

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

имени М.В. Ломоносова

Исторический факультет

На правах рукописи

Калинина Ольга Владимировна

**ПРАВОСЛАВНАЯ ТРАДИЦИЯ В КУЛЬТУРЕ РУССКИХ И СЕТО (СЕТУ)
ПЕЧОРСКОГО РАЙОНА ПСКОВСКОЙ ОБЛАСТИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX –
НАЧАЛЕ XXI в.**

Специальность – 5.6.4. Этнология, антропология и этнография

Диссертация

на соискание ученой степени

кандидата исторических наук

научный руководитель –

доктор исторических наук, доцент

Казьмина Ольга Евгеньевна

Москва – 2025

Содержание:

| | |
|---|-----|
| Введение..... | 4 |
| Глава 1. Православная традиция населения Псково-Печорского края в историко-политическом контексте конца XIX – начале XXI в..... | 35 |
| 1.1 Пространство и время локальной традиции..... | 35 |
| 1.2 Царское время. Конец XIX – начало XX в..... | 37 |
| 1.3 События 1918–1919 г. | 41 |
| 1.4 Эстонское время 1920–1940 гг. | 42 |
| 1.5 Советское время. Июль 1940– июль 1941 гг. | 48 |
| 1.6 Немецкое время. Июль 1941– август 1944 гг. | 49 |
| 1.7 Советское время 1944–1991 гг. | 51 |
| 1.8 Постсоветское время..... | 58 |
| Глава 2. Псково-Печерский монастырь в культуре местного сообщества..... | 65 |
| 2.1. Монастырь – святыня и святыни монастыря..... | 67 |
| 2.1.1. Пещеры..... | 67 |
| 2.1.2. Храмы..... | 68 |
| 2.1.3. Старцы..... | 71 |
| 2.1.4. Иконы и цветочный ковер..... | 73 |
| 2.1.5. Природные почитаемые объекты..... | 80 |
| 2.2. Монастырь – памятник крепостного зодчества и краеведческая гордость..... | 83 |
| 2.3. Монастырь – обыденность | 89 |
| 2.4. Миссионерско-катехизаторская деятельность Псково-Печерского монастыря..... | 93 |
| 2.4.1. Инициативы монастыря в советский и постсоветский периоды..... | 93 |
| 2.4.2. Сето – «чада» Псково-Печерского монастыря..... | 100 |
| Глава 3. Церковно-приходская культура Печорского района Псковской области..... | 106 |
| 3.1. Церкви Печорского района..... | 106 |
| 3.2. Приходское духовенство..... | 112 |
| 3.3. Служители церкви..... | 121 |
| 3.4. Прихожане | 123 |
| 3.5. Этническая ситуация в приходах | 129 |
| 3.5.1. Варваринский приход..... | 129 |
| 3.5.2. Мальской приход..... | 134 |
| 3.5.3. Смешанные приходы..... | 137 |
| 3.5.4. Этническая специфика православия сето..... | 138 |

| | |
|---|-----|
| 3.6. Дихотомия свои – чужие | 144 |
| Глава 4. Религиозные практики..... | 150 |
| 4.1. Крещение..... | 150 |
| 4.2. Венчание..... | 153 |
| 4.3. Погребально-поминальные практики..... | 155 |
| 4.4. Исповедь. Причастие. Соборование. | 162 |
| 4.5. Посещение храма..... | 166 |
| 4.6. Церковные праздники..... | 167 |
| 4.7. Почитание местных святынь: источники и часовни..... | 176 |
| 4.8. Почитаемые персонажи Мальского прихода: Онуфрий Мальский и Матвеюшка Болящий..... | 181 |
| 4.9. Религиозные практики в домашнем пространстве..... | 184 |
| 4.10. Триада «семья–школа–храм»: трансмиссия религиозной традиции..... | 190 |
| Заключение..... | 197 |
| Список сокращений..... | 207 |
| Полевые материалы автора. Список информантов..... | 208 |
| Архивные материалы..... | 211 |
| Опубликованные источники..... | 212 |
| Электронные ресурсы..... | 216 |
| Литература..... | 217 |
| Список иллюстраций..... | 240 |
| Приложение 1. Карта Печорского р-на Псковской обл. со списком действующих храмов..... | 243 |
| Приложение 2. Таблицы. Демографические события и соответствующие им обряды..... | 245 |
| Приложение 3. Экспедиционные фотографии..... | 251 |

Введение

Актуальность исследования. Изучение религии в различных ее аспектах является актуальным направлением разных исследовательских дисциплин. Рубеж XX–XXI вв. стал временем научного осмысления идеологии атеизма, церковно-государственных отношений, религиозных практик и инициатив эпохи СССР. В исторических, антропологических и этнологических исследованиях советской секулярной модели общества речь чаще всего идет об изменениях культуры в связи с гонениями на религиозные институты и верующих, возникновении нелегальной религиозной субкультуры, трансформации религиозных практик в условиях атеистической политики государства. На множестве региональных примеров вырисовывается общая картина отношения общества и отдельных индивидов к религии и Русской православной церкви в частности. В этом контексте особый интерес представляют территории, которые были присоединены к СССР в 1939–1940 гг. (Западная Белоруссия, Западная Украина, Бессарабия и Северная Буковина, Прибалтика) и не были затронуты советской антирелигиозной репрессивной системой до Второй мировой войны.

Случай Псково-Печорского района Псковской области дает возможность анализа местной православной культуры в парадигме преемственности, а не культурного разрыва. Благодаря погранично-периферийному положению района, его нахождению в составе независимой Эстонской Республики в 1920–1940 гг., наличию никогда не закрывавшегося Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря и действующих приходских храмов, здесь сохранялась и бытовала во второй половине XX в. церковно-приходская среда. В позднесоветскую эпоху духовных исканий и последующий за ней период «религиозного ренессанса», а также идеализации синодального прошлого России локусы, подобные Печорам, стали центрами притяжения для людей, желающих приобщиться к «древней церковной традиции». Псково-Печерский монастырь оказался ориентиром для организации иноческой жизни во вновь открывавшихся на постсоветском пространстве монастырях.

Механизм преемственности играет ключевую роль в любом религиозном учении. Однако само понятие «традиция» в современном мире оказалось несколько затертым и размытым. С одной стороны, оно слишком часто употребляется в общественно-политическом дискурсе и в повседневной жизни, с другой – несколько дискредитировано конструктивистскими построениями антропологов второй половины XX в., предлагающими говорить о традиции как о конструкте восприятия прошлого в настоящем, коллективной исторической памяти, во многом сформированной властями для создания и поддержания нужных им умонастроений и практик в обществе. Тем не менее, культурная традиция (и религиозная традиция, как ее разновидность) продолжают составлять предмет научного интереса в XXI в. Пандемия коронавируса, следствием

которой стало закрытие границ и изоляция, чрезвычайно актуализировала внутринациональные интересы государств и заставила вновь обратиться от проблемы «глобального мира» к локальным культурам и традициям.

Религия и этничность – мощные рычаги конструирования идентичности внутри государств, в особенности на пограничных территориях, где присутствуют территориальные споры и амбиции. Таковым является Псково-Печорский край (Печорский район Псковской области), неоднократно менявший свою государственную принадлежность в XX в. История функционирования местных церковных православных приходов (см. гл. 1) наглядно демонстрирует процесс выстраивания этноконфессиональной идентичности населения в зависимости от национальных интересов как России, так и Эстонии. Так, на протяжении всей своей истории сето (сету)¹ балансируют между русификацией и эстонизацией. Современная самопрезентация сето как малочисленного православного финно-угорского народа, разделенного границей, актуализирует проблемы российско-эстонских государственных отношений. Здесь и территориальные споры, и распределение сфер влияния, и вопрос о статусе православия в национальной политике государств. В настоящее время самобытная культура исчезающей группы печорских сето представлена в общественном пространстве как яркий туристический бренд и, по сути, является объектом музеефикации. Поэтому представляется чрезвычайно важной фиксация устных свидетельств старожильского населения о бытовавших здесь в недавнем прошлом практиках.

Проблемы малочисленных этнических общностей, критерии их выделения на политической карте мира, правовой, культурный и языковой статусы представителей национальных меньшинств продолжают оставаться чрезвычайно актуальными темами как для исследователей, так и для политиков в XXI веке. В отечественной этнографии сложилась стойкая традиция монографического описания отдельных народов/этнических групп внутри многонационального государства (Российская империя – СССР – РФ), во многом обусловленная запросом властей на необходимость изучения разнородного населения в рамках национального строительства и во избегании внутренних конфликтов. Однако, на наш взгляд, при изучении конфессиональной культуры малочисленных этнических общностей РФ целесообразнее придерживаться регионального подхода, позволяющего учитывать влияния соседей, прежде всего русских.

Таким образом, актуальность исследования православной традиции русских и сето Печорского района Псковской области обусловлена внешними геополитическими факторами,

¹ В эстоноязычной историографии принят термин «сету». В настоящее время, благодаря усилиям активистов культурного возрождения, наряду с эстонским литературным вариантом «сету» в научной литературе широко используется эндоэтноним «сето».

необходимостью анализа конфессиональных особенностей отдельных этнических и региональных групп внутри многонационального государства, политикой сохранения культуры коренных малочисленных народов РФ. Представляется важным изучение механизма преемственности и изменчивости религиозных практик недавнего советского прошлого в свете культурной рефлексии современного российского общества.

Объектом исследования является население города Печоры и деревень Печорского района Псковской области – русские и сето, как этнографическая общность², существующая в едином культурно-бытовом пространстве, проживающая в пограничной этноконтактной зоне и охваченная влиянием Псково-Печерского монастыря.

Сето (сету) – это представители финно-угорской языковой общности, проживающие в настоящее время на территории Печорского района Псковской области и в Южной Эстонии. Язык сето относится к группе южно-эстонских диалектов³, их конфессиональная принадлежность – православие. Несмотря на текущую широкую поддержку культурных инициатив сето со стороны правительства Эстонии, в Эстонской Республике они не обладают статусом национального меньшинства и рассматриваются на официальном уровне как специфическая группа эстонского народа. Сами представители сето в Эстонии настаивают на своей обособленности – в 2002 г. на Конгрессе сето в пос. Вярска (Эстония) они приняли декларацию, провозглашавшую сето самостоятельным народом. В России сето (сету) получили статус коренного малочисленного народа в 2010 г. В разные хронологические периоды своей истории сето фигурировали под разными экзонимами – эстонцы Псковской губернии⁴, псковские эстонцы⁵, печорские эстонцы⁶, сетукезы⁷, православные эстонцы, полуверцы⁸. Название «полуверцы», использовавшееся местным русским населением для обозначения сето, продолжает бытовать на разговорном уровне среди старожильческого населения района и по сей

² Малые этнические и этнографические группы. Историческая этнография. Вып. 3 / Отв. ред. В.А. Козьмин. СПб., 2008. 356 с.

³ Pajusalu K., Hennoste T., Niit E, Päll P., Viikberg J. Eesti murded ja kohanimed / Toim. T. Hennoste. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus. 2. trükk. Lk. 173 – 202.

⁴ Kreutzwald Fr. R. Teateid rahvalauludest Pihkva kubermangus asuvate eestlaste juures (1848) // Maailm ja mõnda. Tallinn, 1953. Lk. 105–112.

⁵ Hartmann E. Neuhausen und die Pleskauschen Esten // Das Inland. 1860. № 34. S. 625–630; Висковатов П.И. Некоторые сведения об эстах, живущих в пределах Псковской губернии // Труды VI Археологического съезда в Одессе: 1884. Т. IV. Одесса, 1886. С. 83 – 87.

⁶ Buck W. Petseri eestlased. Tartu, 1909. 79 S.

⁷ Hurt J. Über die Pleskauer Esten oder die sogenannten Setukesen. Helsingfors, 1904. 21 S.; Гурт Я. О псковских эстонцах, или так называемых «сетукезах» // Известия ИРГО. Том XLI. 1905. СПб., 1906. С. 1–22; Eisen M. J. Über den Peko-kultus bei den Setukesen // Finnisch-Ugrische Forschungen: Zeitschrift für finnisch-ugrische Sprach-und Volkskunde. 1906. № 6. S. 104–111.

⁸ Трусман Ю. Полуверцы Псково-Печерского края // Живая старина. 1890. Вып. I. С. 31–62; Лебедев Е.Е. Инородческий вопрос в Псковской губернии в связи с религиозно-политическим значением Псково-Печерского монастыря. Псков, 1891. 33 с.

день⁹. Его происхождение спорно. На бытовом уровне его чаще всего объясняют сохранением у сето архаичных обычаев, а также языковыми и культурными отличиями, которые бросались русским в глаза во время посещения сето православных храмов.

Предметом исследования является православная традиция (как комплекс мировоззренческих установок, религиозных норм и практик, передающихся из поколения в поколение) русских и сето Псково-Печорского края советского и постсоветского периодов.

Хронологические рамки исследования охватывают период с 1945 г. (окончание Великой Отечественной войны, разделение территории Печерского уезда бывшей Эстонской Республики между Псковской областью РСФСР и Эстонской ССР, образование современного Печорского района Псковской области) по 2018 г. (прекращение активных полевых исследований автора). Для понимания этнополитической ситуации и специфики религиозной культуры населения Печорского района послевоенного периода в первой главе дан краткий обзор событий конца XIX–XX в. Следует также отметить, что в 2018 г. произошла смена руководства Псковской епархии и Псково-Печерского монастыря, и это подвело символическую черту под предыдущим, условно «постсоветским» периодом церковной истории Печорского района. Конструирование религиозно-культурного ландшафта Псково-Печорского края на рубеже XX–XXI в. с характерными для этого времени церковными инициативами в области образования, просвещения, повседневной жизни населения связано с именами митрополита Псковского и Порховского Евсевия (Саввина) (руководил епархией с 1993 по 2018 г.) и наместника¹⁰ Псково-Печерского монастыря архимандрита Тихона (Секретарева) (руководил обителью с 1995 по 2018 г.).

Территориальные рамки исследования соответствуют современным административным границам Печорского района Псковской области, образованного в 1945 г.

Целью работы является выявление особенностей локальной православной традиции и ее преемственности в Печорском районе Псковской области в советский и постсоветский периоды, определение механизмов ее сохранения и изменений.

Для достижения поставленной цели были сформулированы следующие **исследовательские задачи**:

- Определить специфику православной культуры населения Печорского района Псковской области в историко-политическом контексте XX – начала XXI в.
- Проанализировать роль действующего Псково-Печерского Свято-Успенского монастыря в жизни местного населения в советский и постсоветский периоды.

⁹Сами сето в разговорах с русскими также могут называть себя «полуверцами» в пояснительном контексте или в полушутливом тоне.

¹⁰Поскольку настоятелем Псково-Печерского монастыря является епархиальный архиерей, то практическое руководство монастырем осуществляется назначенным им наместником.

- Рассмотреть местную религиозную традицию и религиозные практики в контексте церковно-приходской жизни.
- Охарактеризовать этническую составляющую местной православной культуры.
- Раскрыть способы передачи религиозных норм и практик.

Теоретико-методологическая база. Работа выполнена в жанре историко-этнологического исследования, в основе которого лежит принцип историзма. Автор использует антропологический подход, который дает возможность сфокусироваться на индивидах и социальных группах, их опыте, практиках и мировосприятии. Для понимания религиозного мировоззрения исследуемой группы используется феноменологический подход¹¹. Автор также опирается на разработки Т.А. Бернштам – предложенный ею метод этнографо-феноменологического исследования христианства¹² и вариант изучения приходской жизни в жанре «церковной этнографии», которая находится на стыке церковной истории и исторической этнографии¹³. Важной концептуальной разработкой для данного исследования является понятие «живой/проживаемой» религии (англ. *lived religion*)¹⁴ – т.е. изучение того, как религия и духовность практикуются, переживаются и выражаются людьми в контексте их повседневной жизни. Социологический подход «живой религии» подразумевает сосредоточение на действиях и интерпретациях информантов, изучение всего разнообразия повседневных религиозных практик вне зависимости от их соответствия ортодоксальным или еще каким-либо нормам. Для сопоставления полученных эмпирических данных по микроистории и культурной антропологии с официальной статистикой архивных документов, а также с более широким в географическом охвате контентом, используется метод сравнительно-исторического анализа. Для выявления поколенческих поведенческих и мировоззренческих стереотипов используется преимущественно биографический метод. Во время полевых этнологических исследований применялись методы включенного наблюдения и глубинного (частично структурированного) интервью. Метод формального анкетирования не использовался, поскольку тема исследования предполагала вопросы личного характера и требовала длительной доверительной беседы.

¹¹Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр. СПб., 1999. 245 с.; Шюц А. Избранное: Мир, священный смыслом. М., 2004. 486 с.; Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / пер. с нем. М., 2009. 496 с.

¹²Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. 400 с.

¹³Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005. 416 с.

¹⁴Orsi R. *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. Yale University Press, 2002; McGuire M. B. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. New York, 2008; Ваннер К. Переживаемая религия: концептуальная схема для понимания погребальных обрядов в приграничных районах Советской Украины // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3-4 (30) С. 464–484; Недзьведзь А. От «народной религиозности» к «проживаемой религии»: дискуссия в польской антропологии религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 3. С. 172–188.

Ключевым понятием исследования выступает религиозная традиция как составная часть глобальной культурной традиции. Автор опирается на разработки Ш. Эйзенштадта¹⁵, Э. Шилза¹⁶, Э. Хобсбаума¹⁷, Э.С. Маркаряна¹⁸, К.В. Чистова¹⁹. Традиция может изменяться, варьироваться, конструироваться.

Для анализа религиозной традиции в локальном сообществе автору были важны теоретические построения по феноменологической социологии религии П. Бергера²⁰ и концепция дискурсивной традиции, предложенная Т. Асадом для изучения ислама²¹. В диссертационном исследовании религиозная традиция понимается как «факт обычной повседневной жизни»²². Она опосредует религиозно-мистический опыт, «приручает» его, упорядочивает в обычной жизни через институты и повседневные практики²³. Религиозная традиция не гомогенна, состоит из множества дискурсов; сформирована в определенных историко-политических условиях; выражается во множестве различных практик, связанных с прошлым и будущим через настоящее²⁴. Принципиально важным моментом является равнозначность религиозных практик (понимаемых внутри изучаемого сообщества как религиозные) для аналитика-антрополога – будь они установлены официальными религиозными институтами или сформированы в народной среде, старые они или новые, «корректные» или «некорректные» с позиции богословов и т.д. Так, Т. Ассад пишет о том, что исламская практика остается таковой в независимости от того, кто ее транслирует – духовное лицо, суфийский шейх или необразованный родитель²⁵. Такой подход представляется актуальным и для анализа христианской традиции.

В контексте диссертационного исследования следует также учитывать представление о традиции, сформированное в православном богословии. Стержнем церковной традиции выступает Священное Предание – вся совокупность догм, знаний, практик и текстов вероучения Церкви, включая Священное Писание (Библию)²⁶. Для православного христианина Священное Предание – это преемственность Божественного Откровения, сам Христос, «в таинствах

¹⁵ Eisenstadt Sh. Tradition, Change, and Modernity. New York, Sydney, Toronto, 1973. 367 p.

¹⁶ Shils E. Tradition. London, Boston, 1981. 342 p.

¹⁷ Hobsbawm E., Ranger T. The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 320 p.

¹⁸ Маркарян Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская этнография. 1981. № 2. С. 78–96.

¹⁹ Чистов К.В. Традиция, «традиционное общество» и проблема варьирования // Советская этнография. 1981. № 2. С. 105–107; Чистов К.В. Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Л., 1986. 304 с.

²⁰ Berger P. L. The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. N.Y., 1980. 220 p.

²¹ Asad T. The Idea of an Anthropology of Islam. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington, D.C., 1986. 22 p.

²² Бергер П. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С. 339–364.

²³ Berger P. L. The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. N.Y., 1980. P. 30–60.

²⁴ Асад Т. Идея антропологии ислама / пер. с англ. // Islamology. 2017. Т. 7. № 1. С. 55–56.

²⁵ Там же. С. 56.

²⁶ Катехизис. Введение в догматическое богословие: курс лекций /протоиерей Олег Давыденков. М., 2017. С. 22–52.

возвращающийся к людям»²⁷. В лоне Священного Предания или «Традиции» (с прописной буквы) были сформированы различные малые предания – «традиции человеческие»²⁸, обусловленные историческим развитием, локальными культурными и национальными особенностями и пр. Они-то и представляют, с нашей точки зрения, поле исследовательского интереса культурного антрополога/этнолога.

Вторым важным концептом для данного диссертационного исследования является «идентичность». Исследуемое сообщество русских и сето удобно рассматривать через призму разных идентичностей, подразумевающих соотнесение информантами себя с конкретным народом, регионом, конфессией, местом (например, Псково-Печерским монастырем) и т.д. Теоретической базой в трактовке понятия идентичности послужили работы антропологов, написанные в русле конструктивистского подхода, – Ф. Барта²⁹, П. Бергера и Т. Лукмана³⁰, С. Холла³¹, В.А. Тишкова³² и др.

Под православной традицией в диссертации понимается комплекс наследуемых мировоззренческих установок, религиозных норм и практик, связанных с Православной церковью и верой и трактуемых внутри изучаемого сообщества как православные.

Групповая идентичность понимается как форма осознания себя через связь с какой-либо социальной группой. Идентичность множественна, изменчива, находится в постоянном процессе трансформации, ее формы проявления варьируются в зависимости от разных ситуаций. Идентичность актуализируется при взаимодействии разных социальных групп в антитезе «мы – они», «свои – чужие».

Источниковая база исследования. Основным источником являются полевые материалы автора, собранные во время экспедиций и краткосрочных выездов в Печорский район Псковской области и юго-восточную Эстонию в 2007–2017 гг. в качестве научного сотрудника Российского этнографического музея – дневники, аудиозаписи интервью, фотографии. Всего было взято около 100 интервью продолжительностью от 0,5 до 1,5 часов каждое. Фактор современной малочисленности сето Печорского района представлял возможность практически тотального опроса, ограниченного только нежеланием информантов общаться с чужими людьми (следствие повышенного внимания научной общественности и журналистов) или чаще невозможностью

²⁷ Кураев А., диакон. Традиция. Догмат. Обряд. Апологетические очерки. Клин, 1995. С. 34–35.

²⁸ Мейендорф И., протопресвитер. Смысл предания // Пасхальная тайна: статьи по богословию. М., 2013. С. 68–73.

²⁹ Barth F. Introduction // *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of culture difference* / Ed. by F. Barth. Oslo, 1969. Pp. 9–38.

³⁰ Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY, 1966. 240 p.

³¹ Hall S. Cultural Identity and Diaspora // *Identity: Community, Culture, Difference* / ed. by J. Rutherford. London, 1990. Pp. 222–237.

³² Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. 544 с.

проведения интервью из-за их физического недомогания. Отдельный вид работ был связан с наблюдением церковных праздников и поминальных обычаев на кладбищах. В последнем случае автором инициировались спонтанные блиц-опросы людей разного пола, возраста и этнической принадлежности. География полевого исследования включает городское поселение Печоры и населенные пункты Новоизборской и Круппской волостей, а также деревни упраздненных Печорской, Изборской и Паниковской волостей Печорского района³³. Несколько интервью было взято у представителей сето Эстонии в г. Тарту и д. Обинице. В связи с современной неравномерностью заселения территории Печорского района, запустением деревень и хуторов, работа была сосредоточена в крупных населенных пунктах и волостных центрах – местах наибольшей концентрации населения, в том числе, старожильского, переселившегося сюда из отдаленных деревень. По рекомендациям деревенских жителей и печорян осуществлялись точечные выезды на конкретные жилые хутора. Большая помощь при определении потенциального круга информантов и установлении нужных коммуникационных связей была оказана сотрудниками Печорской районной библиотеки и ее волостных филиалов³⁴. Процессу «наведения мостов» между местными жителями и исследователем способствовала просветительская работа: доклады, сделанные автором на заседаниях Печорского Общества краеведов (2008, 2016 гг.), и конференции «Изборск и его округа» (2015–2017 гг.) спровоцировали дискуссии и подготовили почву для осуществления интервьюирования на тему религиозного самосознания.

Основная группа информантов – это люди 1930-х–1944 г.р. (36 чел.), детство которых выпало на сложный период смены властей в Печорском крае и Вторую мировую войну. Вторую по численности группу составляет послевоенное поколение 1945–1950-х г.р. (25 чел.). Поколение, рожденное в 1959–1960-х гг. представлено 22 интервью. Группа информантов 1920-х г.р. состоит из 5 человек. Самым старшим респондентом стала Мария Пилле 1921 г.р., самыми молодыми – ученики воскресной школы в Печорах 6–12 лет. В силу причин демографического характера 2/3 опрошенных представителей старожильского населения Печорского района – женщины. Несмотря на то, что во главу угла не ставился принцип жесткого соблюдения баланса между интервьюированием русского и сетоского населения района, в конечном итоге число опрошенных информантов двух этнических общностей (участвовавших в длительных интервью) оказалось примерно одинаковым: 41 сето и 47

³³ За время сбора полевого материала административно-территориальное деление Печорского района претерпело значительные изменения. Произошло слияние города Печоры и близлежащих деревень, а также укрупнение волостей. В 2015 г. в состав муниципального образования «Печорский район» вошло городское поселение Печоры с рядом деревень, а также 3 волости: Круппская, Лавровская, Новоизборская.

³⁴ Особую сердечную признательность автор выражает В.А. Шуваловой, директору Печорской библиотеки и неизменной вдохновительнице встреч Общества краеведов.

русских. Трое респондентов были рождены в смешанных браках, где один из родителей русский, а второй сето. Кроме того, среди опрошенных присутствуют люди с эстонскими (3 случая) и латышскими (1 случай) корнями, что является свидетельством исторического этнического разнообразия населения Псково-Печорского края.

Преобладающее число информантов – уроженцы Печорского района, чьи предки также проживали здесь. Из приезжих и осевших в Псково-Печорском крае на постоянное жительство было опрошено 14 человек (все они русские). Отдельно можно выделить группу сето, переехавших жить из Печорского района в Эстонию, но регулярно приезжающих на малую родину и нередко проживающих здесь весь летний период. Эта довольно распространенная ситуация 2000-х гг. использования родовых домов в качестве дач для пожилых сето, которых младшие родственники по их просьбам привозят в Печорский край, представлена 5 случаями. Автор выражает глубокую признательность всем информантам, многих из которых, увы, уже нет в живых.

Личные полевые наблюдения автора были по возможности сопоставлены с полевыми материалами других исследователей, работавших в этом же регионе. Были изучены кандидатские диссертации П. Хагу «Аграрная обрядность и верования сету» 1983 г.³⁵ и М. Пихо «Металлические украшения сету XIX–XX вв.» 1997 г.³⁶ (архив МАЭ РАН), экспедиционные записи и отчеты М.Л. Засецкой 1996 г. и 2009 г. (архив РЭМ)³⁷, полевые дневники студентов кафедры этнографии и антропологии Института истории СПбГУ 1996–1997 гг. (архив кафедры)³⁸.

Вторую группу источников составляют информационные отчеты и статистические сведения о состоянии религиозности в Псковской области за 1945–1989 гг. из фонда уполномоченного по делам Русской православной церкви (с 1965 г. – по делам религий) при Совете министров СССР по Псковской области³⁹. Следует отметить, что наряду с разнообразными численными и анкетными данными о церквях, Псково-Печерском монастыре, духовенстве, обрядности, материалы «фонда уполномоченного» содержат интересные описательные характеристики религиозной обстановки и личные суждения самих уполномоченных (А.И. Лузина, К.П. Филиппова, Н.А. Юдина), что позволяет рассматривать этот источник и как персонифицированное свидетельство эпохи⁴⁰. Данные «фонда уполномоченного»

³⁵ АМАЭ РАН Ф. К-V. Оп. 1. № 656.

³⁶ АМАЭ РАН Ф. К-V. Оп. 1. № 758.

³⁷ Личный архив М.Л. Засецкой; АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 218.

³⁸ Полевые дневники студентов Псково-Печорского отряда кафедры этнографии и антропологии Института истории СПбГУ.

³⁹ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 6–362.

⁴⁰ Подробнее о роли уполномоченного как «функционера, этнографа и религиоведа» см.: Кормина Ж. Исполкомы и приходы: религиозная жизнь Псковской области в первую послевоенную пятилетку // Неприкосновенный запас. 2008. № 3. С. 94–107.

дополняют материалы Государственного архива новейшей истории Псковской области – протоколы общих собраний первичных партийных организаций⁴¹ и рапорты пионерских дружин Печорского района⁴², позволяющие судить о методиках и мероприятиях проводившейся в советский период «атеистической работы» на местах.

Третью группу источников составляют публикации мемуарного характера, написанные старожилами Печорского района: воспоминания бывшего послушника Псково-Печерского монастыря протоиерея Евгения Пелешева «При пяти настоятелях»⁴³; книга Н.К. Катаевой-Валк «Там, где я родилась»⁴⁴; сборник рассказов краеведа Н. Дроздова «А это было так. Истории из жизни изборян»⁴⁵; статьи в серии сборников «Не прервется связь времен», выпущенных Обществом краеведов при Печорской районной библиотеке в 2004–2024 гг.⁴⁶ В данном исследовании личностные беллетризованные интерпретации прошлого выполняют скорее вспомогательную функцию, ярко иллюстрируя некоторые факты и дополняя проанализированные материалы взятых интервью, тем более, что авторы некоторых книг выступили и в роли респондентов.

Степень изученности и историография проблемы. Тема религии в традиционной культуре населения Псково-Печерского края неоднократно поднималась в научной литературе XIX–XX вв. Однако до недавнего времени основным объектом исследования в этом регионе являлись сето. Их экзотичность, «инаковость» (в сравнении с соседним русским и эстонским населением), выраженная в языке, фольклоре, костюме, обрядности неизменно привлекала и привлекает исследователей. Культура местного русского населения долгое время оставалась за скобками или рассматривалась в сравнительном с сето контексте.

По преданию, сето (или их предки) были крещены в православие игуменом Псково-Печерского монастыря Корнилием в XVI в. С этого времени они являются прихожанами местных храмов, однако сохранили свой язык и особенности внутри церковной ограды. Духовная культура сето рассматривалась чаще всего в контексте противопоставления народных религиозных практик догматическому христианству. При этом собственно церковная этнография сето не представляла интереса для научного сообщества вплоть до рубежа XX–XXI в. Для представителей дореволюционной «русской» научной школы (Императорское русское географическое общество, Этнографический отдел Русского музея, Псковское археологическое

⁴¹ ГАНИПО Ф. 426–450.

⁴² ГАНИПО Ф. 2629. Оп. 5. Д. 10–15.

⁴³ Пелешев Е. При пяти настоятелях // В Псково-Печерском монастыре (воспоминания насельников). М., 2001. С. 5–134.

⁴⁴ Катаева-Валк Н. Там, где я родилась. Тарту, 2015. 250 с.

⁴⁵ Дроздов Н. А это было так. Истории из жизни изборян. Печоры, 2015. 192 с.

⁴⁶ Не прервется связь времен. Материалы общества краеведов при Печорской районной библиотеке /Сост. В.А. Шувалова. Печоры, 2004. № 1; 2007. № 2; 2009. № 3; 2011. № 4; 2014. № 5; 2016. № 6; 2018. № 7; 2020. № 8; 2022. № 9. Ч. 1-2; 2024. № 10.

общество и др.) она являлись местным вариантом православной крестьянской традиции; интересы представителей молодой эстонской научной школы (Ученое эстонское общество, Эстонский национальный музей и т.д.) были сосредоточены на национальных ценностях, выявлении в культуре сето пласта архаичной эстонской культуры. Ключевым здесь был вопрос – составляют ли сето самостоятельный, отдельный от эстонцев народ либо же это локальный вариант эстонского народа, не затронутый немецким влиянием и сохранивший в своем фольклоре древнее культурное наследие эстов.

В XIX в. преобладало представление о том, что сето являются эстонцами, попавшими под влияние Русской православной церкви⁴⁷. Соответственно, они оказались важнейшим звеном в конструировании эстонской идентичности в процессе Эстонского национального пробуждения второй половины XIX в. Согласно концепции мифологической школы⁴⁸, эстонская интеллигенция видела в песенно-поэтическом наследии сето отголоски религиозного мировоззрения древних эстов. Именно в этом ключе рассматривал духовную культуру сето фольклорист, просветитель и основатель эстонской литературной традиции Фр. Р. Крейцвальд (1803–1882). В православной (как он отмечал) культуре сето, он видел древне-эстонские черты и дохристианские обряды⁴⁹.

Важнейшую роль в изучении культуры сето во второй половине XIX в. сыграло Ученое эстонское общество при Дерптском Университете. Его члены регулярно совершали выезды в район проживания сето. В публикациях эстонских исследователей М. Веске, Я. Хурта, О. Калласа, Г. Блумберга и др. уделялось особое внимание сетоской песенной традиции, звучала популярная идея замены древних эстонских божеств христианскими святыми, описывались наивность, буквализм в восприятии сето православной веры, а обычай почитания природных объектов рассматривался как пережиток язычества⁵⁰. Также подчеркивалось незнание населением (в особенности женщинами) русского языка, и вследствие этого невозможность осмысленного участия в православных богослужениях. Вместе с тем исследователи отмечали

⁴⁷ Kalkun A. Introducing Setos on Stage: On the Early Performances of Seto Singing Culture // Folklore: Electronic Journal of Folklore. 2017. № 68. P. 9.

⁴⁸ Grimm J. Deutsche Mythologie. Göttingen, 1835. 924 S.; Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других народов. М., 1865–1869.

⁴⁹ Kreutzwald Fr. R. Teateid rahvalauludest Pihkva kubermangus asuvate eestlaste juures (1848) // Maailm ja mõnda. Tallinn, 1953. Lk. 108.

⁵⁰ Hartmann E. Neuhausen und die Pleskauschen Esten // Das Inland. Eine Wochenschrift für Liv-, Est- und Kurlands. Geschichte, Geographie, Statistik und Literatur. 1860. № 34. S. 625–630; Blumberg G. Über die Settukad und deren Opfersteine // Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat 1870. S. 77–79; Veske M. Bericht über die Ereignisse einer Reise durch das Estenland im Sommer 1875. Dorpat, 1877. 77 S.; Jung J. Einiges über die Setukese. [Pulmakommetest] // Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1885. S. 145–154; Kallas O. Einiges über die Setud // Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1894. S. 81–105; Hurt J. Über die Pleskauer Esten oder die sogenannten Setukese. Helsingfors, 1904. 21 S.; Hurt J. Setukeste laulud I–III. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Rāpinā ja Vastseliina lauludega. Helsingi: Soome Kirjanduse Selts, 1904–1907.

усердие сето в обрядовой части христианской жизни, исполнении домашней молитвы и в строгости соблюдения постов, что вызвало у них живой отклик. «Посты держатся строго, я видел, как моя хозяйка отрезала кусочек корочки от хлеба, тогда как я ел молоко» – писал исследователь О. Каллас о своей поездке к сето в 1894 г.⁵¹

Общий взгляд эстонского научного сообщества последней трети XIX в. на религиозную культуру сето отражен в докладе П.И. Висковатова, сделанном на VI Археологическом съезде в 1886 г. и являющимся конспектом идей М. Веске, языковеда и деятеля Эстонского национального движения: «Православное духовенство еще не так давно оказывало на них весьма малое влияние религиозное, православное образование их ничтожно. Христианские образы странно перемешались с народными воззрениями и верованиями. Они сохранили еще много обычаев, давно утраченных в Лифляндии»⁵².

Несколько в ином ключе рассматривали культуру сето авторы русскоязычных публикаций краеведческого характера XIX в. Их цель – знакомство широкой общественности с особенностями «эстов или полуверцев Псковской губернии»⁵³ и привлечение внимания к проблеме их духовного развития в духе православного миссионерства⁵⁴. Краевед М. Миротворцев отмечал усердие сето в храме, но, так же, как и эстонские исследователи, писал о том, что «круг религиозных понятий у них очень беден и вообще их религиозность стоит на степени чувственного поклонения, в котором можно заметить некоторые остатки или следы язычества»⁵⁵.

В ответ на набирающее все большую силу национальное движение в западных губерниях в конце XIX в. царское правительство активно проводило политику русификации и усиления позиций православия в Остзейском (Балтийском) крае⁵⁶. Проблема отсутствия богослужений на понятном для сето языке широко обсуждалась в псковской епархиальной периодике конца XIX – начала XX в. в рамках общей синодальной программы, направленной на просвещение и обрусение инородцев Российской империи. На страницах «Псковских епархиальных ведомостей» конца XIX – начала XX в. представлены суждения местной интеллигенции и приходских священников, поставленных перед решением конкретных практических задач – чтением проповедей и совершением церковных треб, обучением и обеспечением взаимодействия

⁵¹ Kallas O. Указ. соч. S. 85. (Перевод О. Калининой).

⁵² Висковатов П.И. Некоторые сведения об эстах, живущих в пределах Псковской губернии // Труды VI Археологического съезда в Одессе 1884. Т. IV. Одесса, 1889. С. 83.

⁵³ Миротворцев М. Об эстах или полуверцах Псковской губернии // Памятная книжка Псковской губернии за 1860 г. Псков, 1860. С. 45–61.

⁵⁴ Лебедев Е. Инородческий вопрос в Псковской губернии в связи с религиозно-политическим значением Псково-Печерского монастыря. Псков, 1891. 33 с.

⁵⁵ Миротворцев М. Указ. соч. С. 52.

⁵⁶ Мусаев В.И. Православие в Прибалтике в 1890–1930-е гг. СПб., 2018. С. 61–63.

между русскими и сето⁵⁷. В этих публикациях сето характеризуются как малые братья, «верные чада Православной церкви»⁵⁸, строго постящиеся и посещающие храм прихожане⁵⁹, которые, однако, остро нуждаются в просвещении со стороны школы и церкви. В научной литературе этого периода нашла отражение и борьба за сферу влияния между православной и лютеранской миссионерскими традициями на территории Псковской губернии⁶⁰.

В публикациях о сето четко прослеживается разница в восприятии их культуры лютеранскими и православными исследователями. Практически одновременно к изучению сето приступили фольклорист, лютеранский пастор Я. Хурт (поездки 1884, 1886, 1902, 1903 гг.)⁶¹ и православный выпускник Санкт-Петербургской духовной академии, магистр теологии, цензор Ю. Трусман (поездка 1885 г.)⁶². Оба были этническими эстонцами и занимались исследованиями в области филологии. Я. Хурт (Гурт), будучи одним из лидеров эстонской национальной школы, своей главной задачей видел сбор богатого песенного наследия эстонцев, а сето отводил роль носителей наиболее архаичного фольклорного пласта в эстонской традиции. Несмотря на приведенное мнение местных священников о «ревностной преданности сетукезов своему вероисповеданию», он заключил, что «религия составляет для сетукеза лишь сумму церемоний и обрядов», а «предания отцов заменяют им Библию и молитвенник»⁶³. Строгое соблюдение постов, частота посещения храма и активное участие в церковно-приходской жизни не являются для Хурта весомыми аргументами в пользу религиозности, так как не эти критерии, а знание и понимание текста Священного писания составляют фундамент лютеранской идеологии. Ю. Трусман соглашался с мнением «балтийских собирателей» М. Веске и Я. Хурта о преобладании обрядового компонента в церковной жизни сето, но вместе с тем отмечал «преданность» полуверцев православию, а их «живое» восприятие религии и веру в чудодейственную силу почитаемого камня в д. Мегузицы (эст. Meeksi; сето Miikse) противопоставлял «рассудочному сухому культу Лютера»⁶⁴. Трусман оставил за скобками описание церковной составляющей религиозной жизни сето и уделил гораздо больше внимания народным практикам, в которых

⁵⁷ Соловский В. Воскресные чтения в селе Зачеренье // Псковские епархиальные ведомости. 1885. № 11. С. 198–200; Школа-церковь для полуверцев // ПЕВ. 1895. № 19. С. 325–330; Лебедев А. Полуверцы Псково-Печерского края и меры их просвещения // ПЕВ. 1901. № 5. С. 124–131 и № 6. С. 145–153; Муравейский В. Печёрский «полуверческий» край // ПЕВ. 1910. № 9. С. 197–203, № 10. С. 117–120; № 11. С. 138–142; Устав К. Тайловский приход // ПЕВ. 1913. № 11. С. 256–261.

⁵⁸ Лебедев А. Указ. соч. С. 153.

⁵⁹ Соловский В. Указ. соч. С. 198.

⁶⁰ Востоков Е. Латыши и эсты – переселенцы Псковской губернии // Христианские чтения. 1886. № 5–6. С. 811–845.

⁶¹ Raasakõisi Setomaalt. Setomaa Jakob Hurda silmi läbi aastagil 1886 ja 1903. Seto Institut; Eesti Kirjandusmuuseum, 2013. 263 lk.

⁶² Трусман Ю. Полуверцы Псково-Печерского края // Живая старина. 1890. Вып. I. С. 31–62.

⁶³ Гурт Я. О псковских эстонцах или так называемых «сетукезах» // Известия Императорского Русского географического общества. Т. XLI. 1905. СПб., 1906. С. 8–9.

⁶⁴ Трусман Ю. Указ. соч. С. 44.

видел «крайне грубые языческие проявления» – это традиция приношения к иконам продуктов, особое почитание статуи св. Николая в Печорском монастыре, «поклонение» Титову камню близ Печорского монастыря и Иванову камню в д. Мегузицы. В современной ему этнографии сето он искал следы архаики, того «идолослужения», о котором рассказывали старожилы.

Именно в работе Ю. Трусмана впервые встречается информация о «*Peeko Jumal*» – боге Пеко, которому ранее устраивались открытые моления в западной части ареала сето на границе с Лифляндской губернией. Трусман указывал, что после обнаружения этого факта священником д. Тайлово и волостными властями, культ бога Пеко стал тайным. Все сведения о нем носили крайне «туманный» характер. Было известно, что у этого идола были свои служители, а местные сето посещали церковь в д. Тайлово и ничего на исповеди о Пеко не рассказывали⁶⁵.

Больше сведений о Пеко имеется в публикациях пастора лютеранского прихода Кронштадта и собирателя эстонского фольклора М.Й. Эйзена⁶⁶. Он опирался на сообщения, полученные в 1895–1918 гг. от корреспондентов из Вастселийны – Г. и И. Сандров⁶⁷. Изображение Пеко изготавливалось из воска (иногда в виде свечи) или из дерева в виде антропоморфной фигуры. Праздники Пеко проводились два раза в год – весной и осенью, они происходили ночью и были связаны с просьбами об урожае. Среди участников общинного пира выбирался «хозяин» Пеко – домовладелец, в амбаре которого должна была храниться фигура Пеко до следующего года. Хозяином Пеко становился тот, у кого первого появлялась кровь в результате активных действий на празднике – мужской борьбы, перелезания через забор и др. Эйзен рассматривал культ бога Пеко в русле своих изысканий по эстонской мифологии и народной религии. Он отмечал отсутствие подобного божества у эстонцев, но сравнивал его с антропоморфным образом эстонского домового Тынна и карельским полевым духом Пеллон Пекко⁶⁸. Пеко, по мнению Эйзена, являлся сельскохозяйственным богом, покровителем зерна и скота.

Следующий этап в истории изучения религиозной культуры Печорского края связан с периодом его нахождения в составе Эстонской Республики (1920–1940 гг.), конструированием национальной идентичности и становлением независимых школ фольклористики и этнологии в молодом государстве. Как пишет А.Е. Загребин, рассматривая историю идей этнографического финно-угроведения: «...крушение империй (Австро-Венгерской и Российской) заставило молодые независимые республики (Финляндскую, Венгерскую и Эстонскую) искать свой путь в

⁶⁵ Трусман Ю. Указ. соч. С. 38–39.

⁶⁶ Eisen M. J. Über den Pekokultus bei den Setukesen // *Finnisch-ugrische Forschungen: Zeitschrift für finnisch-ugrische Sprach- und Volkskunde*. 1906. Bd. 6. S. 104–111; Eisen M. J. Setukeste jumal Peko // *Eesti Kirjandus*. 1908. № 11. Lk. 377–387.

⁶⁷ Sandra J. Ristirahva ebajumal Peko // *Ristirahva Pühapäevaleht*. 1908. № 42-43; Ränk G. Materiaalne Peko // *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat IX–X*. Tartu, 1934. Lk. 182.

⁶⁸ Eisen M. J. Setukeste jumal Peko // *Eesti Kirjandus*. 1908. № 11. Lk. 377–379.

Европе, одновременно не забывая о своих исторических корнях, общих предках и родственниках народов»⁶⁹. Эстонский национальный музей в Тарту, получивший в 1920-х гг. отдельное здание, был призван изучать и демонстрировать локальные варианты эстонской народной культуры в контексте общего финно-угроведения. В 1927 г. был создан Эстонский фольклорный архив, директором которого стал Оскар Лооритс, выдающийся исследователь эстонской народной религии и «народного духа».

Для скорейшей интеграции печорского населения (как сето, так и русских) в культурно-экономическую среду Эстонии требовалось подробное изучение местного быта и духовной культуры. Собирались и публиковались разнообразные статистические сведения, в том числе о православных храмах и церковных общинах⁷⁰. В ходе проведения реформы православных приходов Печорского уезда в составе Эстонской Республики в 1930-х гг., местный благочинный и видный деятель Эстонской апостольской православной церкви Николай Рааг изложил историю и описал состояние местных церковных общин⁷¹.

В 1933 г. сотруднику Эстонского национального музея Г. Рянку удалось приобрести для музейного собрания деревянную статую бога Пеко высотой 48 см. в деревне Кранцево (Кранчово). Наличие «осязаемого Пеко» всколыхнуло новую волну интереса к народной языческой культуре. М. Эйзен ввел в научный оборот новые сведения о Пеко, полученные от 10 учеников-сето Печорской гимназии⁷². Эти данные свидетельствовали о строгой локальности культа (волость Меремэя, окрестности д. Обиница) и ареоле его таинственности: сето не показывали Пеко посторонним людям и даже собственным детям, пока те были малы.

В статье Г. Рянка «Материальный Пеко» 1934 г. содержится подробное описание приобретенной фигуры, собраны все известные на тот период сведения о культе Пеко, в качестве аналогий приведены общинные праздники с использованием обетной свечи на белорусско-русском пограничье, а также у мордвы⁷³. Автор заявляет, что исходя из имеющихся материалов невозможно решить вопрос – характерен ли культ Пеко в прошлом для всей территории проживания сето либо же это своеобразная строго локализованная сетоская секта⁷⁴.

Период нахождения Печорского края в составе Эстонской Республики стал временем осмысления и местной русской культуры. В 1930-х гг. сотрудниками Эстонского фольклорного

⁶⁹ Загребин А.Е. Этнографическое изучение финно-угорских народов России в XVIII – начале XX вв.: история, теория и практика: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Чебоксары, 2009. С. 33.

⁷⁰ Setumaa: Maadetauduslik, tulunduslik ja ajalooline kirjeldus/ Eesti III / Toim. A. Tammekann, Edg. Kant, J.V. Veski. Tartu, 1928. 360 lk.

⁷¹ Raag N. Petserimaa kogudused // Usuteadusline Ajakiri. 1938. № 1. Lk. 24–35.

⁷² Eisen M. J. Peko // Õpetatud Eesti Seltsi Aastaraamat. Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft. 1934. Tartu, 1936. S. 1–16.

⁷³ Ränk G. Materiaalne Peko // Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat IX-X. 1934. Lk. 176–203.

⁷⁴ Там же. Lk. 194.

архива началась систематическая работа по сбору русского фольклора Печорского уезда⁷⁵. Богатство песенного и этнографического наследия русских Печорского края были по достоинству оценены представителями белой эмиграции – художницей М. Шпис-Малаховой (Эстония, Югославия)⁷⁶, славистом и первой женщиной-профессором Базельского университета Е. Малер⁷⁷, писателем Л. Зуровым (Париж)⁷⁸. Их исследовательский интерес был во многом рожден чувством ностальгии по утраченной России.

В 1937 г. в Печорский уезд Эстонии (Петсеримаа) была отправлена «миссия» (экспедиция) от парижского Музея человека для проведения археологических и этнологических исследований. В составе миссии были студент Института этнологии (Париж), будущий герой французского Сопротивления Б. Вильде и писатель Л. Зуров. В 1938 г. Л. Зуров продолжил исследования без Вильде⁷⁹. Главной задачей экспедиций, помимо приобретения предметов по этнографии сето и русских для музейного собрания, была комплексная фиксация всех проявлений традиционной культуры, исчезающих под натиском индустриализации и модернизации⁸⁰. В этом ключе тема народных обрядов и верований представлялась исследователям наиболее перспективной. Следуя логике вычленения «древностей» из современности, многие проявления народной религиозности русских и сето они трактовали как «языческие пережитки». При этом церковно-бытовая составляющая местной культуры ими фактически игнорировалась. Приоритетной исследовательской темой для Л. Зурова стала традиция «поклонения» камням, источникам и деревьям среди сетоских и русских крестьян. Его несомненной заслугой являлось составление перечня всех природных объектов, пользовавшихся почитанием в Печорском уезде. Статья на эту тему была опубликована на шведском языке⁸¹ и является единственной авторской публикацией материалов экспедиций⁸².

⁷⁵ Антропов Н. 2021. Дневники собирателей русского фольклора в архиве Эстонского литературного музея // Живая старина. 2021. № 4 (121). С. 42–46; Боганева Е., Кыйва М. Тексты о святых в архиве Эстонского литературного музея // Sator. Artikleid usundi- ja kombeloost. 2022. № 23. С. 67–68.

⁷⁶ Шпис М. Свадебные песни и обряды из свадебной игры, записанной в деревне Городище, Петсерского уезда (бывшая Псковская губерния) в Эстонии. Petseri, 1936. 26 с.; Засецкая М.Л., Кононова Е.Ф. Миссия Шпис «на краю Большой России»: фотодокументы 1930-х гг. по культуре Печорского уезда Эстонской республики в РЭМ // Северо-Запад: этноконфессиональная история и историко-культурный ландшафт–2. Восьмые Шёгренские чтения. Воронеж, 2019. С. 345–365.

⁷⁷ Mahler E. Altrussische Volkslieder aus dem Pečoryland. Basel, 1951. 180 S.

⁷⁸ Зуров Л.Ф. Обитель: повести, рассказы, очерки, воспоминания. М., 1999. 623 с.; Зуров Л.Ф. Статьи и письма. Вып. 1 / Ред., сост. А. Пономарев. М., 2014. 402 с.

⁷⁹ Громова А. В. Этнографическое наследие Л. Ф. Зурова // Живая старина. 2009. № 1 (69). С. 46–49; Зуров Л.Ф. Статьи и письма...; Экспедиции Музея человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938) / Ред. Т. Бенфугаль, Х. Валк, О. Фишман. СПб., 2021. 878 с.

⁸⁰ Экспедиции Музея человека в Эстонию...

⁸¹ Zouroff L. Dyrkan av stenar, källor och träd bland setukeser och ryssar i Petseri-området // Folk-Liv. Acta ethnologica et folkloristica Europaea. 1940. Т 4. S. 62–76.

⁸² Б. Вильде интересовался культом Пеко и планировал защищать докторскую диссертацию по этой теме, однако, будучи активным участником антифашистского движения «Сопротивление» был арестован в 1941 г. и расстрелян в 1942 г.

Вторая мировая война положила конец первому периоду политической независимости Эстонии. Осенью 1944 г. ряд эстонских ученых, в т.ч. Г. Рянк и О. Лооритс покинули Эстонию вместе с другими беженцами, бежавшими от советской власти⁸³. В эмиграции в Швеции О. Лооритс продолжил свой научный труд о народной религии эстонцев, в котором значимое место занимали его рассуждения о религиозном мировоззрении сето⁸⁴. Во многом следуя за идеями Я. Хурта, он рассматривал сето как носителей особой духовной культуры, восходящей к древнему финно-угорскому миру. По его теории древние эстонцы были по духу ближе Востоку, чем Западу, имели тесные контакты с восточным христианством еще до распространения влияния западного (немецкого) христианства; а сето представлялись носителями греко-католического менталитета, утраченного остальными эстонцами. В статье 1959 г. исследователь писал о двух характерных чертах, свойственных греко-католическому религиозному миру – вере в чудеса и конкретизме⁸⁵. Относительно возникновения культа бога Пеко у сето, О. Лооритс высказал гипотезу о том, что первоначально это слово служило нарицательным именем для специальных кукол, изображавших духов-покровителей⁸⁶. В русле своей теории о византийских корнях эстонского христианства, Лооритс также интересовался религиозным фольклором русского населения Эстонской Республики⁸⁷.

Ведущим специалистом по этнографии сето в СССР стала Е.В. Рихтер, научный сотрудник Института истории Академии наук Эстонской ССР. Основным предметом ее исследований была материальная культура, изучение которой предполагало выстраивание этнической истории отдельных народов СССР, в частности эстонцев⁸⁸. Однако в своих более поздних работах Рихтер касалась и духовной сферы – отмечала схожесть синкретического комплекса религиозных представлений сето и русских крестьян Псковщины и выделяла древнейший пласт верований сето, сохранившийся в погребальной обрядности⁸⁹. В отношении православия сето Е. Рихтер писала скорее о внешней форме обрядности, акцентируя внимание

⁸³ См.: Карм С., Загребин А.Е. Неизвестное этнографическое финно-угроведение: эстонская история // Вестник Удмуртского университета. История и филология. 2015. Т.25. № 1. С. 36–44.

⁸⁴ *Loorits O.* Grundzüge des estnischen Volksglaubens. I–III. Uppsala, 1949, 1951/1953, 1957/1960.

⁸⁵ *Loorits O.* About the religious concretism of the Setukesians // *Suomalais-ugrilaisen seuran aikakauskirja* 61(5). Helsinki: Suomalais-ugrilaisen Seura, 1959. P. 5.

⁸⁶ *Loorits O.* Grundzüge des estnischen Volksglaubens III. Uppsala, 1960. S. 406.

⁸⁷ *Loorits O.* Der heilige Kassian und die Schaltjahrlegende // *Folklore Fellows Communications* 149. Helsinki: Suomalainen Tietekatemia, 1954. 205 S.; *Loorits O.* Der heilige Georg in der russischen Volksüberlieferung Estlands. Veröffentlichungen der Abteilung für Slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin 7. Berlin; Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1955. 144 S.

⁸⁸ *Рихтер Е.В.* Итоги этнографической работы среди сету Псковской области летом 1952 г. // Материалы Балтийской этнографо-антропологической экспедиции (1952 г.). Труды института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. XXIII. М., 1954. С. 183–193; *Рихтер Е.В.* Материальная культура сету XIX–начала XX в. (к вопросу об этнической истории сету): автореф. дис. ... канд. ист. наук. М.–Таллин, 1961. 21 с.

⁸⁹ *Рихтер Е.В.* Некоторые особенности погребального обряда сету // Советская этнография. 1979. № 2. С. 116–128.

на длительном сохранении у них дохристианских обычаев и культе Пеко. В контексте пищевого рациона сето она упоминала о строгом соблюдении церковных постов, в контексте жилища – о домашних иконах и лампадах⁹⁰.

В советский период исследования в области религии выполнялись в условиях жесткой идеологической цензуры. Этнографы игнорировали в своих исследованиях церковную составляющую крестьянской культуры, отдавая предпочтение изучению народных практик, которые, в свою очередь, трактовались как оппозиционные официальной догматике церкви. «Многочисленные упоминания о православных представлениях и ритуалах интересуют нас не сами по себе, а лишь в той мере, как они вошли в чисто народное мировоззрение и в народный быт, соединившись там с самобытным, “языческими” верованиями и обрядами» – писал крупнейший советский этнограф и исследователь религиозных воззрений С.А. Токарев⁹¹. Особое внимание уделялось обоснованию социально-трудовых истоков религии. Одним из актуальных направлений этнографического исследования являлось изучение календарной обрядности⁹² – на ее основе выстраивались реконструкции праимида и моделировались общенациональные архетипы. Трудовая теория формирования народного земледельческого календаря признавалась ведущей, а роль церковного годового цикла в мировоззрении населения сводилась к формальному минимуму. В русле этого направления написана диссертационная работа эстонского фольклориста П. Хагу «Аграрная обрядность и верования сету» 1983 г.⁹³. На основе анализа обширного фольклорного архива эстонских научных учреждений и собственных экспедиционных наблюдений исследователь выявляет древнейшие пласты аграрной обрядности сето, прослеживает становление сетоского земледельческого и животноводческого календарей с учетом влияния на них как эстонской католической (дореформационной), так и русской православной традиций. П. Хагу предпринял попытку выявления этнических особенностей сетоской народной обрядности внутри локального Псково-Печорского варианта земледельческого цикла на фоне тесных этнокультурных контактов сето с соседями. Относительно христианской традиции в культуре сето П. Хагу в духе своего времени писал о чуждости народу «абстрактной церковной догмы», сохранении древних языческих элементов «под щитом христианства»⁹⁴ и объяснял многие обрядовые моменты православной культуры сето и русских с позиции бытового прагматизма – люди стремились в монастырь по праздникам,

⁹⁰Рихтер Е.В. Материальная культура сету ... С. 13; Рихтер Е. Кто и как жил на земле Эстонии. Этнографические очерки. Таллинн, 1996. С. 71.

⁹¹Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX–начала XX века. М., 1957. С. 19.

⁹²Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX вв. Очерки по истории народных верований. М.: Изд-во АН СССР, 1957. 236 с.; Пронин В.Я. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования) Л., 1963.

⁹³Хагу П.С. Аграрная обрядность и верования сету: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1983. 19 с.

⁹⁴Научный архив МАЭ РАН. Ф. К-V. Оп. 1. № 656. Машинопись диссертации П. Хагу. С. 167.

так как там накрывали столы и устраивались ярмарки⁹⁵, участвовали в крестных ходах для того, чтобы излечиться от болезней⁹⁶ и т.д.

Особый интерес П. Хагу связан с Пеко, которого исследователь трактует как одного из духов-покровителей, восходящего к древнейшему пласту волжско-финской языковой общности, вобравшего в себя черты других несохранившихся в народной культуре сето духов и существовавшего в тайном виде до XX в. в окрестностях деревни Обиница в качестве божества плодородия⁹⁷. Аналогии сетоскому культу он находит в обрядах и общинных праздниках финнов, карел, ижоры, удмуртов, мордвы. В своей поздней статье Хагу высказывает предположение о широком ареале почитания Пеко в восточной Эстонии в древности⁹⁸.

Идея изучения «следов язычества» на Псковской земле также нашла свое развитие в работах псковского археолога А.А. Александрова, уделявшего особое внимание культовым камням, в том числе традиции почитания камней в русско-сетоском ареале⁹⁹

В 1980-е гг.¹⁰⁰ развернулось масштабное полевое исследование русского населения Псковского края в рамках фольклорных экспедиций Ленинградской (Санкт-Петербургской) государственной консерватории под руководством этномузыколога А.М. Мехнецова¹⁰¹. Область интересов собирателей укладывалась в привычный «фольклорно-этнографический» круг вопросов, ограниченный рамками исследовательской дисциплины с ее представлениями о крестьянской культуре и ориентированностью на прошлое: музыкально-поэтический фольклор, календарные обряды, праздники и обычаи. Церковно-религиозная составляющая традиционной культуры оставалась за скобками, однако наиболее яркие ее проявления были зафиксированы в общем контексте: рождественский обычай славить Христа, строгое соблюдение Великого поста, посещение церквей, заказ молебнов, венчания, отпевания, молитвенное поминовение усопших родственниками. В целом, фольклористами констатируется чрезвычайная устойчивость традиционной культуры именно в Печорском районе Псковской области.

