов // Сибирь. – 1885. – № 13–14. – С. 14–15; № 16. – С. 12–13; № 18. – С. 8–9; № 19. – С. 12–13; № 21. – С. 10–11.
20. Кириллов, А.В. От Благовещенска до Николаевска. Путевые заметки / А.В. Кириллов // Сибирская газета. – 1882. – № 15. – С. 365–367; № 17. – С. 412–414; № 18. – С. 435–439; № 19. – С. 458–462; № 21. – С. 502–507; № 32. – С. 775 – 778; № 33. – С. 801–802; № 34. – С. 823–826; № 36. – С. 875–878; № 38. – С. 923–926; № 39. – С. 948–951; № 40. – С. 981–983.
21. Кириллов, А.В. Явления царя царей. Страничка из жизни амурских прыгунов / А.В. Кириллов // Камчатские епархиальные ведомости. – 1895. – № 1. – С. 5–11; № 2. – С. 34–38; № 3. – С. 62–69; № 4. – С. 89–95.
22. Куртеев, К.К. Биографический очерк А.В. Кириллова (по случаю 25-летия его литературной и педагогической деятельности) / К.К. Куртеев // Благовещенские епархиальные ведомости. – 1902. – № 14. – С. 313–321.
23. Лещинский, А.Н. Прыгуны / А.Н. Лещинский, Л.А. Лещинский // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект, Гаудеамус, 2008. – 1520 с.
24. Пелевина, О.В. Религиоведческие исследования А.В. Кириллова во второй половине XIX в. (по материалам периодических изданий) / О.В. Пелевина // Религиоведение. – 2024. – № 2. – С. 35–46.
25. Топчиев, М.С. Православный ландшафт Дальнего Востока: сравнительный анализ / М.С. Топчиев // Каспийский регион: политика, экономика, культура. Философская антропология, философия культуры – 2019. – № 3 (60). – С. 142–147.
26. Сафронов, С.Г. Территориальная структура и динамика современного конфессионально-пространства России / С.Г. Сафронов // Региональные исследования. – 2013. – № 4 (42). – С. 87–100.
27. Федоров, Р.Ю. Крестьянские переселения белорусов в Азиатскую Россию: география и мифы идентичности / Р.Ю. Федоров, А.А. Богордаева // Ойкумена. – 2014. – № 3. – С. 67–79.
28. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
29. Энциклопедия сакральной географии. – Екатеринбург: Ультра. Культура, 2005. – С. 11–12.

Текст поступил в редакцию 02.08.2024.

Принят к печати 02.09.2024.

Опубликован 24.12.2024.

References

1. Argudyaeva Yu.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk: 2003, no. 1, pp. 129–142 (in Russian).
2. Argudyaeva Yu.V. *Tradicionnaya kul'tura Vostoka Azii. Arheologiya i kul'turnaya antropologiya* [Traditional Culture of East Asia. Archaeology and Cultural Anthropology]. Blagoveshchensk: 1995, pp. 156–173 (in Russian).
3. Baeva L.V. *Vestnik Volgogradskogo gos. un-ta. Seriya 7, Filosofiya* [Logos et Praxis]. Volgograd, 2014, no. 2 (22), pp. 32–37 (in Russian).
4. Bajburin A.K. *Ritual v tradicionnoj kul'ture. Strukturno-semanticheskij analiz vostochno-slavyanskikh obryadov* [Ritual in Traditional Culture. Structural and Semantic Analysis of the East Slavic Rite]. St. Petersburg: Nauka, 1993, 240 p. (in Russian).
5. Buyanov E.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk: 2014, no. 4, p. 10 (in Russian).
6. Buyanov E.V. *Duhovnye hristiane molokane v Amurskoj oblasti vo vtoroj polovine XIX – pervoj treti XX vv.* [Spiritual Christians Molokans in the Amur region in the second half of the 19th – first third of the 20th centuries]. Blagoveshchensk: Amur State University, 2012, 396 p. (in Russian).