⁹⁵ Там же. С. 80.

⁹⁶ Там же. С. 64.

⁹⁷ *Hagu P.* Setu viljakusjumal Peko // *Keel ja Kirjandus*. 1975. № 3. Lk 166–173; *Хагу П.С.* Аграрная обрядность и верования сету ...С. 15–16.

⁹⁸ *Hagu P.* Peko-kultusõ varahamp (arvatav) tuntus // *Õdagumeresoomõ lõunapiir. Läänemeresoomõ lõunapiir. Itämerensuomen eteläraja. Võru: Võro Instituut*, 1997. Lk. 32–42.

⁹⁹ *Александров А.А.* О следах язычества на Псковщине // *Краткие сообщения Института археологии*. Вып. 175. М., 1983. С. 12–18; *Александров А.А.* Культовые камни Псковской земли в балтийском контексте // *Senovės baltų kultūra. Danguis ir žemės simboliai*. Vilnius, 1995. Т. 158–178; *Александров А., Валк Х.* Культовые камни в Сетома // *Экспедиции Музея человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938)*. СПб., 2021. С. 623–639.

¹⁰⁰ Экспедиции 1981–1984, 1992 гг. В 1991 г. на базе консерватории был создан Фольклорно-этнографический центр, в 2010 г. ему присвоено имя А.М. Мехнецова.

¹⁰¹ Народная традиционная культура Псковской области: Обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра / Науч. ред. А.М. Махнецов. Псков, 2002. Т. 1. 688 с.

Новый этап изучения культуры населения псковско-эстонского пограничья был обусловлен демократизацией общества, распадом СССР и кардинальными изменениями во всех сферах жизни населения на постсоветском пространстве. В академической среде формируется запрос на табуированные ранее исследовательские темы, связанные с церковной культурой и православным сознанием населения¹⁰².

Тема православия в культуре сето отчетливо зазвучала в исследованиях эстонских ученых в новом тысячелетии. Характерно, что в академической эстонской среде значимое место заняли сами представители сето, приложившие большие усилия для популяризации и возрождения традиций своего народа – П. Хагу, М. Пихо.

В диссертационном сочинении М. Пихо «Металлические украшения сету XIX–XX вв.» (1997 г.) производится историко-генетический анализ комплекса сетоских ювелирных украшений с учетом влияния на его формирование православной традиции, выделяется специфический «православно-монастырский пласт» второй половины XIX–начала XX в.¹⁰³. В дальнейшем исследовательница сосредоточилась на изучении духовной культуры сето. М. Пихо предложила оригинальную версию истории христианизации сето – миссионерство игумена Корнилия по отношению к финно-угорскому населению Печорского края она связывает не с обращением из язычества в православие, а с «перекрещиванием из другой веры», т.е. из католичества; здесь же она находит объяснение экзониму «полуверцы» как переходу от конфессионима «иноверцы», обозначавшего подданных Российского государства не православной веры¹⁰⁴. Вслед за фольклористом П. Хагу М. Пихо уделила особое внимание изучению католического пласта культуры сето, который отразился в аграрной обрядности и некоторых часовенных праздниках, но не осознается самими сето – современными носителями православной идентичности.

Начало XXI в. характеризуется этническим активизмом сето как в России, так и в Эстонии. Православие признано одним из определяющих маркеров этнической и культурной идентичности сето и именно в таком качестве транслируется современными деятелями

¹⁰²Громыко М.М. Этнографическое изучение религиозности народа: заметки о предмете, подходах и особенностях современного этапа исследований // Этнографическое обозрение. 1995. № 5. С. 77–83; Пулькин М.В., Захарова О.А., Жуков А.Ю. Православие в Карелии (XV– первая треть XX в. М.: Круглый год, 1999. 208 с.; Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. 400 с.; Православная жизнь русских крестьян XIX– XX веков: итоги этнографических исследований / Т.А. Листова, С.В. Кузнецов, Х.В. Поплавская. М., 2001. 361 с.; Цеханская К.В. Изучение православной жизни русских в Институте этнологии и антропологии РАН // Традиции и современность. 2021. № 27. С. 24–32. и др.

¹⁰³ Пихо М. Э. Металлические украшения сету XIX–XX вв.: автореферат дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 1997. С. 11.

¹⁰⁴ Piho M. Setode usk ja Setomaa tsässonad // Setomaa tsässonad. Setu Kultuuri Fond, 2011. Lk. 13 – 59; Пихо М. Аспекты христианизации сето // Экспедиции Музея Человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937-1938). СПб., 2021. С. 559-573.

национального возрождения. В фокусе исследовательских интересов сетоского научного сообщества и близких к его идеям академических ученых Эстонии оказались крестные ходы¹⁰⁵, православные часовни¹⁰⁶ (был издан внушительный каталог всех имеющихся, а также не сохранившихся часовен на территории исторического расселения сето – Сетомаа)¹⁰⁷, храмы¹⁰⁸, народные предания о Псково-Печерском и Мальском монастырях¹⁰⁹ и др. В целом сето представлены в указанных публикациях как носители уникальной (для территории Эстонии) религиозной традиции, вобравшей в себя различные элементы католичества, православия и «местных народных поверий». На фоне сложившегося в 1990-е гг. в Эстонии соперничества двух юрисдикций Православной Церкви (Константинопольского и Московского патриархатов) вновь зазвучала идея поиска византийских корней в сетоском православии, при этом влияние русской церкви на сето игнорировалось или же объявлялось устаревшей теорией¹¹⁰. На рубеже XX–XXI вв. эстонские исследователи проводили исследования по обе стороны государственной границы в рамках изучения «Сетумаа/Сетомаа (досл. «земля сету/сетов») – ее природы, археологии, истории. Во главу угла была поставлена презентация культуры сето, местное русское население остается чаще всего за скобками, даже когда речь шла о храмах и часовнях, использовавшихся совместно.

Иной принцип исследования региона был предложен в 1990-х гг. преподавательским составом кафедры этнографии и антропологии Санкт-Петербургского государственного Университета в рамках программы по изучению населения Северо-Запада России под руководством А.В. Гадло¹¹¹. В русле теории изучения «малых групп»¹¹² А.Г. Новожиловым был сформулирован принцип изучения русских и сето Псково-Печорского края как единой «этнолокальной группы». Эту группу характеризует единство природной зоны, занятий, социально-экономических институтов, церковно-приходской жизни, а также пастырская деятельность Псково-Печерского монастыря¹¹³. Результаты полевых исследований 1990-х гг.

¹⁰⁵ Valk H. Kiiev setu pärimuses: koopad, käsikivad ja ristikäigud // Setumaa kogumik 4. Tallinn, 2008. Lk. 93–142.

¹⁰⁶ Valk H. Tsässon ja külakalmistu Põhja-Setumaa kultuuripildis // Setumaa kogumik 1. Tallinn, 2003. Lk. 219–252.

¹⁰⁷ Setumaa tsässonad / Toim. A. Kiristaja, H. Valk, H. Alumäe, S. Leppik. Setu Kultuuri Fond, 2011. 578 lk.

¹⁰⁸ Kiristaja A. Setumaa õigeusu kirikute ja koguduste varasemast ajaloost // Setumaa kogumik 7. Tartu–Värsk, 2016. Lk. 284–305.

¹⁰⁹ Valk H. Kiiev setu pärimuses: koopad, käsikivad ja ristikäigud // Setumaa kogumik 4 Tallinn, 2008. 93–142; Piho M. Mõla klooster Setumaal // Setumaa kogumik 5. Tallinn–Värsk, 2012. 359–384.

¹¹⁰ Leppik S. Setumaa pühad ja pühakud // Setumaa tsässonad. Tartu: SA Setu Kultuuri Fond, 2011. Lk. 150; Калкун А. Русская вера или византийское наследие? Репрезентации православия народности сету в XX в. // Православие в Прибалтике: религия, политика, образование 1840-е–1930-е гг. Тарту, 2018. С. 368–370.

¹¹¹ Начиная с 1995 г. Печорский район Псковской области становится местом проведения полевых практик студентов СПбГУ. Руководителем Печорского отряда в 1996 г. была научный сотрудник Российского этнографического музея М.Л. Засецкая.

¹¹² Малые этнические и этнографические группы. Историческая этнография. Вып. 3 / Отв. ред. В.А. Козьмин. СПб., 2008. 356 с.

¹¹³ Новожилов А.Г. Население Псково-Печерского края как этнолокальная группа // Вестник Санкт-Петербургского Университета. История. 2009. № 3. С. 94–110.

были представлены в «Историко-этнографических очерках Псковского края»¹¹⁴, тезисах докладов конференции молодых ученых СПбГУ «Этнографическое изучение Северо-Запада России»¹¹⁵ и в серии статей А.Г. Новожилова¹¹⁶. Некоторые из множества поднятых в этих публикациях тем имеют непосредственное отношение к церковной культуре: культ местночтимых святых¹¹⁷, соотношение народной и церковной традиций в похоронно-погребальной обрядности¹¹⁸, престольные праздники в системе культурного ландшафта¹¹⁹.

На рубеже XX–XXI вв. вновь активизировались исследования в области так называемого «народного православия» в сельской местности, сформировался определенный круг ученых, специализирующихся на изучении сакральных объектов Русского Севера и Северо-Запада России¹²⁰. Новая исследовательская модель предлагает рассматривать сельские святыни не как рудимент язычества, а как особую форму религиозности, целостную систему организации сакрального пространства носителями христианского мировоззрения. Е.В. Платонов вводит понятие «фольклорной топографии» для обозначения всей совокупности духовных инфраструктур географической местности, к которым привязаны былички, предания, поверия¹²¹. В качестве конкретного примера духовного освоения географического пространства исследователь приводит случай Изборско-Мальской долины Печорского района Псковской

¹¹⁴ *Засецкая М.Л.* Сету: история, культура, современные этнические процессы // Историко-этнографические очерки Псковского края. Псков, 1999. С. 269–295.

¹¹⁵ Этнографическое изучение Северо-запада России (Итоги полевых исследований 1996 и 1997 гг. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях): Кр. сод. док. I и II межведомственных науч. конф. аспирантов и студентов СПб., 1998; Этнографическое изучение Северо-Запада России (Итоги полевых исследований 1998 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях): Кр. сод. док. III межведомственной науч. конф. аспирантов и студентов. СПб., 1998 и др.

¹¹⁶ *Новожилов А.Г.* Динамика традиционной культуры сельского населения Псковского пограничья во второй половине XX в. (Печорский, Пыталовский и Палкинский районы) // Псков в российской и европейской истории. Междунар. науч. конф. / Отв. ред. В. В. Седов. Т. 2. М., 2003. С. 89–95; *Новожилов А.Г.* Полевые исследования в Печорском районе Псковской области // Полевая этнография – 2008: Мат-лы междунар. науч. конф. СПб., 2010. С. 61–68; *Новожилов А.Г.* Население Псково-Печерского края между этнокультурной традицией и национальной политикой // Вестник СПбГУ. История. 2017. Т. 62. № 1. С. 186–200 и др.

¹¹⁷ *Мельникова Е.А.* Почитаемые персонажи Печорского района Псковской области (Изборск и его округа) // Этнографическое изучение Северо-запада России. Кр. сод. док. III науч. конф. СПбГУ, 1998. С. 52.

¹¹⁸ *Калюта А.В.* Поминальная обрядность русских Псковской области // Этнографическое изучение Северо-запада России. Кр. сод. докл. I и II конф. СПб., 1998. С. 19–21; *Калюта А.В.* Представление о душе и её переходе в загробный мир у русских Печорского района Псковской области (по материалам погребально-поминальной обрядности) // Этнографическое изучение Северо-Запада России. Кр. сод. докл. III конф. СПб., 1998. С. 64–65.

¹¹⁹ *Новожилов А.Г.* Престольные праздники в системе традиционных социальных связей населения Печорского района Псковской области // Православие и культура этноса: Тез. докл. М., 2000. С. 61–62.

¹²⁰ *Щепанская Т.Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–176; *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. 305 с.; *Платонов Е.В.* Сельская округа на Северо-Западе России в ее духовно-историческом развитии. дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 2005. 219 с.; *Кормина Ж.В.* Религиозность русской провинции: к вопросу о функции сельских святынь // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. СПб., 2006. С. 130–149; *Виноградов В.В.* Северорусские почитаемые места: топика святынь: избранные статьи, диссертация / Ред.-сост. Е. В. Хаздан; науч. ред. А. Ф. Некрылова. СПб., 2019. 432 с.

¹²¹ *Платонов Е.В.* Сельская округа на Северо-Западе России ... С. 18.

области¹²² и анализирует сведения о местных храмах, часовнях, каменных крестах, водных источниках, жальниках, а также почитаемых персонажах¹²³. Сделанные им выводы свидетельствуют о «насыщенности», целостности местной религиозно-мифологической традиции и о фольклорном освоении пространства на всех уровнях от народной демонологии до церковной этнографии.

Тему религиозного синкретизма в культуре сето продолжают эстонские исследователи М. Арукас¹²⁴, Э.-Х. Вястрик¹²⁵, Х. Валк. В круг профессиональных интересов Х. Валка, как археолога, вошли сельские кладбища и связанные с ними обычаи сето (в частности, поминальные трапезы на могилах)¹²⁶, а также почитаемые места и природные объекты¹²⁷. Он указывает на важность этнографических и фольклорных данных для интерпретации археологических погребальных и сакральных памятников Средневековья–Нового времени. Случай с сето, по его мнению, дает возможность приблизиться к пониманию традиционного мировоззрения людей ушедших эпох (в широком географическом охвате), представить картину средневековой народной религиозности как сплава христианских и нехристианских обычаев. Особый интерес для понимания многогранности народной веры представляют полевые исследования Валка, раскрывающие финальную стадию бытования культа Пеко у сето (1930-е–1990-е гг.)¹²⁸. Один из последних (предполагаемых) тайных хранителей скульптуры Пеко в то же время был прилежным прихожанином и старостой церкви в д. Обиница (Эстония). Во второй половине XX в. сведения

¹²² Между деревнями Изборск и Малы.

¹²³ Платонов Е.В. «Изборский праведник»: сто лет фольклорного жития // Мифология и религия в системе культуры этноса. СПб., 2003. С. 94–96; Платонов Е.В. Часовни Изборско-Мальской долины // Изборск и его округа. Изборск, 2006. 151–158; Платонов Е.В. Структура и типология почитаемых мест Изборско-Мальской долины (по материалам 2002–2010) // Беларускае Падзвінне: вопыт, метадыка і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследаванняў. Навалолацк, 2011. С. 193–198.

¹²⁴ Arukask M. Religious syncretism in Setu runo songs // Studies in Folklore and Popular Religion, 3. Tartu: TÜ, 1999. Lk. 79–92.

¹²⁵ Västriк E.-H. Pre-Christian Traits of Seto Vernacular Religion in the Baltic Context: the Peko-Cult Revisited // Baltic Worldview: From Mythology to Folklore. Vilnius, 2009. Pp. 37–38; Вястрик Э.-Х. Дохристианские традиции сето // Экспедиции Музея человек в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомая (1937–1938). СПб., 2021. С. 547–559.

¹²⁶ Valk H. Tsässon ja külakalmistu Põhja-Setomaa kultuuripildis // Setumaa kogumik 1. Tallinn, 2003. Lk. 219–252; Valk H. Cemeteries and Ritual Meals: Rites and their Meaning in the Traditional Seto World-View // Old Norse Religion in Long-Term Perspectives. 2006. Pp. 141–146; Valk H. Tradition-based Concepts of Death, Burial and Afterlife: A Case from Orthodox Setomaa, South-Eastern Estonia // The Archaeology of Death in Post-medieval Europe. Warsaw; Berlin, 2015. Pp. 127–149.

¹²⁷ Valk H. Christian and Non-Christian Holy Sites in Medieval Estonia: A Reflection of Ecclesiastical Attitudes Towards Popular Religion // The European Frontier. Clashes and Compromises in the Middle Ages. Lund, 2004. Pp. 299–310; Valk H. Offering Practices at Two Holy Stones in Setomaa, South-East Estonia // Folk Beliefs and Practice in Medieval Lives. Oxford, 2008. Pp. 67–78; Valk H. Sacred Natural Places of Estonia: Regional Aspects // Folklore. Electronic Journal of Folklore. 2009. Vol. 42. Pp. 45–66; Валк Х. Священный Иванов камень в д. Мегузицы в Сетомая: дополнения к материалам Ю. Трусмана и Л. Зурова // Северо-Запад: этноконфессиональная история и историко-культурный ландшафт-2. Восьмые Шёгреневские чтения. Воронеж, 2019. С. 111–133.

¹²⁸ Valk H. Jumala jälgedel Peko lahkumine // Keel ja kirjandus. 2019. № 3. Lk. 165–191; Валк Х. Прощание с сетуским богом Пеко // Северо-Запад: этноконфессиональная история и историко-культурный ландшафт-3. Девятые Шёгреневские чтения. СПб., 2022. С. 210–225.

о Пеко имеют характер слухов, смутных воспоминаний детства, отсылок к старине и исключительно к западной периферии сетоского ареала (за пределами Печорского района Псковской области).

Большое внимание православной идентичности сето уделяет эстонский фольклорист А. Калкун, специализирующийся на сетоской песенной традиции. В фокусе его исследований оказались гендерные аспекты религии сето¹²⁹ и проблема репрезентации сетоского православия в XX в. Калкун обращает внимание на значимость православной веры для самоидентификации сето, а также на конфликт ментальностей между православными сето и эстонцами-лютеранами и носителями секулярного мировоззрения¹³⁰. Кроме того, он оспаривает давно сложившийся в историографии тезис о неосознанном (формальном) участии сето в православных обрядах и поверхности их веры из-за незнания русского языка и церковной догматики¹³¹. Народные религиозные практики сето он трактует в русле теории «живой религии» – народной веры, которая в некоторых случаях противоречит догмам, но не является признаком отсталости или отражением языческого мировоззрения¹³². Благодаря сотрудничеству Калкуна с финскими исследовательницами Х. Купари и Э. Вуолой некоторые яркие проявления религиозной идентичности сето представлены в сравнении с православными практиками финнов, карел и саамов-сколтов Финляндии¹³³. Культ Богородицы Калкун рассматривает как проявление женской религии, для которой характерно соотнесение личных переживаний и самых интимных моментов жизни (менструации, родовые схватки, забота о семье) с тем, что перенесла мать Иисуса Христа¹³⁴.

Феномену конкретизма в народной религии сето посвящена также статья Х. Боме о почитании резного образа святителя Николая (иконографический тип «Никола Можайский»), находящегося в надвратной церкви Псково-Печерского монастыря¹³⁵. Исследовательница пишет о превращении образа из локального патрона Можайска в общерусского покровителя, который,

¹²⁹ *Kalkun A.* Nähtamatu ja nähtav pärimus. Seto rahvaluule kogumisest ning menstruatsiooni ja sünnitusjärgse käitumisega seotud tabudest // *Ariadne Lõng*. 2007. Lk. 3–18; *Kalkun A.* How to Ask Embarrassing Questions about Women's Religion: Menstruating Mother of God, Ritual Impurity, and Fieldwork Among Seto Women in Estonia and Russia // *Orthodox Christianity and Gender: Dynamics of Tradition, Culture and Lived Practice*. London, 2020. Pp. 97–114.

¹³⁰ *Kalkun A.* Fasts and Feasts in Estonians' Representations of the Seto Culture // *Journal of Ethnology and Folkloristics*. 2014. № 8 (1). Pp. 53–73.

¹³¹ *Калкун А.* Русская вера или византийское наследие? Репрезентации православия народности сету в XX в. // *Православие в Прибалтике: религия, политика, образование 1840-е–1930-е гг.* Тарту, 2018. С. 346–347.

¹³² *Kalkun A.* Setode elav õigeusk. Eelarvamused ja pärimus // *Mitut usku Eesti IV. Valik usundiloolisi uurimusi: õigeusu eri 4 / Toim. L. Eek*. Tartu, 2015. Lk. 193–223.

¹³³ *Kalkun A., Vuola E.* The Embodied Mother of God and the Identities of Orthodox Women in Finland and Setoland // *Religion and Gender*. 2017. Vol. 7. № 1. Pp. 18–41; *Kalkun A.* How to Ask Embarrassing Questions ... Pp. 97–114.

¹³⁴ *Kalkun A.* Nähtamatu ja nähtav pärimus. Seto rahvaluule kogumisest ning menstruatsiooni ja sünnitusjärgse käitumisega seotud tabudest // *Ariadne Lõng*. 2007. Lk. 3–18; *Kalkun A., Vuola E.* Указ соч. Pp. 18–41.

¹³⁵ *Bome H.* Sacred Image as a Local Patron? The Icon of St. Nicholas of Mozhaïsk in the Petseri monastery in Setu Folklore // *Folklore. Electronic Journal of Folklore*. 2006. T. 34. Lk. 75–88.

в свою очередь, стал восприниматься финно-угорским народом сето как собственный защитник, позаимствовавший черты других персонажей сетоского фольклора.

Религиозному вопросу в Печорском крае (эст. Петсеримаа) посвящен ряд исторических статей эстонских исследователей. К. Лыуна рассмотрел конфликт 1920–1930-х гг. между Псково-Печерским монастырем и Синодом Эстонской апостольской православной церкви, требовавшей ограничения самостоятельности монастыря и проведения проэстонских реформ в жизни прихода¹³⁶. Для того, чтобы лучше понять проблемы, сложившиеся вокруг религиозного статуса сето в Эстонской Республике (как в 1920–1940 гг., так и сегодня), К. Гричин предприняла попытку рассмотреть их религиозную жизнь до XX в.¹³⁷. А. Селарт пишет о православных церквях средневековой Ливонии, а также о влиянии Псково-Печерского монастыря на население территории современной Юго-Восточной Эстонии в XVI в.¹³⁸. Я. Плаат дает обзор истории православных монастырей, храмов и часовен Эстонии XI–XIX вв., и, что является характерной особенностью эстонского политического дискурса, включает сюда всю историческую территорию проживания сето (т.е. город Печоры и современный Печорский район Псковской области)¹³⁹.

Особый интерес представляют немногочисленные публикации, демонстрирующие взгляд на ситуацию «извне», т.е. работы не российских и не эстонских авторов. Американский этномузыковед Джеферс Энгелхардт специализируется на изучении религии и музыки в восточном христианстве на примере эстонского православия¹⁴⁰. Центральной темой Энгелхардта является представление о «правильном» церковном пении как квинтэссенции «истинной» православной практики. Исходя из собственных полевых наблюдений 2002–2007 гг., автор рассуждает о церковно-песенной традиции современной эстонской части Сетомаа: она имеет ярко выраженный пограничный характер, ориентируется на разновременные и разноязычные источники (Обиход нотного пения на церковнославянском языке, эстоноязычные гимны 1920-х гг., акафисты Псково-Печерского монастыря) и сохраняет историческую связь с Псково-Печерским монастырем, несмотря на утрату представления о нем как о главном религиозном

¹³⁶ *Lõuna K.* Usuküsimus Petserimaal 1920.–30. aastatel ja kloostisõda // *Ajalooline Ajakiri*. Kleio. 1999. № 3/4 (106/107). Lk. 57–69.

¹³⁷ *Grichin K.* Setude usuelust enne 20. Sajandit // *Ajalooline Ajakiri*. 2001. № 4 (115). Lk. 57–68.

¹³⁸ *Selart A.* Orthodox churches in medieval Livonia // *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*. University of Leeds, 2009. Pp. 273–290; *Селарт А.* Миссионерская деятельность Печерского игумена Корнилия во время Ливонской войны (1558–1582) // *Археология и история Пскова и Псковской земли*. М.-Псков, 2011. С. 69–76; *Selart A.* The Russian Orthodox Church in Livonia during the Livonian War (1558–1582) // *Zwischen Ostsee und Adria*. Debrecen, 2023. Pp. 369–388.

¹³⁹ *Plaat J., Maasik A.* Õigeusk ja õigeusu pühakojad Eestis 11–19. sajandil // *Mäetagused* 47. Tartu, 2011. Lk. 7–38.

¹⁴⁰ *Engelhardt J.* The acoustics and geopolitics of Orthodox practices in the Estonia-Russia Border Region // *Eastern Christians in Anthropological Perspective*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press, 2010 – Pp. 101 – 123; *Engelhardt J.* Singing the right way: Orthodox Christians and secular enchantment in Estonia. Oxford University Press, 2015. 296 p.

центре сето Эстонии, общие секуляризационные процессы и современные геополитические игры. Энгельхард рассматривает сето как часть мирового сообщества восточных христиан: они не являются русскими православными, но их практики были сформированы русским православием.

Феномен православной идентичности нерусского населения молодых прибалтийских республик анализируется также немецким историком Себастьяном Римештадом. Автор исследует реакцию православных церквей Эстонии и Латвии на вызовы стремительно менявшегося мира в межвоенный период (1917–1940 гг.), опираясь на разнообразные опубликованные нарративы и уделяя особое внимание печатным средствам массовой информации¹⁴¹.

Из общих исторических трудов, посвященных теме взаимоотношения государств, конфессиональных и этнических групп на российско-эстонском пограничье следует указать энциклопедическое издание «Православие в Эстонии» патриарха Московского и всея Руси Алексия II (Ридигера)¹⁴², работы петербургских историков М.В. Шкаровского¹⁴³, И.В. Петрова¹⁴⁴, В.И. Мусаева¹⁴⁵, диссертационное сочинение выпускника теологического факультета Тартуского Университета А. Сычева «Эстонская православная епархия в сфере влияния советской религиозной политики в 1954–1964 гг.» (на эстонском языке)¹⁴⁶.

Анализу новой религиозной ситуации и православной религиозности в постсоветской России на рубеже XX–XXI в. (в различных аспектах) посвящены работы К. Каарияйнена и Д.Е. Фурмана¹⁴⁷, Н.А. Митрохина¹⁴⁸, В.Ф. Чесноковой¹⁴⁹, О.Е. Казьминой¹⁵⁰. Особый интерес для автора данной работы представляют результаты антропологических исследований низовых инициатив и религиозных практик в различных церковных приходах на постсоветском

¹⁴¹ Rimestad S. The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917-1940). Frankfurt am Main, Berlin, 2012. 334 p.

¹⁴² Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Православие в Эстонии. М., 1999. 704 с.; Православие в Эстонии: исследования и документы / Науч. ред.: протоиерей Николай Балашов, С.Л. Кравец. Том I. Исследования. Том 2. Документы. М., 2010.

¹⁴³ Шкаровский М. Русская православная церковь в XX веке. М., 2010. 480 с.; Шкаровский М.В., Соловьев И.В. Церковь против большевизма. Митрополит Сергей (Воскресенский) и Экзархат Московской Патриархии в Прибалтике. 1941-1944 гг. М., 2013. 410 с.

¹⁴⁴ Петров И.В. Православная Балтия 1939–1952 гг.: Период войн, репрессий и межнациональных противоречий. СПб., 2016. 376 с.

¹⁴⁵ Мусаев В.И. Православие в Прибалтике в 1890–1930-е гг. СПб., 2018. 385 с.

¹⁴⁶ Sõtšov A. Eesti õigeuse piiskopkond nõukogude religioonipoliitika mõjuväljas 1954-1964. Doktoriväitekiri. Tartu, 2008. 226 lk.

¹⁴⁷ Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каарияйнена, Д.Е. Фурмана. М-СПб., 2001. 248 с.

¹⁴⁸ Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы М., 2004. 648 с.

¹⁴⁹ Чеснокова В.Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М., 2005. 297 с.

¹⁵⁰ Казьмина О.Е. Русская православная церковь и новая религиозная ситуация в России: этноконфессиональная составляющая проблемы. М., 2009. 304 с.

пространстве – сборники под редакцией А. Агаджаняна и К. Русселе¹⁵¹. Исследователь А.Л. Беглов раскрывает тему подпольной церковной субкультуры в СССР¹⁵², а также его авторству принадлежит фундаментальный труд об истории православного прихода в России в синодальный период с кратким экскурсом, освещающем приходской вопрос вплоть до современности¹⁵³. Противоположность «стационарной» культуре церковного прихода составляют мобильные практики православных странников, паломников, религиозных переселенцев,двигающихся вслед за своими духовными отцами. Основываясь на полевых материалах, в том числе собранных в Печорах в 1990-х гг., фольклорист А.В. Тарабукина ввела термины «прихрамовая среда»/«прицерковный круг» и рассмотрела эту субкультуру, ориентированную на эсхатологию, старчество и монашеский идеал в миру¹⁵⁴. Антрополог Ж.В. Кормина изучает современные внеобщинные православные практики и вводит понятие «православный номадизм», также во многом опираясь на экспедиционные наблюдения, сделанные в Псковской области¹⁵⁵.

В начале XXI в. активные исследования духовной и материальной культуры населения Печорского района Псковской области осуществлялись сотрудниками Российского этнографического музея (Санкт-Петербург). В рамках проекта «Этноконфессиональная карта Северо-Запада России»¹⁵⁶ проводились экспедиционные исследования О.В. Калининой и М.Л. Засецкой в Печорском районе и Эстонии. Особое внимание было уделено культурной рефлексии, влиянию Псково-Печерского монастыря на местное и пришлое население, истории церковных приходов Псково-Печорского края, современным религиозным практикам русских и сето¹⁵⁷. В рамках осмысления музейных коллекций по этнографии сето вышел каталог нагрудных крестов,

¹⁵¹ Религиозные практики в современной России / Под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М., 2006. 400 с.; Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / Под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М., 2011. 368 с.

¹⁵² Беглов А.Л. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М., 2008. 352 с.

¹⁵³ Беглов А.Л. Православный приход на закате Российской империи: состояние, дискуссии, реформы. М., 2021. 1048 с.

¹⁵⁴ Тарабукина А.В. Фольклор и духовная культура «церковных людей»: опыт исследования современного фольклора: дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 2000. 222 с.

¹⁵⁵ Кормина Ж.В. Паломники. Этнографические очерки православного номадизма. М., 2019. 351 с.

¹⁵⁶ Фишман О.М. История, опыт, стратегия и перспективы полевой работы отдела этнографии Северо-Запада и Прибалтики Российского этнографического музея // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий. Вторые Шёгреновские чтения. СПб., 2008. С. 39–52.

¹⁵⁷ Засецкая М.Л. Полуверцы – возможная интерпретация первоначального смысла русского конфессионального экзонима сету // Христианский мир: религия, культура, этнос. СПб., 2000. С. 89–94; Засецкая М.Л. Роль культурно-гносеологических установок исследователей XIX века в этнической истории сету // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада. Четвертые Шёгреновские чтения. СПб., 2011. С. 303–320; Калинина О.В. О некоторых аспектах религиозной жизни населения Печорского района во второй половине XX в. // Setumaa kogumik 7. Tartu-Värska, 2016. С. 225–253; Калинина О.В. Псково-Печерский монастырь в культуре русских и сето Печорского района Псковской области: монастырская идентичность и местные практики // Вестник антропологии. 2022. № 2. С. 68 – 89; Калинина О.В. Полуверческие приходы Псковской епархии: из истории народа сето // Исторический журнал. 2022. № 4. С. 1–16; Засецкая М.Л. Мы – они и свои чужие: особенности семантической оппозиции в русской культуре Псково-Печорского края во второй половине XX века // Евразия – диалог культур: Материалы Двадцать вторых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2023. С. 111–119 и др.

использовавшихся в женском народном костюме в качестве украшений¹⁵⁸, а также альбом украшений с монетами¹⁵⁹.

Разница в современном восприятии пограничной культуры населения Печорского края/Сетомаа со стороны русских и эстонских исследователей стала очевидна во время работы над международным издательским проектом 2012–2017 гг. «Экспедиции Музея Человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938)». По инициативе сотрудницы Музея человека (Париж)¹⁶⁰ Т. Бенфугаль, поддержанной коллегами из Российского этнографического музея, Тартуского университета и Института сето (Эстония) было принято решение опубликовать французские материалы экспедиций Зурова и Вильде, дополнив их исследовательскими статьями ведущих специалистов по данной тематике. Издание вышло на французском, эстонском и русском языках¹⁶¹. Большая часть текстов коллективной монографии посвящена религиозной культуре: соотношению дохристианской и христианской традиций¹⁶², народному христианству¹⁶³, феномену почитания природных объектов¹⁶⁴, церковной архитектуре¹⁶⁵. Проект стал настоящим вызовом для представителей разных национальных школ: каждая сторона излагала материал в соответствии с собственной историографической традицией, но старалась преодолеть стереотипы в восприятии культуры и сето, и русских¹⁶⁶. Работа над проектом послужила мощным импульсом для автора данного диссертационного сочинения в изучении церковно-религиозной культуры населения Печорского района в советский и постсоветский периоды. Отдельную благодарность выражаю моему первому научному руководителю – д.и.н. Ольге Михайловне Фишман.

¹⁵⁸ Засецкая М.Л. Сету – народ Печорской земли // Православные кресты народов Поволжья, Приуралья, Сибири, Дальнего Востока и сету в собрании Российского этнографического музея. Альбом-каталог. Вып. 1. СПб., 2013. С. 235–293; С. 296–383.

¹⁵⁹ Монеты в народной одежде и украшениях. М.: Бослен, 2019. 204 с.

¹⁶⁰ Подразделение «Национального музея естественной истории».

¹⁶¹ Missions du Musée de l'Homme en Estonie Boris Vildé et Léonide Zourov au Setomaa (1937–1938) / Т. Benfoughal, О. Fishman, Н. Valk. Paris, 2017. 859 p.; Inimese Muuseumi ekspeditsioonid Eestisse Boris Vilde ja Leonid Zurov Setomaal (1937–1938) / Т. Benfoughal, О. Fišman, Н. Valk. Tartu, 2018. 790 lk.; Экспедиции Музея человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938) / Ред. Т. Бенфугаль, Х. Валк, О. Фишман. СПб., 2021. 878 с.

¹⁶² Вятрик Э.-Х., Фишман О. Проблематика изучения народного христианства. Введение // Экспедиции... С. 539–545; Вятрик Э.-Х. Дохристианские традиции сето // Там же. С. 547–559.

¹⁶³ Пихо М. Аспекты христианизации сето // Там же. С. 561–575; Засецкая М., Калинина О. «Народное православие»: к вопросу о характеристике религиозного мировоззрения русского населения Печорского края в материалах Л.Ф. Зурова // Там же. С. 577–599.

¹⁶⁴ Александров А., Валк Х. Культовые камни в Сетомаа // Там же. С. 623–639; Валк Х., Раудоя А., Александров А. Почитаемые деревья в Сетомаа // Там же. С. 641–657; Валк Х., Грушина Л. Культовые родники и водоемы в Сетомаа // Там же. С. 659–675.

¹⁶⁵ Мусин А. Церковные древности в трудах Л.Ф. Зурова // Там же. С. 501–519; Раудоя А. Часовни Сетомаа в материалах Леонида Зурова // Там же. С. 521–537.

¹⁶⁶ Kalkun A. Seto pärimus ja muistsed slaavi jäljed Inimese Muuseumis // Keel ja Kirjandus. 2018. № 12. 991–995; Фишман О.М. Алгоритм международного научно-издательского проекта «Экспедиции Музея человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938)» // Кунсткамера. 2020. № 4. С. 189–201.

Таким образом, исследования в области религиозной культуры населения Печорского района Псковской области производились неравномерно. Они довольно сильно зависели (зависят) от политической конъюнктуры и личной принадлежности конкретного исследователя к определенной этноконфессиональной традиции. Отдавалось предпочтение изучению религиозной культуры сето в свете концепций религиозного синкретизма, «многослойности» народной веры, поиска архаики в современной авторам действительности и т.д. Этнологи и фольклористы концентрируют внимание либо на «вневременной» традиции сето и русских («в народе принято делать так и так»), либо на новациях современности. Православные практики советского периода фактически выпадают из этого контекста.

Научная новизна. В диссертационной работе предпринята первая попытка комплексной характеристики православной традиции русских и сето Печорского района Псковской области советского периода. В научный оборот вводятся результаты авторских полевых исследований 2007–2017 гг. Культура местного населения второй половины XX–начала XXI в. впервые рассматривается через призму церковно-приходских отношений, освещается малоизвестная страница истории смешанных русско-сетоских и чисто сетоских церковных приходов, выявляются характерные для них этнические особенности. Собраны и систематизированы сведения о православных практиках, бытовавших в районе в период антирелигиозной государственной политики. Особое внимание в работе уделяется «околомонастырской» специфике бытования культуры населения Псково-Печорского края в советский и постсоветский периоды.

Теоретическая и практическая значимость. Диссертационное исследование вносит вклад в проблему осмысления религиозного опыта и передачи религиозной традиции на этнографическом материале. Предлагается конкретная модель изучения локальной религиозности на «низовом» уровне церковного прихода с учетом его этнической специфики и обязательного историко-политического контекста его формирования.

Материалы и результаты исследования могут быть использованы в лекциях, курсах, методических пособиях по антропологии религии, истории традиционной культуры, этноконфессиональной истории. Основные положения диссертации и собранный эмпирический материал могут быть включены в школьный курс РФ «Основы религиозной культуры и светской этики», «Основы духовно-нравственной культуры народов России», использованы в воспитательных программах по толерантности и межнациональному взаимодействию; применены при создании историко-культурных атласов и построении музейных экспозиций.

Положения, выносимые на защиту

1. Специфика локальной религиозной культуры Псково-Печорского края обусловлена внешними геополитическими факторами – пограничным положением, нахождением в составе разных государств, изменениями политических курсов этих государств, а также местными инициативами монастыря, приходского духовенства и прихожан.
2. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, под воздействием которого была сформирована локальная православная традиция, продолжал играть определяющую роль в религиозно-культурном ландшафте Псково-Печорского края в условиях насильственной секуляризации советского периода. Действующий монастырь и не разрушенная система приходских храмов во второй половине XX в. обеспечивали трансляцию церковной традиции. Православные практики продолжали осуществляться с учетом ограничений, наложенных запретами антирелигиозной государственной политики.
3. Особенностью церковной жизни Печорского района Псковской области являлось наличие двух этнических групп. Этническая специфика приходской жизни Печорского благочиния советского периода проявлялась в негласном принятии двуязычных богослужебных практик – чередовании произносимых текстов на церковнославянском и эстонском языках. Специфика православной культуры сето выражена в языке, некоторых особенностях костюма и домашнего интерьера. Языком своей религии печорские сето называют эстонский язык.
4. Для советского поколения жителей Печорского района характерна двойственность сознания – одновременное воспроизведение атеистического дискурса, транслируемого школой и СМИ и церковных практик, привитых семейным воспитанием. Православная культура и преемственность православной традиции является одним из основных маркеров локальной идентичности жителей Псково-Печорского края, четко отличающих себя как от советских атеистов, так и от постсоветских неофитов.

Апробация работы. Материалы и основные положения диссертационного исследования были представлены в докладах на «Шёгреневских чтениях» (СПб, РЭМ 2007, 2009, 2014, 2016, 2018, 2020), «Санкт-Петербургских этнографических чтениях» (СПб, РЭМ, 2017, 2019), международной научно-практической конференции «Изборск и его округа» (музей-заповедник «Изборск», 2014–2017, 2019), научной конференции «Археология и история Пскова и Псковской земли» (Псков, Археологический центр Псковской области, 2008, 2017), юбилейной конференции, посвященной 70-летию исследователя Пауля Хагу (д. Обиница, Дом общества сето, Эстония, 2016), юбилейной конференции «25 лет музею-усадьбе сето в Вярске» (д. Вярска, Институт сето, Эстония, 2019), XIII конгрессе антропологов и этнологов России (Казань, 2019).

Некоторые положения диссертации были представлены автором в курсе лекций «Традиционная культура народов Северо-Запада России» Российского этнографического музея (2016 г.) и курсе лекций «Традиционная культура народов России» Санкт-Петербургского государственного института культуры (2021–2022 гг.). Текст диссертации обсуждался на заседании кафедры этнологии исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. По теме исследования опубликовано 16 статей.

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, 4 глав, заключения, списка использованных источников и литературы, приложений с некоторыми статистическими данными из архивов и фотографиями, сделанными автором во время экспедиций.

Глава 1

Локальная религиозная традиция в историко-политическом контексте конца XIX – начала XXI в.

1.1. Пространство и время локальной традиции

Пространство и время – это тот жесткий каркас, в котором существует любая культура. Очерчивая пространство (физическое, этнокультурное, социальное) исследуемой православной традиции русских и сето, следует оговорить два концепта – Сетомаа (Сетумаа) и Псково-Печерский (Печорский) край. Первый переводится с эстонского языка как «земля сето», он детерминирован по линии этничности и рассматривается как особая историко-природная зона расселения народа сето в соседстве с местным русским населением¹⁶⁷. Второй отсылает к территориально-культурной принадлежности региона Псковскому государству, губернии, области, а также к истории Псково-Печерского монастыря и его значению в формировании идентичности местного населения¹⁶⁸. В эстонском и сетоском вариантах Печерский край звучит как «Петсеримаа». В настоящее время «Сетомаа» в географическом плане шире, чем Псково-Печерский край, поскольку включает в себя как территорию Печорского района Псковской области, так и территории юго-восточной Эстонии, заселенные сето.

Пограничное расположение Сетомаа/Печорского края между восточным и западным христианскими мирами (Московия – земли Ливонского ордена, Псковская губерния – Лифляндская губерния, Россия – Эстония, православие – католицизм, а с XVI-XVII вв. православие – лютеранство) всегда влияло на культуру местного населения. Бурные историко-политические события XX в. неоднократно меняли государственную принадлежность рассматриваемого региона.

Этнические и региональные характеристики Сетомаа/Печорского края тесно взаимосвязаны; и те, и другие активно привлекаются как Россией, так и Эстонией в качестве

¹⁶⁷Гурт Я. О псковских эстонцах, или так называемых «сетукезах» // Известия ИРГО. Том XLI. 1905. СПб, 1906. С. 1–22; Манаков А.Г. На стыке цивилизаций: этнокультурная география Запада России и стран Балтии. Псков: ПГПИ, 2004. С. 88–91; Setomaa tsässonad. Setu Kultuuri Fond, 2011. 578 lk.; Kiristaja A. Setomaa kohanimed. Seto Instituut, 2013. 247 lk. и др.

¹⁶⁸Миротворцев М. Об эстах или полуверцах Псковской губернии // Памятная книжка для Псковской губернии за 1860 год. II. 1860. С. 45–61; Трусман Ю. Полуверцы Псково-Печерского края // Живая старина. 1890. Вып. I. Отд. I. С. 31–62; Лебедев Е. Инородческий вопрос в Псковской губернии в связи с религиозно-политическим значением Псково-Печерского монастыря. Псков, 1891. 33 с.; Новожилов А.Г. Население Псково-Печерского края как этнолокальная группа // Вестник СПбГУ. 2009. Сер. 2. Вып. 3. С. 94–110; Новожилов А.Г. Население Псково-Печерского края между этнокультурной традицией и национальной политикой // Вестник СПбГУ. История. 2017. Т. 62. Вып. 1. С. 186–200.

аргументов принадлежности к той или иной культурно-исторической зоне¹⁶⁹. Так, в риторике сторонников эстонского национального движения сето являются частью эстонского народа, искусственно разделенного российско-эстонской границей 1991 г., и вся территория их исторического расселения символически включается в ареал Эстонии. В свою очередь, историческое проживание на Псковской земле близ Псково-Печерского монастыря и приверженность сето православию оценивались и оцениваются властными структурами в России как признак принадлежности к «русскому миру». Активисты сетоского культурного движения рассматривают все природные и культурные объекты современного Печорского района Псковской области (включая те, которые ни имеют никакой привязки собственно к народу сето) через призму концепта Сетомаа – исторической родины сето как отдельного народа. Ими артикулируются такие понятия как «археологические памятники Сетомаа», «деревни Сетомаа», «часовни Сетомаа», «современные ремесленные центры Сетомаа» и т.д. Соответственно, преобладающее русское население Печорского района оказывается включенным в этот региональный концепт, имеющий этническую (сетоскую) окраску.

Идентичность жителей Сетомаа/Печорского края складывалась в результате смены политических режимов и идеологических установок, в соответствии с которыми выстраивалась локальная хронология. В отношении местной истории XX в. старожильское население оперирует такими понятиями как «царское время», «эстонское время», «немецкое время», «советское время»/«русское время». Эта особенность была впервые отмечена М.Л. Засецкой, проводившей полевые этнографические исследования в Печорском районе Псковской области в 1996 г.¹⁷⁰ Следует заметить, что старожилы довольно редко прибегали к политическим клише, таким как «эстонская буржуазная власть», «немецко-фашистская оккупация» и т.д., в целом демонстрируя осторожно-нейтральную позицию в оценке сменявших друг друга властей. Существовая во множестве темпоральностей, ориентируясь на индивидуальный жизненный цикл, аграрный календарь, церковный календарь (который менялся в зависимости от господствующих режимов), жители Печорского края очень остро ощущают «время политическое». Каждая его стадия имеет свое название; через эти вехи, «века» в историко-мифологическом смысле¹⁷¹ просчитывается ход жизни каждого человека и объясняются различия восприятия времени у представителей разных поколений:

¹⁶⁹Kaiser R., Nikiforova E. Borderland spaces of identification and dis/location: Multiscalar narratives and enactments of Seto identity and place in the Estonian-Russian borderlands // *Ethnic and Racial Studies*. 2006. Vol. 29. № 5. 928–958.

¹⁷⁰См.: Засецкая М. Культурно-социальные реалии Петсеримаа в 1920–1930-х гг. // *Экспедиции Музея Человека в Эстонию*. С. 365–380.

¹⁷¹Тишков В.А. Ревием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 260.

*В школу ходила в эстонское время два класса. Ну, подожди. Ну, да... не эстонское, это я ходила в немецкое время!*¹⁷²

*Немецкое время не осталось в памяти, я маленькая была*¹⁷³.

*Я родилась в 1942 году, это была немецкая власть здесь в то время. А потом русская – после войны 45-го. Вот такая история*¹⁷⁴.

Приведенная ниже периодизация выстроена в соответствии с зафиксированной местной терминологической традицией.

1.2. Царское время. Конец XIX – начало XX в.

В конце XIX – начале XX в. заштатный город Печоры и его окрестности входили в состав Псковского уезда Псковской губернии Российской империи. Северо-западная часть уезда¹⁷⁵ на границе с Лифляндской губернией близ Псково-Печерского монастыря не была выделена в отдельную административно-территориальную единицу; к ней применялись такие определения как Псково-Печерский край¹⁷⁶, Печерский полуверческий край¹⁷⁷, Сетукезия или Сетумаа¹⁷⁸. Местные 15 православных приходов находились в ведомстве 3-го и 5-го благочиннических округов Псковской епархии: 4 церковных прихода были чисто русскими по своему этническому составу¹⁷⁹, а остальные 11¹⁸⁰ состояли из русских и сето, которых местное русское население называло «полуверцами». Повседневная жизнь русских и сето протекала параллельно: они жили бок о бок, но не смешивались, и межэтнические браки были крайне редки. Однако в конфессиональном отношении они были равнозначными участниками единой церковно-приходской системы.

В приходах погостов Верхоустье (ныне Вярска, Эстония) и Тайлово сето составляли большинство прихожан, в приходах погостов Зачеренье (ныне Саатсе, Эстония), Залесье, Колпино, Малы – половину от общей численности прихожан; в приходах погоста Паниковичи и пригорода Печоры – примерно 1/3 прихожан. В приходах Изборска и Кулье сето составляли

¹⁷² ПМА, 2013, Н.Е.С., 1938 г.р., сето, ж., д. Запутье.

¹⁷³ ПМА, 2013, Л.Л.М., 1937 г.р., сето, ж., д. Печоры.

¹⁷⁴ ПМА, 2013, М.О., 1942 г.р., сето, ж., д. Керино.

¹⁷⁵ Печерская, Изборская, Паниковская и Слободская волости Псковского уезда.

¹⁷⁶ Трусман Ю. Указ соч. С. 31–62.

¹⁷⁷ Муравейский В. Печерский «полуверческий» край // Псковские епархиальные ведомости. 1910. № 9-11. С. 197–203; 117–120; 138–142.

¹⁷⁸ Гурт Я. Указ. соч. С. 1–22.

¹⁷⁹ Приходы погостов Печки, Сенно, Лисьё, Щемерицы (ж/д станция Лавры).

¹⁸⁰ Приходы погостов Печоры, Тайлово, Верхоустье (ныне Вярска, Эстония), Зачеренье (ныне Саатсе, Эстония), Залесье, Изборск (Никольский собор и Богородицкая церковь), Паниковичи, Колпино, Кулье, Малы.

незначительную часть (см. карту)¹⁸¹. В общей сложности в четырех северо-западных волостях Псковского уезда проживало около 15000 сето¹⁸².

Приходская жизнь населения была подчинена строгому ритму церковного календаря с его праздничными и постными днями, которые накладывались на цикл сельскохозяйственных работ и были связаны со множеством народных примет и обычаев¹⁸³. Православие играло важнейшую роль в государственной политике Российской империи. Посещение воскресных богослужений и ежегодная исповедь входили в круг обязанностей православных прихожан и подлежали строгому контролю со стороны священнослужителей, исполнявших в синодальный период ряд чиновничьих функций – от ведения метрических книг до составления списков старообрядцев. Все населенные пункты епархий были строго прикреплены к определенным приходам, менять которые по собственному желанию было нельзя. Исповедовавшийся не в своем приходе должен был взять удостоверение об исповеди и предъявить его своему духовнику для записи в алтарной книге¹⁸⁴. Консервативная система воспитания крестьянского населения осуществлялась через систему церковно-приходских школ, в которых основной упор делался на знание Закона Божьего, церковного пения и богослужения, а также чтения, письма и основ арифметики. Связь населения с Псково-Печерским монастырем и приходским духовенством поддерживалась также через систему крестных ходов, разнообразных внехрамовых молебнов – не только люди шли в храм, но и духовенство шло к прихожанам. Домашние благочестивые практики включали в себя обязательное крестное знамение при входе в дом, домашние утренние и вечерние молитвы, а также семейную молитву перед едой, соблюдение постных дней и т.д. Комплекс крестьянских церковных практик формировался под влиянием семьи и приходского священника, который часто был и школьным учителем.

Одну из основных проблем церковно-приходской жизни Печорского благочиния в конце XIX– начале XX в. составлял языковой барьер между духовенством и сетоязычной частью прихожан: русские священники не знали ни эстонского, ни тем более сетоского языков, а сето, в особенности женщины, плохо говорили по-русски, и не понимали церковнославянскую службу.

¹⁸¹ Калинина О.В. Миссионерская деятельность Русской православной церкви в «полуверческих» приходах Псково-Печерского края по материалам периодики кон. XIX – нач. XX в. // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий. Вторые Шёгреновские чтения. СПб., 2008. С. 78–87; Колпакова Ю.В. Сведения о сето в XVI – XX вв. по материалам Российского государственного архива древних актов (РГАДА) и Государственного архива Псковской области (ГАПО) // Вестник Псковского государственного университета. Социально-гуманитарные и психолого-педагогические науки. 2013. № 2. С. 170; Kiristaja A. Setomaa õigeusu kirikute koguduste varasemast ajaloost // Setumaa kogumik 7. Tartu-Värskä; 2016. Lk. 296.

¹⁸² ГАПО. Ф. 39. Оп. 1. Д. 7764. Л. 32.

¹⁸³ См.: Хагу П.С. Аграрная обрядность и верования сету: автореф. дис. ... канд. ист. наук: Л., 1983. 19 с.; Народная традиционная культура Псковской области / Науч. ред. А.М. Махнецов. Т. 1. Псков, 2002. С. 227– 402.

¹⁸⁴ Меры для контроля за исполнением прихожанами христианского долга исповеди и святого причастия // Псковские епархиальные ведомости. 1895. № 7. С. 119.

Дело доходило до таких курьезов как осуществление исповеди через переводчика¹⁸⁵. О. Каллас отмечал привычку «сна на ногах» у женщин сето во время церковной службы и сосредоточения основного внимания на поклонах и совершении крестного знамения¹⁸⁶. Внешняя, исключительно обрядовая сторона религиозности сето часто вменялась им в вину, но в то же время отмечалось усердие в храме и выполнение всех предписаний православной церкви. Лютеранский пастор и исследователь Я. Хурт (Гурт), при всем своем критическом отношении к форме восприятия христианства у сето, в путевых заметках 1903 г. употребил по отношению к ним немецкие термины «kirchlich correct, fromm» – т.е. в церковном отношении правильные, благочестивые¹⁸⁷.

Неграмотность крестьянского населения (как русских, так и сето) составляла общую проблему Псковского уезда на рубеже XIX–XX в¹⁸⁸. Несмотря на развивавшуюся сеть церковно-приходских и земских школ, ощущалась их острая нехватка. В 1910 г. Псковская уездная земская управа подсчитала, что 63% детей в возрасте 8–11 лет не были охвачены школьным образованием¹⁸⁹. В 1891 г. в местности, занимаемой «полуверцами», было 3 церковно-приходских, 1 двуклассная министерская (в Печорах), 15 земских школ и одно земское народное училище. Число грамотных сето составляло 120 человек, в русских школах обучалось всего 43 ребенка сето¹⁹⁰.

Епархиальная просветительская программа, разработанная в связи с «инородческим вопросом» в 1890-х гг. предполагала организацию постоянных служб на понятном для сето языке, устройство вспомогательных отделений при русских школах с учителями, владеющими эстонским или сетоским языком, и (в идеальном случае) подготовку священников из среды сето в Псковской семинарии¹⁹¹.

Для организации отдельной школы для сето было выбрано с. Авинчище (эст., сето – Obinitsa), расположенное на западной окраине тайловского прихода, заселенной исключительно сето. Следует сказать, что указанная отдаленная местность входила в ареал тайного культа Пеко, о котором священники погоста Тайлово получали некоторые отрывочные сведения¹⁹². В 1892 г. здесь была открыта школа грамоты, в которой преподавала дочь тайловского дьякона Раиса Алфеева, знакомая с языком сето. Затем было решено построить в Авинчище двуклассную школу-

¹⁸⁵ Трусман Ю. Указ соч. С. 45.

¹⁸⁶ Kallas O. Einiges über die Setud // Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft. 1894. S. 84.

¹⁸⁷ Raasakõisi Setomaalt. Setomaa Jakob Hurda silmi läbi aastagil 1886 ja 1903. 2013. Lk. 65, 93.

¹⁸⁸ Попова О.В. Церковно-приходские школы в Псковской губернии в начале XX в. // Псков. 2008. № 29. С. 112–119; Карпова В.В. Земская школа Псковской губернии в начале XX в. // Псков. 2009. № 31. С. 175 – 182.

¹⁸⁹ Попова О.В. Указ. соч. С. 115.

¹⁹⁰ Лебедев А. Школа-церковь для полуверцев // Псковские епархиальные ведомости. 1895. № 19. С. 326.

¹⁹¹ Лебедев Е. Инородческий вопрос в Псковской губернии в связи с религиозно-политическим значением Псково-Печерского монастыря. Псков, 1891; Лебедев А. Полуверцы Псково-Печерского края и меры их просвещения // Псковские епархиальные ведомости. 1901. №5/6. С. 126-129, 147-151.

¹⁹¹ Устав К. Тайловский приход // Псковские епархиальные ведомости. 1913. № 11. С. 260–261.

¹⁹² Valk H. Jumala jälgedel Peko lahkumine // Keel ja kirjandus. 2019. № 3. Lk. 165–191.

церковь. В 1897 г. было возведено здание церкви во имя Преображения Господня, школа располагалась на нижнем этаже. В 1903 г. был выделен отдельный от Тайлово авинчищевский церковный приход, настоятелем (1904–1917 гг.) был назначен русский священник Поликарп Муравейский, знавший эстонский язык¹⁹³. Таким образом, был образован первый в Печорском крае «полуверческий» приход, где прихожанами являлись исключительно сето. Священник Поликарп Муравейский отмечал усердие своих прихожан и не свидетельствовал о каких-либо склонностях к тайному языческому культу¹⁹⁴.

В тот же период в русско-сетоский приход Никольской церкви с. Тайлово был назначен священник Карп (Карл) Устав, эстонец, уроженец Тартуского уезда. С 1905 по 1917 гг. отец Карп служил в Тайлово на эстонском и церковнославянском языках, являлся активным миссионером, публицистом и общественным деятелем, отстаивавшим интересы своей сетоязычной паствы. Он был сторонником идей эстонского национального пробуждения и взглядов Я. Хурта, видевшего в сето уникальных носителей древней эстонской культуры.

Итак, в начале XX в. в Печорском благочинии функционировали два прихода, где для сето совершались богослужения на эстонском языке. Однако в целом программа просвещения полуверцев Псково-Печерского края не предполагала создание национальных приходов. Настоятель Поликарп Муравейский продолжал практиковать наряду с эстоноязычными богослужениями церковнославянские. По решению Епархиального училищного совета преподавание Закона Божьего должно было осуществляться исключительно на русском языке («в миссионерских целях»), что вызывало бурный протест со стороны священника Карпа Устава¹⁹⁵. Он настаивал на внедрении обучения для сето на понятном для них эстонском языке. На замечание авинчищевского учителя В. Муравейского о том, что «полуверцы плохо понимают чисто эстонское богослужение»¹⁹⁶ Карп Устав возражал, что говор сето является одним из вариантов диалекта эстонцев Веррусского (Вырусского) уезда Лифляндской губернии, и эстонский язык для них понятен «не менее, чем русский литературный язык для обыкновенного русского мужика»¹⁹⁷. Священник Поликарп Муравейский свидетельствовал, что полуверцы понимают эстонский язык так же, как русские понимают славянский¹⁹⁸.

В 1910-х гг. в Псково-Печерском крае работало уже 25 земских школ и 19 церковно-приходских¹⁹⁹. По мнению Синода и Епархиального училищного Совета, «полуверцы» должны

¹⁹³ Raag N. Petserimaa kogudused // Usuteadusline Ajakiri, 1938. № 1. Lk. 28.

¹⁹⁴ Колтакова Ю.В. Указ. соч. С. 168.

¹⁹⁵ Устав К. Тайловский приход ... С. 260–261.

¹⁹⁶ Муравейский В. Печерский «полуверческий» край // Псковские епархиальные ведомости. 1910. № 10. С. 117.

¹⁹⁷ Устав К. Еще о полуверцах // Псковские епархиальные ведомости. 1910. № 18. С. 277.

¹⁹⁸ Колтакова Ю.В. Указ. соч. С. 167–168.

¹⁹⁹ Выписки из Клировых ведомостей церквей погостов Псковского уезда // Святыни и древности Псковского уезда по дореволюционным источникам. Псков, 2006. С. 392–510.

были интегрироваться в русскую культуру и русскую языковую среду, но события 1917–1919 гг. в корне поменяли жизнь не только сето, но и русских Печорского края.

1.3. События 1918–1919 гг.

После прихода к власти большевиков 25 октября 1917 г. жители Псково-Печорского края оказались в эпицентре Гражданской войны, интервенции Германской императорской армии и борьбы за независимость Эстонии. Священник церкви с. Лисьё побережья Псковского озера Василий Лирин так писал об этом времени в церковной летописи прихода: «Духовенству хорошо жилось. Хорошо до 1918 года, а затем наступил период народного обнищания, а нашему духовенству наступил мат... Рыбаки стали нищать, так как рыба оставалась у рыбаков на руках, и год от года сбыт рыбы прекратился совершенно. 1918, 1919 гг. – наступила власть гражданская и церковная Эстонии»²⁰⁰.

Территория Печорского края входила в зону интересов эстонских политических деятелей, нацеленных на создание независимого национального государства и объединения в нем этнических эстонцев, включая приграничных сето и эстонцев (а также ингерманландцев, ижору и водь) побережья р. Нарвы. Так сето стали весомым аргументом в территориальных притязаниях Эстонской Республики, провозглашенной премьер-министром временного правительства Эстонии К. Пятсом 23 февраля 1918 г. Через несколько дней Эстония, а вслед за ней и Печорский край были оккупированы германскими войсками, двигавшимися через Прибалтику на Петроград. В мае 1918 г. оккупационными германскими властями был образован Печорский уезд.

После окончания I мировой войны и вывода германских войск в ноябре 1918 г. развернулись боевые действия между Красной армией и антибольшевистскими объединениями – Русской добровольческой Северной армией (с 1 июля 1919 г. – Северо-Западной армией) и Эстонской национальной армией²⁰¹. Временное правительство Эстонии рассматривало Печорский уезд как составную часть Эстонии, началась мобилизация жителей Псково-Печерского края в эстонскую армию.

Большую активность в организации жизни Печорского уезда как части Эстонской Республики проявил священник Карп Устав, уехавший из Тайлово в Эстонию в 1917 г. В промежутках между военными действиями он был делегирован эстонским правительством в Печоры сначала в качестве уполномоченного министра внутренних дел (ноябрь 1918 г.), а затем

²⁰⁰ Церковная летопись прихода с. Лисье 1927–1945 гг. С. 94 об.

²⁰¹ В эстонской историографии этот период рассматривается в рамках Эстонской освободительной войны (за независимость Эстонии) ноябрь 1918 – май 1919 гг.

в качестве уполномоченного министра просвещения для создания сети школ (1919 г.)²⁰². Карп Устав приложил много усилий для открытия в Печорах гимназии (24 января 1919 г.)²⁰³.

С ноября 1918 г. по март 1919 г. советские и эстонские войска поочередно занимали город Печоры. Весной–зимой 1919 гг. многие деревни Печорского края переходили из рук в руки. С 29 марта 1919 г. Печоры находились под контролем Эстонской Республики, но в самом уезде бои и перестрелки продолжались до конца 1919 г.²⁰⁴

1.4. Эстонское время. 1920–1940 гг.

По Тартускому мирному договору (2 февраля 1920 г.), заключенному между Советской Россией и Эстонской республикой, Печерский край был передан Эстонии. Из территорий Паниковской, Слободской, Печорской, Изборской волостей Псковского уезда, а также переданной Эстонии части Качановской волости Островского уезда был образован Печорский уезд с центром в городе Печоры (эст. Петсери) – Петсеримаа. Население западной части уезда было преимущественно сетоязычным, в восточной части преобладали русские, на юге (около с. Лавры) проживали латыши²⁰⁵. В конфессиональном отношении большинство местного населения относилось к православной традиции. В 1928 г. здесь проживало 36933 русских, 15033 сето, 3699 эстонцев²⁰⁶. На территории образованного Печорского уезда находилось 19 православных храмов (16 приходов) и Псково-Печерский монастырь²⁰⁷. Столь мощный приток православных институций в Эстонию требовал незамедлительного решения комплекса административно-территориальных, правовых, церковно-хозяйственных проблем. Исполняющим обязанности благочинного и настоятелем Псково-Печерского монастыря в 1920 г. стал уроженец Верросского (Вырусского) уезда, выпускник Санкт-Петербургской духовной академии молодой иеромонах Иоанн Булин, 1893 г.р.

Основным, и наиболее болезненным церковным вопросом в этот период, был вопрос юрисдикции Эстонской православной церкви. В мае 1920 г. в условиях отчуждения от России и затруднения поддержания связей с Московской патриархией Эстонская церковь получила автономию «впредь до разрешения вопроса об автокефалии всея Всероссийским Церковным

²⁰² *Aabrams V. Vahemees Ustav* // Postimees. 8.05. 2019. URL: <https://setomaa.postimees.ee/6577966/vahemees-ustav>

²⁰³ Из-за напряженных отношений с местными властями и деятелями культуры отец Карп ушел с государственной службы осенью 1919 г. Затем служил в православных приходах Эстонии. В 1944 г. перед приходом советской власти эмигрировал в Германию, где руководил приходом православных эстонцев в Аугсбурге.

²⁰⁴ *Филимонов А.В.* О боевых действиях в окрестностях Изборска в 1918–1919 гг. // Изборск и его округа. Изборск, 2009. С. 102–105.

²⁰⁵ *Setumaa: Maadeteauduslik, tulunduslik ja ajalooline kirjeldus. Eesti III. Tartu, 1928. Lk. 61.*

²⁰⁶ Там же. Lk. 42.

²⁰⁷ Там же. Lk. 220, 273, 309, 327.

Собором»²⁰⁸. Главой Православной церкви Эстонии с одобрения московского патриарха Тихона стал архиепископ Александр Паулус. Национальные лидеры молодой республики были настроены на независимость, а это означало отмежевание от «русской» церкви и надежду на получение автокефалии для православной церкви в Эстонии. В результате Эстонская церковь вошла в юрисдикцию Константинопольского патриархата в качестве отдельного автономного округа (7 июля 1923), однако в церковном уставе 1926 г. она именовалась не эстонской митрополией, а Эстонской Апостольской Православной Церковью (ЭАПЦ), что подчеркивало ее независимый статус. Духовенство и миряне Печорского уезда крайне настороженно отнеслись ко всем выше перечисленным переменам, на праздновании по случаю получения томоса от Константинопольского патриарха представители «русских» приходов (т.е. русских и сето) Эстонии отсутствовали²⁰⁹.

В 1924 г. ЭАПЦ была разделена на две епархии: Нарвскую и Таллинскую, в составе последней был выделен Печерский викариат. Во епископа Печерского в 1926 г. был хиротонисан Иоанн Булин. Он же являлся в 1929–1934 гг. депутатом Эстонского парламента, где представлял интересы русских и сето.

Между представителями двух православных традиций (условно «русской», представленной населением присоединенных территорий, а также русскоязычным населением Эстонии и условно «эстонской», представленной преимущественно этническими эстонцами) в молодой Эстонской Республике постоянно тлел конфликт. Он выражался в разногласиях по вопросам церковного подчинения, обрядности, календаря, прав на церковное имущество²¹⁰. Исторически сето относились к «русской» традиции и выступали против нововведений ЭАПЦ, особенно против перехода на новый церковный календарь, на который многие православные эстонские приходы перешли уже в начале 1920-х гг. А с точки зрения правительства, сето являлись частью эстонского народа и должны были быть включены в орбиту «эстонской» православной традиции. Поэтому епархиальное подчинение православных приходов Печерского уезда осуществлялось не по территориальному, а по этническому принципу – приходы с чисто русским населением относились к Нарвской епархии (Щемерицы, Сенно, Печки, Лисье и Богородицкий храм в Изборске), а остальные смешанные и сетоская община Обиницы²¹¹ – к Печерскому викариату Таллинской епархии²¹². Для проведения богослужений на эстонском языке для сето руководство Эстонской церкви в 1920-е гг. направляло в Печерский уезд

²⁰⁸ Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Православие в Эстонии. М., 1999. С. 376–377.

²⁰⁹ Rimestad S. The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917-1940), 2012. P. 92-93.

²¹⁰ Мусаев В.И. Православие в Прибалтике в 1890–1930-е гг. СПб., 2018. С. 291–293.

²¹¹ Raag N. Petserimaa kogudused // Usuteadusline Ajakiri. 1938. № 1. Lk. 26.

²¹² Rimestad S. Указ. соч. P. 145–148.

эстоноязычное духовенство – как приходское, так и разъезжих священников²¹³. Например, в Тайлово в этот период приезжает уроженец Тартуского уезда русский священник Элий Верхоустинский, владевший эстонским языком.

В 1925 г. эстонским парламентом был принят закон об отделении церкви от государства, провозглашена свобода вероисповедания при отсутствии государственной религии²¹⁴. Предмет вероучения в школах был оставлен как необязательный (по желанию). Коренное население Печерского уезда ратовало за сохранение предмета Закона Божия как необходимой составляющей воспитательного процесса. Де-факто абсолютное большинство учащихся Печорского края в «эстонский период» получало школьное религиозное образование. Современные местные жители постоянно апеллируют к «эстонскому времени» как периоду «религиозной грамотности» и воцерковленности. Занятия в школе начинались с молитвы, раз в год учеников водили всем классом на исповедь и причастие.

Следует сказать, что религиозные обычаи печорского населения, воспитанного в ортодоксальной традиции Псково-Печерского монастыря с сохранением архаичных представлений крестьянского быта, вызывали непонимание и даже недовольство у эстонцев, ориентированных на идеи общенациональной идентичности и модернизации²¹⁵. Правительство рассматривало Печорский уезд как отсталый регион, требовавший скорейшей интеграции в культурную и экономическую среду Эстонии²¹⁶. Сето, как и выразившие желание русские, получили эстонские фамилии. Активно развивалась сеть школ – как с эстонским, так и с русским языком обучения. В 1927 г. было возведено здание Печорской гимназии с двумя языковыми отделениями.

Эстонизация общественной жизни сочеталась с мыслью о необходимости научной фиксации самобытных проявлений культуры сето, в которых сторонники эстонского романтического национализма видели «первозданную чистоту» древних эстов. В 1921 г. в Печорах прошел I конгресс сето, на котором активисты говорили о необходимости создания письменного языка сето, перевода Библии и сетоязычном преподавании Закона Божьего. Эти предложения совпали с академическими интересами эстонских филологов. Академическое общество эстонского языка опубликовало две части «Книги для чтения» на языке сето (1921, 1924)²¹⁷ и перевод четырех Евангелий (1926)²¹⁸. Однако эти книги не получили распространения

²¹³ Мусаев В.И. Указ. соч. С. 292; Rimestad S. Указ. соч. P. 145–148.

²¹⁴ Мусаев В.И. Указ. соч. С. 250.

²¹⁵ Kalkun A. Fasts and Feasts in Estonians' Representations of the Seto Culture // Journal of Ethnology and Folkloristics. 2014. Vol. 8 (1). P. 53–73.

²¹⁶ Lõuna K. Petserimaa integreerimine Eesti Vabariiki 1920–1940. Loodus, aeg, inimene. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 2003. 174 lk.

²¹⁷ Seto lugõmik I. Tartu, 1922. 182 lk.; Kodutulõ. Seto lugõmik II. Tartu, 1924. 224 lk.

²¹⁸ Mii' Issändä Jeesusõ Kristusõ pühä Evangeelium. Matteusõ, Markusõ, Luukasõ ja Johannõsõ kirotõt / E. Puusepp, P. Voolaine. Tartu, 1926. 302 lk.

среди населения, вскоре превратившись в библиографическую редкость. В научных исследованиях и устных нарративах отсутствуют сведения об использовании Четвероевангелия на языке сето в богослужебной практике или домашнем обиходе в этот период.

Составителем «Книг для чтения» был студент Тартуского университета эстонец П. Воолайне, культурный активист, увлеченный идеей создания сетоского эпоса. В своем стремлении он пошел дальше, чем классические собиратели народных сказаний – он сам сконструировал нужный ему сюжет на основе народных легенд о герое из Петсери (Печор) и обратился за помощью к талантливой народной певице Анне Вабарне²¹⁹, которая сочинила 7929 стихов на заданную тему²²⁰. Результатом их сотрудничества стал эпос «Пеко» (1927 г.), записанный со слов Анне ее 19-летним сыном Иво. В 1930 г. певица продиктовала вторую часть эпоса.

Главный герой эпоса Пеко – это не языческий бог, а православный богатырь и пророк, которого Иисус Христос коронует королем сето. В образе врагов, с которыми Пеко сражается за свою землю, выступают русские. Пеко спит вечным сном в пещере, над которой возведен Псково-Печерский монастырь. Считается, что прототипом преданий о могучем печорском герое был исторический персонаж – канонизированный игумен Псково-Печерского монастыря Корнилий, погибший в 1570 г. от руки царя Ивана Грозного²²¹. Однако Воолайне было важно опереться на более древний мифологический пласт, поэтому он предложил певице имя таинственного бога сето Пеко, которым в тот период интересовались фольклористы и журналисты. Вероятно, Анне даже не знала о существовании культа Пеко, поскольку нет сведений о его распространении в окрестностях с. Вярска в начале XX в.²²² Используя традиционный поэтический язык и импровизацию, она создала новый образ Пеко, поместив главного героя в хорошо знакомый ей христианский контекст. Так произошла трансформация Пеко из бога плодородия в православного героя-короля сето.

Рукопись эпоса была представлена научному сообществу, но не была опубликована вплоть до 1995 г.²²³ Несмотря на явный интерес эстонской интеллигенции к сетоскому феномену в 1920–1930-е гг., образование и церковная культура сето развивались в рамках эстонского языка согласно заданному правительством курсу.

²¹⁹ Анне Вабарна (1877–1964) – прославленная сетоская певица, обладательница титула «матери песни», родилась в д. Выползова, после замужества проживала в д. Тони. Была прихожанкой церкви в Вярске. Много гастролировала после того, как эстонские фольклористы раскрыли ее талант исполнителя и импровизатора.

²²⁰ Peko: Setu rahvuseepos – Setukaiseepos – The Setu Epic / Ed. by P. Hagu, S. Suhonen. Kuopio, Snellman-instituutti, 1995. P. 15–39; Kuutma K. Creating a Seto Epic // Oral Tradition. 2004. № 19/1. Pp. 108–150.

²²¹ Kuutma K. Указ. соч. P. 128.

²²² См.: Valk H. Jumala jälgedel Peko lahkumine // Keel ja kirjandus. 2019. № 3. Lh. 183; Вястрик Э-Г. Дохристианские традиции сето // Экспедиции Музея человек в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938). СПб., 2021. С. 556.

²²³ Peko: Setu rahvuseepos ... 224 p.

В 1930-е гг. эстонские власти начали активно внедрять новый календарь и эстонский язык, что вызывало недовольство русскоязычного большинства Печорского уезда. В 1930–1932 гг. в Печорах разразился конфликт между епископом Иоанном Булиным и Синодом ЭАПЦ, требовавшим ограничений финансовой самостоятельности монастыря и закрепления прав на имущества монастыря за Синодом. Церковный конфликт порождал народные волнения и обострял противостояние «прорусских» и «проэстонских» кругов. В 1932 г. епископ Иоанн Булин был уволен на покой и запрещен в священнослужении митрополитом Александром (перед этим Булин категорически отказался от предложения покинуть монастырь и возглавить Нарвскую епархию)²²⁴.

Новым печерским архиереем стал пожилой епископ (с 1933 г. – архиепископ) Николай Лейсман, эстонец по национальности. В 1933 г. Псково-Печерский монастырь перешел на служение по новому стилю. Этот шаг был воспринят местным населением (русскими и сето) крайне болезненно. Что касается перехода на новый стиль собственно в приходах, то он осуществлялся очень вяло или не осуществлялся вовсе: на общих собраниях прихожан происходили жаркие обсуждения, люди устремлялись в храмы в привычные для них даты церковных праздников, происходила путаница. Настоятели вынуждены были решать: повиноваться ли гражданской власти и держать храмы закрытыми в дни праздников по старому стилю, продолжать ли служить по старому календарю или вообще служить дважды в разные даты²²⁵.

Для обеспечения православных приходов Эстонии духовенством в 1933 г. в Псково-Печерском монастыре была открыта духовная семинария с двухгодичным курсом обучения для молодых людей младше 40 лет, имевших среднее образование²²⁶. Функционировало два отделения – эстонское и русское. Молодые люди с начальным образованием имели возможность посещать богословские курсы как вольнослушатели и получить сертификат псаломщика. Семинария сделала 4 выпуска и была закрыта советской властью в 1940 г. Однако именно за этот краткий срок было подготовлено поколение священников, осуществлявшее служение в церквях Печорского края в последующий советский период.

Одной из важных задач эстонского правительства было создание в Печорском уезде сети приходов с «национальными языками». В 1931 г. в Печорах была зарегистрирована первая отдельная от русской эстонская (сетоская) православная община в Печорах им. Девы Марии (Neitsi Maarja) –

²²⁴ Подробную биографию Иоанна Булина и хронологию событий см.: *Клементьев А.К.* Материалы к жизнеописанию епископа Печерского Иоанна (Булина) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 1 (25). С. 155–294.

²²⁵ Церковная летопись прихода с. Лисье 1927–1945 гг. С. 107–109.

²²⁶ *Schvak T.* Õigeusu vaimulikonna ettevalmistamisest Eesti Vabariiges 1918–1940 // *Usuteaduslik Ajakiri*. 2011. № 1. Lk. 81–82.

551 человек. У нее не было своего церковного помещения, члены общины собирались в зданиях, принадлежащих монастырю²²⁷. 22 мая 1935 г. началась государственная кампания по разделению смешанных приходов уезда на русскоязычные и эстоноязычные²²⁸. Каждая этническая община должна была получить отдельный причт, отдельный хор, отдельное помещение. Предполагалось строительство отдельных церквей для русского и эстонского приходов, однако для этого требовались большие денежные вложения.

В итоге было осуществлено следующее: приход церкви Сорока мучеников в Печорах, имевший два здания (теплую и холодную церкви), был разделен – русские остались в каменном здании Сорокамученической церкви (3514 чел.), а сето получили стоящую рядом деревянную церковь св. Варвары (2663 чел.). Печорский сетоский (эстоноязычный) приход был образован из городской общины Девы Марии и сето сельской местности в округе Печор. Христорождественский храм в с. Малы был разделен внутренней перегородкой – русская община молилась в старом каменном здании храма Рождества Христова, а сето – в приделе св. Онуфрия Мальского²²⁹. Троицкая церковь в с. Залесье числилась русским приходом. Никольская церковь в с. Паниковичи была отдана сетоской общине, для русской общины Паниковского прихода в 1936 г. была переделана трапезная храма. Приход Тайлово был ликвидирован – прихожане перешли в соседние церкви²³⁰.

Церковная реформа была направлена на усиление значимости эстоноязычного православия в уезде, отделение сето от русских прихожан и формирование их эстонской идентичности. Между тем во многих сельских приходах не произошла жесткая сегрегация, многие церковные практики осуществлялись сето и русскими совместно. В 1939 г. было получено разрешение на строительство храма св. Троицы для русской общины в Паниковичах²³¹, в Саатсе (Зачеренье) для русской общины в том же году уже началось возведение новой церкви во имя свв. Петра и Павла. Однако этим планам не дано было осуществиться. Проведению реформы помешала внешняя политика – ввод советских войск в Эстонию 18 октября 1939 г. вследствие разграничения сфер влияния между нацистской Германией и СССР в Восточной Европе перед началом Второй мировой войны.

²²⁷ Raag N. Petserimaa kogudused // Usuteadusline Ajakiri, 1938. № 1. Lk. 24–35; Lõuna K. Usuküsimus Petserimaal 1920.–30. aastatel ja kloostri sõda // Ajalooline Ajakiri. 1999. № 3/4. Lk. 32.

²²⁸ Там же. Lk. 57–69.

²²⁹ Пихо М. Мальской монастырь. Сетоское наследие и предания // Изборск и его округа. Материалы международной научно-практической конференции 2010–2011 гг. Изборск, 2011. С. 97.

²³⁰ Raag N. Указ. соч.

²³¹ ПМА, 2016, Р.Е.В., 1960-е г.г., русская, д. Паниковичи.

1.5. Советское время. Июль 1940 – июль 1941 гг.

21 июля 1940 г. была образована Эстонская Советская Социалистическая Республика, Печорский уезд оставался в пределах ее административных границ. Архиепископ Печерский Николай Лейсман ушел на покой. Епископ Иоанн Булин был арестован в октябре 1940 г. по обвинению в антисоветской агитации и пропаганде (расстрелян 30 июля 1941 г.). Поскольку благочинный Печерского округа эстонский священник Николай Рааг покинул уезд в 1940 г., новым благочинным большинством голосов приходского духовенства был выбран тайловский священник Э. Верхоустинский – сторонник идеи воссоединения Эстонской церкви с Русской православной церковью. Монастырь и приходы вернулись к привычному юлианскому календарю. Исследователь И.В. Петров на основе архивных документов показал, что переход ЭАПЦ в состав Московского Патриархата происходил не только вследствие нажима РПЦ при поддержке советской власти, но и по инициативе представителей русских приходов Эстонии, в частности, чрезвычайной активности печорского прихода церкви Сорока мучеников²³². Московская Патриархия однозначно рассматривала прошлые действия автономной Эстонской церкви как грех раскола, а переход ее под омофор Константинополя в 1923 г. считала незаконным. 24 февраля 1941 г. указом Местоблюстителя Патриаршего Престола митрополита Сергия (Страгородского) в трех прибалтийских республиках был учрежден Экзархат, во главе которого встал митрополит Виленский и Литовский Сергей (Воскресенский). 30 марта 1941 года в Москве состоялся акт покаяния митрополита Александра Паулуса. Присоединение Эстонской церкви к РПЦ Московского патриархата произошло 12 мая 1941 г. Владыка Александр Паулус сохранял за собой титул Митрополита Таллинского, но управлял только частью православных приходов по соглашению с Экзархом Прибалтики.

С установлением советской власти начались процессы национализации и коллективизации. На территории монастыря было решено организовать музей, Михайловский и Успенский храмы монастыря действовали на положении приходских церквей²³³. Первый в уезде колхоз был создан в д. Митковицы в ноябре 1940 г.²³⁴. В памяти старожила района М. Уйбо, остался звук удара по металлической рельсе, созывавший на работу членов этого колхоза и вид перепуганной матери, крестившейся со словами «Неужели у нас тоже будет такое, что в Пасху

²³² Петров И.В. Идеологические и национальные аспекты деятельности православного духовенства Балтии и Северо-Запада России (1940–1945). Дисс. ...канд. ист. наук. СПб., 2014. С. 105–107.

²³³ Тихон (Секретарев), архимандрит. Врата Небесные. История Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря. Печоры, 2008. С. 98.

²³⁴ Айда А.Б. Печорский край в годы Великой Отечественной войны. Печоры, 2015. С. 23.

на работу гоняют?!»²³⁵ В июне 1941 г. прошла депортация антисоветских элементов в Якутию, Казахстан и Кировскую область – из Печор было выселено 217 человек, из Печорского уезда – 399²³⁶.

22 июня 1941 г. началась Великая отечественная война, в июле немецкие войска вступили на территорию Печорского уезда.

1.6. Немецкое время. Июль 1941– август 1944 гг.

Печорский край, как часть Эстонии, вошел в состав рейхскомиссариата Остланд – административно-территориального образования нацистской Германии. После очередной смены властей автокефалисты вновь активизировались. Сторонники Московской Патриархии отождествлялись у их оппонентов с политикой большевизма, прочувствованной населением в предыдущий период.

Немецкие власти контролировали деятельность Православной церкви на оккупированных территориях, требуя от нее лояльности. Официальную регистрацию в Остланде получила и вновь восстановленная Эстонская апостольская православная церковь образца «допокаянного» периода во главе с митрополитом Александром (Паулусом), который объявил себя единственным каноническим главой православных Эстонии (19 сентября 1941 г), и Прибалтийский Экзархат во главе с митрополитом Виленским и Литовским Сергием (Воскресенским), считавшим себя главой всех православных Прибалтики и сохранявшим номинальное каноническое подчинение Московскому патриархату. Митрополиту Александру было запрещено поддерживать связь с Константинопольским Патриархатом, поскольку тот находился под сильным влиянием Великобритании²³⁷. Противостояние митрополитов, их взаимное непризнание, постоянное издание противоречивших друг другу циркуляров, принуждало причт и мирян к выбору. В Печорском уезде оказалось два благочинных, обоюдно не признававших друг друга, – упомянутый выше Элий Верхоустинский и эстонский священник Петр Пяхкель, сторонник независимости эстонской церкви от Москвы²³⁸. 7 августа 1943 г. митрополит Александр и заштатный архиепископ Николай Лейсман посвятили Петра Пяхкеля (запрещенного в служении митрополитом Сергием) во епископа Печерского и Тартуского ЭАПЦ в юрисдикции Константинополя.

²³⁵ ПМА, 2013, У.М.И., 1938 г.р., м., сето, д. Митковицкое Загорье – воспоминания относятся к весне 1941 г.

²³⁶ Айда А.Б. Указ соч. С. 33.

²³⁷ Мянник С. Митрополит Таллиннский и всея Эстонии Александр (Паулус) // Православие в Балтии. 2018. № 8 (17). С. 139.

²³⁸ Петров И.В. Указ. соч. С. 159.

Ситуация по уезду в целом характеризовалась как попытка приходского духовенства сохранить баланс в условиях двойного подчинения. Не следует забывать, что митрополит Александр, как глава Эстонской церкви с 1920 г., пользовался огромным авторитетом населения, а экзарх Сергей являлся человеком новым, к тому же прибывшим из советской России. Положение дел в приходах лучше всего иллюстрирует запись из дневника псаломщика Владимирской церкви с. Лисье В. Лирина: «Митрополит Сергей ругает митрополита Александра, и каждый друг друга лишает сана. Приход, причт и приходской совет не знают, кого и слушать... Причт и миряне не могут понять всей этой распри, да и народ мало интересуется церковной баталией, так как народ сам страдает от голода и прочих бед, причиненных войной. Я маленький человек, но думаю, что как несвоевременно о.о. митрополиты стали сводить счета»²³⁹. В ноябре 1942 г. митрополит Сергей запретил митрополита Александра в священнослужении как клятвопреступника и учредителя раскола, передав его дело на суд архиереев, который так и не состоялся.

Церковный конфликт между сторонниками Московской и Константинопольской юрисдикций продолжался весь период немецкой оккупации. 28 апреля 1944 г. митрополит Сергей был убит. Митрополит Александр был эвакуирован немецкими властями в Северную Германию в сентябре 1944 г. незадолго до занятия Таллина советскими войсками, в эмиграции он продолжал считать себя главой ЭАПЦ.

Период немецкой оккупации характеризуется активизацией миссионерско-пастырской деятельности православного духовенства. В 1941–1942 гг. митрополитом Александром было рукоположено множество священников Печерского края (как русских, так и эстонских). Главным детищем митрополита Сергея Воскресенского безусловно была «Псковская православная миссия», образованная в августе 1941 г. Она была направлена на возрождение церковной жизни на занятых немцами северо-западных территориях, находившихся до этого в сфере активной атеистической деятельности советской власти. Ее первыми миссионерами стали пастыри из Латвии. Единственным священнослужителем из Эстонии, присоединившимся к группе первых миссионеров из Риги в Пскове, был Константин Шаховской, настоятель Георгиевского храма с. Сенно Печерского уезда (русский приход)²⁴⁰. На первом богослужении во вновь открытом Троицком соборе в Пскове, при разбитых окнах, дожде и сильном сквозняке, пели певчие из Печор²⁴¹. Отец Константин занялся восстановлением храма Варлаама Хутынского в Пскове, устроил детскую воскресную школу, организовал крестный ход из Пскова в Псково-Печерский

²³⁹ Церковная летопись прихода с. Лисье 1927–1945 гг. С. 148 об.

²⁴⁰ Попов В. Памяти отца Константина Шаховского // Вестник РСХД. 2000. № 181. С. 269–277.

²⁴¹ Церковная летопись прихода с. Лисье... с. 145 об.

монастырь и обратно, возродив тем самым прерванную традицию. Таким образом, печоряне в меру своих возможностей внесли лепту в деятельность Миссии.

Установленный в Эстонии немецкий административный режим был менее строг по сравнению с оккупированными территориями Северо-Запада России. Местные жители не сочувствовали советской власти, в Печорском уезде практически не было партизанского движения. Поэтому образ немецкого солдата в воспоминаниях печорян лишен ассоциаций со зверствами и жестокостью. В целом, период немецкой оккупации не повлек за собой значительных потрясений в повседневной церковной жизни Печорского уезда – сохранялись привычные религиозные практики населения, было возобновлено преподавание Закона Божьего в школах. Поскольку в здании Печорской гимназии был устроен немецкий госпиталь, наместник монастыря Павел (Горшков) предоставил для школьных занятий в 1941–1943 гг. Настоятельский корпус внутри монастыря²⁴². Сельские русско-сетоские приходы осуществляли свою деятельность под руководством одного или двух («русский» и «эстонский») настоятелей. Вновь был открыт в 1940 г. приход Никольской церкви в с. Тайлово под руководством Элия Верхоустинского, прихожанами которого были и русские и сето.

При приближении советских войск летом 1944 г. многие эстонские священники – сторонники ЭАПЦ Константинопольского патриархата покинули Печорский край и Эстонию, эмигрировав в Германию и Швецию. В ходе военных действий в августе 1944 г. при отступлении немецких войск сгорело два храма: Троице-Никольский в с. Паниковичи и Никольский храм погоста Щемерицы (с. Лавры). В обоих случаях прихожане обустроили под церкви здания церковных сторожек и богослужения продолжились.

1.7. Советское время. 1944–1991 гг.

В конце 1944 г. Печорский край был возвращен в состав Псковского региона. Вновь начался процесс налаживания канонических отношений местных церквей и монастыря с Московской патриархией.

16 января 1945 г. был образован Печорский район Псковской области, в который вошли 336 деревень (7848 хозяйств). Однако часть территорий бывшего Печорского уезда (440 кв. км) осталась в составе Эстонии. Граница проводилась с учетом этнического состава населения, а население четырех западных сельсоветов составляли преимущественно сето, признанные в

²⁴² В 1941–1942 гг. в монастырском здании учились ученики эстонского отделения, в 1942–1943 гг. – эстонского и русского отделений // *Тихон (Секретарев), архимандрит. Врата Небесные. История Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря. Печоры, 2008. С. 124–125.*

документах согласительной комиссии эстонцами²⁴³. Таким образом, православные приходы Вярска (бывш. Верхоустье), Обиница (бывш. Авиничище) и Саатсе (бывш. Зачеренье) оказались в подчинении Эстонской епархии (см. карту). С этого времени церковная жизнь сето Псковской области и Эстонии начала развиваться по несколько различающимся друг от друга сценариям, хотя граница оставалась проницаемой до 1991 г. Именно эстонская часть Сетомаа оставалась для исследователей своеобразным «заповедником», где еще фиксировались отголоски культа Пеко во второй половине XX в., тогда как в Печорском районе близ Псково-Печерского монастыря сето ничего о нем не знали.

С приходом новой власти начались очередные политические чистки. Духовенству вменялось в вину сотрудничество с фашистским режимом. 17 октября 1944 г. был арестован и осужден на 15 лет лагерей игумен монастыря Павел Горшков. 27 июня 1945 г. в Печорах был арестован и осужден на 10 лет лагерей Петр Пяхкель (скончался в 1948 г. в заключении).

В новообразованном Печорском районе был взят официальный курс на советизацию местного населения. На руководящие должности назначались люди «политически воспитанные», «преданные делу партии»²⁴⁴, повсеместно организовывались курсы политучебы, проводилась работа по «ликвидации последствий фашистской пропаганды»²⁴⁵ и агитация за вступление в ВКП(б).

Всю деятельность Церкви в государстве контролировал Совет по делам РПЦ, созданный в 1943 г. при Совете народных комиссаров СССР, а с 1965 г. по 1991 гг. – Совет по делам религий при Совете министров. Иерархи и приходское духовенство обязаны были подчиняться и согласовывать все свои действия с надзорным государственным органом при правительстве СССР через посредничество уполномоченных Совета по делам РПЦ. Именно уполномоченные Совета во многом определяли течение церковной жизни на местах – очень многое зависело от их инициатив и трактовок меняющихся инструкций из центра в отношении Церкви. Все церковные организации и священнослужители должны были получать регистрацию за подписью местного уполномоченного Совета. Священники «прикреплялись» к конкретному храму и не имели права совершать богослужения в других церквях. В случаях нарушения установленных Советом правил уполномоченный мог запретить служение в течение какого-либо периода вплоть до лишения справки о регистрации. В первые послевоенные годы печоряне (как прихожане, так и духовенство) довольно смутно представляли себе функции уполномоченного и обращались к нему по самым разным вопросам, начиная от назначения священников на приходы²⁴⁶ и

²⁴³ Новожиллов А.Г. Население Псково-Печерского края между этнокультурной традицией и национальной политикой // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2017. Т. 62. №. 1. С. 191.

²⁴⁴ ГАНИПО. Ф. 430. Оп. 1. Д. 1. Л. 15.

²⁴⁵ Там же.

²⁴⁶ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 2. Л. 7.

заканчивая приобретением грузовика для монастыря²⁴⁷ и даже с просьбой о пополнении монастыря трудоспособными монахами²⁴⁸.

От учителей Печорского района требовалось коренное изменение идеологии. Пристальное внимание в этом вопросе уделялось эстонским школам района²⁴⁹, которые реформировались в соответствии с советскими программами обучения²⁵⁰. Под эстонским населением Печорского района понимались как собственно эстонцы, так и сето²⁵¹. Отношение властей к эстонцам и латышам западных районов Псковской области было настороженным – их подозревали в сепаратизме и национализме. В первые послевоенные годы многие жители Печорского района были убеждены во временности советского режима и скором возрождении независимости Эстонии и Латвии. Весной 1950 г. в Печорском районе шла активная коллективизация и одновременно была развернута кампания по депортации «контрреволюционного элемента» – кулаков, бывших членов банд национально-освободительных формирований и их семей. В общей сложности из трех западных районов Псковской области (отошедших от Эстонии и Латвии) на спецпоселение в Красноярский край было выселено 425 семей (1563 человека)²⁵². По воспоминаниям жителей Печорского района и самих вернувшихся переселенцев²⁵³ среди насильно покинувших в эшелонах Псковский край было много семей сето с детьми²⁵⁴.

В отчетах Совету по делам РПЦ 1945–1950-х гг. уполномоченный по Псковской области А. Лузин постоянно писал о высокой религиозности населения западных районов области²⁵⁵. Об авторитете Церкви среди местного населения свидетельствуют следующие факты: на праздничном митинге, посвященном Дню Победы 9 мая 1945 г. в Печорах местные власти предоставили слово настоятелю монастыря Агафону (Бубицу) третьим по счету, как наиболее уважаемому по должности человеку – сразу после секретаря райкома партии и председателя

²⁴⁷ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д.7. Л. 15.

²⁴⁸ Там же. На все вышеперечисленные просьбы уполномоченный А. Лузин получил отрицательные ответы от Совета по делам РПЦ с пояснением, что эти проблемы находятся в ведении епископа, и ходатайства должны поступать от него.

²⁴⁹ ГАНИПО. Там же.

²⁵⁰ В сельской местности были эстонские школы с 4-летним и 7-летним курсом обучения. Далее желающие могли продолжить школьное образование в Печорах. В 1944 г. в Печорах была организована начальная эстонская школа с 7-летним обучением. В 1948 г. на базе Печорской гимназии была создана средняя школа № 1 с эстонским отделением для учащихся 8–11 классов. В 1957 г. была создана самостоятельная Печорская средняя школа № 2 с эстонским языком обучения. В школе учились по двум программам (РСФСР и ЭССР), поэтому курс обучения длился 11 лет.

²⁵¹ Во всех официальных документах советского периода сето числились эстонцами.

²⁵² Седунов А.В. «Выселить навечно» (Депортация населения из западных районов Псковской области в 1950 г.) // Псков. 2009. № 31. С. 216.

²⁵³ Во время десталинизации в 1955–1956 гг. спецпереселенцы из Псковской области были освобождены.

²⁵⁴ ПМА, 2013, В.Н.Н., 1944 г.р., русский, д. Тайлово; М.О., 1942 г.р., сето, ж., д. Керино.

²⁵⁵ ГАПО Ф-Р-1776. Оп. 1. Д. 53.

исполкома²⁵⁶. А при вступлении в колхозы крестьяне ориентировались на самых уважаемых прихожан – членов Церковного собрания, из которых нередко и выбиралось правление колхозов²⁵⁷.

Потепление церковно-государственных отношений в связи с международной политикой СССР в 1940-е гг.²⁵⁸ создавало довольно благоприятную обстановку для организации религиозной жизни печорян. Были зарегистрированы все действующие приходы, два из которых (Варваринский храм в Печорах и Христорождественский храм в с. Малы) получили статус эстонских. Однако уже в 1948 г. курс сменился, из центра начали поступать инструкции по ограничению влияния Церкви. Были запрещены все традиционные крестные ходы из прихода в приход и любые богослужения под открытым небом²⁵⁹. Активные священники, регулярно нарушавшие постановления Совета, были арестованы (см. гл. 3 п. 2). Проводились меры по отстранению от Церкви детей и молодежи – священникам запрещалось использовать проповеди как уроки Закона Божьего, уполномоченным высказывалось предложение запретить принимать в монастырь подростков, не достигших 18 лет²⁶⁰. Особому осуждению со стороны властей и партийных руководителей подвергались комсомольцы и молодые коммунисты, продолжавшие участвовать в религиозной жизни. При этом старшее поколение не чувствовало особых изменений в отношении своих устоявшихся церковных практик. А школьное образование крестьянских детей послевоенного периода часто ограничивалось 3–4 классами начальной школы, после чего они работали по хозяйству наравне со взрослыми и не ощущали на себе антирелигиозного влияния школы²⁶¹. Чтобы не создавалось впечатления притеснения Церкви советскими органами власти, уполномоченный постоянно ссылался на запретительные постановления митрополита Григория²⁶² и местных благочинных²⁶³.

Временем настоящих религиозных гонений для коренных печорян, знакомых с советской политикой воинствующего атеизма 1920–1930-х гг. лишь понаслышке, стал период «оттепели» Н.С. Хрущева (1953–1964) – «хрущевское время». Оно характеризуется агрессивной атеистической пропагандой, притеснением церквей и монастыря, постоянным вмешательством

²⁵⁶ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 7. Л. 10. Секретарь райкома Пигучина, которая поддерживала тесные рабочие контакты с настоятелем монастыря и даже пригласила его участвовать в предвыборной агитации на приходах за выдвинутые кандидатуры в Верховный Совет СССР 1946 г., была вскоре снята с должности.

²⁵⁷ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 35. Л. 22 об.

²⁵⁸ См.: *Чумаченко Т.А.* Советское государство и Русская православная церковь в 1941–1961 гг. // *Религиоведение*. 2002. № 1. С. 14–15; *Шкаровский М.В.* Русская православная церковь в XX в. М., 2010. С. 303–347.

²⁵⁹ *Шкаровский М.В.* Указ. соч. С. 347.

²⁶⁰ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 30. Л. 10.

²⁶¹ ПМА, 2013, П.О.Н., 1936 г.р., сето, ж., д. Березнюк.

²⁶² В 1949–1954 гг. временным управляющим Псковской епархией был митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий (Чуков), живший в Ленинграде.

²⁶³ ГАПО Ф.Р-1776. Оп. 1. Д. 35. Л. 13.

общественных и властных организаций во внутрицерковные дела через организованную систему слежки и доносов.

Политическая «война» с Церковью (как носителем устаревшей и оппозиционной коммунизму идеологии) развернулась в 1958–1964 гг. В 1958 г. вышли постановления Совмина СССР «О налоговом обложении доходов предприятий епархиальных управлений, а также доходов монастырей» и «О монастырях в СССР» (ставился вопрос о сокращении количества монастырей); постановление ЦК КПСС «О мерах по прекращению паломничества к так называемым “святым местам”»; в 1960 г. – «О мерах ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах», в 1961 г. – «Инструкция по применению законодательства о культах», в 1964 г. – «Мероприятия по усилению атеистического воспитания населения» и др. В этот период увеличились размеры налогообложения духовенства, был повышен налог на свечи, введен запрет на исполнение треб в домах верующих кроме отдельных исключений и т.д. Кардинальные изменения в приходскую жизнь внесла «церковная реформа» 1961 г., согласно которой духовенство лишалось всех прав на приходе кроме «отправления культа», а вся финансово-хозяйственная деятельность осуществлялась приходским советом, в который местные органы власти могли включать своих людей²⁶⁴. Установление в 1962 г. государственного учета церковных крещений, венчаний и отпеваний (с обязательным предоставлением паспортных данных и выдачей квитанций) заставило печорян быть более осмотрительными в религиозной жизни – исполнение религиозных таинств и обрядов членами КПСС, руководителями, учителями, школьниками, комсомольцами подвергалось осуждению (вплоть до увольнения с работы и исключения из Партии), а договариваться со священником о невыполнении указанного требования значило подставлять его под снятия с прихода. Конец 1950–начало 1960-х гг. запомнился жителям Печорского края повсеместной риторикой о вреде «религиозных пережитков». «Но у нас, конечно, в школе на первом месте – это атеистическая работа была» – рассказывает учительница печорской эстонской школы, начавшая свою работу в 1959 г.²⁶⁵ Поскольку искоренить традиционное религиозное сознание у местного населения было сложно, власти опирались на партийных приезжих, прибывавших из других регионов РСФСР.

В 1959–1960 гг. Советом по делам РПЦ был утвержден и начал активно воплощаться в жизнь план по закрытию монастырей. Земельный надел Псково-Печерского монастыря был уменьшен с 26,5 га до 4,4 га²⁶⁶, принимались меры по ограничению паломничества и «обличению» деятельности монастыря²⁶⁷. В этот сложный период патриарх Алексей I назначил

²⁶⁴ *Поспеловский Д.* Православная церковь в истории Руси, России, СССР. М., 1996. С. 325; Шкаровский М.В. Указ. соч. С. 373.

²⁶⁵ ПМА, 2016, М.К.И.,

²⁶⁶ *Шкаровский М.В.* Указ. соч.

²⁶⁷ ГАПО Ф.Р-1776. Оп. 1. Д. 85. Л. 22–24.

наместником Псково-Печерского монастыря Алипия (Воронова) – фронтовика с волевым характером и художника по образованию и призванию. Благодаря его личным инициативам и умелому руководству с опорой на международную общественность (Псково-Печерский монастырь стал входить в программу посещения многих иностранных делегаций) монастырь продолжал функционировать²⁶⁸.

После снятия Н.С. Хрущева с поста первого секретаря ЦК КПСС в 1964 г. в СССР сохранился курс на формирование антирелигиозного мышления в обществе, но была выбрана линия отказа от громких воинствующих кампаний. Продолжал осуществляться жесткий контроль за церковными приходами и, в особенности, за приходскими священниками – особое внимание уделялось проповедям и соблюдению официальных положений об исполнении треб (только в храме и при наличии учетных записей). Однако, несмотря на официальное отстранение приходского духовенства от финансово-хозяйственной деятельности, священники Печорского района продолжали играть главную роль на приходе благодаря своему авторитету.

В период нахождения у власти Л.И. Брежнева (1964–1982) советская риторика и атрибутика прочно вошли в жизнь печорян. Теоретическую базу атеистическому курсу обеспечивал созданный в 1964 г. в Москве Институт научного атеизма при Академии общественных наук. «Практический» атеизм на местах воплощался в антирелигиозных лекциях и газетных статьях, отвлекающих мероприятиях в дни религиозных праздников (ярмарки с громкой музыкой на площади перед монастырем, развлекательные программы в сельских клубах), дежурствах добровольческих дружин для недопуска в храмы детей и молодежи. Одним из важных средств борьбы с религиозной культурой в эпоху «развитого социализма» стала новая социалистическая обрядность, разработка которой вменялась в обязанность профессиональным этнографам²⁶⁹. Однако советские практики – праздники, митинги, партийные собрания, гражданские именины, свадьбы и похороны не вытеснили религию полностью из жизни печорян. Советские и религиозные обряды сосуществовали в их сознании как бы в разных плоскостях. Эпоха «брежневского застоя» стала временем автоматического воспроизводства политических клише и гегемонии внешней обязательной формы над внутренним содержанием²⁷⁰:

²⁶⁸ Вероятно, немалую роль в сохранении Псково-Печерского монастыря (как и женского Пюхтицкого Успенского монастыря в Эстонии) сыграл епископ Таллинский и Эстонский – будущий патриарх Алексей II, русский уроженец Эстонии. Владыка активно занимался международной и экуменической деятельностью в 1960-х гг. в должности председателя отдела внешних сношений Московского Патриархата.

²⁶⁹ Бромлей Ю.В. Новая обрядность – важный компонент советского образа жизни // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М., 1981. С. 5–28; Хун У. «Использование прогрессивных этнокультурных традиций для совершенствования социалистического образа жизни». Исследование социалистической праздничной культуры в этнографических институтах Москвы, Киева и Берлина (ГДР) // Антропологии / Anthropologies. 2022. № 2. С. 171–205.

²⁷⁰ См.: Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М., 2014. 664 с.

*Атеистическую пропаганду вели. Мы читали лекции в кинолектории. Перед каждым фильмом – я с трубой. А я все время говорила, пишу отчет, а в душе-то у меня хранится вера! Мы с детства приучены! А сижу и пишу против Бога все и говорю: «Господи, прости. Я не хочу, но меня заставляют» [смеется]*²⁷¹.

В советский период произошли существенные изменения этно-демографической ситуации региона. После проведения границы 1945 г. между Печорским районом Псковской области и Эстонской ССР численность сето по обе стороны границы была примерно равной – 5-6 тысяч в каждой из частей исторической «земли сето» (Сетомаа)²⁷². Однако из-за разницы уровня жизни в Эстонии («витрине социализма») и Печорском крае вследствие завышенного дотирования экономики советских прибалтийских республик начался отток сето из Псковской области в Эстонию. Сетоская молодежь, получавшая образование на эстонском языке, была ориентирована на эстонскую культуру и, уезжая в города Эстонии, утрачивала свою этническую самобытность. В 1970-х гг. основная часть сето проживала в Эстонии – их деревни располагались компактной полосой вдоль границы²⁷³. Поскольку в советских переписях населения сето были записаны как эстонцы, все оценки их численности этого периода носят экспертный характер. По подсчетам Е.В. Рихтер, общая численность сельского населения сето в 1974–1975 гг. составляла 6780 человек (определить численность сето в городах не представлялось возможным)²⁷⁴. По более поздней оценке А.Г. Новожилова, С.А. Хрущева, Ю.В. Громовой, всё сето население Печорского района в 1979 г. составляло 1630 человек²⁷⁵. И если в Эстонии шел процесс слияния сето с эстонцами, то в Печорском районе происходила миксация сето с русским населением. Совместная работа и времяпровождение приводили к межэтническим бракам²⁷⁶. Несмотря на наличие отдельных эстонских школ, сето были обязаны изучать русский язык и, в целом, были включены в русскоязычную среду Псковской области. Некоторые русские печоряне, часто ездившие в соседнюю Эстонию, осваивали разговорный эстонский язык. Язык сето Печорского района оставался языком домашнего общения между старшими и младшими поколениями, но его общественный статус был низким. В паспортах у сето была прописана национальность «эстонец». В школах детей сето учили литературному эстонскому языку, и сетоская молодежь использовала между собой эстонский, а в общении с русскими – русский язык.

²⁷¹ ПМА, 2017, К.Е.И., 1959 г.р., русская, д. Крупн.

²⁷² Манаков А.Г., Данилкина Н.В., Теренина Н.К. Роль границы в развитии и современных реалиях этнической общности сето // Вестник угроведения. 2021. Т.11. № 4. С. 734.

²⁷³ Рихтер Е.В. Интеграция сето с эстонской нацией // Eesti talurahva majanduse ja olme arengujooni 19 ja 20 sajandil. (Очерки о развитии хозяйства и быта эстонских крестьян в 19 и 20 в.). Tallinn, 1979. С. 90.

²⁷⁴ Там же. С. 97.

²⁷⁵ Новожилов А.Г., Хрущев С.А., Громова Ю.В. Современное состояние сето по данным этнологических исследований // Историко-этнографические очерки Псковского края. Псков, 1999. С. 296.

²⁷⁶ Там же. С. 287–288.

Эпоха «перестройки» (1985–1991 гг.) коснулась всех сфер жизни печорян, в том числе и этноконфессионального самосознания. Демократизация жизни – устранение барьеров для деятельности Церкви появившаяся возможность открыто демонстрировать принадлежность или интерес к религии²⁷⁷, вкупе с латентной религиозностью населения²⁷⁸ привели к так называемому «религиозному подъему» конца 1980-х–начала 1990-х гг. Бывшие ученики печорских школ увидели в храмах своих учительниц, рассказывавших им ранее об атеизме; а родители-коммунисты высказывали пожелание креститься и венчаться. Характерной приметой времени перемен стал личностный интерес к историческому прошлому, этнический активизм и поиск идентичности в духовной сфере. Национальные движения за независимость в Прибалтике, певческие фестивали, ставшие символом «Поющей революции» в Эстонии 1988 г., оказывали сильное влияние на самосознание сето. В 1987 г. в Печорах была зарегистрирована первая организация сето – «Eestis Setu selt» (Эстонское общество сету).

1.8. Постсоветское время.

Распад СССР и резкий переход к рыночной экономике привели к слому хозяйственной модели региона, упадку производства и сельского хозяйства, безработице, миграции. Сето, а также многие русские Печорского района переезжали жить в Эстонию.

Превращение внутренней республиканской границы в границу между двумя государствами²⁷⁹ привело к разрушению привычной инфраструктуры, экономических связей, церковно-приходской системы. В 1992 г. Эстония ввела визовый режим для пересечения границы гражданами РФ; в 1993 г. визовый режим для граждан Эстонии ввела Россия. Граница разделила семьи, а также затрудняла доступ к храмам и кладбищам. Несмотря на ряд мер, направленных на упрощение пересечения границы для приграничного населения (международные соглашения, утверждение специальных списков, получение многократных виз и др.), этот вопрос оставался крайне болезненным.

Сохранение культурного единства Сетомаа стало козырем в эстонской риторике возвращения к границам Тартуского мирного договора 1920 г. и Печорскому уезду в составе Эстонии. Правительство Эстонии предоставило возможность получить эстонское гражданство

²⁷⁷ См.: Закон «О свободе совести и о религиозных организациях» 1 октября 1990 г.; Закон «О свободе вероисповеданий» 25 октября 1990 г.

²⁷⁸ См.: Казьмина О.Е. Русская православная церковь и новая религиозная ситуация в России: этноконфессиональная составляющая проблемы. М., 2009. С. 57.

²⁷⁹ Поскольку договор о границе между Эстонской Республикой и Российской Федерацией до сих пор не ратифицирован из-за политических разногласий (трактовки включения Эстонии в состав СССР в 1940 г. как законно оформленной инкорпорации или оккупации, и соответственно прекращения или нет действия Тартуского мирного договора 1920 г.), эстонская сторона называет границу временной контрольной линией.

потомкам граждан Эстонской Республики 1920–1940 гг.²⁸⁰ Наличие «синего» (эстонского) паспорта для жителей Печорского района – это возможность свободного пересечения границы, и он есть у многих информантов.

Сложившаяся напряженная ситуация вокруг границы стимулировала сетоский вопрос. В 1990-е гг. эстонское правительство начало активно финансировать сетоские национальные программы. В 1992 г. был создан Фонд культуры сето для проведения научных исследований по обе стороны границы, издания книг, организации сетоских музеев и др. При поддержке государства культурные активисты сето в Эстонии развили чрезвычайную деятельность. В 1994 г. был создан Союз волостей Сетомаа²⁸¹; в 1995 г. начала выходить газета «Сетомаа», в 1996–2000 гг. работало сетоское радио. В 1998 г. открылся музей-усадьба сето в Вярске, а в 1999 г. – музей сето в Обинице. В 2009 г. в Вярске основан Институт сето для координации научных исследований по сетоской тематике и издания книг на языке сето. В 2013 г. было переиздано Четвероевангелие на языке сето с переводом имен собственных в соответствии с сетоской традицией произношения²⁸². По свидетельству председателя Союза волостей Сетомаа А. Хырна, в 2016 г. эта книга частично использовалась во время богослужений в церкви в Обинице²⁸³.

Главным фольклорным праздником сето Эстонии стал «День королевства сето», проходящий ежегодно с 1994 г. Автором идеи выступил исследователь П. Хагу, популяризатор языка и культуры сето, воссоздавший традицию мужских сетоских хоров. Согласно концепции праздника, мифический герой Пеко – это король Сетомаа. Он погребен в пещерах Псково-Печерского монастыря, но восстанет и придет на помощь своему народу, когда тот будет в опасности. До этого момента защитником народа сето («*ülembootska*», предводителем) является наместник Пеко – человек, которого народ сето выбирает каждый год в первую субботу августа. Идея сетоского фольклорного королевства не просто прижилась, а стала изюминкой современного культурного/туристического бренда сето Эстонии наряду с хоровым пением, национальной кухней, традиционными ремеслами и костюмом. Профессиональные интересы Хагу в области изучения народной религии и его популяризаторская деятельность спровоцировали настоящую волну «пекомании». В 1995 г. им был впервые опубликован эпос «Пеко», сочиненный А. Вабарне в 1920-х гг. Спустя 70 лет после своего создания эпос стал

²⁸⁰ Согласно статье 5 Закона об эстонском гражданстве 1995 г.: «родившийся после смерти отца ребенок, отец которого на момент своей смерти имел гражданство Эстонии». Несмотря на внесенные изменения 2014 г. об обязательном письменном уведомлении гражданами РФ о наличии второго гражданства, точное число обладателей эстонских паспортов в Печорском районе неизвестно (предположительно, это половина от всего населения района). Эта ситуация неизменно обсуждается в острых политических дебатах.

²⁸¹ Некоммерческое объединение волостей, в которых исторически проживают сето – Меремаяэ, Микитамаяэ, Миссо, Вярска. В 2017 г. в результате административной реформы и благодаря усилиям лидеров сетоского движения в Эстонии была создана единая волость Сетомаа.

²⁸² *Mi' Issändä Jeesusõ Kristusõ pühä Evangeelium. Matvei, Marki, Luka ni Joanni kirotõt. Tõõnõ, parandõt trükk / Toim. P. Hagu. Seto Institut, 2013.*

²⁸³ ПМА, 2016, Х.А., 1959 г.р., сето, д. Обиница (Эстония).

важнейшим элементом этнической самопрезентации активистов сето. В 2011 г. тартуский театр Ванемуйне представил публике спектакль «Пеко» на сетоском языке. Загадочный Пеко стал источником вдохновения для эстонских художников – скульптор Р. Веебер (1937–2010)²⁸⁴ создал десятки скульптур Пеко в образе языческого идола; ювелир Э. Риитсаар использует образ сетоского бога при изготовлении современных сетоских украшений в этническом стиле, которые органично дополняют традиционный костюм и старинные семейные украшения (рис. 38-40). Итак, образ Пеко был использован национальными активистами сето Эстонии для консолидации народа (в особенности молодежи) и для привлечения внимания общественности (прежде всего туристов). Сконструированный праздник «День королевства сето», проходящий каждый год в начале августа на территории Эстонии, стал новой объединяющей идеей, в какой-то степени противопоставленной церковному празднику Успения (28 августа) в Печорах, когда пересечение границы стало сильно затруднено.

Делегация печорских сето ежегодно участвовала в «Дне королевства сето», однако для большинства рядовых жителей района это был далекий от них эстонский праздник:

Автор: *А кто такой Пеко, слышали?*

Н.Е.С.: *Я слышала, но я сама не знаю. Это у эстонцев, у полуверцев. Пеко – это как бы ихний начальник*²⁸⁵.

В 1993 г. в Печорском районе было создано «Этнокультурное общество народа сето», председателем которого и по сей день является Хелью Маяк. По результатам анкетирования были составлены списки сето Печорского района (около 1000 человек). Одной из главных задач общества в тот период Х. Маяк видела в организации встреч сето России и Эстонии в Печорах хотя бы два раза в год – на Успение Богородицы и на Рождество²⁸⁶. Районная и областная администрации выделяли небольшие средства на проведение культурных мероприятий. Однако основные потребности сето района лежали отнюдь не в области культуры:

*Потому что культура – это хорошо, конечно. Но культура есть тогда, когда есть живые носители культуры. Они не только в праздники, а между праздниками у них горький будничный день*²⁸⁷.

После введения пограничных ограничений представители сето старшей возрастной группы остались без регулярной помощи от детей из Эстонии (физической помощи по хозяйству, возможности поехать на машине в церковь в воскресенье и др.). Работающее поколение и

²⁸⁴ В 1974 г. директор школы в д. Саатсе (Эстония) Виктор Веебер основал краеведческий музей (сначала школьный кабинет), где были представлены этнография сето, история деревни и церкви Параскевы Пятницы в Саатсе (русс. Зачеренье). Его сын, скульптор и график Ренальдо Веебер, продолжил дело отца, работая в музее с 1992 по 2008 г. В 1998 г. музей в Саатсе стал филиалом музея-усадьбы сето в пос. Вярска.

²⁸⁵ ПМА, 2013, Н.Е.С., 1938 г.р., ж., сето, д. Запутье.

²⁸⁶ ПМА, 2008, М.Х.А., 1959 г.р., ж., сето, д. Новый Изборск.

²⁸⁷ ПМА, 2008, Н.В.Я., 1948 г.р., ж., сето, д. Митковицкое Загорье.

молодежь сето были нацелены на жизнь в Эстонии и настаивали на переезде туда своих стариков. В результате миграции людей репродуктивного возраста численность сето Печорского района стремительно сокращалась. В 2010 г. сето получили статус коренного малочисленного народа Российской Федерации. Однако к этому времени в районе проживало постоянно не более 250 сето²⁸⁸, в основном представители старшей возрастной группы.

В 2000-х гг. некоторые запустевшие деревни Печорского края стали превращаться в дачные поселки. Печорский район с его красивыми ландшафтами, ореолом святости и древности пользовался большим спросом у жителей Санкт-Петербурга и, в особенности, у творческой интеллигенции. В 1987 г. петербургская учительница музыки Т.Н. Огарева купила дом в сетоской деревне Сигово (Radaja). В результате отъезда в 1990-х г. местных жителей в Эстонию и принятого ими решения оставить о себе память в деревне, Т. Огарева стала обладательницей богатой этнографической коллекции и организовала на своем участке авторский музей народа сето. В 1999 г. в той же деревне музей-заповедник Изборск выкупил усадьбу для организации государственного музея сето. В 2010-е гг. именно музей-заповедник Изборск взял на себя роль куратора меморализации культуры сето Печорского района и организатора туристических сетоских программ. Директор музея Н.П. Дубровская с особой гордостью подчеркивает, что весь небольшой коллектив сотрудниц Музея-усадьбы народа сето в Сигово – этнические сето²⁸⁹. Она же руководила созданием новой экспозиции Музея истории города Печоры в 2015 г.²⁹⁰, где посетителей с порога встречает раздел «Культура и быт народа сето». Этот акцент на традиционной культуре сето (довольно спорный с учетом «городской» специфики музея и отсутствия аналогичной презентации быта русского крестьянства) отчетливо демонстрирует тренд эпохи.

Наряду с музеями важным местом памяти сето в Печорах стала бывшая общеобразовательная школа № 2 с эстонским языком обучения, преобразованная в 2005–2009 гг. в «Печорскую лингвистическую гимназию» с русским языком обучения и преподаванием эстонского языка как иностранного (в связи с фактическим отсутствием учеников-сето и эстонцев). В гимназии реализуются культурные программы, направленные на сохранение присутствия сетоской культуры в публичном пространстве Печор: встречи, праздничные мероприятия, кружки рукоделия; при школе успешно функционирует детский этнографический ансамбль сето «Tsirgukõsõ» («Птенцы»).