7. Glavackaya E. M. *Ural'skij istoricheskij vestnik* [Ural Historical Journal]. Ekaterinburg, 2008, no. 4 (21), pp. 76–82 (in Russian).
8. Dashkovskij P.K. *Religioznyj landshaft Zapadnoj Sibiri i sopredel'nyh regionov Central'noj Azii* [Religious landscape of Western Siberia and adjacent regions of Central Asia]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2014., T.1., 214 p. (in Russian).
9. Zabiyako A.A. *Mental'nost' dal'nevostochnogo frontira: kul'tura i literatura russkogo Harbina* [Mentality of the Far Eastern Frontier: Culture and Literature of Russian Harbin]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Sibirskogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk, 2016, 437 p. (in Russian).
10. Zabiyako A.P. *Voprosy filosofii* [Russian Studies in Philosophy]. Moscow, 2016, 2014, no. 11, pp. 26–36 (in Russian).
11. Zabiyako A.P. *Russkie i kitajcy: jetnomigracionnye processy na Dal'nem Vostoke* [Russian and Chinese: etnomigratsionnye processes in the Far East]. Blagoveshhensk: Amurskij gosudarstvennyj universitet, 2009, 412 p. (in Russian).
12. Zabiyako, A.P. *Evraziya: duhovnye tradicii narodov* [Eurasia: Spiritual Traditions of the Peoples]. Moscow: 2012, no. 1, p. 123–136 (in Russian).
13. *Istoriya Blagoveshchenska. 1856–1917* [History of Blagoveshchensk]. Blagoveshchensk: OAO "Amurskaya yarmarka", 2009, 464 p.
14. *Istoriya sela Astrahanovka* [History of the village of Astrakhanovka]. Available at: [http://xn--80afg3aiou.xn--p1ai/sources/d_28_03/district03-x=07\\$15.php](http://xn--80afg3aiou.xn--p1ai/sources/d_28_03/district03-x=07$15.php) (accessed on October, 10, 2023) (in Russian).
15. *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Available at: <https://pravoslavnoeduhovenstvo.ru/library/material/5018/?ysclid=lvw6gmli44104866950> (accessed on October, 15, 2023) (in Russian).
16. Kirillov A.V. *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Blagoveshchensk, 1897, no. 6, pp. 111–120; no. 7, pp. 131–137; no. 9, pp. 171–179; no. 10, pp. 187–197; no. 12, pp. 235–245; no. 16, pp. 319–330; no. 19, pp. 385–402; no. 22, pp. 437–443 (in Russian).
17. Kirillov A.V. *Drevnyaya i Novaya Rossiya* [Ancient and New Russia]. St. Petersburg: 1881, no. 2, pp. 264–287 (in Russian).
18. Kirillov A.V. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. St. Petersburg: 1884, no. 17, pp. 9–10 (in Russian).
19. Kirillov A.V. *Sibir'* [Siberia]. St. Petersburg: 1885, no. 13–14, pp. 14–15, no. 16, pp. 12–13, no. 18, pp. 8–9, no. 19, pp. 12–13, no. 21, pp. 10–11 (in Russian).
20. Kirillov A.V. *Sibirskaya gazeta* [Siberian newspaper]. Tomsk, 1882, no. 15, pp. 365–367; no. 17, pp. 412–414; no. 18, pp. 435–439; no. 19, pp. 458–462; no. 21, pp. 502–507; no. 32, pp. 775–778; no. 33, pp. 801–802; no. 34, pp. 823–826; no. 36, pp. 875–878; no. 38, pp. 923–926; no. 39, pp. 948–951; no. 39, pp. 981–983 (in Russian).
21. Kirillov A.V. *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Blagoveshchensk, 1895, no. 1, pp. 5–11; no. 2, pp. 34–38; no. 3, pp. 62–69; no. 4, pp. 89–95 (in Russian).
22. Kurteev K.K. *Blagoveshchenskie eparhial'nye vedomosti* [Blagoveshchensk Diocesan Gazette]. Blagoveshchensk, 1902, no. 14, pp. 313–321 (in Russian).
23. Leshchinskij A.N., Leshchinskij L.A. *Religiovedenie. Entsiklopedicheskiy slovar'* [Study of Religion. Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Akademicheskij proekt, 2006, p. 1030 (in Russian).
24. Pelevina O.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk: 2024, no. 2, pp. 35–46 (in Russian).
25. Topchiev M.S. *Kaspijskij region: politika, ekonomika, kul'tura. Filosofskaya antropologiya, filosofiya kul'tury* [Caspian region: politics, economics, culture. Philosophical anthropology, philosophy of culture]. Astrakhan, 2019, no. 3 (60), pp. 142–147 (in Russian).
26. Safronov S.G. *Regional'nye issledovaniya* [Regional Research journal]. Smolensk, 2013, no. 4 (42), pp. 87–100 (in Russian).
27. Fedorov R.Yu. *Ojkumena* [Oikumena]. Nakhodka, 2014, no. 3, pp. 67–79 (in Russian).
28. Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe* [Sacred and Profane]. Moscow: Izd-vo MGU, 1994, 144 p.
29. *Enciklopediya sakral'noj geografii* [Encyclopedia of Sacred Geography]. Ekaterinburg: Ul'tra. Kul'tura, 2005, pp. 11–12.

Submitted for publication: August 02, 2024.

Accepted for publication: September 02, 2024.

Published: December 24, 2024.