Третий ключевой сетоский локус в Печорах – это Варваринская церковь. Она не участвовала ни в каких фольклорно-культурных проектах 1990–2000-х гг., но именно здесь в

²⁸⁸ По данным переписи населения в Печорском районе в 2010 г. 115 человек назвало себя сето, 289 – эстонцами. Подробнее о демографической ситуации см. в главе 3 п. 4.

²⁸⁹ ПМА, 2022, Д.Н.П., 1969 г.р., русская, д. Изборск.

²⁹⁰ На тот период Музей истории города Печоры был филиалом Музея-заповедника «Изборск».

воскресные дни можно было встретить оставшихся немногочисленных пожилых сето города и района. Как в России, так и в Эстонии православная идентичность и церковный быт сето оказывались как бы в тени сконструированной яркой фестивальной культуры «напоказ».

На рубеже XX–XXI в. и в России, и в Эстонии шли активные процессы поиска национальной идентичности, с которой тесно связан вопрос религии. В 1993 г. была принята новая конституция РФ, закрепившая светский характер государства, провозгласившая свободу совести и равенство всех религиозных объединений перед законом. В преамбуле федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» 1997 г. признана «особая роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры»²⁹¹. Со второй половины 1990-х гг. началось тесное сближение государства и Русской православной церкви, получавшей преференции со стороны власти перед другими религиозными объединениями²⁹². Многие сановники публично демонстрировали свою приверженность Церкви. Начиная с 2000 г. выросла личностная роль президента РФ в государственно-церковных отношениях. Православная идентичность президента стала важнейшей составляющей его имиджа²⁹³. 2 августа 2000 г. (через 3 месяца после вступления в должность главы государства) В.В. Путин посетил Псково-Печерский монастырь и около часа беседовал со знаменитым старцем Иоанном Крестьянкиным.

В Псковской области, как и везде по России, шел процесс восстановления храмов, монастырей и сети воскресных школ; в 1994 г. было открыто Псковское духовное училище. Архиепископ Псковский и Великолукский и наместник Псково-Печерского монастыря – обязательные участники важнейших официальных мероприятий и памятных дат Псковского края. В 1997 г. был заключен договор о сотрудничестве между Печорским районным Управлением образования и Псково-Печерским монастырем. Монастырь активно взаимодействует с представителями власти, СМИ, работниками образования и культуры, военными.

На территории постсоветской Эстонии с новой силой разгорелся конфликт между Эстонской православной церковью Московского патриархата и Эстонской апостольской православной церковью Константинопольского патриархата. С 1996 г. в Эстонии действуют параллельно две православные церковные юрисдикции. Приходы Южной Эстонии, где проживает коренное население сето, находятся в подчинении Константинопольского патриархата. Богослужения здесь проходят на эстонском языке. Русские печоряне, переехавшие

²⁹¹ См.: Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» 26 сентября 1997 г.

²⁹² См.: Пинкевич В.К. Политизация общества и религиозные отношения в современной России // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: политология. 2020. Т. 22. № 4. С. 647–663.

²⁹³ См.: Донцев С.П. Русская православная церковь и государственные институты РФ: механизмы политического взаимодействия: автореф. дис. ... канд. полит. наук. М, 2007. 31 с.

в Эстонию в 1990-е гг., посещали храмы Московского патриархата. Сето, переехавшие в Таллин и Тарту, имели возможность посещать и те и другие храмы, но отдавали предпочтение церквям Константинопольского патриархата, ориентированным на эстоноязычное население. В постсоветский период связь сето Эстонии с Псково-Печерским монастырем и церквями Печорского района становится все менее осязаемой. Для них мир Псково-Печерского края – это история их предков, могилы которых следует регулярно навещать.

Этнокультурная ситуация, сложившаяся в Псково-Печорском крае, – это результат сложных историко-политических процессов предыдущих периодов: распада Российской империи, Гражданской войны, выхода Эстонии как самостоятельного государства на историческую арену, передела мира во время и в результате II мировой войны. Пограничные территории, как известно, являются местом формирования специфических этноконтактных зон, в которых вырабатываются определенные неписанные законы сосуществования и «гибкая» идентичность населения. До 1918 г. жители маленького города Печоры (под стенами Псково-Печерского монастыря) и четырех окрестных волостей были неотъемлемой частью Псковской земли. Православный конгломерат из русских и «полуверцев» на границе с лютеранской Лифляндией имел принципиальное политическое значение для царского правительства, проводившего политику русификации и усиления позиций православия в Балтийских губерниях в конце XIX–начале XX в. Отсюда вытекало повышенное внимание к «печорским эстонцам» (сето), которых следовало интегрировать в русскоязычную церковную культуру. Диаметрально противоположной позиции придерживались власти новообразованной Эстонской Республики после включения в нее Печорского уезда в 1920 г. Прихожане церквей были разделены по этническому признаку, а сето включены в эстоноязычную культуру православной общности Эстонии, боровшейся за создание национальной Эстонской церкви. Эстонизация и модернизация 1920–1930-х гг. вызвали протесты у русского населения. Однако именно нахождение в составе Эстонии позволило сохранить местную церковно-приходскую систему и Псково-Печерский монастырь. В период немецкой оккупации церковная жизнь населения протекала в условиях борьбы между сторонниками Эстонской православной церкви Московского и Константинопольского патриархатов, что создавало путаницу на приходах и принуждало церковный актив к лавированию между указами двух митрополитов.

Таким образом, население территорий, вновь отошедших от Эстонии к Псковской земле (Псковской области) в конце 1944 г., обладало разнообразным опытом церковно-приходской жизни и, по всей видимости, выработало определенные навыки приспособления к постоянно менявшимся условиям бытования. Наследием рассмотренных «эпох» были тесные культурно-

родственные и церковные связи с Эстонией, наличие штата подготовленных священно- и церковнослужителей (многие из которых знали эстонский язык), разделение городского прихода в Печорах (Церкви Сорока мучеников) на русскую и эстонскую (сетоскую) общины, признание сето эстонцами и создание для них сети эстоноязычных школ. После вхождения в РСФСР печоряне еще долгое время чувствовали свое отличие от жителей восточных районов Псковской области («советских») и ментальную близость к Эстонии. Культура сето (в том числе церковная) продолжила развиваться в рамках эстонского языка, но в тесном контакте с русскоязычным населением. И если в начале XX века в глазах представителей власти они были «меньшими православными братьями», нуждающимися в религиозном просвещении, то в советское время – упрямыми верующими, чью деятельность надо контролировать и ограничивать. В целом церковно-приходская жизнь Печорского района продолжилась в советский период с учетом всех наложенных на нее ограничений, а уполномоченные по делам РПЦ (по делам религий) отмечали высокую религиозность местного населения.

В постсоветский период православный мир русских и сето как специфической общности Псково-Печорского края стал стремительно разрушаться. Отток сето в Эстонию привел к катастрофическому уменьшению численности этого народа в Печорском районе Псковской области. Государственная граница осложняла регулярное посещение монастыря, храмов и кладбищ Печорского края для сето и русских, уехавших в Эстонию. Псково-Печерский монастырь все еще осознавался важнейшим религиозным центром для старожилов по обе стороны границы, но жизнь в разных культурно-бытовых пространствах формировала новые идентичности. И для России, и для Эстонии начала XXI в. характерен подъем национального самосознания и использование Православной Церкви (РПЦ и ЭАПЦ) как мощнейшего инструмента государственной национальной политики. В отношении сето по обе стороны границы идет активный процесс фольклоризации, музеефикации культуры, а также создания успешного туристического бренда. Яркими маркерами презентации культуры сето стали костюм, национальная кухня, ремесла, хоровое пение, праздники, в том числе сконструированные на рубеже XX-XXI в., а также загадочный бог Пеко, превратившийся из локального языческого идола в православного героя стараниями профессиональных фольклористов 1920-х, а потом 1990-х гг. Несмотря на то, что православие признано важнейшей составляющей культуры сето, их обыденная церковно-приходская жизнь не отражена в туристическом имидже и мало представлена в современных музеях.

Глава 2

Псково-Печерский монастырь в культуре местного сообщества²⁹⁴

Изучение православной специфики населения Печорского района Псковской области следует начать с вопроса о значении и роли Псково-Печерского Свято-Успенского монастыря в жизни местного сообщества, поскольку сам город Печоры вырос из подмонастырской слободы, а окрестное сельское население длительное время находилось в экономической и культурной зависимости от обители – до 1764 г. принадлежало к категории монастырских, а затем (до середины XIX в.) – государственных крестьян. В 1749 г. за Псково-Печерским монастырем числилось 3932 крестьянина мужского пола²⁹⁵.

Мы рассмотрим население Печорского района Псковской области как группу, быт и мироощущение которой во многом определялось и определяется самим фактом наличия действующего монастыря и его практиками. Здесь центром культурной традиции²⁹⁶ выступает город Печоры, а ее периферией – отдаленные районы Печорского района, жители которых в меньшей степени взаимодействуют в повседневной жизни с Псково-Печерским монастырем.

Возвышение Псково-Печерского монастыря связано с деятельностью игумена Корнилия (1529 –1570) – миссионера, храмостроителя и устроителя крепостных стен. В конце XVI в. Псково-Печерский монастырь приобрел статус первенствующего среди всех монастырей Псковской земли, его настоятель занимал одно из первых мест в ряду псковского духовенства²⁹⁷. Согласно «Духовным штатам» 1764 г. Псково-Печерский монастырь был причислен ко второму классу, а в 1813 г. возведен в первоклассную степень за заслуги в войне 1812 г. Однако монастырь не обладал столь же мощным влиянием и известностью как Киево-Печерская Лавра, Троице-Сергиева Лавра или Оптиная пустынь. В XIX в. он оставался главным образом паломническим центром православного населения Северо-Запада России и пограничной Лифляндии. В результате вхождения Печорского края в состав Эстонской Республики в 1920 г. монастырь оказался отрезан границей от Псковской земли и всей остальной территории России. Следующие 20 лет внешняя деятельность монастыря была ориентирована преимущественно на местное печорское население и православных жителей новообразованных республик Эстонии и Латвии.

²⁹⁴При подготовке данной главы диссертации использована публикация автора, в которой, согласно Положению о присуждении ученых степеней в МГУ, отражены результаты исследования: *Калинина О.В.* Псково-Печерский монастырь в культуре русских и сето Печорского района Псковской области: монастырская идентичность и местные практики // Вестник антропологии. 2022. № 2. С. 68 – 89.

²⁹⁵ *Болховитинов Евгений, архиепископ.* Описание Псково-Печерского первоклассного монастыря // Святые и древности Псковского уезда по дореволюционным источникам / Сост. Н.Ф. Левин. Псков, 2006. С. 111.

²⁹⁶ *Shils E.* Tradition. London, Boston, 1981. 342 p.

²⁹⁷ *Серебрянский Н.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле с критико-библиографическим обзором литературы и источников по истории Псковского монашества. М., 1908. С. 348.

Кроме того, обитель являлась важнейшим духовным центром и символом «старой России» для белоэмигрантов Европы.

Во второй половине XX в. Псково-Печерский монастырь оказался одним из немногих действующих и никогда не закрывавшихся монастырей на территории СССР. Сохранение монашеской традиции в советском государстве, в котором к 1938 г. не осталось ни одного действующего монастыря²⁹⁸, было связано с территориальными присоединениями 1939–1945 гг. – Западной Белоруссии, Западной Украины, Закарпатья, Молдавии (Бессарабии), Прибалтики. По подсчетам Совета по делам РПЦ летом 1945 г. в СССР действовало 75 монастырей – тех, что никогда не прекращали своего служения, или же вновь открытых на территориях, находившихся в годы войны под контролем немецких и румынских оккупационных властей²⁹⁹. Судя по документам за 1946–1947 гг., в послевоенные годы в СССР было от 85 до 104 действующих монастырей³⁰⁰. В 1950-е гг. начался процесс их закрытия и к концу антирелигиозной кампании 1958–1964 гг. в СССР сохранилось лишь 16 православных монастырей³⁰¹ – 6 мужских и 10 женских³⁰². Таким образом, случай Псково-Печерского монастыря дает уникальную возможность изучения непрерывности внутренней монашеской жизни, а также симбиоза местного населения и монастыря. Остановимся на аспектах, характеризующих коммуникативные связи монастыря и мира именно с позиции исследуемого сообщества – тех самых «туземцев»³⁰³, которые в представлении паломников и туристов составляют неотъемлемый и как бы статичный компонент сакрального/аутентичного ландшафта. Сам монастырь представляется в исследовании стержнем локальной культуры, вокруг которого формируется определенная традиция и выкристаллизовывается «околомонастырская» идентичность местного населения.

²⁹⁸ Шкаровский М. Русская православная церковь в XX веке. М., 2010. С. 125.

²⁹⁹ Васильева О.Ю. Судьбы русских монастырей в XX в. // Монашество и монастыри в России XI–XX века. М., 2002. С. 338.

³⁰⁰ Шкаровский М.В. Указ. соч. С. 346; Поспеловский Д. Православная церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 333. Различия в цифрах объясняются, по-видимому, неточностями и ошибками, содержащимися в информационным отчетах региональных уполномоченных Совета по делам РПЦ. Слияние нескольких общин в одну или, наоборот, расселение приводило к сложностям в подсчетах, некоторые разрушенные монастыри указывались действующими и т.д.

³⁰¹ Шкаровский М. Указ. соч. С. 386.

³⁰² Мужские монастыри: Троице-Сергиева Лавра (открыта в 1946 г. с разрешения Совнаркома СССР), Псково-Печерский Успенский монастырь, Почаевская Успенская Лавра (Украина), Виленский Духов монастырь (Литва) Одесский Успенский (Украина), Жировичский Успенский (Беларусь). Женские монастыри: Пюхтицкий Успенский (Эстония), Рижский Троицкий (Латвия), Жабский Вознесенский (Молдова); на Украине – Киевский Покровский, Киевский Флоровский, Покровский (Черкасская обл.), Рождество-Богородицкий (Одесская обл.), Корецкий Троицкий, Никольский и Чумалевский (Закарпатская обл.).

³⁰³ Кормина Ж.В. Паломники. Этнографические очерки православного номадизма. М., 2019. С. 208–209.

2.1. Монастырь – святыня и святыни монастыря

2.1.1. Пещеры

Сердцем монастыря, отправной точкой его существования являются «Богом зданные пещеры», расположенные на склоне песчаного холма на правой стороне ручья Каменца. Устная повествовательная традиция и современные спелестологические исследования³⁰⁴ свидетельствуют о естественном происхождении пещерного углубления, послужившего началом местной традиции пещерного подвижничества в конце XIV–XV в. Датой начала монастыря считается 1473 г., когда был освящен первый монастырский храм во имя Успения Богородицы, выкопанный в холме к западу от входа в пещеру. Дальнейшее развитие обители в конце XV–XVI вв. было связано с устройством общины по общежительному уставу по образцу устава Киево-Печерской лавры, строительством наземных келий и храмов, возведением крепостных стен. Природные гроты в овраге ручья Каменца, возникшие в результате эрозионно-суффозиозных процессов, были значительно расширены для использования их в качестве подземного некрополя. Здесь погребены местные подвижники и насельники, благочестивые миряне, воины, представители дворянских фамилий. Гробы находятся в выкопанных стенных нишах, заложенных керамическими надгробными плитами – керамидами, а также стоят не присыпанные землей в общих погребальных склепах. Исследователи отмечают сходство идеи устройства пещер Псково-Печерского монастыря и Киево-Печерской лавры, высказывая предположение о создании Псково-Печерского пещерного комплекса выходцами из Киева³⁰⁵. Киево-Печерская лавра, основанная последователем традиции святого Афона преп. Антонием и его учеником преп. Феодосием в 1051 г., стала архетипом монастыря на Руси. Идея духовной связи между Киевом и Печорами Псковскими отражена в печорском предании о существовании подземного хода между Псково-Печерским монастырем и Киево-Печерской Лаврой – если запустить в пещеры Псково-Печерского монастыря собаку или зайца, то через несколько дней животное окажется в пещерах Киева³⁰⁶. Собственно сюжет о подземных ходах между монастырями, их связи с Киевом (или даже Иерусалимом) был широко распространен в устном повествовательном

³⁰⁴ Агапов И.А. О возможном происхождении пещер Псково-Печерского монастыря // Христианство в регионах мира (Христианская архаика). СПб., 2011. С. 249–250.

³⁰⁵ Там же. С. 241; Шевченко Ю.Ю. Христианские пещерные святыни. Том 2. Пещерные святыни христианской Руси: генезис, функционирование, контекст. СПб., 2010. С. 337–335.

³⁰⁶ Миротворцев М. Псково-Печерский монастырь. Памятная книжка для Псковской губернии на 1860 год // Святыни и древности Псковского уезда по дореволюционным источникам / Сост. Н.Ф. Левин. Псков, 2006. С. 155; Valk H. Kiiev setu pärimused: koopad, käsikivid ja ristikäigud // Setumaa kogumik 4, 2008. Lk. 97.

фольклоре населения России³⁰⁷. По всей видимости, он иллюстрирует стремление православного населения к главной святыне Руси – Киеву как «русскому Иерусалиму»³⁰⁸.

Печорские пещеры, в которых захоронены монахи, святые и старцы монастыря, являются желанным объектом посещения для паломников и туристов. Отсутствие запаха тления в пещерном некрополе служит для верующих людей доказательством святости этого места. Монастырское предание повествует о разнообразных чудесах, связанных с печерскими мощами. Исходя из народной логики распространения благодати от сакральных объектов на предметы, находившиеся в соприкосновении с ними³⁰⁹, песок подземного некрополя обладает целительными и охранительными свойствами. Так, одна из местных чиновниц рассказала о том, что использовала пещерный песок для решения конфликта с коллегами, сидевшими вместе с ней в кабинете – она разбросала щепотки песка из пещерного некрополя по углам комнаты и вскоре проблема разрешилась³¹⁰. Вместе с тем опрос местных жителей показал, что они не стремятся попасть в монастырские пещеры, многие коренные жители Печорского района никогда там не были:

*А я не знаю, я сама в пещерах не была ни разу... Вот не хочу и все. Я и так ночью плохо сплю. В церковь схожу и все. В церковь схожу, тогда так спокойно сплю, хорошо все*³¹¹.

Для осознания монастыря как особого сакрального локуса местному верующему не обязателен постоянный физический контакт с его святынями. В этом состоит его отличие от паломника, стремящегося к получению полного спектра ощущений от контакта с «намоленным», «аутентичным» православным местом, для достижения которого требуется преодолеть пространство и разнообразные трудности³¹².

2.1.2. Храмы

Современный архитектурный ансамбль монастыря включает в себя 10 храмов, возведенных в разные исторические периоды. Успенский собор – главный храм монастыря, выкопанный в песчаном холме. Дата освящения пещерной церкви Успения Божией матери иноком Ионой (1473 г.) считается основанием монастыря. В 1758–1759 гг. над Успенским собором был устроен Покровский храм, сделан общий для них фасад в барочном стиле и

³⁰⁷ Толочко П.П. Тайны киевских подземелий. Киев, 1971. С. 14–15; Шевченко Ю.Ю. Указ. соч. С. 262–265; Шеваренкова Ю.М. Сюжетно-тематический состав устных рассказов о монастырях (к постановке проблемы) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2018. № 3. С. 255.

³⁰⁸ Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни. СПб., 2005. С. 336.

³⁰⁹ См.: Антонов Д.И. Два «тела» иконы: общение с образом как апроприация силы // Вестник РГГУ. История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2018. № 7 (40). С. 9–34.

³¹⁰ ПМА, 2016, К.Е.А., русская, г. Печоры.

³¹¹ ПМА, 2016, Х.Н.В, 1942 г.р., ж., сето, Печоры.

³¹² См.: Кормина Ж.В. Указ. соч. С. 83–179.

возведены купола с живописными вставками. Памятниками XVI в. являются Благовещенская одноглавая церковь (1541 г.) и Никольская надвратная (Николы Вратаря) церковь (1565 г.). Между 1792 и 1800 гг. была возведена Лазаревская церковь с пышной барочной главой. Храмостроительство XIX в. представлено торжественным Михайловским собором (1815–1827 гг.), возведенным в стиле ампир на верхней площадке монастыря в память об избавлении от нашествия армии Наполеона в 1812 г. и Сретенской церковью, построенной к 400-летнему юбилею монастыря рядом с Благовещенской церковью (1870 г.). В XX в. традиция возведения храмов была продолжена. В 1940 г. в дальних пещерах монастыря, там, где первоначально находилась древняя пещерная церковь, был освящен храм-усыпальница во имя Воскресения Христова³¹³. 1980-е гг. ознаменовались знаковым событием в истории Псково-Печерского монастыря и конструировании местной идентичности на базе концепта о святых отцах-основателях и мифологизированных героях – был официально утвержден праздник «Собор преподобных отцов Псково-Печерских» (ранее дни памяти печерских святых отмечались только раздельно), написан текст службы. В 1986 г. в старинном Никольском надвратном храме был возведен придел во имя прмч. Корнилия – канонизированного игумена (1529–1570), под управлением которого произошел расцвет монастыря. В 1988 г. на Святой горе³¹⁴ монастыря был заложен небольшой деревянный храм в честь Собора Псково-Печерских святых, построенный по образцам архитектуры Русского Севера.

Богослужения в церквях Псково-Печерского монастыря совершаются по определенному расписанию, не все храмы одинаково доступны для посетителей – например, церковь Собора преподобных отцов Псково-Печерских находится на внутренней территории монастыря, а Никольская надвратная церковь открывается довольно редко. Регулярно открыты для прихожан и паломников Успенский, Михайловский и Сретенский храмы.

Посещение храмов Псково-Печерского монастыря является традиционной и привычной практикой для печорян и жителей окрестных деревень. У местных, причисляющих себя к православной традиции, есть условный индивидуальный график посещения монастырских служб в течение года. Вот пример такого «графика» жителя хутора Печорского района: обязательное участие в праздничной литургии на храмовый праздник монастыря Успение Богородицы и присутствие на службе в Михайловском соборе на свои именины (день св. Михаила),

³¹³ Его возведение и благоустройство связано с семьей Соломенцевых, занимавшихся свечным делом в Печорах и Пскове в конце XIX–начале XX в. Мраморный иконостас усыпальницы был установлен на средства Дмитрия Соломенцева (1901–1986) – псковича, жертвователя монастыря, выпускника Тартуского университета и в дальнейшем врача, жившего и работавшего в Бельгийском Конго и Брюсселе. Подробнее см.: *Левин Н. Ф.* Из истории храма усыпальницы в Псково-Печерском монастыре и семьи Соломенцевых // Не прервется связь времен: материалы общества краеведов при Печорской районной библиотеке. Вып. 4. Печоры, 2011. С. 69–80.

³¹⁴ Святая горка (гора) – холм, на склоне которого расположен монастырь и его пещеры. На вершине холма разбит монастырский сад.

желательное посещение монастыря на Пасху и Рождество, а также периодическое кратковременное нахождение в монастырских храмах для молитвы и жертвования свечи, которое осуществлялось после участия на литургии в «своем» приходском печорском храме³¹⁵. Среди опрошенных информантов лишь несколько человек назвали себя постоянными прихожанами монастырских храмов или же являвшимися таковыми в прошлом. Все остальные идентифицировали себя или свою семью с приходскими храмами района. Признавая значимость монастыря в качестве религиозного центра, камертона местной православной традиции, они указывали на «привычку» к своему храму и приходскому священнику, хорошо знакомому с житейскими потребностями своей паствы и более снисходительному в требованиях соблюдения практического благочестия (в домашнем обиходе, постовом рационе, исповедальной практике и т.д.). Монастырь в целом представлялся идеалом православной жизни, но не каждый мирянин был готов к частому соприкосновению с ним – стоять длинные монастырские службы, подвергаться суровой исповеди и т.д. С другой стороны, именно эта духовная строгость была необходима людям, стремившимся сохранить свою религиозную идентичность в советский период, а также многочисленным неофитам, паломникам и переселенцам «за верой» на рубеже XX–XXI вв. Поэтому неудивительно, что среди информантов, назвавших себя прихожанами монастырских храмов, есть дети из семей священников³¹⁶ и, наоборот, воцерковленные люди, воспитанные в советской секулярной морали³¹⁷.

Специфика монастырских служб заключается также в постоянной смене молящихся. Печоряне жалуются на толпы туристов и паломников, экзальтированные формы поведения приезжих богомольцев и назидательные поучения от «знатоков» православных практик:

*Теперь монастырь, как приезжих стало много, они вот знают очень много. Ну, они больше знают, может, но они, может, греха больше делают. В монастырь зайдешь – не знаешь, как встать, что-то не так делаешь, сразу они начинают тебя! Так делай ты свое! Чего ругать человека? Ну как сделаю, так и сделаю*³¹⁸.

Таким образом, обилие чужаков, привносящих собственные понятия в концепцию «монастырской святости»³¹⁹, отталкивает рядовых печорян от регулярного участия в монастырских богослужениях. Эти приезжие «церковные люди» ориентированы на монашеский аскетический идеал и прежде всего на носителей особого духовного знания – старцев³²⁰.

³¹⁵ ПМА, 2013, У.М.И., 1938 г.р., м., сето, д. Митковицкое Загорье.

³¹⁶ ПМА, 2017, Л.В., ок. 1960 г.р., русская, д. Кулье.

³¹⁷ ПМА, 2016, Ц.Е.В., 1965 г.р., русская, г. Печоры.

³¹⁸ ПМА, 2016, Л.Э.М., 1941 г.р., ж., сето, г. Печоры.

³¹⁹ Подробнее см.: Тарабукина А.В. Фольклор и духовная культура «церковных людей»: опыт исследования современного фольклора. Дисс. ... канд. фил. наук. СПб., 2000. 222 с.

³²⁰ Там же.

2.1.3. Старцы

Именно старчество Псково-Печерского монастыря составило его славу и гордость во второй половине XX в. Сосредоточение в Печорах небывалого ранее числа духовных наставников стало закономерным следствием религиозных гонений и уничтожения монастырей в СССР. В Псково-Печерский монастырь переселялись представители духовенства после ссылок и лагерей, насельники из других обителей, епископы на покое. Вслед за своими духовными лидерами в Печоры тянулись их духовные дети, почитатели и посетители. Образовывались духовные общины, в центре которых стояла фигура наставника, нередко обладавшего необыкновенными способностями – прозорливостью, даром исцеления, силой экзорцизма. К старцам Псково-Печерского монастыря выстраивались очереди из желающих получить совет и утешение. В докладе за 1955 г. уполномоченный писал о почитателях схиеромонаха Симеона (Желнина)³²¹, специально приехавших для встречи со старцем из Тбилиси и Владивостока³²². Наблюдения, сделанные М.Л. Засецкой в 1996 г., позволяют даже судить об условных этнических общинах переселенцев в Печоры за «отцами духовными»³²³ – по ее сведениям некоторые чуваша приехали вслед за архимандритом Пименом (Извековым)³²⁴ и Адрианом (Кирсановым)³²⁵, мордва – за архимандритом Тихоном (Секретаревым)³²⁶, русские сибиряки – за архимандритом Романом (Жеребцовым)³²⁷ и др. Особой популярностью среди паломников и «церковных людей» пользовались схиигумен Савва (Остапенко)³²⁸, архимандрит Иоанн (Крестьянкин)³²⁹, архимандрит Адриан (Кирсанов): «С их появлением тихий монастырь превратился в бурлящий людской поток и остается таковым до сих пор»³³⁰.

³²¹ С 1927 по 1960 г. исполнял послушание духовника братии и паломников. В 2003 г. причислен к лику святых Псково-Печерских.

³²² ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д.53. Л. 30.

³²³ См.: Засецкая М.Л. «Мы – они» и «свой чужие»: особенности семантической оппозиции в русской культуре Псково-Печерского края во второй половине XX века // Евразия — диалог культур: Материалы Двадцать вторых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2023. С. 114.

³²⁴ Архимандрит Пимен, наместник Псково-Печерского монастыря в 1949–1954 гг. Был переведен в Печоры с из Ростова-на-Дону, где исполнял обязанности ключаря кафедрального собора. Патриарх Московский и всея Руси в 1971–1990 гг.

³²⁵ Старец Адриан (1922–2018) был переведен в Псково-Печерский монастырь из Троице-Сергиевой Лавры в 1974 г. Он обладал даром экзорциста, по благословению патриарха Алексия I проводил отчитки бесноватых.

³²⁶ Насельник Псково-Печерского монастыря с 1976 г. Наместник Псково-Печерского монастыря в 1995–2018 гг.

³²⁷ Наместник Псково-Печерского монастыря в 1992–1995 гг.

³²⁸ Старец Савва (1898–1980) был переведен в Псково-Печерский монастырь из Троице-Сергиевой Лавры в 1955 г. В 1973 г. принял великую схиму. Обладал даром проповедника и имел множество духовных чад.

³²⁹ Старец Иоанн Крестьянкин (1910–2006) жил в Псково-Печерском монастыре с 1967 по 2006 гг. Пользовался необыкновенным почитанием как проповедник и прозорливец. В настоящий момент собираются материалы для его канонизации.

³³⁰ Печерские подвижники благочестия: традиция жива // Монастырский вестник. 2.09.2023. URL: <https://monasterium.ru/publikatsii/stati/pecherskie-podvizhniki-blagochestiya/> (дата обращения: 06.06.2025).

Между тем, сами печоряне и жители Печорского района держались несколько в стороне от культа старцев, формировавшегося в среде приезжих и переселенцев³³¹. Свои духовные нужды они удовлетворяли у приходского священника и считали, что «биться к старцу»³³² – это прерогатива тех, кто специально проделал большой путь к монастырю и стоит перед решением чрезвычайно важных вопросов. Старчество было довольно скрытым явлением монастырской жизни для непосвященных, поэтому знание об этом феномене у рядовых печорян было скорее абстрактным. А поколение, воспитанное в советском духе, и вовсе о них ничего не слышало до определенного момента:

А вы знаете, а мы о них фактически не знали. Я, например, про отца Иоанна Крестьянкина узнала от людей, которые приехали из Питера. Я встретила, они сказали: «Да, вы в Печорах? У вас там такой батюшка есть!» Какой у нас там батюшка? Вроде все тихо»³³³.

Ну, наверное, что-то слышали про старцев. Что-то не очень много. Я думаю, приезжие больше знают»³³⁴.

Может, кто и ходил к старцам, но не распространялся об этом»³³⁵.

Широкий доступ к информации о печерских старцах второй половины XX в. местное население получило уже в постсоветский период благодаря просветительско-издательской деятельности монастыря, когда была проделана огромная работа по популяризации местночтимых святынь:

Ходили [к старцам], по крайней мере, знали. Ходят. Но после подбрасывания, конечно, литературы. Большое дело. Вот что сейчас пишут про Крестьянкина, более обширно»³³⁶.

В 1991 г. началось регулярное издание «Псково-Печерских листков»³³⁷ – брошюр, в которых наряду с молитвами и притчами, дана информация об истории монастыря и его знаменитых насельниках. Благодаря небольшому формату и содержательным тематическим подборками, листки пользовались популярностью у паломников и местных жителей. В 1995 г. вышло первое издание «Избранных проповедей (1986–1995)» архимандрита Иоанна Крестьянкина, подготовленное им самим. В 1996–2000 гг. в Псково-Печерском монастыре было подготовлено и выпущено более 20 новых книг исторического и духовного содержания³³⁸. А

³³¹ Подробнее о мифологизации фигуры старца см.: Тарабукина А.В. Указ. соч.

³³² ПМА, 2016, К.А.Н., 1958 г.р., русская, г. Печоры.

³³³ ПМА, 2016, Д.Е.В., 1963 г.р., русская, г. Печоры.

³³⁴ ПМА, 2016, С.В.И., 1965 г.р., русская, д. Залесье.

³³⁵ ПМА, 2016, Л.Л.М., 1937 г.р., ж., сето, г. Печоры.

³³⁶ ПМА, 2016, Л.В.П., 1936 г.р., русский, г. Печоры.

³³⁷ Псково-Печерские листки начали выходить в период немецкой оккупации при игумене Павле Горшкове (1941–1944). В 1991 г. издание было возобновлено. Подбором материалов и составлением текстов занимался архимандрит Нафанаил (Поспелов).

³³⁸ Тихон (Секретарев), архимандрит. Врата Небесные. История Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря. Печоры, 2008. С. 606.

далее последовала настоящая издательская лавина материалов о старцах и деятелях Псково-Печерского монастыря XX в. Особо следует отметить книгу Г. Малкова и П. Малкова «У пещер Богом зданных. Псково-Печерские подвижники благочестия XX в.», 1999 г. и труд наместника монастыря архимандрита Тихона Секретарева «Врата небесные. История Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря», 2008 г. Большую роль в популяризации печорских старцев сыграло издание художественной книги «“Несвятые святые” и другие рассказы» архимандрита Тихона Шевкунова в 2011 г. Книга приобрела феноменальную известность в самых широких кругах благодаря литературному таланту автора (суммарный тираж к 2017 г. составил 2,5 млн. книг) и спровоцировала дополнительный поток приезжих в монастырь. Среди насельников монастыря даже появилась шутка по отношению к таким посетителям – «жертвы батюшки Шевкунова». Через 36 лет после своего первого приезда в Псково-Печерский монастырь в качестве трудника-неофита, а вскоре послушника, автор бестселлера стал главой Псковской епархии и игуменом Псково-Печерского монастыря (2018–2023). В этот период, по сути, произошло брендирование придуманного им образного определения «несвятых святых». На территории монастыря и на площади перед ним были установлены баннеры с изображениями почитаемых деятелей и православных святых с цитатами, в здании бывшей монастырской гостиницы открыто кафе/ресторан «Несвятые святые» в антикварном стиле с густо развешанными по стенам фотопортретами известных насельников и старцев Псково-Печерского монастыря (рис. 44), эти же изображения продаются поштучно в монастырском магазине наряду с другой продукцией монастыря, прежде всего, книгами, среди которых есть самые разные варианты издания книги архимандрита Тихона Шевкунова, включая перевод на английский язык – «Everyday Saints and other stories». Таким образом, только в постсоветский период знание о печорских старцах вышло за узкий круг их почитателей и «прицерковных людей», а «несвятые святые» стали узнаваемым и растиражированным «брендом» Псково-Печерского монастыря.

2.1.4. Иконы и цветочный ковер

Почитаемые иконы монастыря вошли в историю Псково-Печерского края как исцелительницы, заступницы и защитницы. Согласно традиции иконы поднимались братией монастыря для совершения крестных ходов в кризисных ситуациях (во время военных действий, неурожая, страшного пожара в Печорах 1939 г.), выставлялись на крепостных стенах для защиты от осады. В память об освобождении Псково-Печерского монастыря и Пскова от осады польско-литовских войск в 1581 г. братией монастыря и жителями Псковской земли был дан обет совершать крестный ход с чудотворными иконами печерскими из монастыря в Псков на седьмой неделе после Пасхи. Второй крестный ход из Печорского монастыря в Псков был установлен в

память об избавлении Псковского края от французской армии в 1812 г. и совершался в октябре. Многодневные крестные шествия от Печор до Пскова осуществлялись до 1917 г. В 1920–1940 гг. традиция сохранялась, но ввиду невозможности соблюдения полного маршрута (поскольку Псков находился за границей на территории советской России), крестный ход на седьмой неделе после Пасхи доходил только до Изборска и совершал обход изборской крепости³³⁹. Во время немецкой оккупации участник Псковской духовной миссии священник Константин Шаховской инициировал крестный ход из Пскова в Печорский монастырь в 1941–1942 гг. После запрета на многодневные крестные ходы в 1949 г. традиция угасла, хотя эпизодически и возникали частные инициативы по ее поддержанию. С 1998 г. благодарственный крестный ход на седьмой неделе после Пасхи совершается вновь, но внутри монастырских стен.

Чудеса от Псково-Печерских икон связаны с исцелением от слепоты и других болезней. Наместник монастыря архимандрит Тихон Секретарев (1995–2018) в своей монографии включил в перечень чудесных исцелений от икон монастыря и события современности³⁴⁰. Архиепископ Псковской Евгений Болховитинов в 1821 г. называл 9 иконописных «замечательнейших святынь» монастыря: чудотворную икону Успения Пресвятой Богородицы 1521 г., икону Умиления (Владимирскую), Одигитрии, Казанской Божией матери, Покрова, Николая Чудотворца (Начальный Николин образ), святителя Николая и еще две иконы Успения Божией Матери – чудотворную (вторую)³⁴¹ и так называемую Старорусскую икону³⁴². Особенной славой пользовались богородичные иконы монастыря. Архимандрит Аполлос Беляев в 1860 г. называл 5 Псково-Печерских чудотворных икон Божией Матери: Успения 1521 г. в житии, Успения не в житии, Умиления, Одигитрии, Казанскую³⁴³. В отчете уполномоченного по делам РПЦ Псковской области за 1949 г. указаны три «особо чтимые иконы» монастыря: Успения Богородицы, Умиления, Одигитрии: «Все они среди верующих Псковской области пользуются большой славой»³⁴⁴.

В настоящее время главной иконописной святыней монастыря считается чудотворный образ Успения Пресвятой Богородицы XVI в. с житием, находящийся в Успенском соборе. Икона написана на вытянутой по горизонтали доске; центральную часть композиции занимает

³³⁹ *Синайский В.* Псково-Печерский монастырь. Исторический очерк. Печоры, 2006. С. 47.

³⁴⁰ *Тихон (Секретарев), архимандрит.* Указ. соч. С. 607–610.

³⁴¹ В монастыре находится несколько разных образов Успения. Соотнесение их с летописными данными, историческими сюжетами и местными преданиями приводит к некоторой путанице. В описи монастыря 1586 г. было указано от 6 до 8 разных икон Успения Богородицы Успенского храма (Старина и новизна. Кн. 7. СПб., 1904. С. 255–272). Самая старая и, по всей видимости, не сохранившаяся чудотворная икона Успения Богородицы была, по преданию, обнаружена в пещере в 1472 г. Современная монастырская традиция соотносит с ней икону, находящуюся ныне в алтаре Успенского храма.

³⁴² *Болховитинов Е.* Описание Псково-Печерского первоклассного монастыря. 1821 г. // Святыни и древности Псковского уезда по дореволюционным источникам. Псков, 2006. С. 113–114.

³⁴³ *Аполлос (Беляев И.Г.)* Псково-Печерский монастырь. СПб., 1860. С. 102.

³⁴⁴ ГАПО Ф. Р-1776, Оп.1. Д. 30. Л.10.

собственно сюжет Успения, а по сторонам (девять с каждой) находятся клейма с изображениями важнейших событий из жизни Божьей Матери. Монастырское предание гласит, что это та самая икона, о которой говорится в летописи монастыря, как о пожертвовании псковскими купцами Василием и Федором, и написанной псковским иконописцем «именем Алексея Малаго» в лето 7029-е (т.е. в 1521 г.)³⁴⁵. Историк искусства Древней Руси диакон Ю.Г. Малков полагает, что хранящаяся ныне в Успенском соборе икона Успения в житии является списком с иконы 1521 г., выполненном псковским мастером, и датируется 1586 г.³⁴⁶

Эта икона – главная участница храмового праздника монастыря – Успения пресвятой Богородицы (Успенъё – местн. русск., Маар’арäiv – сето) 15/28 августа (рис. 6). Ее вынос из храма и обход вокруг монастыря знаменует ежегодную символическую встречу Богородицы (хозяйки монастыря и покровительницы всего Псково-Печерского края) с людьми. В советский период праздник Успения Пресвятой Богородицы продолжал оставаться главным (негласным) праздником Печорского района. В 1952–1953 гг. на празднике в монастыре присутствовало 12–15 тысяч человек³⁴⁷, в 1962 г. – 4 тысячи человек³⁴⁸. Эти цифры свидетельствуют о популярности Псково-Печерского монастыря как паломнического центра и сохранении традиции почитания престольного праздника местным населением.

В народном религиозном сознании Богородица персонифицирована, она пребывает в своем земном «уделе»³⁴⁹, «живет» в своих иконах, ходит по земле, разговаривает с людьми и помогает всем нуждающимся³⁵⁰. В исследовании о культе Богородицы у сето фольклорист А. Калкун отмечал, что она воспринималась верующими женщинами как близкий человек, а о празднике Успения в Печорах говорили так, словно это был визит к близкому другу³⁵¹ – его нельзя было пропустить и к нему тщательно готовились. Верующие люди соблюдали строгий Успенский пост и готовились к причастию. Местные садоводы специально для праздника выращивали/выращивают цветы для украшения богородичных икон и для создания цветочной дорожки для шествия (рис. 3-5). Избранные допускались к праву нести «икону Владычицы» во время крестного хода. Один из нарративов, связанный с Успенской иконой – это сюжет о ее необыкновенной тяжести. Она весит 18 пудов (300 кг), несут ее 12–16 человек. Икона, богато

³⁴⁵ Летопись Псково-Печерского монастыря или исторические сказания о Свято-Успенской Псково-Печерской обители и ее святых / Сост. Ю. Г. Малков. М., 1993. С. 13.

³⁴⁶ Малков Ю.Г. Художественные памятники Псково-Печерского монастыря (материалы к исследованию) // Древний Псков: История. Искусство. Археология. Новые исследования. М., 1988. С. 219.

³⁴⁷ ГАПО Ф.Р-1776. Оп. 1. Д.41. Л.37; Д. 45. Л. 47.

³⁴⁸ ГАПО Ф.Р-1776. Оп.1.Д.110. Л.18.

³⁴⁹ Известны четыре «удела» (особо почитаемые места, находящиеся под покровительством Богородицы) Иверия (Грузия), Святая гора Афон (Греция), Киево-Печерская Лавра, Серафимо-Дивеевский монастырь.

³⁵⁰ Федотов Г.П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 53; Kalkun A., Vuola E. The Embodied Mother of God and the Identities of Orthodox Women in Finland and Setoland // Religion and Gender. 2017. Vol. 7. № 1. Pp. 18–41.

³⁵¹ Kalkun A., Vuola E. Указ. соч. Р. 29.

украшенная цветами, водружается на специальные носилки. Накануне праздника вся площадка перед Михайловским собором усыпана цветами, из которых местные умелицы плетут гирлянды. Вот как описана эта картина в Журнале московской патриархии за 1952 г.: «Быстрые умелые руки вяжут гирлянды и венки, встряхивают тяжелые ароматные снопы, подбирают цветы по тонам, составляют пышные богатые букеты. Лица просветлены, сосредоточены, серьезны, – работа идет не для утех, принесены цветы в дар Пречистой»³⁵².

Праздник начинается вечером 27 августа. Икону Успения Богородицы выносят из Успенского собора и устанавливают на площади перед храмом. Начинается всенощное бдение под открытым небом. После литии Успенская икона переносится по цветочной дорожке вверх к Михайловскому собору, где продолжается ночное торжественное богослужение. Утром 28 августа в монастырских храмах совершается литургия, а в полдень начинается крестный ход с иконами вокруг монастыря – кульминация праздника. 29 августа в монастыре совершается особое богослужение – чин погребения Пресвятой Богородицы, традиция которого пришла из Иерусалима.

В течение XX в. цветочная тема в празднике получила серьезное развитие: от украшения икон до создания необыкновенной красоты и сложности ковра из скошенной травы и живых цветов. В настоящее время цветочная дорожка Псково-Печерского монастыря является своеобразной визитной карточкой обители, свидетельством ее избранности – подобно тому, как в Дивеево, по народным представлениям, Богоматерь незримо проходит по Святой канавке Свято-Троицкого монастыря³⁵³, так и в Псково-Печерском монастыре она идет к людям по цветочному ковра. Люди, в свою очередь, стремятся пройти под иконой для получения благодати от нее. Этот обряд называется «подойти под образа», и он был широко распространен на Псковщине³⁵⁴. Также для получения благодати от Богородицы многие забирают домой «цветы от Владычицы» и траву, по которой шел крестный ход.

Для современного местного населения цветочный ковер является обязательным атрибутом праздника Успения, вневременной константой, поэтому вопрос о времени его возникновения вызывает у информантов затруднение. В описаниях монастыря второй половины XIX – начала XX вв. нет упоминаний о ковре из живых цветов. Печорские старожилы 1930–1940-х г.р. вспоминают, что для крестного хода рассыпалась трава, но такого большого количества цветов не использовалось³⁵⁵. По всей видимости, история появления цветочного ковра на Успение Богородицы связана со второй половиной XX в. и со стремлением руководства

³⁵² Тихон (Секретарев), архимандрит. Указ. соч. С. 614.

³⁵³ Тарабукина А.В. Указ. соч.

³⁵⁴ Зими́на Т.А. Общественный быт. Календарные праздники и обряды // Историко-этнографические очерки Псковского края. Псков, 1999. С. 220.

³⁵⁵ ПМА, 2007, Д.В.А., 1932 г.р., русская, г. Печоры; ПМА, С.З.И., 1941 г.р., ж., сето, д. Заселье.

монастыря к популяризации обители, привлечению внимания общественности к проблеме сохранения монастыря. После выхода постановления Совмина «О монастырях в СССР» 16 октября 1958 г. в ходе развернувшейся государственной антимонастырской кампании в Печорах были запрещены традиционные крестные ходы вокруг стен монастыря. С 1959 по 1990 гг. все праздничные монастырские крестные ходы совершались только внутри обители³⁵⁶. Как пишет священник Е. Пелешев, наместник Алипий (Воронов), назначенный летом 1959 г. и прибывший в Печору как раз к празднику Успения, ни разу за 15 лет своего наместничества не смог пройти крестным ходом вокруг Псково-Печерского монастыря³⁵⁷. Но он приложил все усилия для сохранения монастыря от закрытия и привлечения к нему большего числа туристов и паломников. В отсутствии возможности торжественного выхода с иконами из монастыря происходило развитие внешних форм, подчеркивающих важность храмового праздника внутри самой обители. При Алипии для шествия расстилались ковровые дорожки, раскидывалась свежескошенная трава, раскладывались георгины и гладиолусы. Конструирование традиции цветочного ковра хорошо прослеживается по фотографиям праздника Успения разных лет: от отдельно разложенных цветов (1960-е гг.) до настоящего произведения искусства флористики – цветочных гирлянд и узоров (конец XX–начало XXI в.)³⁵⁸.

В 2000-е годы цветочные дорожки, выложенные внутри монастырей или вокруг приходских храмов для крестных ходов стали довольно распространенным явлением в разных епархиях России. Мы не беремся утверждать, что данная форма выражения благочестия распространилась на постсоветском пространстве именно благодаря Печорам Псковским, однако она точно бытовала здесь в период, как другие монастыри и многие храмы России лежали в развалинах или только начинали свой путь возрождения.

В целом же народное представление о Псково-Печерском монастыре как о святыне, соответствует сформировавшемуся концепту в отношении всех богородичных обителей, – это «Дом Пречистыя Богородицы», место, находящееся под ее особым покровительством. В глазах верующих людей данный тезис находит себе подтверждение в самой истории монастыря и Псково-Печерского края – религиозная традиция была сохранена здесь в результате нахождения края в составе Эстонской Республики, монастырь ни разу не был закрыт и продолжал свою деятельность при всех политических режимах XX в.

Рассматривая местночтимые святыни Псково-Печерского монастыря, нельзя не остановиться на резном образе святителя Николая (Николы Ратного) в киоте с иконописными

³⁵⁶ Тихон (Секретарев), архимандрит. Указ. соч. С. 146.

³⁵⁷ Пелешев Е. При пяти настоятелях // В Псково-Печерском монастыре (воспоминания насельников). М., 2001. С. 50.

³⁵⁸ См.: Тихон (Секретарев), архимандрит. Указ. соч. С. 618–639.

житийными сценами, расположенном в надвратном Никольском храме. Деревянная скульптура Николая-чудотворца с мечом в одной руке и храмом в другой является иконографическим типом «Николы Можайского» XIV в., созданного в память о чудесном явлении святителя Николая жителям Можайска и предании об избавлении города от нашествия врагов. Образ Николы Можайского как воина-защитника получил широкое распространение в возвышающемся Московском государстве XVI в. Этим временем обычно датируются резные иконы Николы Ратного, появившиеся в псковско-новгородских землях³⁵⁹. Искусствовед Ю.Г. Малков относит образ Николы Псково-Печерского монастыря к началу XVII в.³⁶⁰.

В монастырской традиции нет сведений о чудотворности образа Николы Ратного. Однако он пользовался почитанием среди местного крестьянского населения, в особенности – у сето. Народные благочестивые практики в отношении образа включали поклоны, прикосновение и целование статуи, возложение к ней свечей, цветов и украшений. В церковный праздник перенесения мощей Николая Чудотворца (Николин день 9/22 мая) сето приносили образу обильные жертвы в виде молочных продуктов и лепешек, обмазывали рот и бороду статуи медом и сметаной. Информация о «кормлении» сето скульптуры св. Николая переходит из одного источника в другой на протяжении второй половины XIX в. – первой половины XX вв.³⁶¹ и, наконец, встречается в отчете уполномоченного по делам религии Псковской области за III кв. 1953 г.: «Их фанатичность граничит с идолопоклонством...В праздник “Николин день” верующие эстонцы ему приносят в виде жертвы молочные продукты и обставляют статую горшками со сметаной, творогом и маслом, а некоторые стараются накормить своей сметаной, берут на палец сметану и мажут губы статуи с приговоркой: “На, Никола, попробуй моей сметаны”. Чтобы сохранить статую, руководство монастыря вынуждено закрыть (ее) стеклянным колпаком»³⁶². Известно, что уполномоченный совершал немногочисленные выезды по району с целью личного ознакомления с религиозной ситуацией, но в целом его отчеты базировались на сообщениях местных жителей и духовенства, транслирующих устойчивый ретроспективный нарратив о «полуязыческом» мировоззрении сето. Старожил г. Печоры В.А. Денисова утверждала, что еще в 1930-е гг. сето приносили к образу Николы продукты, а также сапоги: «В надежде, что ночью он наденет сапоги и придет благословить урожай их хозяина. Моя бабушка

³⁵⁹ Клюканова О.В. Резное изображение Николая Чудотворца («Можайского») из собрания Русского музея // Вестник Сектора Древнерусского искусства. 2019. № 1. С. 128–136.

³⁶⁰ Малков Ю. Г. Указ. соч. С. 224.

³⁶¹ Миротворцев М. Об эстах или полуверцах Псковской губернии // Памятная книжка Псковской губернии на 1860 г. Псков, 1860. С. 52–53, Трусман Ю. Полуверцы Псково-Печерского края // Живая старина. 1890. Вып. I. С. 39; Лебедев А. Полуверцы Псково-Печерского края и меры их просвещения // Псковские епархиальные ведомости. 1901 № 5. С. 125.

³⁶² ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 45. Л. 43–44.

говорила, что они хотят хороший урожай получить. Долго приносили продукты. Мед приносили и обязательно мазали»³⁶³.

Жертвование сельскохозяйственной и животноводческой продукции святым патронам в храмах и деревенских часовнях широко практиковалось в XIX–начале XX в. среди православных народов Севера и Северо-Запада России – русских, вепсов, карел, ижоры³⁶⁴. Сохранились сведения о жертвенном быке «микольце», которого закалывали в севернорусских губерниях ко дню Николы (Миколы) Зимнего; часть мяса жертвовалось приходскому духовенству, остальное съедалось во время общинного пира³⁶⁵.

По всей видимости, некоторые практики аграрной обрядности сохранялись у сето дольше, чем у их русских соседей. Так, например, исследовательница М. Пихо зафиксировала запрещенные церковью сетоские обряды, связанные с молитвой о здоровье и приплоде свиней, которые частично сохранялись до середины 1980-х гг. в ряде деревень сето на русско-эстонском пограничье (приходы церквей Вярска и Лисье)³⁶⁶. Она пишет о т.н. «свином дне» – дне св. Антония /*Tennüseräiv* (17/30 января), считавшегося покровителем свиней³⁶⁷. Втайне от русских прихожан женщины сето указанного региона приносили в часовню д. Медово на острове Каменка Псковского озера вареную свиную голову и затем забирали ее с собой. Нахождение свиной головы в часовне приравнивалось к ее освящению и должно было обеспечить благополучие свиноводства. Более того, исследовательница указывает на случаи «благословления» свиной головы в самих церквях Вярски и Лисье, когда женщины тайно от священников клали к разрешенным к освящению в церкви продуктам свиную голову, завернутую в платок и спрятанную в сумку³⁶⁸.

Подобные проявления народных представлений о получении благодати от святых патронов встречали резко негативную оценку со стороны духовенства. Под влиянием просветительской деятельности Псково-Печерского монастыря, а также вследствие ограничения доступа к почитаемому объекту, жертвенные практики сето в отношении монастырского Николы

³⁶³ ПМА, 2007, Д.В.А., 1932 г.р., русская, г. Печоры.

³⁶⁴ Конка А.П. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 77–95; Конькова О.И. Ижора. Очерки истории и культуры. СПб., 2009. С. 167–173; Винокурова И.Ю. Обычаи, ритуалы и праздники в традиционной культуре вепсов. Петрозаводск, 2011. С. 144.

³⁶⁵ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. С. 383.

³⁶⁶ Pihon M. Setode usk ja Setomaa tsässonad // Setomaa tsässonad. Tartu, 2011. Lk. 39-40; Пихо М. Аспекты христианизации сето // Экспедиции Музея человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938). СПб., 2021. С. 569–573.

³⁶⁷ Культ св. Антония, которого в западной иконографии часто изображают со свиньей у ног, был широко распространен на территории Ливонии с начала XV в. Свиной день у сето – вероятное наследие/влияние католической обрядности, органично включенной в сетоское народное православие.

³⁶⁸ Там же.

Ратного прекратились во второй половине XX в. В настоящее время увидеть резной образ можно лишь в некоторые дни, когда в надвратном храме совершаются богослужения.

В народной агиографии святитель Николай предстает как «свой», «мужицкий» святой – покровитель моряков, земледельцев и скотоводов³⁶⁹. Образ Николы Ратного – защитника русского (православного) народа, был воспринят и переосмыслен сето как собственный фольклорный герой³⁷⁰, стоящий на страже интересов маленького народа, живущего близ Псково-Печерского монастыря.

2.1.6. Природные почитаемые объекты

К кругу народных религиозных святынь, связанных с монастырем, относятся и природные объекты. В монастырском саду на Святой горке растет древний дуб, рядом с которым лежат два гранитных валуна. По преданию у этих камней местные охотники увидели первого Псково-Печерского пустынножителя – прп. Марка, поселившегося здесь возле пещеры в конце XIV в.³⁷¹ Настоятель монастыря архимандрит Алолос Беляев (1856–1864) писал об «остатках маститых величественных дубов, современных самому монастырю» и двух валунах, «один из которых глубоко врос в землю, другой далеко выдается из нее»³⁷².

Современный вид Святой горки значительно отличается от ее мифологизированного облика начала монастыря. На месте дубовой рощи расположен монастырский сад с плодовыми деревьями, куда ограничен проход для посетителей. Камней, у которых молились первые иноки, первоначально было три³⁷³, однако, как объясняют монахи, один из них ушел под землю. Реликтовый дуб Псково-Печерского монастыря утратил свою былую высоту, имеет большое сквозное дупло, и поддерживается благодаря специальной опорной конструкции. В 2020 г. дуб был внесен в Национальный реестр старовозрастных деревьев России. Он считается свидетелем всей истории обители и именуется «святым» (рис. 7).

В народной традиции Псково-Печорского края Святой дуб монастыря пользовался особым почитанием. Информанты Л. Зурова, собиравшего сведения о культе камней, источников и деревьев в Печорском уезде в 1937–1938 гг., указывали на обычай жертвования дубу поясов и полотенец, а также широко распространенную практику лечения зубной боли при помощи коры,

³⁶⁹ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. М., 1982. 248 с.; Курочкин А. Источники календарного праздника Николая Зимнего: украинско-болгарские параллели // Българите в Северното Причерноморие. 2006. Т. 9. № 1. С. 225–235.

³⁷⁰ Bome H. Sacred Image as a Local Patron? The Icon of St. Nicholas of Mozhaik in the Petseri monastery in Setu Folklore // Folklore. Electronic Journal of Folklore. 2006. Т. 34. Lk. 75–88.

³⁷¹ Летопись Псково-Печерского монастыря ... С. 22.

³⁷² Алолос (Беляев И.Г.) Указ. соч. С. 120–121.

³⁷³ Летопись Псково-Печерского монастыря...С. 22.

которую паломники беспощадно обдирали с дерева. Дубу кланялись, целовали его, прижимались к дереву³⁷⁴. Краевед В.А. Денисова, в доме родителей которой Л. Зуров не раз бывал, подтверждает бытование этих практик в 1930–1940-х гг.:

*Дуб-то – это было языческое поклонение. И всегда их почитали. А тут были дубовые роуци. И всегда их украшали и сету, и русские и поясами, и лентами всякими, и полотенцами. Я все это помню*³⁷⁵.

И Зуров, и Денисова трактовали народные практики получения благодати и исцеления от почитаемого объекта как реликт дохристианского культа. Между тем, подобные проявления народной веры характерны и для христианской концепции трансляции божественной силы через святыни (иконы, мощи, контактные реликвии)³⁷⁶.

Интересно, что в отличие от дерева, валуны на Святой горке не «обросли» комплексом ритуальных практик. В материалах Л. Зурова они упоминаются исключительно в контексте описания Святого дуба. Учитывая его скрупулезность в вопросе сбора информации о почитаемых местах, этот факт свидетельствует об отсутствии каких-либо иных народных трактовок камней, помимо связи с первыми отшельниками, то есть с монастырской традицией, не представлявшей интерес для автора. Несмотря на выделение в ландшафте и наличие мифологического/святого персонажа, связанного с валунами, камни на Святой горе остались в позиции «особенных», но не почитаемых³⁷⁷. Дело в том, что в Печорах был еще и другой огромный гранитный валун, расположенный вне монастыря в глубоком овраге ручья Каменца – Титов (Китов) камень (сето - Kito kivi) (рис. 8).

Народное предание также связывает этот валун с отшельнической пещерной традицией и неким праведником Титом, имя которого отсутствует в синодиках Псково-Печерского монастыря. Ритуальные практики, связанные с Титовым камнем, носили сугубо народный характер и не были охвачены церковным влиянием – в глубокий овраг не спускался крестный ход, здесь не было ни креста, ни часовни. По сведениям Л. Зурова камень пользовался большим почитанием среди русских и сето, особенно среди женщин – ему приносили дары (творог, масло) и ожидали от него исцеления от бесплодия и женских болезней (прижимались к камню голым животом)³⁷⁸. Праздничный день Титова камня, вписывавшийся в систему местных престольных гуляний, приходился на Радоницу (второй вторник после Пасхи) – то есть он не был связан с

³⁷⁴ Экспедиции Музея человек в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938) / Ред. Т. Бенфугаль, Х. Валк, О. Фишман. СПб., 2021. С. 319.

³⁷⁵ ПМА, 2007, Д.В.А., 1932 г.р., русская, г. Печоры.

³⁷⁶ Островский А.Б. Лечебно-магический комплекс с иконой Божьей Матери // Этно-семиотика ритуальных предметов. СПб., 1993. С. 79–97; Антонов Д.И. Два «тела» иконы: общение с образом как апроприация силы // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 7 (40). С. 9–34.

³⁷⁷ Подробнее о народных представлениях см.: Виноградов О.В., Громов Д.В. Представления о камнях валунах в традиционной культуре русских // Этнографическое обозрение. 2006. № 6. С. 125–143.

³⁷⁸ Экспедиции Музея человек в Эстонию... С. 293–295.

именем св. Тита, а отмечался в день весеннего поминовения усопших, признанного православной церковью, но уходящего корнями в народные представления о мире живых и мертвых и особых временных отрезках, когда грань между этими мирами истончается³⁷⁹. Именно в это время Титов камень обладал, по народным представлениям, особой магической силой. Печоряне называли его «теплым», так как он сохранял тепло, несмотря на нахождение в глубоком овраге³⁸⁰. На Радоницу недалеко от камня устраивались гуляния с праздничными угощениями и танцами под гармонь. Однако комплекс ритуальных практик вокруг камня резко осуждался монастырем, и уже в 1930-е гг. посещение валуна с целью исцеления стало носить тайный характер. Титов камень еще фигурирует в воспоминаниях старожилов о послевоенных годах в Печорах – около него печоряне жгли костры на Иванову ночь, играли в подростковом возрасте, изредка местные жители встречали там пожилых женщин, приходивших посидеть на камне³⁸¹. В 1960-е гг. народные практики, связанные как с Титовым камнем, так и со Святым дубом, прекратились. Здесь усилия монастыря и советской власти оказались тождественны – атеистическая борьба с паломничествами к «святым местам» включала в себя и борьбу с народным православием, многие проявления которого осуждались Церковью. На собственной территории монахи ограничивали доступ паломников к дубу, не допускали обрывания коры с живого дерева и проводили разъяснительные беседы о значении дуба как исторического, а не сакрального объекта.

По всей видимости, в советский «безбожный» период истории Печор сформировался новый нарратив о предсказании отшельника Тита – камень в овраге уйдет под землю из-за несправедности людей³⁸². В материалах Зурова этот мотив отсутствует, но он явно представляет собой вариант распространенного общеевропейского фольклорного сюжета о провалившихся под землю святынях (храмах, монастырях) как каре за людские грехи³⁸³. Редактор и фотокорреспондент газеты «Печорская Правда» С.Н. Маркелов писал, что в советский период «нечто вроде морока окутало место. О камне как-то все забыли»³⁸⁴. Попытки возрождения интереса общественности к нему, как к историческому памятнику в 1990-е гг. были инициированы расспросами приезжих этнологов и фольклористов. Поиски камня в овраге усилиями местного краеведческого сообщества привели к констатации факта оседания валуна в грунте. В 1999 г. макушка валуна была расчищена, но в начале XXI вв. некогда огромный камень

³⁷⁹ См.: *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 285–288.

³⁸⁰ ПМА, 2007, Д.В.А., 1932 г.р., русская, г. Печоры.

³⁸¹ Там же; ПМА, 2008, Т.А.Г., ок. 1935 г.р., русский, г. Печоры.

³⁸² ПМА, 2007, Д.В.А., 1932 г.р., русская, г. Печоры.

³⁸³ *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 141–142.

³⁸⁴ *Маркелов С.Н.* Титов камень // Не прервется связь времен. Материалы Общества краеведов при Печорской районной библиотеке. Вып. 1. Печоры, 2014. С. 33.

оказался практически полностью под землей (рис. 8). Таким образом, во второй половине XX в. народные практики почитания природных объектов в Печорах были забыты или адаптированы Псково-Печерским монастырем.

Л. Зуров сделал предположение, что Псково-Печерский монастырь был основан на древнем дохристианском священном месте. К тем же выводам пришел современный исследователь пещер И.А. Агапов, изучавший в 2009 г. долину ручья Каменца. Последний указывает на ландшафтные особенности местности, расположение знаковых природных объектов вдоль ручья – наверху дубовая роща с двумя камнями, внизу «Богом зданная пещера», выше по течению – Титов камень, ниже по течению – группа из 6 выявленных им пещер, часть которых использовалась монахами для аскетических практик – и связывает все эти природные объекты в единый сакральный комплекс дохристианского периода³⁸⁵. На наш взгляд, механизм сакрализации может работать в двух направлениях: от природных объектов (камней, пещер, деревьев, источников) к христианской святыни, и, наоборот, – народное сознание наделяет объекты, соприкасающиеся с «божественным» местом (монастырем, часовней, церковью), особыми статусами.

Совершенно точно можно сказать, что к середине XX в. народные проявления религиозной традиции были «приручены» Псково-Печерским монастырем. В настоящее время попасть на Святую горку можно только в составе паломнической экскурсии по благословению наместника. Знание об особом статусе древнего дуба на Святой горке перешло в разряд исторической справки. Однако наличие в монастырской лавке таких предметов как «четки из Святого дуба» наглядно демонстрирует устойчивость представлений о механизме трансляции сакрального в народной традиции и одновременно удовлетворяет спрос на паломнические сувениры со спецификой именно этого локуса.

2.2. Монастырь – памятник крепостного зодчества и краеведческая гордость

Согласно официальной идеологии советского периода монастырь должен был рассматриваться не как религиозный центр, а как исторический объект, памятник архитектуры. В официальной отчетности монастыря подчеркивалось «памятование» о нем как о «важном историческом памятнике прошлого, материальной культуры и ценного ансамбля церковного зодчества, архитектуры и сокровища русской старины и истории»³⁸⁶. На школьных уроках и

³⁸⁵ Агапов И.А. О возможном происхождении пещер Псково-Печерского монастыря // Христианство в регионах мира (Христианская архайка). СПб., 2011. С. 246–251.

³⁸⁶ ГАПО Ф. Р-1776, Оп.1. Д.74. Л.47 – отчет по Псковской епархии, 1958 г.

местных краеведческих экскурсиях для детей он позиционировался именно как памятник крепостного зодчества.

Крепостная стена Псково-Печерского монастыря была возведена в 1558–1565 гг. при игумене Корнилии и под его руководством. Именно с устройством крепости устное предание связывает мученическую смерть Корнилия от руки царя Ивана Грозного, заподозрившего игумена в неповиновении и измене в пользу ливонцев. При виде мощной крепости, якобы самовольно выстроенной Корнилием, царь разгневался и собственноручно отсек голову игумену, вышедшему с братией ему навстречу 20 февраля 1570 г.³⁸⁷ Тут же раскаявшись в содеянном, царь поднял тело Корнилия на руки и понес его от монастырских ворот в Успенскую церковь. Дорога, ведущая вниз от Никольских ворот с надвратной церковью Николы Ратного к пещерному храму, получила название «Кровавого пути». Это главная «артерия» внутри обители.

Монастырь являлся важным форпостом на границе с Ливонией и выполнял оборонную функцию вплоть до заключения Ништадского мирного договора 1721 г. Тема монастырской твердыни, способной дать отпор врагам, обыгрывалась в местном нарративе и в XX в. В числе братии Псково-Печерского монастыря после Великой Отечественной войны были бывшие фронтовики, самым известным из которых являлся наместник монастыря в 1959–1975 гг. архимандрит Алипий (Воронов). В период антирелигиозной кампании Н.С. Хрущева он однозначно высказывался о готовности братии к «сражению». Сюжет об уничтожении Алипием приказа о закрытии монастыря на глазах у представителей власти является одним из самых излюбленных в местной устной традиции. Он излагается с разными вариациями³⁸⁸, но суть сводится к факту бесстрашия руководителя монастыря, готового вместе с монахами встать с оружием на защиту монастыря. Письменные архивные свидетельства об этом происшествии отсутствуют.

Ну, там был один такой бойкий. Он не согласился. Приехали – дали приказ, что, значит, надо закрыть. Он взял и порвал и выкинул этот приказ. Ну и сказал он так, что у нас есть 70 % воинов – у нас есть. Что, если надо, так мы и оружие возьмем: «Вы к нам не коснетесь». Ну, так и осталось»³⁸⁹

В глазах местного сообщества одним из важных деяний архимандрита Алипия являлся ремонт и реставрация крепостных стен, сильно поврежденных в 1944 г. Благодаря его деятельности мысль о крепости-монастыре понималась не только в буквальном, но и

³⁸⁷Летопись Псково-Печерского монастыря ... С. 103

³⁸⁸ См.: Тихон (Секретарев), архимандрит. Указ соч. С. 148; Тихон (Шевкунов), архимандрит. «Несвятые святые» и другие рассказы. М., 2012. С. 192.

³⁸⁹ ПМА, 2013, Н.Е.С., 1938 г.р., ж., сето, д. Запутье.

метафизическом смысле – как крепости духовной, что было особенно актуально для руководства монастыря в советский период.

Псковско-Печерский монастырь составлял главную достопримечательность и архитектурную доминанту города Печоры. Наличие такого значимого религиозного объекта, не подвергшегося государственной музеефикации и продолжавшего функционировать, невозможно было игнорировать. Поэтому одной из основных задач советских идеологов в отношении монастыря было смещение акцентов и смыслов из сферы сакральной в секулярную – художественную и историческую. Экскурсии в монастырь должны были быть лишены религиозного содержания. От печорских работников культуры требовалось включение в общесоветский процесс «перекодирования религиозных признаков на приемлемый для советской пропаганды язык»³⁹⁰.

Экскурсоведение в Печорах составляло и составляет по сей день важную отрасль занятости населения в Печорах. Когда в 1949 г. в Печорах был создан Краеведческий музей³⁹¹, его сотрудникам было вменено в обязанность «обслуживать экскурсантов по монастырю»³⁹². Между тем в советский период монастырь отстаивал свои права как хозяина на проведение экскурсий по своей территории, отличных от светских. Уполномоченный Совета по делам РПЦ по Псковской области А. Лузин докладывал в 1949 г. о наличии в монастыре монаха-экскурсовода, «который давал объяснения не всегда правдиво и с религиозным содержанием»³⁹³. Помимо «неверной» идеологической составляющей экскурсий, уполномоченный обращал внимание на финансовую сторону вопроса – для посещения пещер необходимо было купить церковные свечи, что, по его подсчетам, составляло доход монастыря 5 тыс. рублей в год³⁹⁴. В 1950-е г. ситуация оставалась прежней. Музейные экскурсоводы проводили в монастыре экскурсии по заявкам, однако, как свидетельствовал уполномоченный в 1955 г., большинство экскурсантов предпочитало обращаться к «монастырским деятелям»³⁹⁵. Популярность монастыря как уникального сохранившегося памятника старины росла, и в первую очередь люди интересовались пещерами. В отчете за 1955 г. уполномоченный указывал, что в некоторые дни число экскурсантов доходило до 500 человек в день, многие туристы прибывали из Эстонии и Латвии³⁹⁶. Решительных действий по вытеснению монастырских экскурсий и замене их атеистическими по содержанию не следовало ни со стороны местной администрации, ни музея.

³⁹⁰ Кормина Ж., Штырков С. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. СПб., 2015. С. 15.

³⁹¹ Коллекции предшествовавшего ему музея, созданного в 1920-х гг., сгорели во время боевых действий 1944 г.

³⁹² ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 30. Л. 27.

³⁹³ Там же.

³⁹⁴ Там же.

³⁹⁵ ГАПО Ф.-Р 1776. Оп. 1. Д. 53. Л. 30.

³⁹⁶ Там же.

Характерно, что печорские экскурсоводы рефлексировали на тему своих экскурсий и их соотношения с чувствами верующих. В этом плане показательна речь сотрудника Краеведческого музея на партийном собрании отдела культуры исполкома райсовета Печорского района в ноябре 1954 г.:

По вопросам построения экспозиции музея мы не раз обращались к т. Прокофьеву [секретарю РК КПСС ?], но т. Прокофьев занимает всегда весьма осторожную позицию: «Как бы чего не вышло!», и ответы на поставленные вопросы музей ждет до сих пор. Так, например, как быть с экскурсиями в монастырь, как их проводить, чтобы с одной стороны, не оскорблять чувства верующих, а с другой, освещать то, что нам нужно. Заявки на такие экскурсии все время поступают, а музей не знает, что делать, а секретарь РК КПСС все время отмалчивается³⁹⁷

Рассуждая о процессе секуляризации церковных древностей руками работников культуры, антропологи Ж. Кормина и С. Штырков прибегают, в том числе, к примеру экскурсоведения в Псково-Печерском монастыре, где рекомендованный «хороший экскурсовод», проводивший в 1956 г. экскурсию группе академиков, на их реплики о том, что пещеры созданы не Богом, а природой соглашается, но отвечает: «а мы говорим Богом, ведь от этого ничего не меняется»³⁹⁸. Исследователи объясняют такой ответ «нечувствительностью к разным вариантам идеологического регистра»³⁹⁹, т.е. возможным отсутствием у экскурсовода принципиальной позиции в споре материалиста и верующего. Однако, нам представляется, что в 1950-е гг. местным работникам культуры, выросшим и воспитанным в Печорах, было сложно придерживаться дискурса безбожия, и экскурсовод довольно четко обозначил собственную позицию словом «мы».

Ситуация изменилась в 1960-е гг. в связи с общеполитическим курсом ужесточения контроля над религиозными объединениями, запретом на проведения ими экскурсий и организации паломничеств. В 1962 г. уполномоченный К. Филиппов рапортовал, что все экскурсии и «всякие объяснения исторического прошлого монастыря» осуществляются исключительно силами Печорского краеведческого музея⁴⁰⁰. К этому времени загруженность печорских экскурсоводов многократно увеличилась. В 1967 г. Псково-Печерский монастырь посетило 40 тысяч экскурсантов, а в 1970 г. – уже 139 тысяч человек⁴⁰¹. Во избежание чрезмерной популяризации монастыря и для ослабления его влияния на приезжих, проход простым посетителям в пещеры был закрыт в 1960-е гг. На осмотр пещерного некрополя требовалось

³⁹⁷ ГАНИПО Ф. 426. Оп. 1. Д. 3. Л. 68.

³⁹⁸ Кормина Ж., Штырков С. Указ. соч. С. 15.

³⁹⁹ Там же.

⁴⁰⁰ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 110. Л. 18.

⁴⁰¹ ГАНИПО Ф. 1219. Оп. 117. Ед. хр. 23. Л. 26.

специальное разрешение уполномоченного Совета по делам религий по Псковской области. Но поскольку в пещерном храме совершались регулярные богослужения, туристы проникали в пещеры как верующие. Попытки со стороны властей запретить службы в пещерном храме, по всей видимости, не увенчались полным успехом. В 1962 г. службы в пещерах были приостановлены, оставлены только заупокойные богослужения в родительские субботы (дни особого поминовения усопших) и пасхальная служба⁴⁰². Тем не менее в справке о проведении экскурсий в Печорах, составленной в 1971 г., вновь сообщалось, что туристы проходят в пещеры на богослужения⁴⁰³.

В 1960–1970-х гг. Псково-Печерский монастырь получил международную известность, привлекая внимание самых разных посетителей от рядовых советских граждан до чиновников высоких рангов, дипломатов, знаменитостей, иностранных религиозных деятелей, иерархов поместных церквей⁴⁰⁴. Экскурсии по монастырю и пещерам для специальных гостей и иностранных делегаций продолжали осуществляться монахами. Большой вклад в развитие и сохранение монастыря, в том числе на уровне экскурсоведения, внес архимандрит Нафанаил (Поспелов)⁴⁰⁵, правая рука наместника Алипия, многолетний казначей Псково-Печерского монастыря.

В 1975 г. было основано Экскурсионное бюро города Печоры. В экскурсионное дело, предоставлявшее возможность творческой самореализации и заработка, активно включились местные краеведы, педагоги, представители технических специальностей. Многие из информантов-печорян в разные периоды своей жизни были связаны с экскурсоводческой деятельностью и считают себя знатоками монастыря. Среди экскурсоводов Бюро есть и коренные жители, и приехавшие сюда в советский период по распределению: учительница из Тарту, приезжая агроном, местный сотрудник налоговой инспекции и др. Их собственная религиозная идентичность и подача материала менялись в зависимости от идеологических трендов эпох. Некоторые, пройдя через катехизацию в 1990-е гг., акцентируют внимание на сакральных практиках, объясняют туристам, как молиться и прикладываться к иконам и мощам монастыря; другие остаются во время экскурсий в рамках концепции «исторического наследия». Но и те, и другие склонны к утверждению, что под стенами монастыря сложно быть атеистом. Их индивидуальная вера не обязательно детерминирована православной догматикой – наряду с воцерковленными экскурсоводами, активно вовлеченными в местную приходскую жизнь, есть

⁴⁰² ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 110. Л. 18.

⁴⁰³ Кормина Ж., Штырков С. Указ. соч. С. 22.

⁴⁰⁴ ГАПО Ф-Р.1776. Оп.1. Д. 143 – о различных делегациях, пребывавших в Печорах в 1965 г.

⁴⁰⁵ В миру Поспелов Кронид (1920–2002). Насельник монастыря с 1947 г., 1949-1979 – иеродиакон, с 1980-архимандрит.

верующие, но не крещенные; крещенные, но не посещающие храмы, а также представители не христианских традиций:

*Вот у нас заслуженный учитель Российской Федерации, историк наш, коллега-экскурсовод, мусульманин. Он уже у нас здесь давным-давно. Он лет 30 уже здесь. Так что он историю Русской православной церкви знает лучше, чем мы, русские православные многие*⁴⁰⁶;

*Я человек, как вам сказать, верующий. Я в душе атеистом не могу быть, мой дедушка – православный священник. Да, у меня вера есть, но я хладнокровна к Церкви*⁴⁰⁷;

*Ну, Вы же прекрасно понимаете, что все мы обыкновенные верующие. Душой мы верим, да, но разум, если он у нас нормальный, что-то не принимает... Ну! Вы же не во все чудеса [монастырские] верите?*⁴⁰⁸

Безусловно, печорское экскурсоводческое сообщество, по сути представляющее местную интеллигенцию, объединяет особое чувство патриотической привязанности к Псково-Печерскому монастырю (как культурно-религиозному феномену) и частичное символическое присвоение его себе.

На постсоветском пространстве (1991–2000-е гг.) возникла своеобразная конкуренция за сферу влияния и экскурсионное обслуживание между светскими структурами и Паломнической службой Псково-Печерского монастыря. Каждая сторона предъявляла другой претензии в недостаточной компетентности – светские экскурсоводы не владели в полной мере знаниями в области православной догматики и обрядности, экскурсоводы-монахи не освещали в полной мере исторический контекст обители. Стремление монастыря к монополии в области контроля экскурсионных потоков вызывало недовольство у светских экскурсоводов. В XXI в. монастырь придерживается четкой линии по расширению влияния в городе и области, развивает паломническую инфраструктуру, в которую включена экскурсионная служба, и привлекает воцерковленных специалистов-экскурсоводов. С января 2019 г. руководством Псковской митрополии и Псково-Печерского монастыря было принято решение об обслуживании экскурсионных групп монастыря только экскурсоводами Паломнической службы и аккредитованными специалистами, прошедших специальное обучение. В 2015 г. печорский городской музей (Музей истории города Печоры), занимавший с 1974 г. здание бывшей монастырской гостиницы слева от главного входа в монастырь, переехал в новое здание – помещение бывшего детского сада у крепостных стен. Переезд и ремонт помещений осуществлялся по инициативе Псково-Печерского монастыря. В освобожденном здании монастырской гостиницы расположился музей Псково-Печерского монастыря, первая

⁴⁰⁶ ПМА, 2016, К.А.Н., 1958 г.р., русская, г. Печоры.

⁴⁰⁷ ПМА, 2016, М.К.И., 1935 г.р., ж., эстонка-русская, г. Печоры.

⁴⁰⁸ ПМА, 2016, Я.В.С., 1932 г.р., русская, г. Печоры.

мультимедийная выставка которого была очень символично посвящена наместнику Алипию Воронову (2019 г).

Таким образом, Псково-Печерский монастырь последовательно идет по пути занятия ключевых позиций в историческом пространстве города – как реальном, так и когнитивном. Для местной интеллигенции (педагогов, музейных сотрудников, библиотекарей) Псково-Печерский монастырь был и остается предметом краеведческой гордости, обязательным объектом для демонстрации с собственными комментариями приезжим туристам, родственникам и знакомым. В целом для печорского сообщества характерно чувство сопричастности монастырю («наш монастырь») и ощущение собственной уникальности благодаря нему.

2.3. Монастырь – обыденность

Помимо осознания монастыря как важного религиозного центра и знакового исторического памятника, существовал и бытовой, фоновый уровень его восприятия местным населением. Псково-Печерский монастырь имплицитно присутствовал в жизни горожан вне зависимости от их личной религиозной идентичности. По мере удаления от Печор значимость монастыря в сознании окрестного населения уменьшалась. Для большинства сельских жителей он ассоциировался главным образом с праздником Успения Божией матери.

Ежедневный культурный ландшафт, на фоне которого протекала жизнь печорян, представлял из себя довольно экзотическое зрелище с позиции атеистической советской доктрины – монахи в рясах, паломники и богомольцы в черных одеждах, разнообразные маргиналы, «церковные люди», жившие у монастырских стен, были привычными персонажами печорской городской суеты. Даже в обличительных статьях советских журналистов, направленных на критику деятельности Псково-Печерского монастыря, Печоры представлялись неким раритетом, удивительным местом, где «густым басом гудят древние колокола, степенно шествуют благообразные монахи, неистово крестятся и отбивают земные поклоны богомолки...»⁴⁰⁹. Подобные пассажи, кстати, подвергались критике со стороны уполномоченного, так как приводили к диаметрально противоположному эффекту, чем ожидали пропагандисты – вызвали интерес у читателей и еще больше привлекали внимание людей к монастырю.

В непосредственной близости от Псково-Печерского монастыря располагались детские сады и школы. На производственных собраниях 1960-х гг. воспитатели детских садов свидетельствовали о собственном затруднении в выборе правильного ракурса для объяснения

⁴⁰⁹ ГАПО Ф.Р-1776. Оп. 1. Д. 83. Л.40. – опубликованные и неопубликованные материалы антирелигиозного характера. 1959 г.

детям окружающей их действительности: «Дети видят, как крестятся прохожие, замечают своеобразие в одежде и поведении монахов, задают ряд вопросов: “Почему это поп? Что он делает? Где работает?” Трудно объяснить детям так, чтобы они правильно поняли»⁴¹⁰.

За неимением последовательных объяснений со стороны взрослых (часто эта тема просто игнорировалась) дети выстраивали собственные взаимоотношения с монастырем. Дошкольники и младшеклассники включали его в сферу своих игр – лазали по полуразрушенным монастырским стенам и даже скатывались зимой на санках вниз по «Кровавому пути», если удавалось проскочить мимо привратника⁴¹¹. Само проникновение внутрь было сопряжено с риском – во-первых, из-за официальной идеологии антирелигиозного воспитания, во-вторых, из-за строгости монахов, не допускавших детских шалостей в стенах обители. Монахи применяли довольно суровые методы воспитания для предотвращения действительно опасных действий со стороны детей:

Потому что, если он [привратник] увидит санки, у него палка эта, и он бил по спине... А нам интересно было по стене-то ходить. А монахи бросались камнями тогда. Они на нас ругались и бросались камнями. И бывало – попадали. Вот такие у меня были напряженные отношения с монастырем [смеется] в детстве⁴¹².

У подростков и молодежи монастырь также вызывал живой интерес. В условиях маленького провинциального города его посещение являлось своеобразным развлечением, возможностью для интересного знакомства (учитывая разнообразие туристов) или даже устройства личной жизни. Молодые монахи и послушники нередко служили объектом девичьего любопытства. Одна из известных местных романтических историй 1950-х гг. связана с уходом из монастыря послушника Евгения Пелешева (будущего приходского священника и почетного жителя г. Печоры) и женитьба его на местной девушке. В интервью отец Евгений сам часто описывал такой эпизод из своей монастырской молодости: «Было вот как: вот такие девчоночки атаковали. Интересовались. Я, видимо, молодой был... Внизу на лестнице целыми днями девчушки ждали, как бы меня увидеть. Отец Харламий: “Женьк, иди-ка сюда! Мошенник! Третий день крутятся. Это к тебе, наверное”»⁴¹³. Одна из информанток также вспомнила о том, что в средней школе ходила по вечерам в монастырь не столько молиться, сколько смотреть на «красивых хорошо одетых монахов»⁴¹⁴. Мотив тайного посещения монастыря молодежной компанией звучит и в воспоминаниях информантов о годах учебы в старших классах печорских

⁴¹⁰ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 120. Л. 6–7 – протокол производственного собрания детсада № 1. 1962 г.

⁴¹¹ ПМА, 2016, К.А.Н., 1958 г.р., русская, Печоры.

⁴¹² Там же.

⁴¹³ Мокриковская Е. «Серебро в висках и золото в душе» // Печорская правда. 09.12.2020.

⁴¹⁴ ПМА, 2016, К.М.П., 1939 г.р., ж., сето, д. Паниковичи.

школ в 1960–1970-х гг. В особенности это касается учащихся, приезжавших в Печоры из отдаленных деревень и проживавших в общежитиях при школах⁴¹⁵ вне родительского контроля:

*В Печорский монастырь мы бегали со школы. Просто с уроков сбегали – и в монастырь. Там у нас овраг, и сзади – монастырские крепости*⁴¹⁶.

Начиная с 1960-х гг. присутствие в монастырских стенах детей и молодежи воспрещалось в рамках борьбы с религиозным культом. Надзор за выполнением этого требования возлагался на школу. В праздничные дни (в особенности на Пасху и Успение) у входа в монастырь дежурили печорские педагоги с красными повязками на рукавах – они должны были не допустить прохода учащихся внутрь и записывать фамилии ослушавшихся. Родителям, которые брали с собой детей на богослужение, делался выговор на работе. При этом, в обычные дни у монастыря никто не дежурил, и дети, при желании, могли туда попасть. Некоторые родители игнорировали рекомендации школы. Однако большинство печорян не шли на открытую конфронтацию с заданным политическим курсом. Это привело к формированию советского поколения, представители которого ни разу не были в монастыре за период своего обучения в школе. Супруга священника Николая Ластова вспоминает, как одноклассницы с большим интересом расспрашивали ее про монастырь, куда она, в отличие от них, регулярно ходила на службы с родителями⁴¹⁷. Показателен рассказ другого информанта, который в детстве ни разу не был в монастыре и, уже будучи комсомольцем в 1970-х гг., специально устраивался дружинником (наблюдателем за порядком) во время праздника Успения, чтобы посмотреть крестный ход⁴¹⁸. Таким образом, для советского поколения печорян складывалась парадоксальная ситуация – Псково-Печерский монастырь был близким и привычным объектом, к тому же назидательно трактовавшимся в школе как национальный исторический памятник, но осматривать и чрезмерно интересоваться им запрещалось, что приводило к эффекту «сладкого запретного плода».

Монастырь был чрезвычайно привлекательным локусом и с позиции визуального восприятия. Он упоминается в рассказах информантов как рекреационная зона и место прогулок. Трудам монашествующих по благоустройству внутренней территории монастыря (посадке декоративных деревьев, расчистке сада, обустройству клумб) уделял пристальное внимание уполномоченный РПЦ, резонно видя здесь способ «привлечь внимания верующих, создать соответствующую для отдыха обстановку»⁴¹⁹. Одна из информанток, приехавшая в Печоры в 1973 г. 10-летней девочкой была поражена красотой монастыря и просила маму каждый день

⁴¹⁵ Печорская средняя школа № 1 – русская; средняя школа № 2 – эстонская.

⁴¹⁶ ПМА, 2008, М.Х.А., 1959 г.р., ж., сето, д. Новый Изборск.

⁴¹⁷ ПМА, 2017, Л.В., ок. 1960 г.р., русская, д. Кулье.

⁴¹⁸ ПМА, 2017, З.Ю.В., 1960-е г.р., русский, г. Печоры.

⁴¹⁹ ГАПО Ф-Р-1776. Оп. 1. Д. 35. Л.18 об. – отчет уполномоченного за 1950 г.

водить ее туда гулять, пока та не воспротивилась этому со словами, что ее выгонят за это с работы⁴²⁰.

Важной аудиальной составляющей монастырского города является колокольный звон. В настоящее время звон колоколов Псково-Печерского монастыря представляет собой уникальное явление культуры, поскольку позволяет судить о разновременных колокольных традициях Северо-Запада России (богатство приемов и тембров звучания объясняется обширностью колокольной коллекции монастыря и ее хронологической полнотой)⁴²¹. Колокольный звон Псково-Печерского монастыря служил эталоном и ориентиром для звонарей окрестных приходских церквей⁴²². Печоряне утверждают, что колокольный звон – это привычный ежедневный фон их жизни. Кроме того, он хорошо слышен в ближайших деревнях:

*Вот в церкву колокол-то бьется в Печорах. Всё слышно утром, если ветер оттуда-то сюда. Все слышно. А что? Тут 6 км. только с Печор*⁴²³.

Борьба с колокольным звоном как аудиальным символом Церкви, оказывающем сильное эмоциональное воздействие на верующих, была начата в СССР в 1920-е гг. и продолжена в период антирелигиозной кампании Н.С. Хрущева в конце 1950-х–начале 1960-х гг. Для печорян подобный ракурс был новшеством – еще ни одна власть до этого не заявляла им об идеологической вреде звона колоколов. При этом инициатива о нужном запрете должна была исходить от самого населения – «по просьбам трудящихся», поэтому в 1961–1962 гг. во всех крупных производственных коллективах г. Печоры прошли собрания и голосования по этому вопросу⁴²⁴. Интерес представляет сравнение архивных материалов – результатов протоколов производственных собраний граждан Печорского района по делу о прекращении колокольного звона⁴²⁵ и современных устных нарративов печорян о том же событии. Первые представляют собой типичный пример публичного воспроизводства требуемого от населения официального дискурса с характерными доводами и лексемами, которые можно было услышать по радио и прочесть на страницах газет: колокольный звон мешает психике, затрудняет работу детских учреждений и больниц и т.д. При этом были запотоколированы и выкрики из зала: «Есть закон, так запрещайте звон. А он нас не беспокоит»⁴²⁶. По результатам голосований большинство печорян выступило за отмену звона, продемонстрировав покорность официальному курсу или солидарность с ним. Однако, вспоминая это событие, бывшая председатель районной плановой

⁴²⁰ ПМА, 2016, Д.Е.В., 1963 г.р., русская, Печоры.

⁴²¹ См. Никаноров А.Б. Колокола и колокольные звоны Псково-Печерского монастыря. СПб., 2000. 191 с.

⁴²² Там же.

⁴²³ ПМА, 2013, П.О.Н., 1936 г.р., ж., сето, д. Березнюк.

⁴²⁴ Подробнее см.: Калинина О.В. Религиозная идентичность населения Псково-Печорского края в советский период // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2018. № 2 (171). С. 76–82.

⁴²⁵ ГАПО Ф-Р. 1776. Оп. 1. Д. 120. – ходатайства граждан Печорского р-на о прекращении колокольного звона в Псково-Печерском монастыре. 1962 г.

⁴²⁶ Там же. Л. 23.

комиссии утверждает, что большинство принимавших участие в собраниях были склонны думать противоположное – «что действительно-то не мешает колокольный-то звон»⁴²⁷. Судя по архивному делу, решением исполнительного комитета Печорского городского совета было постановлено удовлетворить просьбы граждан и передать дело дальше в исполком Псковской области для возбуждения ходатайства перед Советом министров СССР о прекращении колокольного звона в Печорах⁴²⁸. Дальнейших запретительных мер, однако, не последовало. И монастырь, и приходские храмы продолжали действовать и звучать. Так, например, в отчете о различных делегациях, побывавших в Псково-Печерском монастыре за 1965 г., подчеркивалось, что «под звон монастырских колоколов гости проследовали в монастырскую трапезную»⁴²⁹.

Таким образом, Псково-Печерский монастырь оказывал имплицитное влияние на население на всех уровнях восприятия: акционально-вербальном, визуальном, аудиальном.

2.4. Миссионерско-катехизаторская деятельность Псково-Печерского монастыря

2.4.1. Инициативы монастыря в советский и постсоветский периоды

Одной из основных инициатив православных общежительных монастырей в отношении окрестного населения является его христианизация и включение в орбиту своего влияния. До секуляризации церковных земель 1764 г. монастырь владел 3932 крестьянами мужского пола, земельными угодьями, садами, местами рыбной ловли; у монастыря было 5 приписных обителей и 4 приписных храма⁴³⁰. Религиозная жизнь окрестного населения и связь с Псково-Печерским монастырем традиционно поддерживалась крестными ходами. В период нахождения Печерского края в составе Эстонии и потери связи с Псковом, монастырь развивал свое влияние в православных приходах Эстонии. В 1920–1940 гг. икона Божией матери Одигитрия ежегодно «обходила» побережье Псково-Чудского озера и поселения на обоих берегах реки Нарвы в конце декабря – январе⁴³¹. В 1928 г. совершалось 7 крестных ходов из монастыря в окрестности⁴³². В 1948 г. уполномоченный по делам РПЦ сообщал, что Псково-Печерский монастырь проводил в год около 10 крестных ходов в сельские приходы⁴³³. В 1949 г. они были запрещены. Нарушилась выработанная веками схема, согласно которой не только люди шли к иконам, но и, наоборот, иконы к людям. Отсутствие возможности принять почитаемые монастырские иконы в своей

⁴²⁷ ПМА, 2016, Я.В.С., 1932 г.р., русская, г. Печоры.

⁴²⁸ ГАПО Ф.-Р. 1776. Оп. 1. Д. 120. Л. 3.

⁴²⁹ ГАПО Ф.-Р.1776. Оп. 1. Д. 143. Л. 7.

⁴³⁰ Болховитинов Е. Указ соч. С. 110–111.

⁴³¹ ГАПО Ф. 499. Оп. 1. Д. 412 Л. 255-256.

⁴³² Синайский В. Указ соч. С. 48.

⁴³³ Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 50.

деревне, запрет на совершение перед ними домашних молебнов несомненно влияли на процесс размывания религиозного сознания местного населения.

В советский период монастырь не должен был выходить за пределы своих крепостных стен, превратившись в резервацию практически исчезнувшей формы выражения религиозности в СССР. В связи с государственными запретами, направленными на устранение монастырского влияния на население (запрет на проведение религиозных шествий, организацию паломничеств и экскурсий и др.) проповедническая деятельность Псково-Печорского монастыря в районе была значительно затруднена. Однако на собственной территории Псково-Печерский монастырь продолжал использовать разнообразные варианты коммуникации с горожанами и жителями района, приходившими сюда по праздникам или по каким-либо своим причинам – от проповедей до неформальных кратких бесед. Ярким примером осуществления проповедническо-просветительской деятельности в сложившихся условиях являются беседы наместника монастыря архимандрита Алипия в 1960–1970-х гг., которые он вел с посетителями монастыря, стоя на балконе настоятельского корпуса. Светские экскурсоводы, работавшие ежедневно в монастыре, также попадали под обаяние харизматичного лидера:

*Алипий – темная лошадка. Может, может, он был святым человеком. Не знаю. Но он правильно говорил. Я с ним не знакома. Но он с экскурсоводами беседовал. И вот я тоже постояла, послушала его слова ... Я тоже так подумала, что он правильно говорит*⁴³⁴.

Архимандрит Нафанаил, исполнявший в монастыре послушание казначея (1960-е – 2002), по роду своей хозяйственной деятельности также имел частые контакты с мирским населением⁴³⁵ и использовал их максимально возможным способом для воспитательно-миссионерских целей. Сотрудники печорской налоговой инспекции и отделения банка прекрасно помнят колоритную личность Нафанаила и беседы с ним⁴³⁶. Еще одним примером коммуникации монастырских насельников с рядовым советским населением является рассказ печорянки о ее самостоятельной поездке в Ленинград в подростковом возрасте в 1976 г., когда сидевший рядом «какой-то батюшка из монастыря» всю дорогу разговаривал с девочкой о нравственности, вере и других серьезных предметах, о которых она ранее ни с кем не говорила⁴³⁷. Таким образом, монастырь находил возможности вербального общения и воспитательного воздействия на окрестное население в советский период.

Роль Псково-Печерского монастыря как градообразующего стержня была утрачена во второй половине XX в. В ходе советской индустриализации Печоры должны были сменить свою специализацию и превратиться из наследника подмонастырской слободы в промышленный

⁴³⁴ ПМА, 2016, М.К.И., 1935 г.р., эстонка, г. Печоры.

⁴³⁵ В числе множества обязанностей о. Нафанаила было также проведение экскурсий в пещерах монастыря.

⁴³⁶ ПМА, 2016, Р.Н.В., 1947 г.р. русский; К.А.Н., 1958 г.р. русская, Печоры.

⁴³⁷ ПМА, 2016, Д.Е.В., 1963 г.р., русская, г. Печоры.

моногород. На базе местного месторождения тугоплавкой глины в 1968 г. был построен печорский завод коллекторно-дренажных труб. А в 1985 г. началось строительство мощного керамического комбината «Псковкерамика». Для обеспечения работы завода и комбината приезжали специалисты из Центральной России, они получали квартиры вблизи рабочего места, так на окраине Печор формировался типичный заводской поселок – микрорайон Майский. Жители микрорайона представляли собой людей советской формации, «безбожников» с позиции старшего поколения печорян. Завод стал олицетворением нового этапа истории Печор, тогда как монастырю отводилась роль пережитка прошлого. «Весь этот средневековый ансамбль в черте современного города рядом с дымящей фабричной трубой кажется чем-то инородным. Вроде временного бутафорского сооружения для съемки исторической кинокартины», – писал в своей книге советский журналист и писатель Г. Геродник, обличая «средневековые» практики Псково-Печерского монастыря, которым не место в индустриальном обществе⁴³⁸. В 1980-е гг. Печорский керамический комбинат обеспечил около 1500 рабочих мест для местного населения⁴³⁹ и был признан градообразующим предприятием. Однако экономический кризис 1990-х гг. кардинальным образом поменял расстановку символических влиятельных сил в городе. В то время как керамическое предприятие боролось за выживание⁴⁴⁰ и претерпевало реорганизации⁴⁴¹, монастырь стремительно укреплял свой авторитет. В условиях закрытия предприятий, развала сельского хозяйства, безработицы и обнищания населения, Псково-Печерский монастырь оставался гарантом притока финансов в Печоры. Поток туристов и паломников, желавших прикоснуться к святыне в 1990-е гг. только увеличивался, что предоставляло печорянам возможности заработка – сдавать внаем комнаты и дачи, проводить частные экскурсии, торговать разнообразной сувенирной продукцией и т.д. На рубеже XX–XXI вв. Псково-Печерский монастырь вновь занял позицию «градообразующего предприятия».

Наличие экономических и духовных ресурсов позволило Псково-Печерскому монастырю активно и немедленно включиться в процесс рехристианизации российского общества, как только это стало разрешено на государственном уровне⁴⁴². Как отмечает историк Н. Митрохин, современные монастыри «активнейшим образом стремятся к управлению окружающим обществом (и в первую очередь средой воцерковленных)»⁴⁴³. Здесь надо отметить личностный фактор насельников монастыря, проводивших образовательно-миссионерскую работу среди населения Печорского района в 1990-е–2000-е гг. В то время, как старцы принимали посетителей

⁴³⁸ Геродник Г. Вся правда о Псково-Печерском монастыре. М., 1963. 114 с.

⁴³⁹ АРЭМ Ф. 10. Оп. 1. Д. 218. Л. 52. – Полевые материалы экспедиции М.Л. Засецкой, 2009 г.

⁴⁴⁰ В 1991 г. на предприятии работало всего несколько сотен человек

⁴⁴¹ В 1990-е - АО «Еврокерамика», ныне ООО «Евро-Керамика Печоры».

⁴⁴² См.: Казьмина О.Е. Русская православная церковь и новая религиозная ситуация в России: этноконфессиональная составляющая проблемы. М., 2009. С. 173–206.

⁴⁴³ Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2004. С. 107.

в монастыре, группа монахов-катехизаторов начала работать со всеми представителями печорского общества, начиная от воспитанников детских садов и заканчивая чиновниками местной администрации. Помимо создания собственной системы образования (воскресной школы при Псково-Печерском монастыре, детско-юношеского хора, иконописного класса и др.) шел активный поиск точек соприкосновения со светскими образовательными и культурными учреждениями Печор и Печорского района. В 1992 г. в должности катехизатора Псково-Печерского монастыря был утвержден архимандрит Тихон Секретарев, впоследствии возглавивший обитель (1995–2018). Именно в период его наместничества произошли масштабные изменения в религиозной социализации жителей Печорского района. Личное обаяние наместника, налаживавшего разнообразные контакты с населением, сыграло здесь не последнюю роль – о беседах с отцом Тихоном вспоминают и городской таксист, и начальник управления образования Печорского района⁴⁴⁴. Сотрудница музея-заповедника «Изборск» М.Н. Смирнова в рассказе о миссионерских начинаниях Тихона Секретарева в изборской школе в начале 1990-х гг. употребила выражение «очаровал учителей»⁴⁴⁵. На том этапе инкорпорации православия в российские государственные школы речь шла о факультативном преподавании «Закона Божьего»⁴⁴⁶. Уроки проходили по желанию и письменному разрешению родителей. Отец Тихон проводил беседы в младших классах, на этих же уроках ученики читали и запоминали молитву «Отче наш». Как отмечали классные руководители, наряду с учениками, ни разу не бывавшими в храме, среди учащихся встречались те, кто знал слова молитвы и мог поддержать разговор, исходя из полученных домашних знаний⁴⁴⁷, что характерно для Печор. Здесь катехизаторы могли опереться на межпоколенную преемственность религиозного опыта и частично апеллировать к семейным знаниям печорян. Впрочем, практика внедрения религии в светские школы в виде «Закона Божьего» не была в дальнейшем поддержана Министерством образования, и была свернута в Печорах во второй половине 1990-х гг. Ей на смену пришла комплексная факультативная программа «Духовно-нравственное воспитание и преподавание православной культуры в светских образовательных учреждениях», разработанная московскими педагогами, принятая печорской администрацией при непосредственном участии и содействии наместника монастыря. За каждым учебным заведением города был «закреплен» монах, выполнявший катехизаторское послушание (отец Августин – в печорской школе № 1, отец Дмитрий – в печорской школе № 3, отец Хрисанф – в школе-интернате и детских садах). Работа

⁴⁴⁴ ПМА, 2016, г. Печоры.

⁴⁴⁵ ПМА, 2016, С.М.Н., русская, д. Изборск.

⁴⁴⁶ Безруков В.И., Лукашина Е.В., Лукашин А.В. Модели религиозного образования в России и странах Европы в контексте информатизации // Вестник Московского Университета. Сер. 27. Глобалистика и геополитика. 2023. № 4. С. 32.

⁴⁴⁷ Тихон (Секретарев), архимандрит. Указ. соч. С. 582–583.

велась сразу в трех направлениях – с педагогами, родителями и детьми. Кроме того, монастырь активно сотрудничал с Печорской районной библиотекой (регулярно поставляя туда свои новые издания и проводя занятия/лекции), Печорским краеведческим обществом, музейным сообществом, ветеранами ВОВ и т.д. Беседы монахов на религиозные темы со взрослыми печорянами вызывали живой интерес, а в ряде случаев – крайне эмоциональную реакцию:

Иногда доспоримся до крика. И я только что ногами не топочу и кулаком по столу не стучу. Просто беседы за жизнь вели⁴⁴⁸.

Для подготовки педагогических кадров для ведения факультатива по духовно-нравственному воспитанию монастырь организовывал выездные курсы Академии повышения квалификации работников образования г. Москвы, а также финансировал разнообразные образовательно-паломнические поездки печорских педагогов и работников культуры по России. В 1999 г. по инициативе Псково-Печерского монастыря было создано Печорское православное педагогическое общество и проведена первая, ставшая ежегодной, научно-образовательная конференция «Корнилиевские чтения». Хэдлайнерами чтений стали представители московской педагогической школы, ориентированные на внедрение православного компонента в российские образовательные программы – специалист по дошкольному образованию научный сотрудник НИИ семьи и воспитания РАО О.М. Потаповская⁴⁴⁹, преподаватели МГУ⁴⁵⁰ и московской гимназии «Пересвет», представители общественной организации «Родители, педагоги и ученые за нравственную традиционную российскую школу» и др.

Ситуация с религиозным образованием в Печорах рубежа XX–XXI вв. являлась отражением общероссийской проблемы поиска национальной идентичности и разработки новых идеологических трендов. На волне жарких общественных споров о роли и возможном месте религии в образовательных учреждениях в Печорах начала внедряться социокультурная программа «Истоки», разработанная историком, специалистом по Русскому Северу А.В. Камкиным (ВГПУ, г. Вологда) и профессором РАЕН И.А. Кузьминым. Как определяют сами авторы, это был «опыт создания сквозного учебного курса гражданско-патриотического звучания с определенным этнокультурным (русским) и этноконфессиональным (православным) контекстом и в то же время открытого другим культурам⁴⁵¹. Программа, ориентированная на русское православие, несмотря на ее заявленный светский характер, не всегда успешно

⁴⁴⁸ ПМА, 2016, Ц.Е.В., 1965 г.р., русская, г. Печоры.

⁴⁴⁹ Потаповская О.М. Духовно-нравственное воспитание детей в дошкольной образовательной организации на основе отечественной социокультурной традиции. 13.00.01. автореф. канд. педагогических наук. М., 2015. 24 с.

⁴⁵⁰ Волков А.А., доктор филологических наук, профессор, преподаватель Московской духовной семинарии; Силуянова И.В., доктор философских наук, биоэтик, членом Патриаршей комиссии по вопросам семьи, защиты материнства и детства.

⁴⁵¹ Камкин А.В. Программа «Истоки»: опыт и перспективы // Педагогика. 2008. № 9. С. 93.

внедрялась в школы России и была, например, расценена как противозаконная «религиозная пропаганда» родителями московской школы № 2065 в 2016 г.⁴⁵² В Печорах же именно она была признана отделом образования и монастырем наиболее эффективным способом духовно-нравственного воспитания, в том числе благодаря ее целостности – программа затрагивает все ступени образования от детских садов до старшей школы. Залогом успешного внедрения «истоковедения», а вместе с ним и основ православной культуры в Печорах, является выверенная поступательность действий монастырских миссионеров – они начинают работать в факультативных «православных группах» детских садов («С горшков начинаешь вести... И во всех садах батюшки»⁴⁵³), постепенно переходя к младшим классам и далее. При этом, обязательный школьный предмет «Основы религиозных культур и светской этики», появившийся во всех российских школах в 2012 г. и рассчитанный на преподавание в конце 4 – начале 5 классов, оценивается игуменом Хрисанфом, руководителем направления по работе монастыря с образовательными учреждениями, скорее негативно, как половинчатая мера, не дающая детям целостной мировоззренческой картины и нелепо внедренная посреди учебного процесса⁴⁵⁴. Помимо воскресной школы и «Истоков» монахи Псково-Печерского монастыря активно задействованы во внеурочной образовательной деятельности. Информанты упоминают о поисковом движении, театральном и журналистском кружках, организованных отцом Августином в 1-ой печорской школе⁴⁵⁵, пении под гитару с отцом Марком в 3-й школе⁴⁵⁶, выездных концертах и закупке музыкального оборудования для одаренных детей за счет средств монастыря, разнообразных летних лагерях⁴⁵⁷ и т.д. Таким образом, в постсоветский период Псково-Печерский монастырь стал полноправным участником и чрезвычайно активным деятелем образовательной политики Печорского района Псковской области. Программы духовно-нравственного воспитания, внедренные благодаря монастырю в местные общеобразовательные учреждения, базируются на представлении о культуuroобразующей роли православия в России и не предполагают религиозного плюрализма. Они апеллируют не к разнообразию мирового культурного опыта, а сводятся исключительно к «отечественной традиции»⁴⁵⁸, которая подается как набор общечеловеческих понятий (род, семья, любовь, дом,

⁴⁵² Телеканал РТ: «Родители учащихся школы пожаловались в Генпрокуратуру на «религиозную пропаганду». 9.12.2016. URL: <https://russian.rt.com/russia/news/340056-shkola-genprokuratura-propaganda> (дата обращения: 10.06.2025).

⁴⁵³ ПМА, 2016, Ц.Е.В., 1965 г.р., русская, г. Печоры.

⁴⁵⁴ ПМА, 2016, отец Хрисанф (Липилин), г. Печоры.

⁴⁵⁵ ПМА, 2016, С.В.И., 1965 г.р., русская, д. Залесье.

⁴⁵⁶ Там же.

⁴⁵⁷ ПМА, 2016, администрация Печорского района.

⁴⁵⁸ *Потаповская О.М.* Указ. соч.; *Кузьмин И.А., Камкин А.В.* Основные положения программы духовно-нравственного развития и воспитания «Социокультурные истоки» в контексте Федерального государственного образовательного стандарта общего образования. URL: <http://www.istoky-co.ru/main.php> (дата обращения 10.06.2025).

будни и праздники) и иллюстрируется примерами из русской этнографии XIX – начала XX в. (интерьер крестьянской избы, устройство православного храма, церковные праздники и др.). Несмотря на наличие в Печорском районе иных исторических христианских деноминаций (эстонская кирха с действующим органом – одна из знаковых культурных достопримечательностей Печор), говорить с учениками о лютеранстве или иных религиозных направлениях на уроках духовно-нравственного развития здесь не принято. Школьный предмет «Основы религиозных культур и светской этики» представлен в Печорах исключительно модулем «Основы православной культуры». Со слов начальника управления образования Печорского района С.А. Авдеева и игумена Хрисанфа случаи отказа родителей от факультативных программ по православию в детских садах и школах единичны⁴⁵⁹. В целом, родители положительно оценивают воспитательные инициативы Псково-Печерского монастыря, особенно с учетом его финансовых возможностей и перспектив проведения разнообразных мероприятий для детей.

Исходя из общей кооперационной модели государственно-церковных отношений постсоветского периода, монастырь активно сотрудничает с администрацией Печорского района. Именно фактор наличия монастыря позволил городу Печоры, находящемуся на самой границе с современной Эстонией, остаться открытым для посещения без необходимости оформления специального пропуска⁴⁶⁰. Это решение было принято при активном участии наместника Тихона (Секретарева) для привлечения потенциальных туристов и паломников. В постсоветский период наместник Псково-Печерского монастыря и представители монастырского духовенства становятся привычными и даже обязательными участниками всех официальных мероприятий города Печоры. Их присутствие подчеркивает «монастырский» статус города и отражает расстановку влиятельных структур. Так, например, монастырь часто выступает в роли спонсора разнообразных начинаний – ремонта детского сада, организации детского оздоровительного отдыха и т.д. До начала 2000-х гг. в городе существовали проблемы с расселением туристов и паломников, поскольку не было монастырской гостиницы, а городская гостиница часто оказывалась переполненной. В 2012 г. монастырь открыл Паломнический центр со своей инфраструктурой, используя обширную территорию бывшей воинской части. Именно монастырь формирует современный облик города Печоры, благодаря его деятельности появляются новые культурные доминанты – двухэтажное здание Духовно-просветительского центра (2006), памятник преподобномученику Корнилию (2012), музей Псково-Печерского монастыря (2015), церковь Кирилла и Мефодия на территории Паломнического центра (2014–2018) и др. Чрезвычайно важным деянием в свете миссионерской политики Псково-Печерского

⁴⁵⁹ ПМА, 2016, г. Печоры.

⁴⁶⁰ Для нахождения на пограничной территории Печорского района вне Печор такой пропуск необходим.

монастыря выглядит строительство приписной церкви Рождества Христова в микрорайоне Майском (1999–2000) – третьего городского храма наряду с церковью Сорока мучеников и Варваринской церковью. Постепенно при новом храме возник свой приход. Таким образом, произошло символическое включение советского заводского микрорайона в орбиту влияния монастыря.

Следует сказать, что активная деятельность Псково-Печерского монастыря в сфере строительства, туризма и торгового маркетинга удостоивается не только одобрения, но и критики местных жителей, считающих подобные инициативы отклонением от его первоначальной молитвенной миссии:

*А деятельность монастыря уже отходит от христианского куда-то в сторону*⁴⁶¹.

*Ну, к монастырю у меня негативное такое отношение. С этим вопросом таким монетным. За землю там все воюют. Что-то строят там всякие «дома отдыха» – паломнический центр. Туризм у них! Очень такое искушение для верующих*⁴⁶².

*По существу, у монастыря сейчас уже большие территории земельные. Тут он обустроил в Печорах многие здания. И гостиницы, и Дом паломника – везде владеет монастырь. Работники бесплатные, что ж не развивать этот бизнес. Это бизнес тоже!*⁴⁶³

В целом, можно констатировать, что в постсоветский период монастырь вернул свое влияние в городе, став чрезвычайно важным актором местной культуры и экономики.

2.4.2. Сето – чада Псково-Печерского монастыря

На протяжении многих веков миссионерская деятельность Псково-Печерского монастыря связана с финно-угорским миром. По летописным сведениям и устным монастырским преданиям, прп. Игумен Корнилий (1529–1570) крестил в православную веру «чудь», проживавшую на пограничной территории Псковской земли и Ливонского ордена: «Он постническим и святым своим житием не точию монахам образ бе ко спасению, но и люди Нового городка Ливонского⁴⁶⁴, чудь называемым, христианской вере научи, и святым крещением просвети, и в них пресвитеры и клирики устрой»⁴⁶⁵. Таким образом, Корнилий проповедовал среди коренного финно-угорского населения в окрестностях ливонской крепости Нейгаузен, взятой русскими войсками в 1558 г. и находившейся в составе Московского государства до 1582

⁴⁶¹ ПМА, 2016, Л.В.П., 1936 г.р., русский, Печоры.

⁴⁶² ПМА, 2016, С.М.Н., русская, д. Изборск.

⁴⁶³ ПМА, 2017, У.Т.А., 1940 г.р., русская, д. Митковицкое Загорье.

⁴⁶⁴ Крепость Нейгаузен (нем. Neuhausen, эст. Vastseliina, русск. Новгородок) построена магистром Ливонского ордена в 1342 г. Она являлась центром распространения католичества. В настоящее время – музейный комплекс замок Вастселийна (Vastseliina piiskopilinnus) на территории Эстонии близ российской границы.

⁴⁶⁵ Повесть о начале и основании Печерского монастыря. М., 1807. С. 9–10.

г. В печорской историографической традиции часть этой ливонской чуди принято отождествлять с предками современных сето. Местный экзоним «полуверцы», применявшийся по отношению к ним русским населением, также являлся следствием миссионерской деятельности монастыря и объяснялся переходом «чуди» из одной веры в другую. Большинство публицистов конца XIX–начала XX в. придерживалось мнения о языческой культуре сето до крещения их в православие (с сохранением ими и далее некоторых архаичных черт духовной культуры). Однако часть сетоского населения, проживавшая в непосредственной близости от Нейгаузена, вероятно, была крещена в православие из католицизма, принятого от Ливонского ордена⁴⁶⁶. М. Пихо предположила, что экзоним «полуверец» мог стать трансформацией слова «иноверец», под которым понимался человек, перешедший в православие из иной (но не языческой) веры⁴⁶⁷. Так или иначе, но полуверцы/сето или, как их еще называли в XIX в. «православные эстонцы», «печерские эстонцы», заняли особый статус «чад» Псково-Печерского монастыря, пользуясь его участием и покровительством. В конце XIX – начале XX в. ряд псковских православных публицистов (преподавателей Псковской духовной семинарии) напрямую называли полуверцев «плодом миссионерской деятельности Корнилия»⁴⁶⁸ и «родными чадами святой обители»⁴⁶⁹. В свою очередь, сето почитали монастырь как национальную святыню. В их фольклоре отражено представление об избранности народа сето Богородицей – хозяйкой Псково-Печерского монастыря. В народном представлении пресвятая дева Мария носит традиционный костюм сето и говорит на языке сето⁴⁷⁰.

Между тем, в реалиях XIX–начала XX в. наставничество Псково-Печерского монастыря над сето было заметно осложнено языковым барьером (см. главу 1 п. 2). Известно, что в монастыре имелись богослужебные книги, переведенные на эстонский язык, и иногда совершались богослужения на эстонском языке⁴⁷¹. Но, по всей видимости, такие инициативы не носили системного характера. Преподаватель Псковской Духовной семинарии Е. Лебедев, рассматривая просветительские возможности монастыря в отношении сето, писал о случаях

⁴⁶⁶ Гурт Я. О псковских эстонцах, или так называемых «сетукезах» // Известия Императорского русского географического общества. Том XLI. 1905. СПб., 1906. С. 6; Хагу П.С. Аграрная обрядность и верования сету: автореф. дис.... канд. ист. наук. Л., 1983. С. 12.; Селарт А. Миссионерская деятельность Печерского игумена Корнилия во время Ливонской войны (1558–1582) // Археология и история Пскова и Псковской земли. М.-Псков, 2011. С. 69–76.

⁴⁶⁷ Piho M. Setode usk ja Setomaa tsässonad // Setomaa tsässonad. Setu Kultuuri Fond. 2011. Lk. 13 – 59; Пихо М. Аспекты христианизации сето // Экспедиции Музея Человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938). СПб., 2021. С. 559–573.

⁴⁶⁸ Лебедев А. Школа-церковь для полуверцев // Псковские епархиальные ведомости. 1895. № 19. С. 325; Серебрянский Н. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. С. 344.

⁴⁶⁹ Лебедев Е. Инородческий вопрос в Псковской губернии в связи с религиозно-политическим значением Псково-Печерского монастыря. Псков, 1891. С. 31.

⁴⁷⁰ Гурт Я. Указ. соч. С. 7; Kalkun A., Vuola E. The Embodied Mother of God and the Identities of Orthodox Women in Finland and Setoland // Religion and Gender. 2017. Vol. 7. № 1. P. 28.

⁴⁷¹ Шереметев С. Псково-Печерский монастырь. СПб., 1895. С. 31.

совершения богослужений в монастыре на понятном для сето эстонском языке архимандритом Геронтием и иеромонахом (будущим архимандритом) Аркадием, а также упомянул заштатного священника Рижской епархии о. Сергия Быстрого, проживавшего в монастыре, как возможного кандидата проведения таких богослужений⁴⁷². Самым известным монастырским деятелем сетоского происхождения был архимандрит Аркадий Чанк (1848–1926) – выходец из крестьянского сословия, сумевший достичь высокого положения в обществе⁴⁷³. В 1880-х–начале 1890-х гг. о. Аркадий был казначеем Псково-Печерского монастыря. Помимо совершения эстоноязычных богослужений, он проводил религиозные беседы с сето на их языке⁴⁷⁴. В 1894–1918 гг. о. Аркадий служил настоятелем Великолукского Троице-Сергиева монастыря, а в сложный период гражданской войны в России вернулся в Псково-Печерский монастырь, где был наместником в 1919–1920 гг.⁴⁷⁵ В начальный период нахождения монастыря в составе Эстонской Республики при епископстве и наместничестве Иоанна Булина (1920–1932) обитель позиционировала себя как оплот русского православия. Сето оказались заложниками в сложившейся ситуации спора между «прорусскими» и «проэстонскими» религиозными деятелями (см. главу 1 п. 4). В «эстонский период» Печорского края в монастыре проходили регулярные богослужения на эстонском языке. В дальнейшем они были сокращены в связи с изменением общего политического курса и кадрового состава монастыря. Богослужения на двух языках расценивались советскими чиновниками как религиозная пропаганда и средство привлечения большего числа верующих, в том числе из Эстонии. Известно, что будущий патриарх Московский и всея Руси Пимен Извеков, занимавший в 1949–1954 гг. должность наместника Псково-Печерского монастыря, обращал особое внимание на местных «православных эстонцев» – сето. В спецсообщении о проведении праздника Успения в 1952 г. уполномоченный А. Лузин указывал, что «для обслуживания православных эстонцев Пимен проводил богослужение на эстонском языке» и что даже «усиленно» изучал эстонский язык⁴⁷⁶. В воспоминаниях священника Е. Пелешева об этом периоде истории монастыря также отмечено, что «отец Нафанаил [Поспелов] выучил ектении на эстонском языке, а отец Пимен выучил несколько возгласов и молитв»⁴⁷⁷. Сето, проживавшие как на территории Печорского района, так и в Эстонии, продолжали приезжать на большие религиозные праздники (в первую очередь на

⁴⁷² Лебедев Е. Указ. соч. С. 28.

⁴⁷³ Kallas O. Einiges über die Setud // Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1894. Dorpat, 1895. S. 84; Калкун А. Русская вера или византийское наследие? Репрезентации православия народности сету в XX в. // Православие в Прибалтике: религия, политика, образование 1840-е–1930-е. Тарту, 2018. С. 355–356.

⁴⁷⁴ По всей видимости, именно об отце Аркадии получил информацию Я. Гурт (Хурт) в 1903 г.: «Один священник рассказал мне, что лет шесть тому назад какой-то монах, знающий сетукезский язык, сделал попытку вести на этом языке религиозные беседы» // Гурт Я. Указ. соч. С. 9.

⁴⁷⁵ Тихон (Секретарев), архимандрит. Указ. соч. С. 80.

⁴⁷⁶ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д.18. Л. 37.

⁴⁷⁷ Пелешев Е. При пяти настоятелях // В Псково-Печерском монастыре (воспоминания насельников). М., 2001. С. 125.

Успение Богоматери) в монастырь. Вплоть до 1960-х гг. женщины-сето надевали на праздничные богослужения традиционные костюмы с набором серебряных украшений, что всегда выделяло их в толпе и создавало особый колорит церковной культуры Печор. Псково-Печерскому монастырю было чрезвычайно важно сохранить свою сетоскую паству, составлявшую значительную долю его прихожан и представлявшую собой живое свидетельство его миссионерской деятельности. Характерно, что на иконе Корнилия Псково-Печерского с 16 клеймами, выполненной в иконописной мастерской Псково-Печерского монастыря в 1970-х гг.⁴⁷⁸ и занявшей почетное место в Успенского соборе, изображение сцены просвещения иноверных⁴⁷⁹ подписано: «Просвещение пр. Корнилием народов Сетумаа – чюди». Эта житийная икона была написана под руководством (а возможно и выполнена целиком) наместника монастыря Алипия Воронова. Использование в надписи топонима «Сетумаа» (земли сету) для обозначения территории миссионерской деятельности Корнилия свидетельствует о внимании монастырских деятелей к культуре сето, демонстрирует их осведомленность в вопросах историографической традиции малого народа (всегда болезненно воспринимающего разнообразные внешние дефиниции) и стремление к максимальной тактичности в определении летописной чуди.

Тезис о ключевой роли Псково-Печерского монастыря в этнокультурном генезисе сето громко зазвучал в общественном пространстве в 1990-е г. из уст активистов сето. Тогда же сложилась определенная система встреч наместника Псково-Печерского монастыря архимандрита Тихона (Секретарева) с делегациями сето из Эстонии и Этнокультурного общества сето Печорского района (рис. 9). Причем наместник подчеркивал важность визуализации сетоской культуры в монастырских мероприятиях – перед праздником Успения в 2017 г. он настойчиво рекомендовал ношение национальных сетоских костюмов во время праздничных богослужений и крестных ходов⁴⁸⁰. Для самих сето в начале XXI в. Псково-Печерский монастырь приобрел еще одну важнейшую, наряду с религиозной, функцию – он стал местом единения двух групп, проживающих по разные стороны русско-эстонской границы и, соответственно, символом утраченного единства. В 2019 г. митрополит Псковский и Порховский, игумен Псково-Печерского монастыря Тихон (Шевкунов) в интервью для эстонского журнала «Postimees» подчеркнул важную объединяющую роль православной веры и необходимость сохранения миссионерских традиций, заложенных игуменом Корнилием в XVI в.⁴⁸¹.

⁴⁷⁸ Piho M. Setode usk ja Setomaa tsässonad // Setomaa tsässonad. Tartu, 2011. Lk. 15.

⁴⁷⁹ В тропаре преподобномученику Корнилию указано «иноверные просвещая» (глас 6).

⁴⁸⁰ Kalkun A., Kupari H., Vuola E. Coping with Loss of Homeland through Orthodox Christian Processions: Contemporary Practices among Setos, Karelians, and Skolt Sámi in Estonia and Finland // Practical Matters. 2018. № 11. P. 18.

⁴⁸¹ Интервью журналу «Postimees» 16.02.2019: URL: https://vk.com/@mitropolit_tikhon-intervju-zhurnalu-postimees (дата обращения: 05.01.2025)

Таким образом, тема сето всегда звучала в контексте Псково-Печерского монастыря. В XX в. для упрощения коммуникации между монастырским духовенством и прихожанами периодически в литургическую ткань включалась эстонская речь, однако в условиях тотального уменьшения сетоязычного населения на территории Печорского района в начале XXI в. (и ситуации владения оставшимися сето русским языком) это превратилось скорее в дань традиции и демонстрацию уважения к приезжающим из Эстонии делегациям. Наличие сетоской паствы имеет важнейшее политическое значение для Псково-Печерского монастыря как центра миссионерской деятельности – внутри Псковской епархии и на арене международных (русско-эстонских) отношений.

Локальная православная традиция Псково-Печерского края была сформирована под большим влиянием мужского Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря. Во второй половине XX в. связь между монастырем и населением начала ослабевать в результате активного вмешательства государственной власти. Тем не менее на бытовом уровне она сохранялась в течение всего XX в. Монастырь признавался главным сакральным локусом района, объектом паломничества, местом трансцендентного переживания, носителем и транслятором старинного благочестия. В то же время он являлся частью повседневной действительности, присутствовал имплицитно на самых разных уровнях общественной жизни. Храмовый праздник монастыря Успение Богородицы продолжал оставаться знаковым культурным и религиозным событием для населения Печорского района. Наместники Псково-Печерского монастыря воспринимались в местном сообществе как фигуры статусные и влиятельные, несмотря на то, что они не обладали никакими официальными властными полномочиями за пределами монастырских стен. И в советский, и в постсоветский периоды монастырь продолжал позиционировать себя в роли воспитателя и миссионера, а окрестное сетоязычное население выступало здесь в роли визуализированного свидетельства этой деятельности. Для сето Псково-Печерский монастырь оставался «своей» народной святыней, где Богородица, игумен Корнилий и Николай Угодник выступают в роли персональных патронов этого малого народа. Монастырь нейтрализовывал народные формы религиозности, не вписывавшиеся в церковные практики, и формировал мировоззренческие позиции населения. Даже если жители района не причисляли себя к верующим и не участвовали в литургической жизни, монастырь оставался для них эстетической доминантой города, главной достопримечательностью, предметом гордости перед приезжими и местом исторической памяти. Ситуация двойственности положения монастыря в советский период как объекта культурного значения и религиозной институции, притягивавшей к себе верующих со всей России (а также приезжие иностранные делегации), рождала интерес к нему у

молодежи. В постсоветский период монастырь внедряет в образовательную систему района методики духовно-нравственного воспитания на основе базовых понятий православия. Результатом этой деятельности стало повышение уровня религиозного самосознания населения и его образования в сфере православной догматики. Культурно-экономическая ситуация в районе в начале XXI в. характеризуется тесным сотрудничеством монастыря с государственными структурами, его причастностью к самым разным событиям в жизни города и района: будь то строительство нового детского сада, переезд местного краеведческого музея в новое здание или проведение каких-либо памятных мероприятий. Жители Печорского района могут не являться «почитателями» монастыря и частыми его посетителями, могут причислять себя к неверующим или исповедовать не православную веру, критиковать монастырскую деятельность, однако все они признают роль Псково-Печерского монастыря в формировании культурной и религиозной специфики региона.

Глава 3

Церковно-приходская культура Печорского района Псковской области

3.1. Церкви Печорского района

Обрисовав общие исторические условия существования локальной православной традиции и уточнив значение монастыря для местной культуры, рассмотрим ее носителей в контексте церковно-приходской жизни. Как уже было сказано в предыдущей главе, жители Печорского района посещали монастырские службы во время больших церковных праздников, заходили в монастырь по воскресеньям поставить свечку и помолиться. Однако основная религиозная жизнь местного населения сосредотачивалась вокруг приходских храмов.

Основной задачей советских властей в отношении религиозных организаций Псковской области в первые послевоенные годы был учет и контроль всех имевшихся в наличии общин, молитвенных зданий (действующих и недействующих) и служителей культа. По подсчетам уполномоченного Совета по делам РПЦ Псковской области в 1945 г. здесь числилось 110 действующих православных церквей⁴⁸². Столь большое количество было обусловлено деятельностью Псковской духовной миссии, а также присоединением к области районов, отошедших от Латвии (Пыталовский и Качановский) и Эстонии (Печорский). К последним было приковано особое внимание Совета по делам РПЦ. В рапорте о религиозной обстановке за 1947 уполномоченный А. Лузин сообщал, что в присоединенных районах «все от мала до велика посещают церковь»⁴⁸³. Следует отметить, что на территории Печорского района было сконцентрировано наибольшее число действовавших православных храмов по сравнению с другими районами послевоенной Псковской области. В 1945 г. в Пскове числилось 10 церквей, в Псковском районе – 11, в Порховском – 10, в Пыталовском – 7, в Гдовском – 4, в других районах от 1 до 5, в то время, как в Печорском районе их было 15⁴⁸⁴. Изборский краевед Н.П. Дроздов 1934 г.р., в одном из своих рассказов так описывает Печорский район послевоенного периода, вкладывая реплику в уста паломницы из Сибири: «Печорский край – одна большая деревня. Удивительно, нет колхозов, нет голода, повсюду церкви. Мне сказали, что их больше десятка и все они действующие, никогда не были закрыты, а главный над ними Печерский монастырь»⁴⁸⁵. Действовали храмы в селах Колпино, Кулье, Лисьё, Тайлово, Залесье, Малы, Печки, Сенно, Паниковичи, собор с приписным храмом и церковь с приписным храмом в Изборске, две церкви

⁴⁸² ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 2. Л. 1-2.

⁴⁸³ ГАПО. Ф.Р-1776. Оп. 1. Д. 1. Д.18. Л. 9.

⁴⁸⁴ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д.2. Л. 2. В отчете уполномоченного о количестве действующих церквей за 1945 г. напечатана цифра 14, а рядом карандашом проставлено –15.

⁴⁸⁵ Дроздов Н. А это было так. Истории из жизни изборян. Изборск, 2015. С. 84.

в городе Печоры (см. карту). Кроме того, в 1940-х–1950-х гг. в состав Печорского благочиннического округа входили церкви Качановского района Псковской области, образованного в 1944 г. в результате присоединения к Печорскому району территории бывшего Абренского уезда Латвии⁴⁸⁶: в Качаново, в Лаврах (погост Щемерицы), Юшково (Даличино), Аксеновой горе, Ново-Муравейске и церковь в с. Локно Палкинского района⁴⁸⁷. После упразднения Качановского района в 1958 г. церкви в с. Лавры и Юшково остались в Печорском районе (см. карту).

С другой стороны, после проведения административной границы между Псковской областью и Эстонской ССР в 1944 г. три православных храма, построенных в «царский период» в Псковской губернии, оказались в Эстонии и в ведении Эстонской епархии. Это Георгиевская церковь в пос. Вярска (бывшее русское название – Верхоустье), церковь Параскевы Пятницы в д. Саатсе (Зачеренье) и Преображенская церковь в д. Обиница (бывшее русское название – Авинчище)⁴⁸⁸.

Административная граница между Псковской областью и Эстонией разделила единую церковно-приходскую систему, но население могло беспрепятственно посещать «свои» храмы и кладбища, находившиеся в пределах другой республики. Так, половину прихожан Никольского храма в Тайлово (близ Печор) составляли сето из Эстонии, а русское население близ д. Крупп (север района) продолжало посещать свой приходской храм в эстонской деревне Саатсе, которую продолжало называть на русский манер «Зачеренье». Уполномоченный отмечает в 1945 г., что районы, примыкающие к ЭССР, периодически «обслуживались» священниками Эстонской епархии⁴⁸⁹.

В то же время, после проведения республиканской границы начались и некоторые изменения в местной церковно-приходской жизни. В эстонской части, заселенной сето, наметилась тенденция к созданию отдельных самостоятельных приходов. В 1946 г. благочинный Печорского округа Элий Верхоустинский жаловался митрополиту Григорию (Чукову) и уполномоченному А. Лузину на действия священников Эстонской епархии, желавших организовать отдельный приход в д. Мегузицы (Meeksi/Miikse) на территории Эстонии из

⁴⁸⁶ Абренский уезд (до 1938 г. Яунлатгальский уезд) – территория Псковской губернии с ж/д станцией Пыталово, переданная Латвийской Республике в 1920 г. согласно Рижскому мирному договору; в 1944 г. вошла в Псковскую область.

⁴⁸⁷ ГАПО Ф.Р.-1776. Оп. 1. Д. 74. Л. 31–32. Отчет за 1958 г.; Дроздова М.А. Псковско-Печорский регион в контексте государственно-конфессиональных отношений послевоенного времени (1945–1954) // Метаморфозы истории. 2021. № 19. С. 91–92.

⁴⁸⁸ Еще один православный храм (церковь Святого Духа) на территории Эстонии близ современной русско-эстонской границы был построен в 1929–1932 гг. в д. Лухамаа по желанию местной сетоской общины. Местность Лухамаа (nulk Luhamaa) является одним из исторических «углов» Сетомаа. До 1920 г. входила в состав Псковской губернии. В 1920–1922 гг. входила в состав Печорского уезда Эстонской Республики. В 1922 г. была выделена из Печорского уезда и присоединена к уезду Вырумаа Эстонии.

⁴⁸⁹ ГАПО Ф. Р.-1776. Оп. 1. Д.2. Л. 1.

прихожан его прихода. Он указывал на «самовольное завладение» молитвенным домом и церковным имуществом в Мегузицах и просил содействия в сохранении своего прихода⁴⁹⁰. В ответ священник получил разъяснения о невозможности препятствия созданию нового прихода при желании верующих, тем более, что деревня Мегузицы находится на территории Эстонской ССР⁴⁹¹. Деревня, о которой идет речь, находится в Эстонии южнее Печор и Тайлово на самой границе с Россией (см. карту). Она является одним из самых известных мест религиозного паломничества в Сетомаа благодаря почитаемому в народе «Иванову» камню и ручью близ него⁴⁹². Эти природные объекты были включены православным духовенством в орбиту своего влияния во второй половине XIX в. Здесь были сооружены часовни и молитвенный дом, который в 1939 г. местное сетоское население называло «церковью»⁴⁹³. В 1952 г. в Мииксе было построено здание храма. Необычность ситуации заключалась в низовой инициативе его строительства: «Они построили деревянную церковь самостоятельно», – утверждал настоятель храма св. Варвары в Печорах Евгений Пелешев⁴⁹⁴. В этот же период (1950–1952 гг.) было построено новое здание церкви для общины в Обинице (бывш. русск. Авинчище), так как здание исторической сетоской школы-церкви было отдано советской общеобразовательной школе. Инициатором строительства стал местный священник Филимон Таломес. Сам факт храмостроительства в сталинскую эпоху до сих пор является отдельным предметом гордости местного сетоского населения. Таким образом, в западной эстонской части Сетомаа происходили активные процессы обособления сетоского сообщества от церковного влияния Печорского края, формировалась собственная модель сетоского прихода с богослужениями на эстонском языке и особым вниманием к этнокультурной специфике паствы.

Фактор границы начал неизбежно влиять на культуру приграничного населения: сказывалось различие между Эстонией и Псковской областью на уровне экономики и культуры, обусловленное как исторической традицией, так и дотационной политикой советского государства в отношении прибалтийских республик. В рассказах печорян о советском периоде четко различаются и противопоставляются понятия «из России» и «из Эстонии». Эстония являлась визитной карточкой Советского Союза, по утверждению печорян там жили богаче:

Там все было дешевле. Если у нас было 90 копеек сахар, у них – 79⁴⁹⁵;

⁴⁹⁰ ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 7. Л. 11.

⁴⁹¹ Там же.

⁴⁹² Подробнее см.: Valk H. Offering Practices at Two Holy Stones in Setomaa, South-East Estonia // Folk Beliefs and Practice in Medieval Lives / Ed. by A.-B. Falk, D. M. Kyritz. Oxford, 2008. Pp. 67–78; Экспедиции Музея человек в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938) / Ред. Т. Бенфугаль, Х. Валк, О. Фишман. СПб., 2021. С. 266–285.

⁴⁹³ Валк Х. Священный Иванов камень в д. Мегузицы в Сетомаа: дополнения к материалам Ю. Трусмана и Л. Зурова // Северо-Запад: этноконфессиональная история и историко-культурный ландшафт-2. Восьмые Шёгреновские чтения с международным участием. Воронеж, 2019. С. 127.

⁴⁹⁴ ПМА, 2007, Пелешев Евгений, 1930 г.р., русский, Печоры.

⁴⁹⁵ ПМА, 2017, О.М.В., 1945 г.р., ж., сето, д. Крупн.

*У нас было 36 соток земли, а там – 50 было колхозникам – приусадебный участок*⁴⁹⁶ и т.д.

В советский период церковный приход утратил свой административный статус, а жесткая система привязки определенных деревень к той или иной церкви превратилась скорее в историческую традицию, не противоречащую выбору храма в соответствии с личными предпочтениями. Локальная идентичность местного населения выражалась в соотнесении себя с родной деревней и с Печорским краем в целом. Вместе с тем чрезвычайно важным фактором самоидентификации по-прежнему оставалась принадлежность к тому или иному церковному приходу вне зависимости от степени воцерковленности отдельных индивидов – мы – «паниковские», «тайловские», «залесские» и т.д. Важным фактором соотношения себя с церковным приходом всегда являлась локализация родовых захоронений вблизи храмов – «мои все в Залесье» и т.д.

В начале 1950-х гг. были предприняты попытки со стороны властей уменьшить количество церквей Печорского района за счет слияния приходов /общин: Никольского (внутри крепости) и Богородицкого храмов в д. Изборск, Варваринского и Сорокамученического храмов в Печорах, эстонского и русского приходов в Христорождественском храме в д. Малы. Это удалось в отношении мальского храма (о чем речь пойдет ниже в п. 3.5.2). В Печорах и Изборске⁴⁹⁷ продолжали функционировать по два храма, каждый из которых имел собственный причт и приход. В дальнейшем вопрос о наличии двух действующих храмов в одном населенном пункте неоднократно поднимался Советом по делам РПЦ в связи с очередными витками антирелигиозной политики государства⁴⁹⁸. Формальными поводами для закрытия церквей в СССР послевоенного периода служили распад или малочисленность общины, отсутствие духовенства, аварийное состояние церковного здания, необходимость освобождения здания храма под иные нужды и т.д.⁴⁹⁹ Уполномоченным Псковской области настоятельно рекомендовалось «изучить вопрос о слиянии приходов», однако высокая посещаемость храмов, активность причта и прихожан не позволяли выполнить эту задачу. Характеризуя церковные приходы Печорского района в 1950 г., уполномоченный А. Лузин отмечал существенную разницу между ними и церквями в восточных районах Псковской области. Если в большинстве действовавших церквей Псковской области церковный актив состоял из 1–3 человек (исполнительный орган церковной двадцатки), то в Печорском районе активное ядро общины составляла вся церковная двадцатка, а раз в год для решения хозяйственных вопросов собирался

⁴⁹⁶ ПМА, 2016, Я.В.С, 1932 г.р., русская, Печоры.

⁴⁹⁷ В советский послевоенный период Изборск (эст. Irboska) утратил статус города.

⁴⁹⁸ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 45. Л. 26 об - 1 кв. 1953 г; Р- 1776, О.1, Д. 88. Л.17. – 1960 г.

⁴⁹⁹ *Шадрина А.В.* Закрытие православных храмов в 1958-1960 гг. как фактор репрессивной антирелигиозной политики советского государства (на примере Ростовской области) // Научная мысль Кавказа. 2018. № 1. С. 31; Andrei Sõtšov Õigeusu Eestipiiskopkond stalinlikutotalitaarreežiimial (1945–1953) // Mäetagused. 2004. № 28. Lk. 219–220.

весь приход. Наиболее авторитетные прихожане нередко являлись и членами правления колхозов⁵⁰⁰. В результате из 15 действовавших храмов Печорского района, имевших собственный приход, во время антицерковной кампании начала 1960-х гг. был закрыт лишь один – Преображенский храм в с. Колпино (1961 г.). Помимо этого, около 1963 г. были закрыты две небольшие изборские церкви, имевшие с 1831 г. статус приписных, – церковь Сергия Радонежского XVIII в. (была приписана к приходу Никольского собора) и Никольская церковь на Труворовом городище XVI в. (была приписана к приходу церкви Рождества Богородицы). Эти церковные здания были переданы в 1964 г. в ведение организованного на общественных началах местного музея.

Преображенская церковь в с. Колпино расположена на острове Колпина Псковского озера (см. карту). В начале XX в. в приходе Преображенского храма числилось 1943 человек, из которых половина были сето⁵⁰¹. Прихожанами являлись жители трех деревень острова, а также рыбацкое население прибрежной материковой территории, находящейся ныне на территории Эстонии. На праздничные и воскресные богослужения прихожане приплывали на лодках. В послевоенный период началась частая смена приходского духовенства из-за малоодоходности прихода в виду его неудобного расположения. Несмотря на то, что вплоть до закрытия храма в 1961 г. здесь сохранялся негласный обычай подворных выплат на содержание священника, настоятели старались получить назначение в другие храмы Печорского района, прослужив в Колпино 2–3 года⁵⁰². Среди аргументов в пользу закрытия церкви на острове Колпина наряду с малочисленностью общины и частой сменой духовенства, в заключении уполномоченного по делам РПЦ Псковской области К. Филиппова приводился факт проживания большей части прихожан в Эстонии. Немногочисленному местному населению предлагалось «отправлять свои религиозные потребности» в ближайшей церкви на материке⁵⁰³. Храм был закрыт и открыт вновь только в 1990 г.⁵⁰⁴

Об активности прихожан и духовенства Печорского района в 1940–1960-е гг. свидетельствует факт сохранения двух приходов, церкви которых сгорели во время войны в 1944 г. – в Паниковичах и Лаврах. В обоих случаях под нужды храмов были приспособлены деревянные подсобные помещения – сторожка и просфорня. В 1940–1960-е гг. эти небольшие здания перестраивались и обустривались силами местных активистов под церкви.

⁵⁰⁰ ГАПО Ф. Р-1776. Оп.1. Д. 35. Л. 10

⁵⁰¹ ГАПО Ф. 39, оп. 1, Д. 7764. Л. 8–9.

⁵⁰² ГАПО Ф. Р-1776. Оп.1. Д.11. Л. 43

⁵⁰³ Р-1776. Оп. 1. Д.11. Л. 43.

⁵⁰⁴ В настоящее время настоятелем Преображенской церкви в Колпино является о. Николай Ластов, который окормляет сразу три храма печорского Обозерья (побережья и островов Псковского озера) в Кулье, Лисье и Колпино.

Значительные изменения в церковно-приходской системе Печорского края произошли в постсоветский период. Введение визового режима на русско-эстонской границе больше всего ударило по старикам – самым активным представителям церковной общины. «Еще застали мы, одна женщина, Анастасия такая, ходила в храм оттуда, из Эстонии. И тогда уже граница начиналась. Она все выпрашивала у солдатиков пустить ее», – рассказывает супруга настоятеля Ильинского храма в с. Кулье о прихожанке-сете из д. Потмотса⁵⁰⁵. Жалобы на сложность получения необходимых документов для пересечения границы, бюрократическую волокиту, очереди и правила перевозки багажа – неременная составляющая нарративов жителей Печорского района постсоветского периода. Население по обе стороны границы стремилось попасть на престольный праздник в «свой» храм, близ которого расположены могилы родственников. Но регулярное воскресное посещение верующими приходских храмов, оказавшихся за границей, стало невозможным и прекратилось. По этой причине, а также из-за постоянно возникавших сложностей с похоронами на приходском кладбище за границей, было принято решение о строительстве нового храма для населения Круппской волости Печорского района. Таким образом, в начале 2000-х гг. в д. Моложва возник новый сакральный локус – церковь Богоявления Господня и кладбище вокруг нее (рис. 42). Местное русское население приняло активное участие в благоустройстве храма, он был признан старожилами в качестве «своего», однако историческая связь с эстонским храмом в Саатсе (русс. Зачеренье) не прерывается. Примечательно, что местные жители перенесли свои старые привычки на новый храм: посещают его в престольный праздник храма Саатсе (Ильинская пятница) и даже иногда называют его Пятницким.

Активное храмостроительство является характерной приметой рубежа XX–XXI вв. Одну из ведущих ролей здесь играет Псково-Печерский монастырь, деятельность которого существенно влияет на церковно-приходскую систему Печор и их окрестностей (см. гл. 2 п. 4). В начале XXI века в Печорах были возведены два новых больших храма – церковь Рождества Христова в микрорайоне «Майский» (2003 г) и храм свв. Кирилла и Мефодия на территории Паломнического центра монастыря (2018 г). В 2000-х гг. в д. Захново был возведен храм Иверской иконы Божией матери, с 2008 г. он приписан к Псково-Печерскому монастырю. В 2008–2012 гг. стараниями настоятеля местного прихода иеромонаха Иннокентия Селезнева, в д. Паниковичи была построена новая каменная церковь свт. Николая, заменившая собой маленькую деревянную. В память о том, что в 1935–1940-е гг. здесь было два прихода – (эстонский

⁵⁰⁵ ПМА, 2017, Л.В., русская, ок. 1960 г.р., д. Кулье.

Никольский с прихожанами сету и русский Троицкий) прихожане называют свой новый храм Троице-Никольским⁵⁰⁶.

В целом, следует констатировать, что во второй половине XX в. на территории Печорского района были сохранены практически все исторические церковные приходы, 3 церкви были закрыты и переданы в ведение местной общественности, вместо 2 сгоревших в 1944 г. церквей использовались перестроенные церковные подсобные помещения. В советский период сохранялись тесные связи с соседними православными церквями Эстонии, входившими ранее в состав Печорского края. В постсоветский период эти связи существенно ослабли. В начале XXI в. в Печорском районе были созданы новые сакральные локусы, ориентированные как на местное население, так и на паломников.

3.2. Приходское духовенство

Ключевой фигурой церковного прихода, несомненно, является священник, роль которого заключается в духовном руководстве, наставничестве, просветительстве, выполнении разнообразного комплекса религиозных нужд. Фигура приходского священника (батюшки) занимала высокий социальный статус в иерархической системе традиционного общества⁵⁰⁷. Этот статус связан с непосредственными профессиональными обязанностями священства, сфера приложения которых выходит за рамки профанного мира, а также с личными качествами представителей духовенства – уровнем образования, лидерскими талантами, ораторским искусством и т.д. Посещаемость церквей напрямую зависит не только от их месторасположения, но и от популярности, харизмы приходского священника. Свой священник был предметом гордости, местной «достопримечательностью», героем различных поучительных историй или же, наоборот, анекдотов.

Ограничение власти и авторитета священника во всех сферах приходской жизни являлось одной из основных задач антицерковной политики советского государства. Степень влияния духовенства на население была важным показателем религиозности в обществе. В отчете за 1947 г. уполномоченный по делам РПЦ Псковской области А. Лузин пишет о том, что священник здесь «первый советчик, самое авторитетное лицо»⁵⁰⁸, а в 1950 г. указывает на желательность постепенной замены всех служителей культа в районах, отошедших от Эстонии и Латвии⁵⁰⁹. Население Печорского района относилось настороженно к приезжим священникам, служившим

⁵⁰⁶ Приход Паниковичи. Троице-Никольский храм. URL: https://vk.com/panikovichi_village_temple (дата обращения: 5.03.2025)

⁵⁰⁷ Розов А.Н. Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003. 255 с.

⁵⁰⁸ ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 1. Д.18. Л. 9.

⁵⁰⁹ ГАПО Ф. Р-1776. Д. 35. Л. 21 об.

ранее на территории СССР – их называли «большевистскими попами». Местные священники, в свою очередь, крайне неохотно переходили на приходы в другие районы России, стремясь остаться в пределах печорского локуса⁵¹⁰. В отчете уполномоченного К. Филиппова за 1960 г. значилось, что сменность духовенства в церквях Печорского района небольшая, священники служат на одних приходах на протяжении ряда лет, «сжились» с местным населением и оказывают на него определенное влияние⁵¹¹.

Большинство настоятелей храмов в Печорском районе послевоенного периода были выходцами из местной среды. Это были представители псковских и печорских священнических династий (Беллавины, Пospelовы, Пановы, Гонестовы, Быстровы), а также представители православного духовенства русско-балтийского культурного пограничья. Старейшие пастыри, чье служение на приходах Печорского края на момент окончания Второй мировой войны насчитывало более 30 лет, получили образование в Российской империи и были воспитанниками Псковской духовной семинарии (например, Иоанн Панов). Благочинный Печорского округа Элий Верхоустинский, русский выходец из Лифляндской губернии Российской империи, закончил Рижскую духовную семинарию и владел эстонским языком. Вторую группу печорского духовенства составляли местные священники, посвященные в духовный сан в период независимости Эстонской Республики и во время немецкой оккупации митрополитом ЭАПЦ Александром Паулусом. Это были воспитанники русского и в меньшей степени эстонского отделения Печорской семинарии (1935–1940 гг.) или священники, посвященные в сан из дьяконов и псаломщиков. К этому поколению относились Николай Верхоустинский (посвящен в 1941 г.), Леонид Пospelов (посв. в 1940 или 1941 г.); Иоанн Лиллемяги (посв. в 1942 г.), Иоанн Кулдмяэ (посв. в 1942 г.) и др.

После присоединения ЭАПЦ к Московскому патриархату и «покаянной кампании» эстонского духовенства в 1945 г. были определены окончательные границы Эстонской епархии советского периода и налажена регистрация ее церковных общин⁵¹². В дальнейшем перемещение духовенства с прихода на приход между Печорским районом и юго-восточной Эстонией стало обычным явлением. Так, уроженец Печор и выпускник эстонского отделения Печорской семинарии (1935 г.) Виктор Херберг, служивший в 1940-е гг. в православных приходах южной Эстонии, был назначен в 1950 г. настоятелем храма в с. Колпино Печорского района, а с 1952 г. – соседнего храма в с. Кулье⁵¹³. В свою очередь, русский уроженец Печорского края, также

⁵¹⁰ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 18. Л. 9.

⁵¹¹ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 102. Л. 2-5.

⁵¹² Sõtšov A. Õigeusu Eestipiiskopkond stalinikutotalitaar režiimiajal (1945–1953) // Mäetagused. 2004. № 28. L. 220.

⁵¹³ Петров И. Служение православного духовенства на бывших эстонских территориях во второй половине 1940-х годов // Православие в Балтии. 2016. № 5 (14). С. 76.

выпускник Печорской семинарии 1935 г., Михаил Дубравин всю жизнь посвятил служению в эстонской церкви Саатсе (1942–1951, 1956 – 1973 гг.)⁵¹⁴.

С приходом советской власти печорскому духовенству пришлось осуществлять свое служение в постоянном лавировании между долгом Церкви и послушанием светской власти, чутко улавливая изменения в религиозной политике и следуя быстро меняющимся инструкциям Совета по делам РПЦ. Послевоенные репрессии 1949–1953 гг. не могли не задеть местное приходское духовенство. В 1951–1952 гг. были арестованы и приговорены к 25 годам лишения свободы по 58 статье Уголовного кодекса (за контрреволюционную деятельность) священники Николай Верхоустинский⁵¹⁵, Леонид Поспелов⁵¹⁶, Михаил Дубравин⁵¹⁷. После смерти И.В. Сталина они были освобождены (1955–56 гг.) и вернулись на свои приходы. В советский послевоенный период священники по просьбам прихожан совершали требы вне церкви, что было запрещено (кроме случаев с тяжелобольными и умирающими); тайно крестили и венчали по ночам и за закрытыми дверями церкви, иногда соглашались служить панихиды на кладбищах, что тоже было под запретом. Поскольку у уполномоченных имелись осведомители, доносившие на действия священно- и церковнослужителей, последние постоянно находились в зыбком положении потенциальных нарушителей закона, которых в любой момент могли привлечь к ответственности.

Характерной особенностью местной церковно-приходской жизни была крайне невысокая сменяемость священников и их длительное пребывание на одном приходе – в некоторых случаях до 40 лет и более. Иоанн Панов служил в храмах Изборска 59 лет с 1915 по 1974 гг.⁵¹⁸; Элий Верхоустинский (1878–1962) отдал 40 лет служению в Тайлово, Михаил Беллавин (1899 – 1988) служил в Печорском крае 50 лет, 40 из которых были отданы мальскому приходу, Евгений Пелешев (1931–2021), служил в Печорском крае 66 лет, 46 из которых посвятил Варваринскому храму.

Приходское духовенство Печорского района советского периода продолжало составлять особую группу населения, представители которой жили по своим обычаям, сохраняя между собой тесные (в том числе брачные) связи. Отличия в воспитании и поведении «поповских» детей не вызывали недоумения у школьных педагогов и учеников. Их социальное происхождение служило объяснением отрытого посещения богослужений и отказа от вступления в пионеры и

⁵¹⁴ Eesti Apostlik-Õigeusu Kirik. Сайт Эстонской апостольской православной церкви в юрисдикции Константинопольского патриархата (эст.). URL: <https://www.eoc.ee/vaimulik/dubrovin-mihhail/?v=a57b8491d1d8> (дата обращения: 5.06.2025)

⁵¹⁵ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 102. Л. 3.

⁵¹⁶ Там же: «Поспелов Леонид Васильевич в период немецкой оккупации района вступил в созданную немцами антисоветскую вооруженную организацию «омакайтсе», участвовал в арестах советских граждан».

⁵¹⁷ Eesti Apostlik-Õigeusu Kirik. URL: <https://www.eoc.ee/vaimulik/dubrovin-mihhail/?v=a57b8491d1d8>

⁵¹⁸ Чернова Л.И. Отец Иоанн Панов – «стойкий пастырь и добрый наставник // Изборск и его округа. Международная научно-практическая конференция 2013–2016. Изборск, 2017. С. 83–89.

Комсомол. Они не подвергались остракизму в детском коллективе, но вынуждены были постоянно выдерживать критику и публичные выговоры со стороны школьной администрации и отдельных учителей.

Характерно, что в Печорском районе в советский период продолжало формироваться потомственное духовенство. Это явление не было массовым, однако следует назвать несколько фамилий, которые оказали большое влияние на местную культуру. Тайловский приход был знаменит благодаря священникам отцу и сыну Верхоустинским – Элию и Николаю. Сыновья священника Бориса Ластова (1924–1988), посвященного в 1975 г. из псаломщиков, также приняли священнический сан – Николай ныне служит в трех храмах Печорского Обозерья (Кулье, Колпино, Лисье), Георгий – в д. Зелесье. Стезю священника выбрал сын Евгения Пелешева Алексей, служивший на приходе в Паниковичах и скоропостижно скончавшийся в 1992 г. Преемственность поколений в семьях священников вкупе с длительным пребыванием на одном приходе давали эффект передачи традиции от синодальной эпохи к современности. По воспоминаниям священника Николая Ластова и его супруги, старец Иоанн Крестьянкин, проживавший в Псково-Печерском монастыре, однажды представил их семью гостям из Ленинграда, как «остаточки никольского воспитания», то есть как представителей духовенства «старой закалки», чье воспитание восходит ко времени царствования Николая II⁵¹⁹. Конечно, дети из семей священников не всегда выбирали путь своих предков – этому не способствовала общая идеологическая установка государства, школьная пропаганда, отсутствие личного интереса к пастырскому делу, однако они с детства впитывали в себя церковную культуру и впоследствии пополняли ряды активных прихожан. Причиной возникновения потомственного священничества часто служило наличие барьеров для поступления в ВУЗы и на работу для советских граждан с «неблагонадежным» социальным происхождением. Столкнувшись с этим, сыновья священников принимали решение заняться делом своих отцов:

Дядя учился в Тарту или в Таллинне. В университете. Он хорошо знал математику. Но когда ему пришлось выбирать, по-моему, уже в русское время. Он говорит: «Все равно меня из инженеров выгонят, не дадут работать по специальности. И стал священником. Ну, он, как говорится, знал службу и по дедушке, – рассказывает Н.Н. Верхоустинский о своем дяде Элии Элиевиче, еще одном представителе семьи Верхоустинских, служившем в Эстонии (1902–1981)⁵²⁰.

Династия русских псаломщиков и священников Верхоустинских ведет свое происхождение от деревни Верхоустье Псковской губернии (ныне Вярска, Эстония). Прихожанами местной православной Георгиевской церкви были и остаются сето. В конце XIX –

⁵¹⁹ ПМА, 2017, д. Кулье.

⁵²⁰ ПМА, 2013, В.Н.Н., 1944 г.р., русский, д. Тайлово.

начале XX в. Верхоустинские проживали в Юрьевском (Тартуском) уезде Лифляндской губернии и представляли собой тот специфический тип «остзейского» православного духовенства, который сформировался в прибалтийских губерниях Российской империи в условиях иноязычного окружения. Будущий митрофорный протоиерей Элий Павлович Верхоустинский (1878–1962) являлся воспитанником Рижской духовной семинарии, питомцы которой были ориентированы на миссионерскую деятельность среди эстонцев и латышей. В отличие от Псковской семинарии, здесь преподавались эстонский и латышский языки. После окончания семинарии по I разряду (вторым студентом) в 1900 г. он начал служение в Латвии – диаконом, а затем священником церкви Рождества Пресвятой Богородицы в Иллуkste; преподавал в Иллукстском женском епархиальном училище⁵²¹. В 1907 г. о. Элий стал настоятелем православной церкви в с. Боровка (ныне пос. Силене Даугавпилсского края). В 1920-е гг. Элий Верхоустинский начал свое служение в Печорском уезде Эстонии. Здесь ощущалась острая нехватка священников, владевших эстонским языком. Верхоустинский был назначен настоятелем Никольского храма д. Тайлово⁵²². По свидетельствам информантов, отец Элий отличался эрудицией и снискал уважение как со стороны русских прихожан, так и сето. В публикации эстонского «Богословского журнала» о печорских приходах Верхоустинский упоминается в связи с подписанием устава зарегистрированной Печорской эстонской православной общины в 1931 г.⁵²³ В споре между «эстонскими» священниками-сторонниками Московского патриархата и автокефалистами, разразившемся после ввода советских войск в Прибалтику в 1939 г., о. Элий занял сторону Московского патриархата и в 1940 г. был назначен благочинным Печорского округа⁵²⁴. Однако, по сути, он был «слишком русским» для эстонской и немецкой властей, и «слишком эстонцем» для советских. Если в 1942 г. в сводке политической полиции его обвиняли в «яркой русскости», «оживлении и подстрекании русских национальных чувств»⁵²⁵, то в 1947 г. уполномоченный А. Лузин характеризовал его как «сторонника эстонцев-националистов»⁵²⁶. В глазах советского руководства послевоенного периода Э. Верхоустинский представлял собой реликт старорежимной эпохи, а кроме того, он пользовался уважением «местных эстонцев» (т.е. сето) и опирался на них в своем приходе. В 1949–1950 гг. многие из прихожан Верхоустинского были раскулачены и отправлены в Красноярский край – семьи Ялай,

⁵²¹ Там же. Здесь и далее информация почерпнута из документов семейного архива Верхоустинских.

⁵²² Писатель Л. Зуров упоминал о тайловском священнике Элии Верхоустинском в связи с обследованием древностей Печорского края в 1928 г. // Экспедиции Музея человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938). СПб., 2021. С. 269.

⁵²³ Raag N. Petserimaa kogudused // Usuteadusline Ajakiri. 1938. № 1. Lk. 32.

⁵²⁴ В период немецкой оккупации (1941–1944) в Печорском уезде оказалось два благочинных, ставленников разных политических сил, обоюдно не признававших друг друга. Об этом см. Глава I.

⁵²⁵ Латгальский златоуст. 22.12. 2007. Официальный сайт Латвийской православной церкви. URL: <http://www.pareizticiba.lv/index.php?newid=1280&id=6> (дата обращения: 5.06.2025).

⁵²⁶ ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 6.

Сульп, Лыпик (все они сето). В 1952 г. был арестован сын Элия, священник Николай. После его амнистии и возвращения в Тайлово в 1955 г., Элий уже не исполнял церковно-административные обязанности, передав их сыну. Он оставался почетным священником Тайлово до самой смерти (1962 г.).

Николай Элиевич Верхоустинский (1908–1978) оставил о себе чрезвычайно яркие воспоминания у местного населения и удостаивался не менее ярких характеристик от советских чиновников. В 1930-е гг. Николай помогал отцу в Тайлово в качестве псаломщика. После посвящения в сан (1941 г.) служил в церкви Ефросинии Полоцкой в г. Карсаве (Латвия). В послевоенный период о. Николай неоднократно, но безуспешно предпринимал попытки получить церковный приход и регистрацию в родном Печорском крае. Однако был направлен служить в с. Локно Палкинского р-на Псковской области. В 1949–1950 гг. служил в Никольской церкви погоста Смолино (пос. Палкино); 1950–1952 гг. – в погосте Чигово Крестецкого р-на Новгородской области (д. Дубки). С 1952 по 1955 гг. находился в заключении, в 1956 г. был назначен священником в д. Тайлово Печорского района⁵²⁷. За этими сухими фактами скрывается биография человека с бунтарским характером и артистической душой. Паства ценила его за певческий талант, ораторское искусство, участие к человеческим судьбам.

На праздник Успения в Печорах в 1948 г. о. Николай организовал крестный ход из с. Локно Палкинского района в Псково-Печерский монастырь, собрав около 150 человек и пройдя с ними пешком 38 км⁵²⁸. До своего ареста отец Николай многократно проводил богослужения и совершал требы в разрушенных и полуразрушенных церквях Псковской области, тем самым нарушая инструкции Совета по делам РПЦ. 24 июля 1950 г. в день памяти святой княгини Ольги Российской, он служил литургию и крестил детей в погосте Выбуты (на легендарной родине княгини Ольги) в разрушенном храме без крыши. По свидетельствам очевидцев, в церкви собралось более 700 человек⁵²⁹. По всей видимости, именно из-за этих действий Верхоустинский был снят с регистрации в Псковской области и направлен митрополитом Григорием Чуковым в Новгородскую область. Отчеты уполномоченного по Псковской области А. Лузина 1946–1950-х гг. пестрят упоминаниями о Николае Верхоустинском, где он предстает в анекдотическом образе пьяницы и хулигана – то он «будучи пьяным в погоне за официанткой украл изготовленные для продажи мясные котлеты»⁵³⁰, то «набрал в долг у шинкарок самогона и скрылся»⁵³¹, а то и вовсе пытался в пьяном виде побить наместника монастыря архимандрита Агафона, за что был связан и отправлен на ночь в

⁵²⁷ ПМА, 2013, В.Н.Н., 1944 г.р., русский, д. Тайлово.

⁵²⁸ ГАПО Ф.Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 47.

⁵²⁹ ГАПО Ф.Р.-1776. Оп. 1. Д. 35. Л. 19.

⁵³⁰ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 6.

⁵³¹ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 6.

отделение милиции⁵³². Вряд ли эти пассажи носят выдуманный характер, поскольку местные старожилы имеют в запасе еще ряд историй в том же духе о тайловском священнике⁵³³. При этом он продолжал оставаться для прихожан «незаменимым наставником и другом»⁵³⁴, как указано в письме верующих 1950 г. с просьбой разрешить Верхоустинскому продолжать служение в Смолинской церкви. Склонность к спиртному у приходского духовенства (если только священник не проводит богослужение в пьяном виде) находила понимание в народной среде⁵³⁵, а ухарство не являлось поводом для осуждения, и скорее, наоборот, придавало чувство гордости за такого необыкновенного пастыря:

*Но он был таким артистом! Он идет, он служит – это было такое действо! Всех прихожан знал, каждого в лицо, и всю его судьбу, и родственников всех. Это был удивительный священник, конечно!*⁵³⁶

Так же, как и его отец, Николай Верхоустинский служил в Тайлово на двух языках (для сето и русских).

Хотя в вопросе наличия белого духовенства Псково-Печерский край и находился в выигрышном положении по сравнению с общей ситуацией по СССР, однако перед епархиальным начальством все же стояла проблема подготовки следующего поколения священнослужителей и возможности быстрого восполнения естественной убыли духовенства. Эта проблема решалась благодаря наличию действующего монастыря и церковной грамотности местного населения. На освободившиеся приходы назначались иеромонахи⁵³⁷, а из числа благочестивых мирян назначались псаломщики, которые затем посвящались в священнический сан. Таким образом, формировалось уже «советское» поколение печорских священников, не имевших специального богословского образования, поскольку его получение было сопряжено с большими ограничениями со стороны государственной власти⁵³⁸.

Надо сказать, что для паствы богословский уровень ее настоятеля не играл решающей роли. Ей важно было, чтобы приход функционировал по уже заведенным порядкам, священник отвечал ее представлениям о высоких морально-нравственных качествах, хорошо знал богослужебную практику и потребности своих прихожан. «Мы все здесь очень местные» – говорит супруга священника Николая Ластова.

⁵³² Ф.Р.1776. Оп. 1. Д.7. Л. 10 об.

⁵³³ ПМА, 2007, Д.В.А., 1932 г.р., русская, г. Печоры; ПМА, 2008, Т.Г.А., 1930 г.р., русский, г. Печоры.

⁵³⁴ ГАПО Р-1776. Д.35. Л.19 об.

⁵³⁵ Макарова В. «...Он хотя и выпивает, но не упивается»: отношение крестьян к пьянству священников // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. СПб., 2006. С. 70–85.

⁵³⁶ ПМА, 2007, Д.В.А., 1932 г.р., русская, г. Печоры.

⁵³⁷ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 35. Л. 19 – 1950 г. ; ГАПО Ф. Р-1776. Оп.1. Д. 47. Л. 5 об. – 1954 г.

⁵³⁸ Поспеловский Д. Православная церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 315.

Понятие «свои местные» подразумевает не только физическое рождение в Печорском крае, но и приобщенность к местной духовной культуре, сформированной под воздействием монастыря, географической пограничности и полиэтничности. В 1980-е–1990-е гг. печорские приходы пополнились приезжими священниками из других епархий и отдаленных от Пскова районов. Прибыли Василий Шведик (приход Малы), Григорий Секретарев (Печоры), Иннокентий Селезнев (приход Паниковичи) и др. Их духовная связь с Печорами и Псковским краем во многих случаях началась задолго до водворения на постоянное место жительства в Печорском районе. Прохождение своеобразного «религиозного ликбеза»⁵³⁹ в 1970–1980-е гг. у старцев Псковской земли (Иоанна Крестьянкина и других насельников Псково-Печерского монастыря, Николая Гурьянова с острова Залита) было обычным делом для молодых людей, готовившихся стать на стезю священника, монаха или только находившихся в духовных исканиях⁵⁴⁰. Семья Секретаревых навсегда вошла в церковную историю Печор – архимандрит Тихон (в миру Алексей) с 1995 по 2018 гг. был наместником Псково-Печерского монастыря, его брат Григорий с 1985 по 2020 гг. – настоятелем печорского храма Сорока мучеников Севастийских. Следует отметить и случай «вращения» своего священника не из потомственного духовенства, а из местных мирян уже в постсоветский период. Многие печоряне хорошо помнят настоятеля храма в Тайлово Георгия Курносова (1990 г.р.) маленьким мальчиком и охотно посещают его храм.

Ситуация с приезжим священником, не ставшим «своим», ярко иллюстрируется следующим примером – во время экспедиционной работы в разных волостях Печорского района автору приходилось слышать о «нерусском батюшке» (но не эстонце), служившем на приходах Печорского района в 1990-е гг. Его фамилию и даже имя многие прихожане не могли вспомнить, но неизменно акцентировали внимание на его национальности:

*Тогда был какой-то, подождите, как звали его, забыла уже. Забыла, не русский какой-то был священник... Не эстонец. Ну, в общем он служил-то на русском языке. Не чечен, чуваш! Чуваш был священник. Говорили, что он чуваш. Но он по-русски то хорошо говорил. Без акцента*⁵⁴¹.

И даже учительница истории в д. Паниковичи, которая скрупулезно и по крупицам собрала сведения о настоятелях паниковского прихода, знала об этом священнике только то, что он был чувашем⁵⁴². По всей видимости, отец Александр отличался не акцентом и не манерой речи, а самым фактом своей чужеродности. В сложившейся приходской картине мира печорского

⁵³⁹ Это выражение было употреблено настоятелем Любятковского Никольского храма в Пскове Владимиром Поповым в 2006 г. в рассказе о собственном церковном становлении. URL: <https://informpskov.ru/news/30060.html>

⁵⁴⁰ Очень ярко эта ситуация описана в книге «Несвятые святые» Тихона Шевкунова.

⁵⁴¹ ПМА, 2017, Б.Л.Г., 1936 г.р., русская, д. Кулье.

⁵⁴² ПМА, 2016, Р.Е.В., русская, д. Паниковичи.

населения нормой являлась сопряженность православия либо с русской, либо с эстонской культурой. Несмотря на то, что в Печорском районе присутствует довольно большая чувашская диаспора и печоряне знают о ней⁵⁴³, можно предположить, что в народном представлении слово «чуваш» остается созвучным и синонимичным слову «чужак».

Затронув вопрос этнической принадлежности печорского духовенства второй половины XX в., следует сказать, что оно было преимущественно русским. Исключение составлял настоятель Варваринского храма эстонец Петр Вайнола, проводивший богослужения для сето на эстонском языке. Кроме того, в районе было несколько местных священников из семей сето. Иоанн Лиллемяги (1902–1974) родился в деревне Борок, окончил 4-классное земское училище, в 1940–1942 гг. служил псаломщиком в церкви в Паниковичах. Специального богословского образования он не имел. В 1942 г. Лиллемяги был посвящен из псаломщиков в священнический сан, в 1942–1947 гг. служил в Печорах (в Варваринской церкви), в Изборске, в Тайлово, а также в Обинице и Лухамаа (Эстония). В 1947–1965 он являлся настоятелем Никольского собора Изборска, в 1965 – 1969 – священником Георгиевской церкви в Печках, в 1970–1974 – служил в Никольской церкви в Паниковичах, где и похоронен⁵⁴⁴.

Иоанн Кулдмяэ (1912–1965) родился в д. Черемново, обучался в качестве вольнослушателя на богословских курсах Печорской семинарии (1939–1940 гг.), в 1942 г. также был посвящен в сан⁵⁴⁵. С 1942 по 1951 гг. он являлся священником эстонской церкви в Малах. После закрытия эстонского мальского прихода деятельность отца Иоанна была связана с православными эстонскими приходами Эстонии. Отец Иоанн был вдохновителем строительства церкви Иоанна Крестителя год в д. Миикси в 1951–1952 гг. (см. карту)⁵⁴⁶.

Приведенные биографии демонстрируют феномен гибкой этничности⁵⁴⁷ и два варианта стратегий «эстоноязычных» священников, начавших свое служение в лоне самостоятельной Эстонской апостольской православной церкви времен ее размежевания с Москвой и активного конструирования эстонской приходской идентичности в Печорском крае. Впоследствии Лиллемяги никогда не акцентировал свою «эстонскость», много лет служил для русской паствы в Изборске и отказался быть «эстонским» священником Варваринского прихода. Иоанн Кулдмяэ, напротив, всю свою жизнь служил на эстонском языке и оставил заметный след в истории сетоязычных приходов Эстонии советского периода.

⁵⁴³ Чувашей много наехало. Они, чувашки, народ дружный. Они православной веры. Чувашлята есть в церковном хору. Есть, которых узнаешь сразу. В Печорах живут, везде рассыпались теперь. ПМА, 2007., Е.А., 1937 г.р., русская, г. Печоры.

⁵⁴⁴ ПМА, 2016. Р.Е.В., русская, д. Паниковичи; И. Петров Служение православного духовенства на бывших эстонских территориях во второй половине 1940-х годов // Православие в Балтии. № 5 (14). Рига, 2016. С. 74–75.

⁵⁴⁵ ГАПО Ф. Р-1776. Оп 1. Д. 35. Л. 22.

⁵⁴⁶ Eesti Apostlik-Õigeusu Kirik. URL: <https://www.eoc.ee/vaimulik/kuldmae-joann/?v=a57b8491d1d8> (дата обращения: 05.06.2025).

⁵⁴⁷ Гибкие этничности. Этнические процессы в Петрозаводске и Карелии в 2010-е годы. СПб., 2017. 296 с.

В целом, следует констатировать огромную роль приходского духовенства в сохранении и трансляции православной традиции в Печорском крае. Прежде всего, это передача опыта и знаний от наставника и духовника прихожанам. Априори высокий социальный статус священника находил дополнительную поддержку в случае диалога с паствой на ее родном языке. Пастырское внимание к локальной этнокультурной специфике общины служило залогом стабильного существования прихода. Во-вторых, это инициативность духовенства, умение лавировать между требованиями властей и интересами своих прихожан, готовность к нарушению государственных запретов.

3.3. Служители церкви

Поскольку причты Печорского района в советский период были одноштатными (т.е. состояли из одного священника и одного псаломщика), то чрезвычайно велика была роль служителей церкви, помогавших священнику. В обязанности псаломщика входило пение и чтение во время богослужений, а также сопровождение священника во время всех требоисполнений. Кандидатура псаломщика утверждалась епископом, но приступать к своим обязанностям он мог только после получения регистрации уполномоченного по делам РПЦ области и служить только в конкретном храме, указанном в справке. Светские власти пристально следили за деятельностью младших клириков. Так, например, псаломщик Залесского храма, служивший вместе со знаменитым священником Евгением Пелешевым, неоднократно попадал в поле зрения уполномоченного по делам РПЦ. В жалобах 1965 г., поступивших уполномоченному от жителей д. Залесье (одна от группы комсомольцев, другая – анонимная), значилось, что псаломщик осуществлял требы в домах и на кладбище, а также то, что «все законы ему не страшны. Вообще этот человек живет, как ему нравится что»⁵⁴⁸. Именно эта независимость суждений и неприкрытая дерзость поступков, связанных с профессиональными обязанностями, должны были вызывать недовольство у бдительных граждан советской формации.

Как уже было сказано, именно из псаломщиков часто формировалось новое духовенство. Для того, чтобы стать диаконом или священником не обязательно было иметь специальное образование, нужно было обладать «достаточной богословской подготовкой»⁵⁴⁹.

Характерной приметой церковной жизни в СССР было увеличение роли женщин в приходе, и, в частности, распространение женского псаломщичества⁵⁵⁰. Эта тенденция не миновала Печорский край, но не привела к доминированию женщин на приходе. В 1950–1980-е

⁵⁴⁸ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 153. Л. 102–103.

⁵⁴⁹ Устав об управлении Русской Православной Церкви 1988 г. Раздел VIII. п. 15. URL: <https://drevo-info.ru/articles/17772.html> (дата обращения: 05.06. 2025).

⁵⁵⁰ Печерин А.В. Социокультурный портрет женщины-псаломщика в 1919-1941 гг. (по материалам архивов Урала) // Вестник ПСТГУ. Серия II. 2018. №. 85. С. 100–110.

гг. женщины активно помогали священникам в качестве псаломщиц, если не было других кандидатур. Однако в целом, в Печорском крае сохранялась традиционная модель мужского псаломщичества.

Церковные хоры Печорского района состояли из любителей и насчитывали 7–15 человек. Сельские храмы не могли позволить себе содержать профессионального регента. В 1961 г. штатный регент, работавший по совместительству, числился только в Сорокамученническом городском храме в Печорах⁵⁵¹. Культура пения на клиросе имела непосредственное отношение к семейной биографии многих информантов, которые вспоминают, что их родители, дедушки-бабушки, крестные в разное время (в том числе советское) пели в церкви. В Печорском районе вообще было особенное отношение к хоровому искусству, которое культивировалось в период Эстонской Республики. Здесь любили петь в деревенском хоре и охотно пели в храме. В 1930-е гг. функционировали хоровые студии культурно-просветительских обществ, устраивались слеты хоров (в 1939 г. в Печорах прошел II общегосударственный русский певческий праздник Эстонии). В 1960-е гг. советское государство поощряло национальную певческую культуру сето, в этот период был сформирован ряд певческих ансамблей сето Печорского края⁵⁵². Женщины-сето были знамениты умением исполнять «леэло» – специфическое многоголосное пение сето (рис. 12). При этом «поющие» прихожане четко различали для себя разновеликую значимость светского и церковного песнопения и не использовали традиционные сетоские певческие приемы на клиросе⁵⁵³. Пение осуществлялось по памяти и слуху, так, например, З.Р. поет в Варваринской церкви более 40 лет «давнишние песни» и только «немножко разбирает ноты», столкнувшись с такой необходимостью после прихода нового молодого регента в храм уже в современный период⁵⁵⁴.

В числе людей, участвовавших в организации деятельности храма, были также счетоводы, казначеи, звонари, просвирницы, уборщицы, сторожи, истопники. Как правило, один человек совмещал несколько этих обязанностей (счетовод-казначей, уборщица-просвирница). Денежное вознаграждение за работу в церкви всегда составляло незначительную сумму. По данным учета религиозных объединений за 1961 г. старосты церквей, казначеи, счетоводы Печорского района получали 10–20 руб. в месяц, уборщицы – 10–15 руб. в месяц, просвирницы от 5 до 10 руб (10

⁵⁵¹ ГАПО Ф-Р 1776. Оп. 1. Д. 97. Л. 102.

⁵⁵² Engelhardt J. The acoustics and geopolitics of Orthodox practices in the Estonia-Russia Border Region // *Eastern Christians in Anthropological Perspective*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press, 2010. P. 112.

⁵⁵³ Ojamaa T., Kalkun A. Orthodox chanting and traditional singing: conflicts and compromises // *Traditional Musical Cultures in Central-Eastern Europe. Ecclesiastical and Folk Transmission*. Warsaw: Polish Academy of Sciences, 20009. Pp. 168–173; Engelhardt J. The acoustics and geopolitics of Orthodox practices in the Estonia-Russia Border Region // *Eastern Christians in Anthropological Perspective*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press, 2010 – Pp. 112–113.

⁵⁵⁴ ПМА, 2016, Р.З.П., 1944 г.р., ж., сето, г. Печоры.

коп. за просфору), сторож – от 10 до 30 руб. в месяц в зависимости от прихода⁵⁵⁵. Жалование певчим сельских храмов Печорского района составляло 5–8 руб. в месяц или отсутствовало вовсе⁵⁵⁶. Работа в церкви является делом богоугодным, поэтому многие обязанности по храмопечению и организации церковных служб выполнялись прихожанами безвозмездно – «во славу Божию». Поскольку концентрация церквей в районе была очень велика, наблюдалась и большая вовлеченность населения во внутреннюю жизнь прихода.

3.4. Прихожане

Население Печорского района Псковской области в первые годы после Великой отечественной войны составляло около 40 тыс. человек⁵⁵⁷. Данные о численности жителей района по переписям второй половины XX – начала XXI в. следующие: 1959 г. – 43431⁵⁵⁸, 1970 г. – 32615⁵⁵⁹, 1979 г. – 28849⁵⁶⁰, 1989 г. – 27338⁵⁶¹, 2002 г. – 25300⁵⁶²; 2010 г. – 22123⁵⁶³, 2021 г. – 19126 человек⁵⁶⁴. Неуклонное сокращение численности населения района объясняется социально-экономическими факторами – оттоком крестьянства в ходе коллективизации 1949–1951 гг., массовой миграцией молодежи в 1960–1980-е гг. в целях получения образования и улучшения качества жизни, экономическим кризисом 1990-х гг.⁵⁶⁵

Этнический состав населения Печорского края традиционно был достаточно пестрым, что объясняется его пограничным положением. В период нахождения региона в составе Эстонской Республики помимо русского, эстонского, сетоского и латышского населения здесь была зафиксирована незначительная доля немцев, поляков, финнов, шведов, евреев⁵⁶⁶. Большинство населения составляли русские – от 63,5 % в «эстонское время» до 88,5 % в советское и 92,7 % в

⁵⁵⁵ Для сравнения, зарплата агронома, зоотехника, ветеринарного врача составляла в это время около 70 – 80 руб. // *Медведев Ж., Медведев Р.* Никита Хрущев. М.: Время, 2012. С. 74.

⁵⁵⁶ ГАПО Ф. Р-1776. Оп.1. Д. 97. Л. 97-111 – Статистический отчет по единовременному учету религиозных объединений по области за 1961 г.

⁵⁵⁷ *Киселева М.А.* В новых районах Псковской области (1944–1945 гг.). Свидетельствуют документы // Псков. № 43. 2015. С. 184

⁵⁵⁸ Псковская область в цифрах. Краткий статистический сборник (к 70-летию образования Псковской области). Псков, 2014. С. 18.

⁵⁵⁹ Там же.

⁵⁶⁰ Там же.

⁵⁶¹ Там же.

⁵⁶² Там же.

⁵⁶³ Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Численность населения. URL: https://rosstat.gov.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm (дата обращения: 7.06.2025)

⁵⁶⁴ Итоги Всероссийской переписи населения 2020 г. Численность населения Псковской области. URL: <https://60.rosstat.gov.ru/vpn2020> (дата обращения: 7.06.2025)

⁵⁶⁵ *Манаков А.Г.* На стыке цивилизаций: этнокультурная география Запада России и стран Балтии. Псков, 2004. С. 221–226; *Новожилов А.Г., Хрущев С.А.* Анализ динамики демографических параметров этнолокальной группы (население Печорского района Псковской области во второй половине XX – начале XXI в.) // Историческая этнография. Малые этнические и этнографические группы. СПб., 2008. С. 280–308

⁵⁶⁶ *Манаков А.Г.* Динамика национального состава населения Печорского края по итогам переписей с 1922 по 2010 гг. // Изборск и его округа. 2013–2016. С. 201.

2010 г.⁵⁶⁷ На втором месте по численности традиционно находились эстонцы, которых при проведении переписей в советский период не отделяли от сето. В 1959 г. в районе насчитывалось 5090 эстонцев, из которых исследователи выделяют 4500 сето⁵⁶⁸. В 1970 г. – 2781 эстонцев и сето⁵⁶⁹, из них – 2360 сето⁵⁷⁰. В 1979 г. в районе проживало около 1630 сето, в 1989 г. – около 950⁵⁷¹. В ходе переписи населения 2002 г. сетоскому населению впервые было предложено отличать себя от эстонцев и регистрироваться как «эстонцы-сету». В результате в Печорском районе было записано 494 эстонца и 170 сету (сето)⁵⁷². В 2010 г. сето были включены в официальный перечень коренных малочисленных народов РФ с двойным вариантом написания – «сету (сето)». Во время переписи 2010 г. в Печорском районе было зарегистрировано 289 эстонцев и 115 сето⁵⁷³; в 2021 г. – 207 эстонцев и 129 сето⁵⁷⁴. Эта картина демонстрирует заниженную численность сето в пользу эстонцев, так как сами представители народа в официальных бумагах (в отличие от домашней обстановки) привыкли обозначать себя эстонцами. Полевые исследования этнографов и демографов 2000-х гг. корректируют данные переписей начала XXI в. по численности сето. В 2000 г. в Печорском районе ими было выявлено 473 сето⁵⁷⁵, в 2005 г. – 250 сето⁵⁷⁶, в 2016 г. – 247 сето⁵⁷⁷. Наряду с резким уменьшением коренного финно-угорского (а также балтского) населения, в советский и постсоветский периоды произошло увеличение славянского населения за счет приезжих русских, украинцев и белорусов.

Следствием исторического национального разнообразия Печорского края является наличие здесь представителей разных конфессий – лютеран (эстонцы, латыши, финны-ингерманландцы, немцы), евангельских христиан и баптистов (русские, эстонцы, сето, немцы)⁵⁷⁸, проживают в районе мусульмане и атеисты, однако подавляющее большинство жителей Псково-Печорского края относит себя к православной традиции. Это обуславливается семейным

⁵⁶⁷ Там же. С. 200–203.

⁵⁶⁸ Новожилов А. Г., Хрущев С. А., Громова Ю. В. Современное состояние сету по данным этнологических исследований // Историко-этнографические очерки Псковского края. Псков, 1999. С. 296.

⁵⁶⁹ Национальный состав населения Псковской области (по данным Всесоюзных переписей населения 1970, 1979, 1989 годов): Стат. сборник. Псков: Псковоболкомстат, 1990.

⁵⁷⁰ Новожилов А. Г., Хрущев С. А., Громова Ю. В. Указ. соч. С. 296.

⁵⁷¹ Там же.

⁵⁷² Всероссийская перепись населения 2002 г.

⁵⁷³ Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Таблица «Население по национальности и владению русским языком по муниципальным районам и городским округам» URL: <https://60.rosstat.gov.ru/vpn2010> (дата обращения: 7.06.2025).

⁵⁷⁴ Итоги Всероссийской переписи населения 2020 г. Таблица «Национальный состав населения». URL: <https://60.rosstat.gov.ru/vpn2010> (дата обращения: 7.06. 2025).

⁵⁷⁵ Новожилов А. Г., Хрущев С. А. Указ. соч. С. 286.

⁵⁷⁶ Манаков А. Г. Сету Печорского района Псковской области: материалы этнодемографического исследования 2005 г. // Псковский регионологический журнал. № 3. Псков, 2006. С. 171–179.

⁵⁷⁷ Суворков П. Э. Этносоциальный портрет сету Печорского района Псковской области (по материалам экспедиции 2016 г.) // Псковский регионологический журнал. 2017. № 3 (31). С. 55–79.

⁵⁷⁸ Калинина О. В. Этноконфессиональная ситуация в Печорском районе Псковской области во второй половине XX – начале XXI в. // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада-3. Шестые Шёгреневские чтения. СПб., 2014. С. 276–286.

воспитанием и чувством причастности к местной многовековой церковной культуре. Мы будем условно называть жителей Печорского края прихожанами, так как их семейные истории в большинстве случаев связаны с конкретными церквями – здесь крестились и венчались их предки, на церковных же погостах они и похоронены.

В отчете уполномоченного по делам РПЦ середины XX в. отмечалась существенная разница между составом прихожан церквей в восточной и западной частях Псковской области. В восточных районах подавляющее большинство прихожан составляли женщины преклонного возраста, мужчин было очень мало, тогда как в западных районах (Печорский, Качановский и Пыталовский районы) «можно увидеть молодежь, школьников и людей средних лет, среди которых много верующих и мужского пола»⁵⁷⁹. По воспоминаниям прихожан Варваринской церкви в 1950-х гг. мужчин в церкви было много, строго соблюдалось разделение на мужскую и женскую половины. В 1960–70-е гг. ситуация изменилась. Мужчин среднего возраста на воскресных богослужениях стало гораздо меньше, поскольку многие отцы семейств состояли в Коммунистической партии и должны были придерживаться внерелигиозной линии поведения, по крайней мере внешне.

Мужья, отцы – партийные все»⁵⁸⁰; Ну, мужчины, сколько я помню, почти не ходили. Ходили все-таки женщины. А мужчины – это редкость⁵⁸¹.

В церковь не ходили люди, занимавшие высокое статусное положение: руководители организаций, чиновники, милиционеры, а также работники культуры и образования, которые должны были в первую очередь подавать пример своим поведением. Что касается детей и молодежи, то их в храмах также стало гораздо меньше, что было связано со школьным антирелигиозным воспитанием.

В целом можно выделить три возрастные модели поведения местного населения в отношении религии в советский период:

1. **Старики, «старые люди, хорошо верующие»** (по выражению У.Т.А., 1940 г.р.)⁵⁸². Люди, рожденные на рубеже XIX–XX вв., были воспитаны в патриархальных нормах синодального периода и придерживались устоявшегося комплекса религиозных крестьянских практик: посещения церкви по воскресным и праздничным дням, соблюдения постов, чтения домашних молитв и пр.⁵⁸³ В современных нарративах населения Печорского края обязательно

⁵⁷⁹ ГАПО Ф-Р-1776. Оп. 1. Д. 53. Л. 42.

⁵⁸⁰ ПМА, 2016, Н.А., 1958 г.р., русская, д. Рассолово.

⁵⁸¹ ПМА, 2016, В.И.С., 1963 г.р., русская, д. Залесье.

⁵⁸² ПМА, 2013, У.Т.А., 1940 г.р., русская, д. Митковицкое Загорье.

⁵⁸³ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Том 6. Курская, Московская, Олонецкая, Псковская, Санкт-Петербургская и Тульская губернии. СПб., 2008. С. 295–297; Трусман Ю. Полуверцы Псково-Печерского края // Живая старина. Вып. I. Отд. 1. СПб., 1890. С. 31–62; Kallas O. Einiges über die Setud // Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1894. Dorpat, 1895. S. 81–105; Гурт Я. О

присутствуют «старшие верующие» (бабушки и дедушки), которые исправно посещали церковь. Как прихожане они не ощущали на себе репрессивного давления со стороны советского государства. Именно они являлись «хранителями традиции», настаивали на крещении внуков, водили их в церковь и приобщали к собственным религиозным практикам. Среди представителей этого поколения встречалось немало противников вступления детей в пионерскую/комсомольскую организацию:

А некоторые даже не пускали своих детей в пионеры. Что, «тогда получишь ремнем» – родители говорили так своим детям⁵⁸⁴.

Исходя из советского понимания религии как ненужного пережитка, удела неграмотных стариков, с уходом из жизни «дореволюционного» поколения должен был бы отмереть и сам институт церкви. Однако этого не случилось. Характерно, что ситуация повышения религиозной активности и потребности участия в еженедельных богослужениях регулярно повторяется с каждым следующим поколением при приближении его индивидов к старости. Ядро приходского актива неизменно составляют люди старше 50 лет. В советский период этот феномен объяснялся не только высвобождением свободного времени и духовными поисками, но и снижением общественного давления после потери статуса активного члена работающего социума:

Потому что никто мне ничего не скажет. Пенсию у меня никто не отберет⁵⁸⁵.

2. Люди среднего возраста, кормильцы семей. Воспитанные в традициях досоветской эпохи, представители «эстонского» и «немецкого» поколений, жили и работали в соответствии с новыми государственными идеологическими установками. Люди вступали в КПСС из идейных соображений, для комфортного существования или карьерного роста. Вместе с тем многие продолжали оставаться членами церковной общины, но скорее на пассивном уровне. Занятость на работе, общественная жизнь, пропаганда СМИ способствовали вытеснению церкви на периферию их жизни. Партийные родители не проявляли педагогического рвения в области антирелигиозного воспитания своих детей. Многие респонденты говорят, что водили детей периодически в храм, пока те не становились школьниками, а также о ситуациях выговора на работе, если ребенок посещал храм вместе с родителями. В большинстве случаев религиозная жизнь этого поколения ограничивалась участием в некоторых наиболее популярных в местной среде церковных праздниках и эпизодическим появлением в приходском храме не на целую службу, а лишь «свечку поставить». При переходе в категорию «пенсионеров» печоряне начинают уделять больше внимания собственным духовным практикам, воспроизводя

псковских эстонцах или так называемых «сетукезах» // Известия Императорского Русского Географического общества. Том XLI. 1905. СПб., 1906. С. 1–22.

⁵⁸⁴ ПМА, 2016, Р.З.П., 1944 г.р., ж., сето, г. Печоры.

⁵⁸⁵ ПМА, 2016, Р.Н.В, 1947 г.р., русский, г. Печоры.

заложенную в семье религиозную традицию сообразно собственным представлениям и духу времени:

А сейчас уже мы, я, сознательно. Я сама иду в церковь, слушаю, что говорят. Бывает и плачу, и все. А раньше бывала, потому что мама сказала: «Иди в церковь» – надо идти⁵⁸⁶.

Таким образом, результаты заложенного в детстве религиозного воспитания могут дать о себе знать через много лет и даже десятилетий.

3. Дети и молодежь. Советская антирелигиозная пропаганда была направлена прежде всего на детей и молодежь, как на ключевых агентов социальных изменений⁵⁸⁷.

Так мы ж уже другое поколение, когда нам вообще нельзя было даже в церковь ходить. Нас вот так вот отбили от церкви⁵⁸⁸.

Тезис о том, что «верующие родители вредно влияют на детей и мешают формированию коммунистического мировоззрения» постоянно звучал на организационных собраниях педагогических коллективов Печорского района в 1960-е гг.⁵⁸⁹ Школа осуществляла диктат не только над детьми, но и над родителями. Последним настоятельно рекомендовалось не включать детей в собственные религиозные практики. Следует сказать, что сама молодежь была открыта всему новому, тянулась к коллективным советским мероприятиям. Если со стороны старшего поколения следовали жесткие запреты, то дети, чувствуя свою социальную ущербность, проявляли инициативу и вступали в Комсомол втайне от родителей. Однако, в большинстве случаев, желание детей быть в коллективе, ничем не отличаться от сверстников находило понимание со стороны верующих родителей. Поскольку вступление в пионерскую организацию и Комсомол являлось обязательным требованием существования в социуме, к этому относились, как к формальному ритуалу, нормальному порядку вещей.

Это считалось тоже атрибутом. Атрибутом. Это нисколько не противоречило нисколько, вот удивительно. Чтобы не было проблем вступали в пионеры, вступали в Комсомол, чтобы не было проблем⁵⁹⁰.

Эпоха антирелигиозной пропаганды отражается в воспоминаниях о запрете посещения школьниками храмов в дни религиозных праздников и разнообразных, часто курьезных ситуациях столкновения учащихся со школьной администрацией во время исполнения детьми традиционных, но не одобряемых с позиции общественного воспитания действий (освящения

⁵⁸⁶ ПМА, 2013, М.Х.П., 1959 г.р., ж., сето, д. Новый Изборск.

⁵⁸⁷ Маслинский К. А. Правила поведения в советской школе. Часть 1: Слово государства в устах учителя // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. 2015. № 1 (36). С. 63; Келли К. «Школьный вальс»: повседневная жизнь советской школы в послесталинское время // Антропологический форум. 2004 №1. С. 117.

⁵⁸⁸ ПМА, 2016, В. И. С., 1963 г.р., русская, д. Залесье.

⁵⁸⁹ ГАПО Ф. Р.-1776. Оп. 1. Д. 120. Л. 5.

⁵⁹⁰ ПМА, 2016, Д.Е.В., 1963 г.р., русская, г. Печоры.

верб, звона в колокола на пасхальной неделе и др.). Следует сказать, что сама процедура выговора «провинившихся» также являлась ритуалом. Каждая сторона играла свою роль в соответствии с негласной логикой советского двоемыслия. Учителя отчитывали: «Как вы могли? Да вы же пионеры!», школьники покорно выслушивали, далее все возвращались к уроку. Характерно, что нарративы печорян, рожденных и воспитанных в советский период, являются яркой иллюстрацией несоответствия постулируемой нормы: «Нас даже близко к церкви не подпускали» и реальных практик: «Ходили помогать крестной мыть пол в церкви», «Мама водила в церковь по праздникам» и т.д. Привычные с детства фоновые практики не были предметом рефлексии, повседневность сливалась с идеологическим сознанием, поэтому информанты раз за разом воспроизводят тезис о собственной полной отчужденности от Церкви, а затем невольно опровергают его в процессе беседы. Вместе с тем, отсутствие систематического религиозного образования, ограничивающегося чаще всего некоторыми эпизодическими появлениями в храме с одной стороны, и наличие интересов в абсолютно иной сфере деятельности с другой, приводило к размыванию религиозного сознания у подрастающего индивида.

В 1990-е гг. в связи с активной катехизаторской деятельностью духовенства в Печорском районе, произошел приток молодежи и детей в Церковь. Этому способствовали разнообразные инициативы со стороны приходских священников – кружки, курсы, привлечение молодого поколения к храмовой службе. Характерно, что за детьми потянулись родители, которые воспитывались в духе советской идеологии и теперь вспомнили религиозные уроки бабушек и дедушек:

Когда мой младший сын был маленький, он прислуживал там батюшке в алтаре, помогал... Мне стало интересно, что он там делает... Ну я стеснялась как-то так. Одна была в субботу. То лампаду там вынесешь, то еще что. Батюшка смотрел на меня, смотрел, говорит регенту: «Возьмите ее в хор» [смеется]⁵⁹¹.

Многие информанты отмечают угасание у детей интереса к Церкви и религии в переходном подростковом возрасте. Наблюдения 2016 г. накануне Рождества Иоанна Предтечи (6 июля) в Печорах наглядно показали расстановку приоритетов молодых людей: в храмах были единицы, все остальные – на празднике Ивана Купалы, организованном местной администрацией. Результаты выборочного блиц-опроса присутствовавших на гуляниях следующие: из 16 опрошенных в возрасте 16 – 30 лет только один информант назвал себя атеистом, остальные признали «правильность» посещения церкви в этот праздник, сослались на собственную занятость в будни и выразили теоретическую готовность присутствовать на

⁵⁹¹ ПМА, 2016, Р.Е.В., 1960-х г.р., русская, д. Паниковичи.

богослужении в выходные дни⁵⁹². Степень активности индивида как прихожанина абсолютно разная и зависит от возраста, душевного настроя, внешних обстоятельств и т.д. Очевидно, что для глубинного понимания трансформации сознания относительно религиозного поведения необходимо брать не эпоху с соответствующим трендом на идеологию, а жизненный цикл человека.

3.5. Этническая ситуация в приходах

Этническая ситуация в православных приходах Печорского района советского периода являлась следствием эстонского проекта 1935–1940 гг. по разделению церковных общин на эстонские и русские. В послевоенный период официальную регистрацию получили только две «эстонские» церковные общины – в г. Печоры (Варваринская церковь) и в с. Малы (Христо-Рождественская церковь). В Тайлово, Залесье, Паниковичах, Колпино, Кулье приходы были смешанными, т.е. состояли из русских и сето. Остальные приходы района были чисто русскими по составу прихожан. В рапортах уполномоченных по делам ПРЦ и в отчетах Псковского епархиального управления сето фигурируют как «православные эстонцы».

3.5.1. Варваринский приход

Деревянный однопрестольный храм святой великомученицы Варвары в городе Печоры считается церковью сето (эстонской, полуверческой, полуверской). Это здание было возведено в 1779 г. напротив Святых (главных) ворот Псково-Печерского монастыря рядом с каменной церковью Сорока мучеников Севастийских, построенной в 1817 г. на месте прежней сгоревшей церкви⁵⁹³ (рис. 2). Сегодня трактовка возникновения этого архитектурного комплекса зачастую сводится к схеме: два храма для двух народов под покровительством монастыря. По высокопарному выражению диакона Георгия Малкова, составителя сборника «Летопись Псково-Печерского монастыря», эти две стоящие бок о бок церкви являются символом «разумного, истинно православного решения проблемы братского содружества во Христе самых разных народов»⁵⁹⁴.

Обе церкви исторически связаны с первыми игуменами Псково-Печерского монастыря. Самый ранний храм во имя Сорока мучеников был возведен внутри монастырской ограды

⁵⁹² ПМА, 2016.

⁵⁹³ Выписки из клировых ведомостей церквей и погостов Псковского уезда // Святыни и древности Псковского уезда по дореволюционным источникам / Сост. Н.Ф. Левин. М., 2006. С. 470.

⁵⁹⁴ Летопись Псково-Печерского монастыря или исторические сказания о Свято-Успенской Псково-Печерской обители и ее святых / Сост. Ю.Г. Малков. М., 1993. С. 101.

игуменом Дорофеем, проводившем широкие строительные работы в монастыре в 1520-е гг.⁵⁹⁵ Его последователь, знаменитый Корнилий Псково-Печерский, велел построить часовню во имя св. Варвары за пределами монастыря в 1540 г., а в 1541 г. перенес на это место деревянный Сорокамученический храм⁵⁹⁶. В письменных источниках нет указаний на этническую принадлежность прихожан ни часовни, ни церкви. Однако исследовательница М. Пихо связывает строительство Варваринской часовни 1540 г. с миссионерской деятельностью Корнилия среди проживавших на границе с Ливонией «иноверных» т.е. предков сето в ее трактовке⁵⁹⁷. В качестве доказательства Пихо приводит само посвящение святой Варваре, которая в переводе с греческого обозначает «иностранка», «чужеземка»⁵⁹⁸. Таким образом, ею выстраивается символическая преемственность между корнилиевской Варваринской часовней и современным Варваринском храмом и объясняется давность традиции соотнесения церкви св. Варвары с сето. Данная трактовка получила широкое распространение среди активистов современного культурного движения сето.

Между тем Варваринская церковь получила отдельный «эстонский» статус лишь после церковной реформы Эстонской Республики 1935 г., а в синодальный период использовалась как теплый (зимний) храм церкви Сорока мучеников⁵⁹⁹ без какого бы то ни было разделения прихожан по этническому принципу.

Национальная специфика общины была сохранена в советский период. Церковь была зарегистрирована советской властью 25 марта 1947 г. как «Варваринская православная эстонская церковь»⁶⁰⁰. В апреле 1947 г. настоятелем был назначен сорокадвухлетний эстонец Иоанн Вахер, получавший образование на теологическом факультете Тартуского университета (1935–1940 гг.) и в Ленинградской духовной академии (1946 г.). Однако в 1950 г. он перешел из православия в лютеранство⁶⁰¹. Дальнейшая деятельность Вахера была связана с пасторской службой в Эстонии, поступок получил широкое осуждение среди православного духовенства Псковской области, а факт существования отдельной эстонской церкви в Печорах оказался под угрозой. Прихожанам сето требовался священник, не только владевший эстонским языком, но и способный вникнуть в психологические особенности своей паствы, отличавшейся от русских особой

⁵⁹⁵ Тихон (Секретарев), архимандрит. Врата небесные. История Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря. Печоры, 2008. С. 18.

⁵⁹⁶ Болховитов Е. Описание Псково-Печерского первоклассного монастыря // Святыни и древности Псковского уезда по дореволюционным источникам. Псков 2006. С. 109.

⁵⁹⁷ Pihon M. Setode usk ja Setomaa tsässonad // Setomaa tsässonad. Tartu, 2011. Lk. 15–16; Пихо М. Аспекты христианизации сето // Экспедиции Музея человек в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938). СПб., 2021. С. 564.

⁵⁹⁸ Там же.

⁵⁹⁹ Выписки из клировых ведомостей церквей и погостов Псковского уезда // Святыни и древности Псковского уезда по дореволюционным источникам / Сост. Н.Ф. Левин. М., 2006. С. 470.

⁶⁰⁰ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 97. Л. 103.

⁶⁰¹ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 35. Л. 4 об.

консервативностью. Так, например, молодой русский священник Семен Кружков (1929 г.р., выпускник Ленинградской семинарии), периодически служивший в храме в 1949–1953 гг., не находил нужных точек соприкосновения со своими прихожанами и отмечал, что «*служить в эстонском приходе очень нудно, надо обладать большим терпением...*»⁶⁰². Время от времени богослужения проводил приходивший из монастыря иеромонах Серафим (Розенберг), владевший эстонским языком⁶⁰³. Церковная община самостоятельно вела поиски настоятеля, например, предлагала эту должность изборскому священнику Иоанну Лиллемяги (сето по национальности), но получила от него отказ⁶⁰⁴. Вопрос сохранения самостоятельного статуса Варваринской церкви являлся принципиальной позицией прихожан, категорически отказавшихся от варианта объединения с русским приходом Сорока мучеников, предложенного благочинным округа Василием Евстафьевым в 1953 г.⁶⁰⁵ В результате настоятелем был назначен приехавший в 1953 г. из юго-западной Эстонии Петр (Пеэтер) Вайнола, который прослужил здесь вплоть до самой смерти в 1974 г.:

Он был с Вильянди. От Вильяндского уезда, их называют мульт⁶⁰⁶.... Хороший батюшка был, хороший. Эстонец⁶⁰⁷.

По свидетельству прихожан церкви, отец Петр практически не говорил на русском языке, и сами они не видели в этом никакой необходимости. До 1970-х гг. русские в храм практически не заходили:

Ну так, если почитатель великомученицы Варвары какой...Свечку поставят и уйдут⁶⁰⁸.

До 1975 г. в Варваринской церкви были только эстонские богослужебные книги. Если случалась необходимость служить на церковнославянском, то приходилось приносить книги из соседней церкви или монастыря. Так делалось, например, на рождественское всенощное богослужение. Так как прихожане сето из деревень приезжали, как правило, утром 7 января, то накануне вечером в Варваринском храме шла праздничная служба для русских печорян; приходили священники из других приходов и монахи, в том числе и сам наместник архимандрит Алипий⁶⁰⁹.

⁶⁰² ГАПО Ф.Р-1776. Д. 45. Л.43 – отчет за 3-й квартал 1953 г.

⁶⁰³ Отец Серафим (Артур Адальберт Розенберг) происходил из обедневшего дворянского рода остзейских немцев.

⁶⁰⁴ ГАПО Ф. Р.-1776. Д. 45. Л. 43-44.

⁶⁰⁵ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 45. Л. 44.

⁶⁰⁶ Мультимаа (Mulgimaa) – историко-культурная область на юго-западе Эстонии. Включает Вильяндский уезд (Viljandimaa) и северо-западную часть Валгаского уезда (Valgamaa). Коренное население Мультимаа говорит на особом диалекте и имеет специфические этнографические особенности. В повседневности мультги (мультки) ассоциировались у эстонцев с зажиточностью, богатством. Так же, как и в случае с сето, в начале XXI в. происходит активный процесс конструирования идентичности мультгов (мультков) и развитие этого бренда в качестве туристического.

⁶⁰⁷ ПМА, 2013, Н.В.Я., 1948 г.р., ж., сето, д. Митковицкое Загорье.

⁶⁰⁸ ПМА, 2008, священник Евгений Пелешев, г. Печоры.

⁶⁰⁹ Там же.

В послевоенный период Варваринская церковь наряду с Печорской эстонской средней школой (школа № 2 с эстонским языком обучения)⁶¹⁰ составляли некий эстонский анклав внутри города. Несмотря на то, что паствой и воспитанниками являлись местные сето, наставниками в абсолютном своем большинстве были приезжие из Эстонии этнические эстонцы, не владевшие местным сетоским наречием. Язык сето звучал в повседневной действительности, на крыльце церкви, в школьных коридорах на переменах⁶¹¹, но языком коммуникации с менторами был литературный эстонский язык.

После смерти отца Петра настоятелем Варваринского храма был назначен русский священник Евгений Пелешев (1931–2021), владевший эстонским языком (рис. 14). К моменту начала своего служения на варваринском приходе в 1975 г. отец Евгений уже являлся известной фигурой в Печорах. Он родился в русской православной семье в Принаровье (на территории современной Эстонии), в период немецкой оккупации жил около Пюхтицкого монастыря, шестнадцатилетним юношей стал послушником Псково-Печерского монастыря, дойдя до него пешком в 1946 г.⁶¹² Однако монахом Евгений не стал. В 1953 г. он поступил в Ленинградскую семинарию, в 1955 г. женился на печорянке, с которой был давно знаком, и получил приход в д. Залесье Печорского района, где служил на двух языках для русских и сето в течение 20 лет. Период истории Варваринской церкви последней четверти XX – начала XXI в. можно назвать «эпохой» Евгения Пелешева. Прежде всего, он расширил свою паству за счет русских прихожан, не утратив сето. Прослужив 3 года только на эстонском языке, отец Евгений начал проводить богослужения и исполнять все требы на двух языках. Его псаломщик сето Федор Рыйвасепп также знал службу на церковнославянском и эстонском языках. Наречием сето отец Евгений не владел, что не раз подчеркивал в интервью⁶¹³.

Варваринский храм приобрел большую популярность. Пастырский талант настоятеля, его трудолюбие, жизнерадостность, умение говорить простыми словами о сложных вещах, а также необыкновенная память, позволявшая ему даже в очень преклонном возрасте помнить не только всех своих многочисленных прихожан, но и личные обстоятельства жизни каждого, сделали Евгения Пелешева любимцем печорян. В период экспедиционной работы в Печорском районе автору доводилось слышать исключительно положительные отзывы об этом

⁶¹⁰ С 1944 г. школа функционировала как среднее учебное заведение с эстонским языком преподавания. С 2005 г. обучение ведется на русском языке, поскольку детей сето и эстонцев в районе практически не осталось. Сохраняя традиции школы, эстонский язык остался в учебной сетке, но как иностранный язык. В 2009 г. школа получила статус лингвистической гимназии.

⁶¹¹ Педагогические постулаты этого периода требовали от учащихся употребления литературного эстонского языка, поэтому речь на языке сето в пределах школы (даже во внеурочное время) чаще всего вызывала осуждение со стороны педагогов.

⁶¹² Пелешев Е. При пяти настоятелях // В Псково-Печерском монастыре (воспоминания насельников). М.: Отчий дом, 2001. С. 6.

⁶¹³ ПМА, 2007, 2016, г. Печоры.

священнике не только от его прихожан, но и тех, кто живет в приличном отдалении от города. В период демократизации общества в конце XX в. отец Евгений непрестанно крестил и венчал тех, кто не сделал этого в советский период из-за боязни, по идейным (ныне изменившимся), карьерным или иным соображениям – бывших партийных, местную интеллигенцию, чиновников, милицию и др. Таким образом, в последней четверти XX в. приход Варваринского храма включал людей разной этнической принадлежности и социального статуса (крестьян, служащих, педагогов, местную администрацию). В начале XXI в. Евгений Пелешев являлся старейшим священником Псковской епархии, почетным гражданином г. Печоры и единственным преемником того древнего «дореволюционного» благочестия, которое сохранялось в Псково-Печерском монастыре силами старцев. В глазах местного населения образ самого отца Евгения приблизился к старческому, некоторые считали его прозорливцем:

*А теперь его как бога почитают все... Он много очень видел уже. И жил много*⁶¹⁴.

Естественно, найти ему помощника и преемника было непросто. Многие прихожане прямо заявляли, что покинут приход после смерти отца Евгения, перейдут в соседний Сорокамученнический храм. Однако молодой священник Дмитрий Головнев (1985 г.р.), сослуживший отцу Евгению и ставший новым настоятелем, сумел найти подход к пастве (рис. 16). О своих немногочисленных пожилых прихожанах-сето он отзывался крайне уважительно:

*Они люди взрослые и очень обязательные*⁶¹⁵.

В конце XX в. Варваринский приход являлся единственным храмом, где настоятель умел полностью проводить богослужение и общаться со своей паствой на эстонском языке. Деревенские сето других приходов старались периодически посещать Варваринский храм, приезжали в него по большим праздникам. Если отец Евгений видел среди собравшихся в храме большое число сето, он включал в ткань литургии отрывки на эстонском языке. Однако на рубеже XX–XXI вв. он был вынужден полностью перейти на «русский» язык богослужения в связи с катастрофическим уменьшением численности сето в Печорском районе. На смену крестинам и венчаниям пришла черед отпеваний. Со всего района родственники привозили в Варваринский храм своих умерших стариков, чтобы их проводил в последний путь «свой батюшка». Отец Евгений стал свидетелем физического исчезновения своей сетоской паствы. В последние годы его служения (уже в качестве почетного настоятеля) сетоский круг его прихожан ограничивался десятком печорян (старики из сельской местности не приезжали по причине физической немощи), несколькими певчими и старостой. Тем не менее, в начале XXI

⁶¹⁴ ПМА, 2016, Л.Э., 1941 г.р., ж., сето, г. Печоры.

⁶¹⁵ ПМА, 2022, священник Дмитрий Головнев, 1985 г.р., г. Печоры.

в. Варваринский храм остается символом сетоской культуры в Печорах и обязательным пунктом посещения для сето, приезжающих из Эстонии.

История Варваринского прихода XX в. является ярким отражением тех историко-этнографических процессов, которые происходили в смешанной этнической зоне русско-эстонского пограничья. Факт существования отдельного эстонского/сетоского храма св. вмц. Варвары в Печорах подчеркивал языковую обособленность общины. На волне популяризации темы сето в начале XXI в. даже сформировался нарратив (не без помощи экскурсоводов многочисленных приезжих автобусных туров) о строительстве Варваринской церкви преподобным Корнилием специально для сето. Кроме того, от местных русскоязычных жителей нередко приходится слышать о том, что богослужения здесь проходили на сетоском языке. В действительности все богослужения здесь были либо на церковнославянском, либо на эстонском языках. Таким образом, в течение второй половины XX века в местной среде был сформирован образ Варваринской церкви как специфического, а главное, – исконного «полуверческого» (сетоского) локуса в Печорах.

3.5.2. Мальской приход

Вторая церковь, неразрывно связанная с историей сето – это храм Рождества Христова в с. Малы (рис. 17). Каменный пятикупольный собор, расположенный в 4 км от Изборска, был возведен в XVI в. и до 1764 г. был монастырским⁶¹⁶. Основателем Мальского монастыря считается святой Онуфрий Мальский (день памяти – 12/25 июня). После упразднения обители в XVIII в. храм получил статус приходского. В 1902 г. к нему был пристроен придел, освященный во имя Онуфрия Мальского. С именем этого святого связан праздник с. Малы и окрестных деревень – т.н. «мальское воскресение» – первое воскресенье после праздника свв. Петра и Павла. В период Эстонской Республики приход был разделен: русские получили Христо-Рождественский храм, а сето – Онуфриевский придел⁶¹⁷. По свидетельству уполномоченного по делам РПЦ А. Лузина, общины несколько раз менялись церковными помещениями⁶¹⁸, видимо, поэтому в литературе и в устных показаниях информантов наблюдается некоторая путаница по этому вопросу. Обе общины получили регистрацию от советской власти в 1945 г. В послевоенный период у каждой общины был свой настоятель: Иоанн Кулдмяе (Kuldmäe) – у сето

⁶¹⁶*Piho M.* Mõla klooster Setomaal // *Setumaa Kogumik* 5. Tallinn – Värska, 2012. Lk. 359–387.

⁶¹⁷*Пиго М.* Мальской монастырь. Сетоское наследие и предания // Изборск и его округа. Материалы международной научно-практической конференции 2010–2011. Изборск, 2011. С. 97.

⁶¹⁸ «Приход разделился. Эстонцы взяли себе придел, он больше, теплый, светлый и лучше оборудован. У русского прихода остался основной храм, полутемный, сырой, без отопления, и с земляным полом. В 1940 г. с приходом Советской Армии, эстонцы по своей инициативе изъявили желание поменяться. До оккупации русские находились в приделе. С приходом немцев эстонский приход опять занял придел. После освобождения района от фашистских захватчиков русские потребовали освободить придел» // ГАПО Ф.Р.-1776. Оп. 1. Д. 35. Л. 22.

(Христо-Рождественская община), Михаил Беллавин – у русских (Онуфриевская община). Внутреннее пространство храма было разделено перегородкой, имелось два входа, богослужения велись одновременно двумя священниками на эстонском и церковнославянском языках, праздничные крестные ходы осуществлялись совместно.

В конце 1940-х–1950-е гг. «эстоноязычные» приходы, находились на особом контроле властей ввиду подозрений на наличие в них сепаратистских идей, националистических настроений и антисоветской деятельности в целом. В связи с постановлением о депортации неблагонадежных элементов (проведении специальной операции по выселению кулаков, семей бандитов и националистов), и следуя указаниям Совета по делам РПЦ, в 1949–1950-х гг., уполномоченный А. Лузин совершал личные выезды в приходы Печорского района и вникал в местную специфику церковной жизни. В своих отчетах Лузин постоянно делал акцент на «националистических настроениях» печорских эстонцев «в бытность самостоятельной Эстонии» и «антагонизме» между русской и эстонской церковными общинами в с. Малы⁶¹⁹. По всей видимости, разногласия между общинами были связаны с разделом церковного имущества в 1930-х гг., однако современные немногочисленные старожилы – свидетели этой эпохи утверждают, что, отношения между представителями двух этнических групп внутри церковной ограды были ровными. В 1950-е гг. был взят курс на назначение русских священников в смешанные приходы Печорского района. В 1951 г. эстонский мальской приход был закрыт и объединен с русским под руководством Михаила Беллавина. Отец Иоанн Кулдмяе уехал в Эстонию.

Михаил Беллавин родился в 1899 г. в семье священника с. Лисье Печорского края Владимира Иоанновича Беллавина (1873–1919). Семья происходит из известного псковского священнического клана, самым ярким представителем которого является патриарх Тихон. В пятилетнем возрасте Михаил потерял мать и воспитывался отцом. До 1918 г. семья жила в материальном и психологическом комфорте: глава семьи «пользовался в приходе хорошим вниманием со стороны прихожан»⁶²⁰, богатый рыбой обозерский край давал возможность для безбедного существования. В 1917 г. накануне февральской революции Владимир Беллавин держал общественную лавку⁶²¹. Михаил успел закончить 4 класса Псковской духовной семинарии. События октябрьского переворота, гражданской войны и установления «эстонской» власти (1918 г.) в Печорском крае полностью изменили жизнь семьи. Из-за непризнания

⁶¹⁹ ГАПО Ф.Р.-1776. Оп. 1. Д. 26. Л.6 – о Тайлово (отчет за IV кв. 1947 г); Оп. 1. Д. 35 Л. 22 – о Малах.

⁶²⁰ Здесь и далее биографические подробности детства М. Беллавина взяты из неопубликованной рукописи «Церковная летопись прихода Лисье», составленной В. Лириным. С. 94-95.

⁶²¹ В конце 1916 г. духовенство получило разрешение от Синода на участие в потребительских обществах. Владимир Беллавин учредил Лисейское потребительское общество // *Корольков О.П.* Кооперативное движение в России и Псковской губернии (60-е годы XIX в. - 1917 г.). Историко-экономический обзор. Псков, 2001. С. 156.

благочинным округа Карпа Устава, назначенного эстонскими властями, Владимир Беллавин был арестован и провел два месяца в заключении. После освобождения поступил на службу полковым священником в Северо-Западную армию Н.Н. Юденича и взял сына с собой. Михаил Беллавин сопровождал отца в походе армии на Петроград осенью 1919 г. и ее отступлении к Нарве. В Эстонии армия была расформирована и разоружена, в лагерях для интернированных началась эпидемия тифа. Оба заболели, Михаил похоронил отца в Нарве и вернулся в Печоры. В 1920-е гг. он служил чиновником-писцом в Печорской уездной управе. Священнический сан получил в 1935 г.⁶²², сдав экзамен в Печорской семинарии. Был рукоположен 7 июня 1935 г. в сан дьякона-священника митрополитом ЭАПЦ Александром (Паулусом). В 1935–1940, 1941–1949 гг. служил священником в Преображенской церкви в с. Колпино на острове Колпина. С 1945 по 1985 гг. служил в церкви в Малах. По свидетельству уполномоченного по делам РПЦ Псковской области А. Лузина, Михаил Беллавин хорошо знал эстонский язык⁶²³, что выглядит естественно с учетом фактов его биографии, однако в памяти местного населения этот момент не запечатлен. По всей видимости, отец Михаил не практиковал проведение богослужений на двух языках. После закрытия эстонского мальского прихода, местные сето были вынуждены перейти в приход единственного оставшегося «эстонского» храма в Печорах и/или ходить в храм вместе с русскими. Многие представители старшего поколения сето плохо или вообще не владели русским языком – в интервью они, с одной стороны, сожалеют об утерянной возможности молиться вместе со священником и певчими на эстонском языке, а с другой – выражают радость, что церковь не была закрыта совсем:

*Слава Богу, хоть одну церковь оставили-то!*⁶²⁴;

*Хоть русские сюда пришли, церковь все равно работала у нас... Пусть, хоть русские, хоть все... В церковь ходила. Знала, когда «Отче наш» поют. Все вместе стояли. Только вместе не можем петь*⁶²⁵.

Михаил Беллавин пользовался уважением своих прихожан вне зависимости от их этнической принадлежности.

В 1985 г. настоятелем храма стал отец Василий Шведик. Он приезжий, однако, по словам информантов, начал учить язык своей сетоязычной паствы. По свидетельствам местных прихожан, у сето в Малах была возможность исповедоваться на своем языке, не переходя на русский⁶²⁶. Иногда во время службы священник произносил некоторые возгласы по-эстонски.

⁶²² ГАПО Ф.Р-1776. Д. 35. Л. 22.

⁶²³ ГАПО Ф.Р-1776. Д. 35. Л. 22

⁶²⁴ ПМА, 2013, Н.Е.С., 1938 г.р., ж., сето, д. Запутье

⁶²⁵ ПМА, 2013, П.М.В., 1921 г.р., ж., сето, д. Соколово (дает интервью при помощи дочери, помогавшей ей переводить слова с сетоского на русский язык).

⁶²⁶ ПМА, 2008, М.Х.А., 1959 г.р., ж., сето, д. Новый Изборск; ПМА, 2013, П.М.В., 1921 г.р., ж., сето, д. Соколово.

Несмотря на то, что настоятель не мог полностью служить на эстонском языке, сам факт внимания к своей нерусской пастве, заслуживал безусловного уважения как со стороны русских прихожан, так и сето (многие приезжают из Эстонии на Мальское воскресенье навестить могилы родственников).

В настоящее время лишь малочисленное коренное население Изборско-Мальской долины помнит о факте существования отдельного эстонского прихода в Малах в 1935–1951 гг. Однако этот факт является важной вехой этнической истории сето. Например, Е.С.Н. (1938 г.р., сето) утверждает, что перед посещением храма всегда идет сначала к закрытой двери бывшей эстонской части храма:

Е.С.: Тогда мы идем в эстонскую церковь. Тоже. Я хожу, некоторые не ходят. Я хожу. Просто целую.

Автор: Что целуете? Там же дверь закрыта.

Е.С.: Ну и что? Я дверку закрытую целую. Все. Кто ходит уже к двери, кто не ходит. Кто как. А я хожу! Всегда⁶²⁷.

3.5.3. Смешанные приходы

Сельские приходы с этнически смешанным (русско-сетоским) составом прихожан (кроме мальского) не получили отдельного статуса на официальном уровне в послевоенный период, и на бумаге ничем не отличались от русских приходов. Информацию о проведении двуязычных служб в некоторых церквях Печорского района в советский период можно получить только в ходе подробного опроса местного населения, для которого подобное положение вещей воспринималось нормой и никак не «проговаривалось» в повседневности. Вопрос о включении эстонского языка в богослужебную практику решался настоятелем храма, исходя из местной традиции и его собственных возможностей. Так, например, для прихожан Тайловского или Паниковского храмов использование церковнославянского и эстонского языков во время богослужения являлось привычной нормой с 1920–1930-х гг., местные священники в большинстве своем владели эстонским языком. А в Залесском приходе двуязычные службы стали проходить с 1955 г. исключительно по инициативе молодого священника Евгения Пелешева. В ходе полевой работы были получены сведения о двуязычных службах в Тайлово (Элий Верхоустинский, 1922–1962; Николай Верхоустинский, 1956–1978), Залесье (Евгений Пелешев, 1955–1975; Борис Ластов, 1975–1988), Паниковичах (Иоанн Лиллемяги, 1970 – 1974; Алексей Пелешев, 1980-е – 1992), Саатсе (Михаил Дубравин, 1942–1951; 1956–1973). Во время

⁶²⁷ ПМА, 2013, Н.Е.С., 1938 г.р., ж., сето, д. Запутье.

богослужений священники чередовали тексты на церковнославянском и эстонском языках. Такие службы воспринималось местным населением как давняя, устоявшаяся традиция, «закон».

*Он [священник] одно скажет по-русски, другое по-эстонски. Ну, местные уже все знали»*⁶²⁸.

*Служит как надо-то, по закону, русский проведет [на русском языке], потом эстонский*⁶²⁹.

В связи с уменьшением числа сето в Печорском районе во второй половине XX в. произошло смещение акцентов в сторону русскоязычных прихожан:

*Службы больше по-русски <...> русские тоже верующие были*⁶³⁰.

В начале XXI в. ярко выраженная двуэтничность церковного пространства в Печорском крае осталась в прошлом. Настоятели бывших смешанных приходов проявляют некоторые инициативы для сохранения прежней атмосферы: привлекают пожилых прихожан к помощи в переводе церковных текстов и обучении певчих (русских и украинцев) правильному выговору слов на эстонском языке, иногда священники сами произносят заученные эстонские возгласы и молитвы. Это дань традиции, напоминание о некогда многочисленном составе сетоязычных прихожан, а также желание выразить уважение к сето, приезжающим из Эстонии на родовые кладбища во время церковных праздников. Подобные практики использования эстонского языка в церкви неоднозначно воспринимаются коренным сето населением: в целом они приветствуются, однако не за счет формального повторения или искажения слов эстонского языка.

3.5.4. Этническая специфика православия сето

Ибо когда я молюсь на незнакомом языке,

то хотя дух мой и молится,

но ум остается без плода

(Первое послание к коринфянам
апостола Павла. Глава 14, ст. 14)

Наличие двух этнических групп внутри церковной ограды определяло специфику местной приходской жизни. Несмотря на единство осуществлявшихся религиозных практик и схожесть мировоззренческих позиций, между сето и русскими прихожанами во второй половине XX в. существовали определенные различия.

⁶²⁸ ПМА, 2016, Л.Л.М., 1937 г.р., ж., сето, г. Печоры.

⁶²⁹ ПМА, 2016, П.Е., русская, д. Паниковичи.

⁶³⁰ ГАПО Ф.Р.-1776. В.М.А. 1952 г.р., ж., сето, д. Соколово.

Наиболее явственной, ощутимой отличительной особенностью одних от других в церковном пространстве выступал языковой фактор – сето тяготели к эстонскому языку. Статус эстонского языка как литургического окончательно закрепился за ними в период Эстонской Республики (1920–1940 гг.). Конфессиональная эстонская языковая идентичность сето признана как самими носителями культуры, так и их русскоязычными соседями. Ориентированность прихожан сето на эстонский язык в середине XX в. проистекала из семейного воспитания и самой возможности посещения богослужений на эстонском языке, сохранявшейся еще несколько десятилетий после вхождения Печорского края в состав СССР. О недавней ориентированности сето прихожан на эстонский язык свидетельствует и состав религиозных книг, зафиксированный в домах информантов (рис. 27). Наряду с современными русскоязычными вариантами имеются книги на эстонском языке, изданные в Российской империи (Ревель, Рига), Эстонии 1920–1940 гг., а также в период немецкой оккупации: Библия (Piibel), Евангелие (Pühä Evangeelium), Псалтырь (Laulu-raamat), молитвослов (Palve-raamat). В советский период, когда в Печорском районе начал преобладать русский язык, старшее поколение сето оказалось в ситуации, аналогичной началу XX в. (см. гл. 1. п. 2): его представители охотно присутствовали на богослужениях, но подчеркивали сложность восприятия церковнославянской службы и выражали сожаления о невозможности читать молитвы вместе со священником и певчими в связи с плохим знанием русского языка: *«Свои молитвы могли бы вместе с отцом Евгением читать. А по-русски они не знали, – говорит церковная староста с. Залесье о своих родителях – прихожанах тайловского храма*⁶³¹.

*А теперь уже немножко понимаю, что они по-русски читают. «Отче наш», «Верую» – знаю, что начинается. Каждую молитву еще не пойму – по-русски поют. Все равно слушать приятно*⁶³².

Для представителей сето советского поколения характерен конфессиональный полилингвизм. Ситуацию освоения и использования нескольких языков сето послевоенного периода демонстрирует следующий диалог с В.Я., 1948 г. р., обучавшейся в эстонской школе Печорского района:

В.Я.: *А как плохо было в первом классе по-эстонски научиться говорить! Дома-то говорили по-своему [сето – прим. авт.]. Второй класс уже русский язык надо было!*

Автор: *А по-русски Вы молитву можете прочесть?*

В.Я.: *По-русски вообще пойму. А дома на эстонском.*

Автор: *Как отец учил?*

⁶³¹ ПМА, 2017, С.З.И., 1945 г.р., ж., сето, д. Залесье.

⁶³² ПМА, 2013, П.О.Н., 1936 г.р., ж., сето, д. Березнюк.

В.Я.: Да. Все-таки родной язык⁶³³.

Таким образом, литературный эстонский язык, отличающийся от наречия сето и требующий определенных усилий для освоения его в рамках школьной программы, все равно воспринимается «родным» в контексте церковной культуры. Прихожане называют эстонский язык «своим»:

*Свой язык, и я не хочу другого. Не хочу. Ну, «Отче наш» – это-то, конечно, и на русском языке, а другие молитвы – сложно*⁶³⁴.

Молитвы, воспринятые в детстве, запоминались на всю жизнь и воспроизводились впоследствии именно на том языке, на котором были заучены:

*Читаю «Отче наш» по-эстонски. По-русски мне не запомнить. У меня где-то записано по-русски на бумажке, но не будешь ведь каждый раз по бумаге читать»*⁶³⁵.

У детей, рожденных в межэтнических браках, языковая ориентированность церковной культуры зависит от степени влияния на них того или иного родителя и общей среды воспитания. Так, например, у двух информанток с идентичным составом семьи (мать – русская, отец – сето) наблюдаются разные варианты: одна тяготела больше к русской культуре, так как ходила в храм с матерью, выучила от нее «Отче наш», училась в русской школе и практически не знает эстонский язык⁶³⁶, другая знает лучше «Отче наш» на эстонском, так как много ходила в эстонскую церковь со своей крестной – сестрой отца, следившей за ее религиозным воспитанием, а училась в эстонской школе⁶³⁷.

Смена общеполитических и языковых ориентиров в течение XX в. (с русского на эстонский в период Эстонской Республики и обратно с эстонского на русский после вхождения Печор в состав СССР) неизбежно влекла за собой изменения и в церковной лексике. Так, в «церковном» языке прихожан сето начала XX в. господствовали русицизмы (заимствованные слова, адаптированные под фонетику и грамматику языка-риципиента): *master* – монастырь, *vedotama* – исповедоваться, *papp* – поп, *tätsok* – дьячок и т.д. С введением регулярных богослужений на эстонском языке в повседневной речи сето стали употребляться и эстонские термины: *klooster* – монастырь, «*pattu kahetsema*» – исповедоваться и др. Церковная лексика сето Печорского района во второй половине XX в. – это совмещение сетоских и эстонских вариантов произношения наряду с употреблением русских слов. Очевидно, что в активе прихожан те слова и выражения, которые они регулярно слышат в своем храме от настоятеля. В настоящий момент в эстонской части проживания сето богослужения происходят на эстонском языке, а в Печорском

⁶³³ ПМА, 2013.Н.В.Я, 1948 г.р., ж., сето, д. Митковицкое Загорье.

⁶³⁴ ПМА, 2016, К.М.П., 1939 г.р., ж., сето, д. Залесье.

⁶³⁵ ПМА, 2008, В.М.А., 1952 г.р., ж., сето, д. Соколово.

⁶³⁶ ПМА, 2016, К.Л., 1956 г.р., ж., г. Печоры.

⁶³⁷ ПМА, 2016, Ш.Х.П., 1964 г.р., ж., д. Залесье.

районе сето постоянно находятся в русскоязычной среде, что привело к закономерному исчезновению из лексики мало употребляемых в обыденной жизни церковных терминов на эстонском языке и тем более их сетоского «старинного» варианта. Старейшая прихожанка-сето Паниковского храма К.М.П., 1939 г.р., которую местный священник попросил помочь перевести некоторые тексты для певчих с русского языка на эстонский, призналась, что многое уже забыла. В ответ на просьбу озвучить не эстонский, а сетоский вариант того или иного термина, прихожане апеллируют не к собственной памяти, а к современным церковным календарям и литературе, изданной на сетоском языке в Эстонии.

Что касается вопроса об использовании языка сето в богослужебной практике, то печорские сето однозначно свидетельствуют об отсутствии такой традиции. Исходя из собственного жизненного опыта, они с уверенностью отвечают, что богослужебных книг или каких-либо религиозных печатных текстов на сетоском языке до недавнего времени не существовало:

*На эстонском. На полуверском нет нигде ничего. Это теперь только стало*⁶³⁸.
Местные жители осведомлены о современных издательских инициативах сетоского движения в Эстонии:

*Вот в Обинице, кажется, теперь есть машинки, на сетоском языке пишут*⁶³⁹.

Однако мало кто знает о существовании Евангелия на языке сето, изданном в 1926 г. Священник Евгений Пелешев в интервью 2007 г. упомянул о некой попавшей ему однажды в руки книге на сетоском языке и собственном затруднении при попытке разобрать ее текст. Вероятно, это и было указанное выше издание. Домашнее чтение Священного Писания осуществлялось (осуществляется) по текстам на церковнославянском/русском или эстонском языках.

Автор: *А про себя если обращаетесь к Богу? На каком языке?*

Х.П.: *Все равно по-эстонски.*

Автор: *То есть с Богом надо разговаривать правильно?*

Х.П.: *Да [смеется]*⁶⁴⁰.

Этническая специфика церковной культуры сето в домашнем пространстве выражается в оформлении «святого угла» (rühasenulk), где находятся иконы. Главное отличие от божницы русских состоит в традиционных иконных полотенцах (rühaserätid) – они выполнены в сложной технике браного тканья в красно-сине-черно-белой цветовой гамме со специфическим растительно-геометрическим орнаментом (рис. 37). Эти полотенца XIX – первой половины XX

⁶³⁸ ПМА, 2016, Ш.Х.П., 1964 г.р., ж., сето, д. Залесье.

⁶³⁹ ПМА, 2016, Л.В.П., 1937 г.р., русский, г. Печоры.

⁶⁴⁰ ПМА, 2016, Ш.Х.П., 1964 г.р., ж., сето, д. Залесье.

в. являются ярким маркером культуры сето. Они хранятся и используются домовладельцами по сей день наряду с более современными вариантами (вышитыми, вырезанными из покупного тюля), точно такими же, как в домах русских.

Православная идентичность сето ярко отражена в национальном костюме. В традиционный женский костюмный комплекс входят многочисленные серебряные украшения – поверх большой нагрудной фибулы (*suur sõlg*) расположены цепи и ожерелья, многие из которых дополнены крестами (рис. 13)⁶⁴¹. В составе одного «серебряного наряда» женщины сето могло насчитываться до 20 и более крестов – крупные литые, пластинчатые и филигранные нагрудные кресты, небольшие кресты в составе ожерелий, а также выгравированные изображения четырехконечных и восьмиконечных крестов на подвесках (листьевидных, круглых). Кроме того, кресты были выгравированы на самих нагрудных фибулах – на щите в центре двуглавого российского гербового орла, тем самым маркируя сето как православных подданных Российской империи (рис. 29). Изображение креста на фибуле воспринимается сегодня как обязательная аутентичная составляющая старинных украшений, которые хранятся в семье, передаются по наследству и служат образцами для создания современных украшений для участниц фольклорных коллективов или просто желающих носить на праздниках национальных костюм⁶⁴². Помимо крестов в составе набора украшений встречаются хорошо узнаваемые изображения православных церквей с луковичными куполами, что еще раз подчеркивает православное вероисповедание сето и их отличие от эстонцев-лютеран (рис. 30).

Специфика поведения сето в храме, их отношение к религиозным обрядам во многом проистекают из национальных (как их определяют окружающие сето русские и эстонцы) черт характера: основательности, спокойствия, упрямства, любви к порядку и традиции. «Эстонец, как он вообще тверд и непоколебим в своих традициях...», – писал в 1913 г. священник К. Устав о своих прихожанах-сето⁶⁴³. На «твердость характера» сето в вопросах веры указывал Я. Хурт⁶⁴⁴. Любопытная деталь портрета сето в церкви, свидетельствующая об их консервативности, запечатлена в рапорте 1953 г. уполномоченного А. Лузина со слов приходского священника Кружкова о том, что прихожане требуют служить «как в монастыре», не терпят сокращений в службе и торопливости во время исполнений треб⁶⁴⁵. Столь внимательное отношение к ходу богослужения, привычка к строгому соблюдению устоявшихся норм являлись вполне логичным наследием предыдущего (совсем недавнего)

⁶⁴¹ *Пихо М.Э.* Металлические украшения сету XIX–XX вв. Автореферат дисс ... канд. ист. наук. СПб., 1997. 21 с.; *Засецкая М.Л.* Сету — народ Печорской земли // Православные кресты народов Поволжья, Приуралья, Сибири, Дальнего Востока и сету в собрании Российского этнографического музея. СПб., 2013. С. 235–293; С. 296–383.

⁶⁴² Такие украшения изготавливаются мастерами-ювелирами в Эстонии.

⁶⁴³ *Устав К.* Тайловский приход // Псковские епархиальные ведомости. 1913. № 11. С. 259.

⁶⁴⁴ *Гурт Я.* О псковских эстонцах... С. 8.

⁶⁴⁵ ГАПО Ф. Р-1776. Д.45. Л.43 – отчет за 3-й квартал 1953 г.

периода церковной жизни сето, когда из-за незнания языка богослужения они сосредотачивались на внешней обрядности: ревностном осенении себя крестными знаменами и совершении земных поклонов, обязательном проставлении свечей перед иконами и наблюдение за ними, шествовании в составе крестных ходов и т.д. Исследователи, публицисты и приходские священники начала XX в., писавшие о сето, отмечали их усердное посещение храмов, благоговейное поведение во время богослужений и строгое внешнее соблюдение норм и предписаний церкви⁶⁴⁶. Образ сето как добросовестных прихожан сохранялся на протяжении всего XX века и не утратил своей актуальности по сей день. Высказыванию М. Миротворцева 1860 г. о том, что русские «мужички» отдают полуверцам преимущество перед собой в «живости религиозного чувства» и «усердии в храме»⁶⁴⁷ вторят современные нарративы местного русского населения. «Традиции у сету чуть не языческие, хотя вера православная в них была посильнее, чем у русских. Они были очень религиозны», – утверждает священник Варваринской церкви о. Евгений Пелешев; «И они более религиозные были, чем русские...И они до сих пор более религиозны... Более они такие продвинутые в вере что ли. Ну, чаще русских ходили», – свидетельствует Н.Н. Верхоустинский, сын и внук священников в Тайлово. «Они очень верующие, кстати. Очень даже. Они всегда эти праздники старались в храм ходить, там русские еще, может быть, и не так, а у них это правило. И шли молиться. Да я еще когда в колхозе, время было советское, это уже 70-е годы», – рассуждает краевед Н.П. Матвеев⁶⁴⁸. Таким образом, местное русское население с давних пор отдавало предпочтение сето как более религиозным, активным прихожанам церкви. Архивные документы и интервью свидетельствуют о деятельном участии сето в церковно-приходской жизни – в качестве церковных старост, певчих, псаломщиков.

При ответах на вопросы об этической специфике церковной жизни сами информанты сето подчеркивают ее второстепенность в ключе общехристианского понимания равенства:

Ну какая разница? Ну, Бог-то один, как говорят⁶⁴⁹; «Господи, помилуй! Ну какая разница? Никакой!»⁶⁵⁰

При этом сето традиционно отдают предпочтение Варваринскому храму:

Мы считаем со старинных времен – вот туда сето ходят⁶⁵¹.

⁶⁴⁶Трусман Ю. Указ. соч. С. 44–45; Гурт Я. Указ. соч. С. 8; Kallas O. Указ. соч. S. 85.

⁶⁴⁷Миротворцев М. Об эстах или полуверцах Псковской губернии // Памятная книжка Псковской губернии на 1860 г. Псков, 1860. С. 52.

⁶⁴⁸ПМА, 2016, М.Н.П., 1939 г.р., русский, г. Печоры.

⁶⁴⁹ПМА, 2016, Х.Н., 1942 г.р., ж., сето, г. Печоры.

⁶⁵⁰ПМА, 2016, С.К., 1953 г.р., м., сето, г. Печоры.

⁶⁵¹ПМА, 2016, Х.Н., 1942 г.р., ж., сето, г. Печоры.

3.6. Дихотомия «свои – чужие»

Локальная идентичность местного населения четко проявляется в вопросе религии и приверженности церковной традиции. Если изобразить схему «свои – чужие» в виде расходящихся концентрических кругов с центром в Печорах, то первый круг – «свои» будет представлен русскими и сето Псково-Печорского края, их родственниками из Эстонии, а также местными эстонцами и латышами, исповедующими лютеранство. Евангелическо-лютеранская церковь, имеющая свою давнюю историю на территории пограничного псковско-эстонско-латышского региона, воспринимается местным православным населением как традиционная для данной местности конфессия, в отличие от более поздних протестантских течений – например, баптизма или пятидесятничества. Последние появились в Печорском крае на рубеже XIX–XX вв., но не получили широкого распространения среди местного населения.

Следующий по удаленности круг – «свои чужие» представлен населением прилегающих к Печорскому району территорий – эстонцами и латышами приграничных территорий, русскими Псковского, Пыталовского и западных сельсоветов Палкинского района Псковской области. Кроме того, к этой категории можно отнести население Псковщины, находившееся в сфере влияния Псковской православной миссии в 1941–1944 гг.

Третий круг – «чужие» – это носители советской идеологии и советского образа жизни, проживавшие на востоке Псковской области, и все остальные приезжие. Жители западных окраин бывшей Псковской губернии, входивших в 1920–1940 гг. в состав Эстонии и Латвии, четко отличали себя от прочего населения Псковщины, называя его «советским». Симптоматично, что этот термин активно употреблялся местным населением в отношении пришлых и после вхождения самого Печорского края в состав СССР. Одним из основных отличительных признаков своих – печорских от чужих – советских выступало «безбожие» последних, незнание и невыполнение ими церковных практик: *«Они не знали даже “Отче наш”, не говоря уже о других молитвах, не носили нательных крестов, и некоторые из них не умели даже креститься»*, – пишет в своих воспоминаниях Н. Катаева-Валк⁶⁵².

*Ну, у меня мать была такая, местная. У нас так было принято. Вот приезжие тут, родители все называли, допустим, возьми кто-то из Великих Лук или с Себежся откуда-то – это советские, как они считали. Советские. Они приезжали, они не верующие. Естественно, в той семье уже, лет-то тоже прилично, дети выросли уже другие»*⁶⁵³.

Несмотря на существенное обновление состава населения Печорского района во второй половине XX в. и заключение браков между коренными и приезжими, термин «советские» (как

⁶⁵² Катаева-Валк Н. Там, где я родилась. URL: <https://proza.ru/2011/03/02/174> (дата обращения: 06.06.2025).

⁶⁵³ ПМА, 2016, К.А.С., 1963 г.р., русская, д. Паниковичи.

синоним «чужакам», «приезжим») использовался старожильческим населением вплоть до распада СССР; особенно актуален он был в первые послевоенные годы. Так, например, рассказ о венчании 1947 г. сопровождается комментариями о необычайном любопытстве местных жителей к приезжей «советской» невесте:

Да, советская, так и называли раньше. И рассказывали, что, когда свадьба была, и она [невеста]сюда выходила чуть ли не первая, с России, ужас! Вот от дороги и до самого дома вот такой стеной стояли, ну раньше же на свадьбы приходили все смотреть. Да. И, говорят, столько было народу, это вообще кошмар. Как будто какого-то дикаря привели. Ну, «советская» же! [смеется]. Пришли узнать, что это за человек такой⁶⁵⁴.

Обособленность местного населения находит свое отражение в интервью информантов, часто употребляющих слово «Россия» в отношении внешней, не печорской территории.

Когда с России приезжали русские. Всегда местные русские не любили российских русских. У них мышление другое о жизни... А потом пришли со своим законом в Церковь. Вот за это тоже не любили их⁶⁵⁵.

Аналогично относились к приезжавшим в Печорский край «советским русским» местные (и проживавшие на пограничной территории) эстонцы и латыши. Они четко отличали печорян от уроженцев других псковских областей и, тем более, иных российских территорий. Так, например, в армии, в которой, как известно, чрезвычайно актуализируется вопрос землячества, один из информантов (русский печорянин) гораздо более комфортно ощущал себя с сослуживцами-эстонцами из Пярну и Таллина, чем с уроженцами Пскова. Эстонцы называли его своим «своим земляком», а для псковичей он был чужаком, деревенским парнем из провинции⁶⁵⁶. Другой пример противопоставления печорян и жителей восточной Псковщины встречаем в рассказе о знакомстве с родителями молодого человека (эстонца) в 1978 г. – русская девушка, приехавшая из Бежаницкого района Псковской области и проживавшая на тот момент 5 лет в Печорах, была рекомендована им как «приехавшая из России», и этот факт был встречен старшим поколением крайне негативно⁶⁵⁷.

В свою очередь, жители восточных районов Псковской области, те самые «советские», относились к Печорам с любопытством и даже некоторой настороженностью. Возникали и нарративы в духе страшного повествовательного фольклора, где монахи и священники выступали в роли ловцов детей:

⁶⁵⁴ ПМА, 2016, К.Л.В., 1950 г.р., русская, д. Крупп.

⁶⁵⁵ ПМА, 2016, Л.Л.М., 1937 г.р., ж., сето, г. Печоры.

⁶⁵⁶ ПМА, 2016, Р.Н.В., 1947 г.р., русский, г. Печоры.

⁶⁵⁷ ПМА, 2016, Д.Е. В., 1963 г.р., русская, г. Печоры.

И когда мы сюда уезжали, мне из Бежаницкого района Псковской области и бабушка, и тетки сказали мне: «Не ездь туда к маме, потому что там ходят попы по улицам и забирают сразу к себе в монастырь, и жизни там тебе не будет»⁶⁵⁸.

«Пришлые», оказавшиеся в Печорах в середине – второй половине XX века, были очень разнородны. Условно их можно разделить на три группы: 1) оказавшиеся здесь по воле случая 2) направленные в Печорский район по долгу службы и по работе 3) целенаправленно и самостоятельно стремившиеся в Печоры помимо поиска работы. К первой категории отнесем беженцев; бывших военнослужащих, женившихся на местных девушках; воспитанников Печорского детского дома и т.п. Ко второй – приезжих специалистов в области образования, медицины, сельского хозяйства; военнослужащих; представителей рабочих специальностей. В 1980-х гг. здесь появились также и заключенные на поселении, называемые местным населением «химиками». К третьей категории относятся люди, переселившиеся в Печоры в силу религиозных убеждений и желания жить рядом с действующим монастырем. Следует подробнее остановиться на этих «чужих», но не «советских», назовем их условно «чужие свои» – это православные верующие, проживавшие по всей территории СССР.

Печоры, как город при действующем монастыре, являлся и является притягательным местом для православных верующих. С этой позиции, все население города, выросшего из монастырской слободы, является пришлым: *«Где монастырь основывается, там все приезжие. А все хоть раньше были, а тоже приехали»* – рассуждает прихожанка, переселившаяся в Печоры из Казани⁶⁵⁹. Соприкосновение печорской церковной культуры с разнообразными привнесенными извне духовными практиками, часто происходило вследствие обычая переселения «церковных людей» за своими наставниками, духовными отцами. Отношение печорян к пришлым верующим было неоднозначным. Их благочестие вызывало уважение у местных жителей, однако чрезмерное проявление религиозности, выраженное в экзальтированных формах поведения или в подчеркнуто-аскетическом внешнем виде (*«все черные такие»*) не встречало одобрения. В интервью жителей Печорского края такие люди характеризуются как «фанатики», «истинные верующие», «набожные приезжие», а в противопоставлении им – местные православные, «обыкновенные верующие», «не фанатичные верующие», *«Не такие, чтоб лбом лоб разобьешь молятся»⁶⁶⁰*. Так, одна печорянка вспоминает, как в 1960-х гг. в ее классе училась приезжая девочка из верующей семьи, которая отличалась от одноклассников поведением и внешним видом, одноклассники от нее дистанцировались и называли несколько пренебрежительно «богомолкой»⁶⁶¹.

⁶⁵⁸ ПМА, 2016, Д.Е.В., 1963 г.р., русская, г. Печоры.

⁶⁵⁹ ПМА, 2008, Е., 1937 г.р., русская, г. Печоры.

⁶⁶⁰ ПМА, Х.Н., 1942 г.р., ж., сето, г. Печоры.

⁶⁶¹ ПМА, К.Л.В., 1956 г.р., наполовину русская, наполовину сето, г. Печоры.

Оппозиция «местные верующие» – «приезжие верующие» актуализировалась после 1990-х гг., когда началась массовая скупка земель и домов вблизи монастыря. Поведение и менторский тон приезжих, часто являющихся неофитами и одновременно позиционирующих себя носителями знаний в области православной догматики и церковного обихода, вызывает недовольство у коренного населения.

Конфликт местной религиозной традиции с «чуждой» религиозностью приезжих является характерной зафиксированной закономерностью. Так, например, сотрудниками Фольклорного центра Нижегородского госуниверситета были выявлены и описаны те же самые процессы на примере современного села Дивеево⁶⁶². Разница заключается лишь в том, что знаменитая Серафимо-Дивеевская пустынь была закрыта советской властью и не функционировала с 1927 по 1991 гг. То есть, в случае с Дивеево, коренные жители не являются носителями непрерывной «монастырской» традиции, а выступают скорее в роли хранителей памяти о ней. Тем не менее, в обоих случаях старая «истинная» культура, базирующаяся на близости к православной святыне, возводится в эталон, а религиозность приезжих противопоставляется «живому местному православию»⁶⁶³. Здесь актуализируется противопоставление «лапотники – грамотники», где местное население зачастую выступает в роли простецов, не знакомых со сложной догматикой и литургией:

*Здесь совсем другое православие. У нас одна женщина хотела причащаться, она даже не знала, что надо какие-то правила читать. Никто у нас не будет вот этими всякими постами мучить. Она пошла, покаялась и ушла. Даже никто не знает, какие там молитвы надо читать ... У нас православие с человеческим лицом*⁶⁶⁴.

Таким образом, местная религиозная традиция сталкивалась с разнообразием мировоззренческих систем, крайними позициями которых являлись коммунистический атеизм и набожность людей «прицерковного круга», а середину этой условной шкалы занимали всевозможные варианты религиозного сознания жителей СССР и постсоветского пространства.

В целом можно констатировать уникальную ситуацию сохранения церковно-приходской системы Псково-Печорского края в условиях секулярной политики советского государства. Сложившаяся картина объясняется изменениями во внутренней политике государства в отношении Церкви, наличием Псково-Печерского монастыря, активностью притча и прихожан, возможностью воспроизводства приходского духовенства (из иеромонахов, сыновей

⁶⁶² Шеваренкова Ю.М. «Свой – чужие», «свое – чужое» в религиозном фольклоре одной локальной традиции // Рябининские чтения. Карельский научный центр РАН. Петрозаводск, 2011. С. 410 – 413.

⁶⁶³ ПМА, 2016, С.М.Н., русская, д. Изборск.

⁶⁶⁴ Там же.

священников и прихожан, обладавших достаточными богословскими знаниями). Следует отметить важную роль в трансляции религиозной традиции печорского псаломщичества – служителей церкви, выступающих связующим звеном между прихожанами и священниками. Для сохранения приходской жизни священно и церковнослужители Печорского района шли на открытое или завуалированное неповиновение многочисленным государственным запретам в отношении богослужебной практики и обрядности. Неизбежное размывание религиозного сознания населения вследствие антирелигиозной политики не приводило к ситуации полного разрыва с православной культурой в Печорском крае. Здесь большую роль играла локальная идентичность, связывающая жителей региона с конкретными приходами, церквями и кладбищами. Региональная идентичность печорян (уже как жителей Печорского района Псковской области) выкристаллизовалась в советский период в диалоге с приезжими извне, и здесь одним из ключевых моментов стало противопоставление «печорские – советские», часто равнозначное антитезе «верующие – безбожники». Для уроженцев Печорского края (как духовенства, так и мирян) чрезвычайно важно было оставаться в пределах своего локуса. В свою очередь, православные верующие СССР стремились попасть в Печоры и его окрестности как особое место сохранения религиозной традиции.

Местная специфика приходской жизни заключалась в двуэтничности и близости к прибалтийским республикам. Пограничное население длительное время сохраняло тесные связи с православными церквями Эстонии, хотя следует отметить тенденцию обособления сетоязычных эстонских приходов в советский период и фактическое прекращение регулярного сообщения между эстонскими и российскими православными приходами в постсоветский период. Официальное сохранение и регистрация двух эстонских православных приходов в Печорском районе послевоенного периода указывает на внимание властей к этнической ситуации региона. Одной из особенностей приходской жизни Печорского района стали богослужения на двух языках (церковнославянском и эстонском) по инициативе местных священников. Язык сето в богослужебной практике Печорского района никогда не использовался. В то же время есть устные свидетельства, что священник мог принимать исповедь прихожан на сетоском наречии. Конфессиональный полилингвизм – характерная особенность сетоязычного населения Печорского района второй половины XX – начала XXI вв. Знаковым местом сетоской православной культуры в XX в. стала Варваринская церковь в Печорах.

Глава 4

Религиозные практики

Понятие «религиозные практики» используется представителями гуманитарных наук для обозначения разнообразных действий и их интерпретаций, связанных с религией и верой⁶⁶⁵. Говоря о религиозной традиции, Талал Асад утверждал, что антрополог «должен начинать с изучения организованных практик, помещенных в конкретный контекст с конкретной историей»⁶⁶⁶.

Ниже речь пойдет о тех православных практиках, которые считались значимыми самими жителями Печорского края и учитывались местными чиновниками «от религии». Прежде всего, это церковные таинства и требы, связанные с обрядностью жизненного цикла, а также разнообразные внехрамовые религиозные практики. Уполномоченные по РПЦ при Совмине СССР были обязаны предоставлять статистику по совершаемым церковным обрядам, как то, крещение, венчание, отпевание, а также по посещаемости церквей в будни и праздничные дни. Такие сокровенные сферы духовной жизни как пост и молитва, оказывались малодоступными для государственного контроля. Вариативность религиозных практик зависела от степени воцерковленности семей и отдельных индивидов, личных убеждений и черт характера, обстоятельств личной жизни, социального статуса, степени вовлеченности в общественную жизнь и т.д. Общая картина вырисовывается при сопоставлении архивных материалов и результатов этнологических опросов. На протяжении всего XX в. сохранялось представление об обязательности церковных обрядов, связанных с самыми важными переходными моментами бытия (рождение, брак, смерть). Эту картину наглядно демонстрирует официальная статистика совершенных церковных обрядов в Печорском районе Псковской области в 1960–1970-х гг. (см. табл. 1) даже без учета известного факта утаивания населением своих церковных практик от государственного контроля. Основной поведенческой формулой касательно религии у населения Печорского района Псковской области в советский период была следующая: «все делалось, но втихаря». В ходе экспедиционных работ не было выявлено кардинальных различий в церковных практиках русских и сето в рассматриваемый хронологический период, поэтому приведенные ниже сведения даются без привязки к этнической составляющей культуры.

⁶⁶⁵ Агаджанян А., Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики? // Религиозные практики в современной России. М., 2006. С. 3–19; Казьмина О.Е. Православная религиозность в современной России: историческая проблема соотношения религиозной идентичности и религиозной практики // Вестник РУДН. Серия «История России». 2007. № 1. С. 129–135.

⁶⁶⁶ Асад Т. Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. Т. 7. № 1. С. 56.

4.1. Крещение

В народном представлении «некрещеный ребенок – чертенок»⁶⁶⁷, а само таинство знаменует собой включение новорожденного в христианскую общину, переход из небытия в бытие⁶⁶⁸. Из всех опрошенных информантов разных возрастов только несколько не было крещено в младенчестве или дошкольном возрасте. Все опрошенные были убеждены в необходимости совершения этого обряда. По статистическим данным 1960–1970-х гг. соотношение крещеных к новорожденным составляло 52 – 59%, то есть чуть более половины (табл. 1). Следует, однако, уточнить, что не все крещеные дети были официально записаны в регистрационные документы церкви (по договоренности со священником), а также не всех детей крестили в год их рождения. Так, например, одна из респонденток прекрасно помнит день своего крещения, когда ей было 5 или 6 лет (1950-е гг.) – не понимая, что с ней будет происходить в церкви, девочка убегала от матери под стол со словами «не дам креститься»⁶⁶⁹. Как правило, старались окрестить детей в возрасте до 3 лет. Так в 1972 г. из 156 детей 117 были крещены в возрасте до 1 года, 36 – в возрасте от 1 года до 3-х лет, 2 – в возрасте от 5 до 7 лет и один ребенок был крещен уже в школьном возрасте⁶⁷⁰.

Во избежание лишних вопросов со стороны общественности, в советский период таинство часто происходило по договоренности со священником за закрытыми дверями церкви ранним утром (например, в 5 часов утра) или на дому у священника, прихожанина. Инициаторами крещения, как правило, выступали бабушки и матери:

*Да, меня крестили, и сестру крестили. Но сестру крестили, еще бабушка была жива. Бабушка умерла за два месяца до моего рождения. А меня все равно при маме крестили*⁶⁷¹.

Отцы, состоявшие в Коммунистической партии, часто не препятствовали традиции:

*И отец, конечно, был партийный, вот. Но он не возражал*⁶⁷²;

*Отец не был против, он был – за. Но ему нельзя было. Отец в Партии был. Нас тихонько даже на дому крестили, не в церкви. Привозили на дом батюшку*⁶⁷³.

В противном случае таинство все равно совершалось, но уже тайком от главы семейства:

⁶⁶⁷ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 6. СПб., 2008. С. 294.

⁶⁶⁸ Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 99–100.

⁶⁶⁹ ПМА, 2016, К.Р.А., 1948 г.р., ж., сето, д. Залесье.

⁶⁷⁰ ГАПО Ф-Р 1776. Оп. 1. Д. 214. Л. 7.

⁶⁷¹ ПМА, 2016, К.А.Н., 1958 г.р., русская, г. Печоры.

⁶⁷² ПМА, 2016, К.А.Н., 1958 г.р., русская, г. Печоры.

⁶⁷³ ПМА, 2016, Ш. Х. П., 1964 г.р., ж., сето, д. Залесье.

Мой муж был против того, чтобы дочку я крестила. Я втайне от него. А моя мама, как раз она батюшку приглашала домой к нам, пока мужа не было, он был тогда на работе, чтобы он не знал – крестить мою дочь. Потому что муж был против⁶⁷⁴.

В качестве крестных чаще всего выступали сестры и братья родителей. В устах информантов слово «тетя», как правило, синонимично понятию «крестная». Выбор близких родственников в качестве восприемников, во-первых, согласовывался с народной традицией населения Северо-Запада России⁶⁷⁵, а, во-вторых, объяснялся желанием родителей сохранять религиозные обычаи в тесном кругу семьи, иметь гарантированных «сообщников» в деле воспитания детей в антицерковный советский период. От двух женщин сето были записаны абсолютно идентичные рассказы о крестинах их детей в храме в Тайлово в 1960-е гг. Крестные, брат и сестра рожениц, приносили младенцев в храм тайно. Сами матери на таинстве не присутствовали, так как их социальный статус (в одном случае – педагог, в другом – сотрудник местного органа власти) не позволял им выказывать открытую приверженность православной церкви⁶⁷⁶. Следует отметить, что отсутствие родных родителей (в особенности матерей) на крестинах соответствует и народной православной традиции⁶⁷⁷.

Роль крестных в жизни детей подразумевала всестороннюю помощь родителям в вопросах духовного развития чада, но реализовывалась и в сугубо бытовых моментах – забрать крестника из детского сада, сшить ему новую одежду, обучить какому-либо навыку и т.д. Нередко незамужние сестры родителей жили под одним кровом со своими племянниками-крестниками и активно участвовали в их воспитании. В рассказах информантов о детстве эти тети-крестные занимают очень важное место – они читали детям книги, учили их молитве, водили в храм и в целом проявляли больше терпения к детским шалостям, чем родные родители. Так, например, своим умением ткать одна из респонденток полностью обязана крестной (младшей сестре отца), поскольку у матери не хватало времени и терпения на обучение девочки этому сложному ремеслу⁶⁷⁸. В народной традиции считалось, что молитва крестной обладает большей заступнической силой, чем молитва матери⁶⁷⁹.

Характерно, что в советский период в сельской местности стойко сохранялось представление о необходимости наличия в жизни детей специальных опекунов, имевших

⁶⁷⁴ ПМА, 2016, К.Л., 1956 г.р., ж., сето, г. Печоры.

⁶⁷⁵ *Логинов К.К.* Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты. 2010. С. 67; *Зимина Т.А., Королькова Л.В.* Традиционная культура русского населения Ленинградской области. СПб., 2015. С. 191.

⁶⁷⁶ ПМА, 2016, К.М.П., 1939 г.р., ж., сето, д. Паниковичи; ПМА, 2017, С.З.И., 1941 г.р., ж., сето, д. Залесье.

⁶⁷⁷ *Кормина Ж.В.* Институт крестных родителей в традиционной культуре // Проблемы социального и гуманитарного знания. СПб., 1999. С. 224–225.

⁶⁷⁸ ПМА, 2013, Н.В.Я., 1948 г.р., ж., сето, д. Митковицкое Загорье.

⁶⁷⁹ *Шангина И.И.* Семейный быт. Обряды жизненного цикла // Историко-этнографические очерки Псковского края. Псков, 1999. с. 238.

духовную/душевную связь с воспитанниками и активно участвовавших в их социализации. Так, по наблюдениям Ж.В. Корминой в Новгородской области, в период закрытия церквей и невозможности совершения таинства по канону, традиционные отношения духовного родства (крестник – крестный, кумовья) продолжали устанавливаться просто на основе договора между крестьянами⁶⁸⁰. В Печорском районе ввиду позднего вхождения края в состав СССР и наличия действовавших храмов, такой обычай не зафиксирован. Вариант советского восприемничества был предложен печорянам сверху уже во время активной кампании по внедрению в быт новой гражданской обрядности в 1960–1970-х гг.⁶⁸¹ Так, одна из респонденток 1965 г.р. не была крещена в детстве, воспитывалась вне религии, однако твердо знала, что у нее есть крестные, наделенные всеми соответствующими традиции функциями:

Это была обманка такая советская! Кстати, очень интересно, я сейчас это вспомнила. То есть я с детства знала, что вот это у меня крестный, вот это крестная... А крещения-то не было! Это было не в храме, в ЗАГСе. У меня есть фотография, как он меня держит. И я знала, что это мой крестный⁶⁸².

По церковным канонам таинство крещения может быть совершено только один раз в жизни, однако в советской истории встречаются частые примеры невольного нарушения этой догмы. В контексте темы «свои (православные) – советские (безбожники)» показателен случай печорянина, который ребенком-сиротой попал в послевоенные Печоры, и был вторично крещен приемной матерью, поскольку та не верила словам ребенка о том, что он уже был крещен в «советской» России⁶⁸³. Многие приезжие коммунисты, крестившиеся в Печорах в сознательном возрасте в 1990-х гг., впоследствии выясняли, что были крещены в детстве тайно (по церковному обряду или знающими пожилыми женщинами в отсутствии священника). Местные партийные активисты, решившие креститься в этот период, не всегда решались сделать это публично, не желая привлекать внимание односельчан и давать повод для обсуждений. Таким образом, наряду с массовыми и всем запомнившимися крещениями в храмах Печор в конце XX в. еще некоторое время продолжали практиковаться крещения на дому взрослых прихожан по их просьбе.

⁶⁸⁰ Кормина Ж.В. Указ. соч. С. 236.

⁶⁸¹ Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М.: Наука, 1981. 233 с.; Хун У. «Использование прогрессивных этнокультурных традиций для совершенствования социалистического образа жизни». Исследование социалистической праздничной культуры в этнографических институтах Москвы, Киева и Берлина (ГДР) // Антропологии / Anthropologies. 2022. № 2. С. 171–205.

⁶⁸² ПМА, 2016, Ц. Е.В., 1965 г.р., русская, г. Печоры.

⁶⁸³ ПМА, 2013, Т.А.Г., 1935 г.р., русский, г. Печоры.

4.2. Венчание

В вопросе освящения брака Церковью население не проявляло столь же принципиальной позиции, как в случае с крещением. Чаще всего информанты отвечают на вопрос о венчании отрицательно применительно к советскому времени. Люди боялись общественного осуждения и увольнения с работы. К церковному обряду бракосочетания прибегали члены семей духовенства и прихожане, не состоявшие в Коммунистической партии. Так, например, знаменательным событием в Печорах стало венчание будущего священника Евгения Пелешева в храме Сорока мучеников в 1955 году. Желавших увидеть церемонию собственными глазами было так много, что церковнослужители организовали проход в храм за пожертвование (покупку свечи) в 1 рубль⁶⁸⁴. Открытое венчание в церкви воспринималось смелым поступком, вызывало всеобщее любопытство и оставляло о себе яркие воспоминания:

Автор: *А венчались многие в советское время?*

Л.М.: *Нет, не многие. Я помню венчание одно. Может начало 70-х – конец 60-х. Смелый был поступок. Я помню, смотрели. Невеста такая красивая, до сих пор запомнила я. С Каменки, острова*⁶⁸⁵.

Если традиция брала верх над идеологическими установками, она должна была порицаться общественностью. Так, на страницы «Учительской газеты», печатного органа Министерства просвещения СССР, попало описание свадьбы в деревне Клезино Печорского района 1964 г. В обличительном тоне там указывалось, что в церковном свадебном обряде приняли участие почти все учителя школы в д. Ротово, включая директора – коммуниста А.Д. Федотова и секретаря парторганизации М.М. Пенкину⁶⁸⁶. Поскольку именно на партийных работников и педагогов возлагалась обязанность подавать пример, то и спрос с них был гораздо строже. Учительница истории в Паниковичах вспоминает о том, что уже в 1980-е гг. пошла из любопытства смотреть на венчание соседей. Несмотря на то, что она в тот момент находилась в отпуске по уходу за ребенком и не преподавала, директор школы настоятельно посоветовал ей больше в церкви не появляться⁶⁸⁷.

Так же, как в случае с крещением, существовал вариант тайного венчания по договоренности со священником. Одна из респонденток считает самой большой ошибкой своей молодости собственный отказ венчаться с мужем в 1963 г. – священник (ее крестный) предлагал совершить обряд тайно, однако она не решилась:

⁶⁸⁴ Мокриковская Е. Серебро в висках и золото в душе // Печорская правда. 09.12.2020.

⁶⁸⁵ ПМА, 2017, Л.М., 1960 г.р., русская, д. Кулье.

⁶⁸⁶ ГАПО Ф.Р.-1776. Оп. 1. Д. 139. Л. 9. – информационные справки о состоянии религиозности в области за 1964 г.

⁶⁸⁷ ПМА, 2016, Р.Е.В., 1960-х г.р., русская, д. Паниковичи.

А я работала в сельсовете секретарем, мне нельзя было, вытурили б тогда сразу с работы. Но он говорит: «Я тихонечко, никто не узнает». Вроде я сказала, что я боюсь, не буду. До сих пор. Так вот он умер, и я умру, и так и остались не повенчаны»⁶⁸⁸.

Тем не менее статистические данные свидетельствуют о существенном преобладании числа венчаний в Печорском районе в сравнении с другими районами Псковской области. В 1961 г. здесь были зафиксированы 53 венчавшихся пары из 336 заключивших гражданский брак. В это же время в Пскове было зарегистрировано 34 венчания (из 1774 браков), в Псковском районе – 32 (из 465 браков), в Островском – 18 (из 444 браков), Гдовским – 12 (из 180 браков), в других районах было зафиксировано от 4 до 7 венчаний или же случаи официального церковного брака отсутствовали вовсе (табл. 2)⁶⁸⁹. Судя по статистическим сведениям об актах гражданского состояния и религиозной обрядности в Псковской области, в 1970-х гг. церковные браки практически перестали совершаться. На этом фоне немногочисленные зарегистрированные случаи венчаний в Печорском районе выглядят исключением из правил: 18 случаев в 1969 году, 7 в 1970, 12 в 1974 г. (табл. 1).

Успешно внедряемая повсеместно в СССР новая гражданская обрядность⁶⁹⁰ приносила свои плоды именно в сфере организации свадебных торжеств. Многокомпонентная советская свадьба, включившая в себя торжественную регистрацию брака в органах ЗАГСа, традиционные народные элементы и разнообразные инициативы работников культуры, составила конкуренцию церковному венчанию как обряду перехода. Верующие печоряне готовы были идти на уступки и добровольно отказывались от церковного брака, чтобы не подвергать себя лишним рискам. Гораздо более важными им виделись те церковные обряды, которые были связаны с рождением и смертью, помогали в преодолении границы между бытием и небытием, миром земным и потусторонним. Характерно, что информанты вслед за отрицательным ответом о собственном венчании, часто подчеркивали факт крещения своих детей. На излете советской эпохи церковный брак начали заключать семейные пары, много лет прожившие в светском браке.

⁶⁸⁸ ПМА, 2016, К.М.П., 1939 г.р., ж., сето, д. Паниковичи.

⁶⁸⁹ ГАПО Ф. Р. – 1776. Оп. 1. Д. 103. Л. 12.

⁶⁹⁰ Бромлей Ю.В. Новая обрядность – важный компонент советского образа жизни // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М., 1981. С. 5–28.

4.3. Погребально-поминальные практики

Похороны по церковному обряду – наиболее стойко сохранявшаяся религиозная традиция в СССР⁶⁹¹. Отношение советских идеологов к церковным похоронам, особенно если речь шла о погребении пожилых людей, было более лояльным, чем к таинствам крещения и венчания, поскольку новое (советское) поколение граждан должно было воспитываться вне Церкви. Собранные статистические данные по Печорскому району за 1960–1970-е гг. свидетельствуют, что число отпеваний приближалось к числу умерших (табл. 1). Так, например, в 1970 г. в Печорском районе было зафиксировано 266 умерших, 245 отпетых очно и 22 покойника, отпетых заочно⁶⁹². Такая картина выделяла Печорский край среди других районов Псковщины, о чем свидетельствует восклицательный знак, поставленный рукой уполномоченного в документе напротив графы с данными об обрядах Печорского района⁶⁹³. В 1973 г. он рапортовал, что 82 % всех умерших в Печорском крае было похоронено по церковному обряду⁶⁹⁴. В некоторые годы число отпетых даже превышало число скончавшихся. Это объясняется, по-видимому, практикой очного и заочного отпевания покойников из других районов, где не было храмов или родственники хотели скрыть факт совершения церковного обряда от односельчан.

Церковный комплекс смертно-погребальных треб в контексте славянской народной культуры, подробно рассмотренный Т.А. Бернштам⁶⁹⁵, стойко сохранялся в Печорском районе в советский период. Погребальная обрядность сето, неоднократно привлекавшая внимание исследователей, имела ряд особенностей и параллелей с архаичными похоронными традициями других финно-угорских народов⁶⁹⁶, однако в своей церковной составляющей не была оригинальной.

Приготовление человека к смерти начиналось с исповеди, соборования и причастия. В том случае, если человек не успел перед смертью причаститься, существовал обычай причащать кого-либо из близких родственников покойного. Тело обмывали близкие усопшего либо специально

⁶⁹¹ Смолкин-Ротрок В. Проблема «обыкновенной» советской смерти: материальное и духовное в атеистической космологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3-4 (30). С. 430–463; Ваннер К. Переживаемая религия: концептуальная схема для понимания погребальных обрядов в приграничных районах советской Украины // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3-4 (30). С. 464–484; Соколова А.Д. Трансформации похоронной обрядности у русских в XX–XXI в. (На материалах Владимирской области). Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2013. 303 с.

⁶⁹² ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 186. Л. 1.

⁶⁹³ Там же.

⁶⁹⁴ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 226. Л. 16.

⁶⁹⁵ Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 160 – 239. 400 с.

⁶⁹⁶ Manninen I. Setude matusekommetest // Eesti keel. 1924. № 1. Lk. 10–19; Pухтер Е.В. Некоторые особенности погребального обряда сету // Советская этнография. 1979. № 2. С. 116–128; Пухто М.Э. Это свойственно только сету // Земля Псковская, древняя и социалистическая. Псков, 1987. С. 109–110; Valk H. Cemeteries and Ritual Meals: Rites and their Meaning in the Traditional Seto World-View // Old Norse Religion in Long-Term Perspectives. Origins, Changes and Interactions. 2006. P. 141–146.

приглашенные для этого люди: пожилые женщины, старые девы, вдовы, неженатые пожилые мужчины:

*А если не женишься, старый малец какой, будешь покойников мыть. Потому что не женился, старый малец*⁶⁹⁷.

Похороны совершались на третий день согласно христианской традиции. До этого момента тело умершего находилось в доме, а если в деревне была часовня, – то в ней. Некоторые жители Печорского района уверены, что главное предназначение многочисленных часовен района как раз и заключается в хранении в них гробов с покойниками до отпевания. «Только в тех деревнях, где поскупились или поленились построить часовню, покойника приходилось держать до похорон в доме» – пишет в своих воспоминаниях уроженка Залесского прихода Печорского края Н. Катаева-Валк⁶⁹⁸. Такая функция часовен была широко распространена на Северо-Западе России⁶⁹⁹. Характерно, что обычай класть покойников вне дома, вызывал удивление у приезжих («чужих»). Так, русская семья, переехавшая в 1991 г. в д. Паниковичи Печорского района из северной Киргизии (области исторического расселения т.н. семиреченского казачества), по их собственным словам испытала шок, узнав, что умерший человек лежит не дома, а в часовне – пожилая мать просила дочь ни в коем случае не поддерживать местный обычай после ее смерти⁷⁰⁰.

Все три дня до похорон рядом с телом усопшего находились его близкие, над умершим читалась Псалтырь (псаломщиком или специально приглашенными для этого людьми). В день погребения усопшего с ним приходили прощаться все односельчане. Если церковь находилась недалеко, то гроб несли туда на руках. В храме совершался чин отпевания – последней церковной службы, на которой присутствует душа умершего, еще не покинувшая землю по народным и христианским представлениям. Затем похоронная процессия направлялась к кладбищу, а в сельской местности, где церковь и кладбище находятся в пределах одной ограды, – собственно к месту погребения.

Говоря об изменениях в погребальной обрядности в советский период, следует назвать чин заочного отпевания и появление гражданских похорон – «мимо церкви». Заочное отпевание, т.е. совершение богослужения без тела умершего, допускается церковными канонами в исключительных случаях, когда у родственников нет возможности принести тело усопшего в храм: смерть в море, при пожаре, во время военных действий и др. Репрессивная политика власти в отношении религии в СССР позволяла церковным деятелям рассматривать ее как тот самый

⁶⁹⁷ ПМА, 2016, К. Р.А., 1948 г.р., ж., сето, д. Залесье.

⁶⁹⁸ Катаева-Валк Н. Там, где я родилась. URL: <https://proza.ru/2011/04/25/131> (дата обращения: 06. 06. 2025).

⁶⁹⁹ Платонов Е.В. Часовни Изборско-Мальской долины // Изборск и его округа. Изборск, 2006. С. 152; Логинов К.К. Указ. соч. С. 370; Зимина Т.А., Королькова Л.В. Указ. соч. С. 224.

⁷⁰⁰ ПМА, 2016, Д.В.И., 1961 г.р., русская, д. Паниковичи.

исключительный случай и идти на уступки верующим, в результате чего заочные отпевания получили широкое распространение в государстве. В постсоветский период эта уже укоренившаяся практика вызвала много дискуссий в православных кругах и была в целом подвергнута критике духовенством⁷⁰¹.

Если посмотреть на статистику церковной обрядности Печорского района в сравнении с другими районами Псковской области, то наглядно видно, что практика заочного отпевания вошла в быт местного населения, но составляет небольшую долю от общего числа совершенных отпеваний (табл. 3). Похороны без отпевания в церкви и участия священнослужителя в обряде (в особенности если речь шла о сельской местности), вспоминаются информантами как особенные случаи:

*Ее в церковь не заносили, ее поставили в Доме культуры... Просто сказали речь... А было удивительно, потому что больше никого не помню, чтобы так хоронили. Все равно крещеные, это же такого не должно быть, чтобы крещеного человека мимо церкви хоронили!*⁷⁰²

*Вот у меня в памяти, умерла коммунист, молодая женщина, но ее все равно в церковь привозили, отпевали, хоронили на том же кладбище*⁷⁰³.

Как правило, в случае похорон без церковного отпевания, речь шла о приезжих или идейных коммунистах из местных. При этом местное население все равно стремилось к соблюдению традиции в тех случаях, когда хоронили неверующего члена социума; сохранялись некие элементы церковного обряда: чтение молитв над умершими, положение в гроб иконы или текста молитвы:

*Какая-то женщина, уже пожилая, она сунула, вот как покойнику, эта свертка, как она называется – это бумажный такой сверток, на котором молитвы написаны, она все равно подошла, она все равно это сделала*⁷⁰⁴.

Следующий за погребением цикл обрядности связан с поминальными практиками, в основе которых лежит культ предков и представление о взаимосвязи живых и умерших. Поминование усопших происходит в храме, на кладбище и в домашнем пространстве.

Для населения Печорского района характерно соблюдение всех календарных норм поминовения усопших, установленных традицией и Православной церковью.

⁷⁰¹ Кроме тех случаев, когда принесение тела в храм физически невозможно или же родственники усопшего христианина не хотят совершать над ним чинопоследования погребения. Суворов В., протоиерей. Обзор отзывов духовенства епархии на проект документа Межсоборного присутствия «О христианском погребении усопших» // Московские Епархиальные Ведомости. 2014. № 9–10; О христианском погребении усопших // Журнал заседания Священного Синода № 30 от 5 мая 2015 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4067545.html> (дата обращения: 06.06.2025).

⁷⁰² ПМА, 2016, С. В.И., 1965 г.р., русская, д. Залесье.

⁷⁰³ ПМА, К.Н.А., 1961 г.р., русская, д. Крупн.

⁷⁰⁴ ПМА, 2016, С.В.И., 1965 г.р., русская, д. Залесье.

«Когда служба – 9 дней, 40 [после смерти], год, каждую годовщину, родительские субботы, хотите вы – не хотите вы, больны вы – не больны, идите в церковь», – так передает одна из информанток напутствие своей тети-крестной, данное племянникам после смерти их матери⁷⁰⁵. Здесь речь идет об общественном поминовении усопших на каждой литургии, частном поминовении конкретного покойника на 3-й, 9-й, 40-й дни после смерти и годовщину, а также об установленных особых днях молитвы о почивших – родительских субботах и Радонице. Особое значение в православной традиции имеет Сорокоуст – сорокодневное поминовение новопреставленного в церкви за литургией. Как в советский период, так и в настоящее время одной из самых распространенных церковных треб в Печорском крае является подача записок об упокоении. О сохранявшейся в советский период традиции домашнего поминовения в Печорском крае свидетельствуют продемонстрированные информантами специальные поминальные книжки, в которые записывались имена умерших родственников и близких людей (рис. 26). Эти помянники использовались во время ежедневной домашней молитвы, а также для поминовения в храме. Так, например, говоря о своих прихожанах в 2017 г., священник храма в Залесье Георгий Ластов указал на хранившиеся в церкви семейные поминальные книжки. Одной из часто заказываемых треб являлись/являются специальные поминальные службы – панихиды и литии. *«Моя мама до последних дней своей жизни заказывала в церкви поминальную службу в память о своей свекрови»,* – пишет в своих воспоминаниях Н. Катаева-Валк⁷⁰⁶.

Особо следует сказать о поминальных практиках, совершаемых на кладбище. Согласно постановлению ВЦИК и СНК от 08.04.1929 «О религиозных объединениях» предусматривалась теоретическая возможность отправления религиозных обрядов в особо изолированных помещениях, больницах, тюрьмах, на кладбищах и в крематориях (статья 58)⁷⁰⁷. Однако на практике уполномоченные по делам РПЦ на местах запрещали проводить отпевания и панихиды на кладбищах. В современных рассказах очевидцев событий и письменных документах 1960–1970-х гг. (жалобах и доносах от населения уполномоченному Псковской области) звучит уверенность в том, что проведение религиозных обрядов на могилах духовенством запрещено именно на законодательном уровне⁷⁰⁸. Следствием подобных доносов являлись вызовы «провинившихся» к уполномоченному и строгие выговоры с угрозами лишения права на служение. Тем не менее практика панихид на могилах сохранялась, в особенности в удаленных от Печор сельских приходах.

⁷⁰⁵ ПМА, 2016. К. Н.А., 1961 г.р., русская, д. Крупн.

⁷⁰⁶ Катаева-Валк Н. Там, где я родилась. URL: <https://proza.ru/2011/04/25/131>

⁷⁰⁷ Законодательство о религиозных культах (сборник материалов и документов). Перепечатка с издания «Для служебного пользования». New York, 1981. С. 21–22. URL: https://vtoraya-literatura.com/pdf/zakonodatelstvo_o_religioznykh_kultakh_1971_1981_ocr.pdf (дата обращения: 06.06.2025).

⁷⁰⁸ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 153. Л. 102–103.

Поскольку в Печорском крае церковь и кладбище часто расположены в непосредственной близости друг от друга, то и в народном сознании они воспринимаются как единое сакральное пространство, а посещение храма тесно связано с обычаем «навещать» покойников. Здесь не произошло делегирование некоторых функций храма кладбищу (например, отмечания религиозных праздников на погосте) – феномена, наблюдавшегося в СССР в условиях закрытия/разрушения церквей и часовен⁷⁰⁹. Кладбищенская часть поминального обряда всегда начинается после литургии. В том случае, если у людей нет возможности присутствовать на целой службе, они все равно сначала ненадолго заходят в храм и только потом направляются к могилам своих близких. Стойко сохраняется обычай навещать могилы в дни церковных праздников, разделять свою радость с умершими близкими – приносить на могилы освященные вербы в Вербное воскресенье, крашеные яйца на Пасху, березовые веточки на Троицу.

Народный обычай посещения кладбища на Пасху, имевший в советской России особый смысл в виду отсутствия возможности посещения храма⁷¹⁰, часто осуждается современным православным духовенством⁷¹¹. Тем не менее он имеет глубокие корни и практиковался в Печорском крае задолго до советской власти. Так, например, О. Каллас описывал в 1894 г. посещение могил на утро после пасхальной службы в Тайлово, отмечая отдельные редкие случаи причитания у сето и общепринятый обычай трапезы на могилах⁷¹².

Традиция «Семика» (седьмого четверга после Пасхи за три дня до Троицы) как отдельного специального дня поминовения «заложных» (нечистых, умерших не своей смертью) покойников⁷¹³ была забыта в Псковском крае уже в начале XX в.⁷¹⁴ Никто из респондентов не был знаком со словом «Семик». Однако весь советский период старшее поколение в Печорах сохраняло обычай посещать кладбища не только в троицкую родительскую субботу, но и в «троицкий четверг» как раз за три дня до Троицы:

Троицкая родительская суббота. Но Вы знаете, раньше даже в большей степени ходили в четверг поминать на кладбище. ... И службы были специальные поминальные. Я помню даже удивилась, когда я сюда приехала, потом замуж вышла, что мои свекор со свекровью – они тоже в четверг всегда. И мы присоединялись к ним. Ну вот, конец 70-х – начало 80-х. Я даже удивилась, что думала: «Как-то почему-то здесь в четверг?»»⁷¹⁵

⁷⁰⁹ Платонов Е.В. Сельская округа на Северо-Западе России в ее духовно-историческом развитии. Дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 2005. С. 107.

⁷¹⁰ Когда ходят на кладбище перед Пасхой? // Фома. URL: <https://foma.ru/kogda-hodjat-na-kladbishhe-pered-pashoj.html> (дата обращения: 06.06.2025).

⁷¹¹ Соколова А.Д. Трансформации похоронной обрядности у русских в XX–XXI в. (На материалах Владимирской области). Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2013. С. 128.

⁷¹² Kallas O. Einiges über die Setud // Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1894. 1985. S. 87–88.

⁷¹³ См. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 352–354.

⁷¹⁴ Зими́на Т.А. Общественный быт. Календарные праздники и обряды // Историко-этнографические очерки Псковского края. Псков, 1999. С. 229.

⁷¹⁵ ПМА, 2013, Ш.В.А., 1957 г.р., русская, г. Печоры.

По всей видимости, мы наблюдаем здесь отголоски древней забытой традиции троицко-семицкой обрядности раздельного поминовения «родителей» (несущих добро) и «нечистых» покойников (несущих зло)⁷¹⁶. Одни информанты затруднялись объяснить причину дублирования троцкого поминального дня⁷¹⁷, другие говорили о необходимости двух дней для посещения нескольких кладбищ⁷¹⁸, третьи ссылались на существовавшую до 1949 г. в Печорах систему крестных ходов – в субботу печоряне встречали возвращавшийся из 9-дневного шествия Вознесенский крестный ход, поэтому ходили поминать предков на кладбище в четверг⁷¹⁹. Последняя версия представлена также в книге воспоминаний священника Евгений Пелешева⁷²⁰ и, возможно, демонстрирует местный вариант воздействия Псково-Печерского монастыря на неканонические народные практики троицкой недели (перехват инициативы и контроль Церковью поминальных обычаев). После советского запрета крестных ходов печоряне еще продолжали посещать кладбища как в четверг, так и в субботу. Но в целом поминальные практики все больше сосредотачивались на субботнем дне. В постсоветский период поминальная обрядность Троицы связана уже исключительно с вселенской родительской субботой.

Одним из самых значимых элементов поминальной обрядности на кладбище является коллективная намогильная трапеза – символическое совместное застолье живых и мертвых⁷²¹. Первая намогильная трапеза с угощением всех присутствующих и оставлением еды на могиле происходит сразу после погребения, а в дальнейшем повторяется при каждом посещении усопших⁷²². Особую знаковость имеют коллективные поминовения, происходящие в дни престольных праздников Печорского края – они являются встречей представителей всей церковной общины во всем ее этническом и половозрастном разнообразии. По традиции скатерти расстилаются прямо на могилах (имеются и специальные столики, но они не так распространены), на которые выкладывается поминальная еда: кутья (рис, изюм, мед), яйца, пироги, творог, кусочки жаренной рыбы, бутерброды, конфеты и др. (рис. 23-25). В этот момент все пространство кладбища имеет вид огромного праздничного стола. Обязательной составляющей поминальной намогильной трапезы в представлении местных жителей является употребление водки вплоть до того, что без нее стыдно идти на кладбище. К этому обычаю

⁷¹⁶ См. *Бернштам Т.А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 220.

⁷¹⁷ ПМА, 2013, П.О.Н., 1936 г.р., ж., сето, д. Березнюк.

⁷¹⁸ ПМА, 2013, пожилой русский, г. Печоры.

⁷¹⁹ ПМА, 2013, Ш.В.А., 1957 г.р., русская, г. Печоры.

⁷²⁰ *Пелешев Е.* При пяти настоятелях // В Псково-Печерском монастыре (воспоминания насельников). М., 2001. С. 46–47.

⁷²¹ *Алексеевский М.Д.* Застолье в обрядах и обрядовом фольклоре Русского Севера XIX-XX вв. На материале похоронно-поминальных обрядов и причитаний. Авт. дис. ... канд. филол. наук. М., 2005.

⁷²² *Калюта А. В.* Представление о душе и ее переходе в загробный мир у русских Печорского района Псковской области (по материалам погребально-поминальной обрядности // Этнографическое изучение Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 63–64; Народная традиционная культура... С. 373.

достаточно лояльно относились священники старшего поколения, а современное духовенство ведет с ним безуспешную борьбу. По воспоминаниям местных жителей в престольные праздники невозможно было пройти от одного конца кладбища до другого, не напившись, так как надо было проявить уважение ко всем знакомым, помянуть всех умерших соседей⁷²³.

Тщательный уход за могилами предков – важная составляющая местной культуры, которая приобрела особое значение после разделения России и Эстонии государственной границей в 1991 г. Неухоженная могила родственников – позор для семьи и предмет осуждения со стороны соседей. Договоренность об уходе за могилой за небольшую плату при невозможности ее регулярного посещения – довольно распространенная практика. Также местные жители по собственной инициативе стараются присматривать за могилами знакомых, родственники которых по той или иной причине не могут посетить кладбище. Характерная примета поминальных дней и престольных праздников Печорского края в начале XXI в. – присутствие большого числа приезжих из Эстонии. На кладбища принято приезжать большими семьями, привозить детей всех возрастов. Поминальные практики сето стали своеобразной визитной карточкой их культуры, визуализированным образом некой «живой архаики» и ярким отличием от эстонской лютеранской культуры. *«У эстонцев нет такой привычки, чтоб на кладбище пикник»*, – так, с трудом подбирая русские слова, обозначила это отличие женщина-сето, приехавшая из Эстонии на могилу отца⁷²⁴. Потомки печорских сето, живущие в Эстонии, находятся в секулярном пространстве западноевропейской культуры, они слабо знакомы с православными традициями, зачастую не владеют языком сето и говорят по-эстонски. Однако они соотносят себя с «Печорской землей», а навещая умерших предков, чувствуют необходимость соблюдать местные обычаи – участвовать в православном богослужении и коллективной трапезе на кладбище. Для современной молодежи и детей, приехавших со старшими родственниками из Эстонии, а также для местных, причисляющих себя к православным, но не являющихся активными прихожанами, поминальные дни предоставляют возможность и опыт участия в литургической жизни.

⁷²³ ПМА, 2016, Р.Н.П., 1947 г.р., русский, г. Печоры.

⁷²⁴ ПМА, 2016, ж., сето, г. Печоры.

4.4. Исповедь. Причастие. Соборование

В православии существует семь таинств (лат. *sacramentum* – мистерия, тайна): крещение, миропомазание, покаяние, евхаристия (причастие), брак, священство, елеосвящение. К одним из них верующие прибегают регулярно или по мере необходимости, в других участвуют только раз в жизни или никогда. Народное представление о церковных таинствах зачастую сильно расходится с каноническим.

Евхаристические и покаянные практики населения Печорского края в советский период сохранялись в рамках синодальной традиции. Ежегодное обязательное причастие – мера законодательного порядка⁷²⁵, изначально направленная на выявление старообрядцев и пресечение преступлений, прочно вошла в крестьянский быт и дошла до современности⁷²⁶. На вопрос о частоте совершения исповеди и причастия старшее поколение печорян твердо отвечает, что это положено делать раз в год:

*Ну, один раз, так раньше было. Сколько я знаю, в детстве, один раз*⁷²⁷.

*В посту. Великий пост когда, мы ходили причащаться. В год раз. Я и теперь хожу в год раз. Я и теперь больше не хожу, как ходила, так и теперь. Стараюсь ходить*⁷²⁸.

Чаще всего исповедь и причастие совершали (совершают) во время постов, перед церковными праздниками (Пасхой, Успением, престольными праздниками), в день именин. Однако, по утверждению информантов, не обязательно ждать какой-либо специальной даты. Подготовка к таинствам в советский период включала в себя несколько дней поста, чтение молитв, воздержание от половой жизни и увеселений:

*Родители, они как, перед причастием постились. Несколько дней. И нам [детям] тоже не давали мясного и молочного. Надо попоститься, раз причащаться*⁷²⁹.

В Русской православной церкви исповедь в обязательном порядке предшествует причастию. Поскольку в некоторых храмах существовала практика совершения исповеди вечером накануне литургии, а причастия – на следующий день, посещение церкви для принятия святых даров представлялось непростым мероприятием. В условиях отдаленности церкви от дома требовалось устроиться на ночлег у знакомых/родственников или совершать длительный променад туда-сюда дважды, причем в промежуток между исповедью и причастием следовало

⁷²⁵ «Должен всяк Христианин и часто, а хотя бы единожды в год причащаться святой Евхаристии» // Полное собрание законов Российской Империи. Т. 6. Регламент или Устав Духовной коллегии. 25 января 1721 г. № 3718. С. 341.

⁷²⁶ Громыко М.М. Покаяние в народной жизни. Понятие греха и кары Божьей // Православная жизнь русских крестьян в XIX – XX вв. М., 2001. С. 202; Беглов А. Практика причащения православных прихожан советской эпохи // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3-4 (30). С. 34–59.

⁷²⁷ ПМА, 2013, У.М.И., 1938 г.р., м., сето, д. Митковицкое Загорье.

⁷²⁸ ПМА, 2016, Л.Э., 1941 г.р., ж., сето, г. Печоры.

⁷²⁹ ПМА, 2016, К.А.С., 1963 г.р., русская, д. Паниковичи.

воздерживаться от принятия пищи и питья. Неслучайно такие «походы» в церковь являются яркими воспоминаниями детства для многих жителей Печорского края.

Помимо обязательной исповеди и причастия в течение календарного года, эти таинства совершались в ознаменовании важных жизненных этапов – при вступлении в брак, на смертном одре. Первая исповедь в семилетнем возрасте означала переход младенца в отроческий сознательный возраст. Верующие родители старались приводить детей к причастию перед началом каждого нового учебного года⁷³⁰.

В ходе интервью рельефно вырисовалась специфика исповедной практики крестьянского населения, не привыкшего к глубокому самоанализу и перечислению собственных грехов. Местные священники, служившие десятилетиями на одном приходе, знали всю подноготную своих прихожан и не настаивали на строгой тщательной исповеди, а прихожане ограничивались общей формулировкой «грешен, батюшка». По всей видимости, подобная практика была широко распространена в Российской империи, а позже в СССР. Так, например, архиепископ Симферопольский и Крымский (1946–1961) Лука Войно-Ясенецкий, занимавший принципиальную позицию соблюдения канонических богослужебных правил в условиях общей антирелигиозной обстановки в советском государстве, строжайшим образом осуждал формальное отношение приходского духовенства к таинству исповеди: «Как можно довольствоваться пустым бормотанием исповедующегося “Грешен, батюшка, грешен; во всем грешен”?»⁷³¹. Характерно, что коренное население Печорского края считает такое исполнение таинства исповеди нормой:

*Какие грехи? Не помню, что там делал, ну грешный и все*⁷³².

*Никаких вопросов, в чем ты грешный. Они [местные священники] меня прекрасно знают, и грехи мои*⁷³³.

Отсутствие перечисления грехов на исповеди частично можно объяснить и нежеланием населения посвящать духовенство в какие-либо подробности своей личной жизни:

*Как батюшка спрашивает, так и говори: «Грешен, грешен». Чтобы лишнего не спросил... Может ведь и болтать, что говорят на исповеди*⁷³⁴.

В условиях борьбы за выживание в богослужебной практике Русской православной Церкви в СССР получила широкое распространение т.н. общая исповедь (без индивидуального выслушивания священником грехов каждого), которая трактовалась как исключительная мера,

⁷³⁰ ПМА, 2016, К.А.С., 1963 г.р., русская, д. Паниковичи; С.В.И., 1963 г.р., русская, д. Залесье.

⁷³¹ *Марущак Василий*, протоиерей. Святитель-хирург. Житие архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого). М., 2007. С. 184–185.

⁷³² ПМА, 2013, У. М.И., 1938 г.р., м., сето, д. Митковицкое Загорье.

⁷³³ ПМА, 2016, Р. Н. В., 1947 г.р., русский, г. Печоры.

⁷³⁴ ПМА, 2016, К. Р.А., 1948 г.р., ж., сето, д. Залесье.

подвергалась критике со стороны многих церковных деятелей, но в то же время позволяла уходить священникам от обвинений в доносах в органы государственной безопасности⁷³⁵. В Печорском районе послевоенного периода некоторыми священниками также практиковалась общая исповедь перед причастием большого числа желающих, но общепринятой нормой она не стала.

Таким образом, в Псково-Печорском крае советского периода сохранялась традиция редкого причастия и индивидуальной исповеди. В это же время среди воцерковленного минимума населения на «безцерковном» пространстве СССР вырабатывались иные формы благочестия, обусловленные гонениями на Церковь и ориентированные на идеалы времен раннего христианства: регулярное (вплоть до еженедельного) причастие, тайное монашество и приближение жизни мирянина к монашескому идеалу. По утверждению исследователя А. Беглова, частота причащения православных прихожан в СССР в целом выросла в 5–10 раз, и увеличилась еще больше в 1990-е гг.⁷³⁶ Вокруг харизматичных религиозных лидеров возникали исповедальные семьи, духовники Псково-Печерского монастыря рекомендовали мирянам причащаться раз в месяц, раз в две недели⁷³⁷, большую популярность приобрели Практические пособия для кающихся, например, авторства архимандрита Иоанна Крестьянкина. Однако, (как уже упоминалось выше в главе о Псково-Печерском монастыре) местное население не относилось к духовным чадам печорских старцев и с некоторым недоумением смотрело на практики приезжих богомольцев – долгую исповедь и частое причащение:

«А некоторые каждую субботу и каждое воскресенье, и в праздники, и все. Идут на причастие. Это же надо!», – с удивлением восклицает многолетняя прихожанка и певчая Варваринского храма⁷³⁸.

Исходя из данных о доходности и обрядности храмов Печорского района в 1970–1980-е гг., среднее число причастников в год составляло от 200 до 3000 человек. (табл. 4). Наибольшее число причастников наблюдалось в Варваринской церкви в Печорах, что связано с активной пастырской деятельностью священника Евгения Пелешева.

В начале XXI в. в Печорском крае наблюдалась ситуация столкновения старых «традиционных» практик с новыми «веканиями» эпохи. Более строгие требования к исповеди младшего поколения духовенства не всегда находили понимание у старожильческого населения. Так, например, священник отказывался принимать исповедь, состоящую из двух

⁷³⁵ Киценко Н. Исповедь в советское время // Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4(30). С. 13.

⁷³⁶ Беглов А. Указ. соч. С. 34.

⁷³⁷ Правдолюбов В., протоиерей. Истинный смысл современной проповеди сверхчастого причащения // «Благодатный огонь». 2007. № 16 (апрель).

⁷³⁸ ПМА, 2016, Р.З., 1944 г.р., ж., сето, г. Печоры.

слов «грешен, батюшка», а пожилые прихожане искренне недоумевали, почему им нельзя причащаться после такого покаяния:

Откуда я знаю, какие у меня грехи? «Грешный я» – и все. Какие грехи? Не помню, что там делал, ну «грешный» и все. Зачем, говорит, ты пришел, если ты грехов не делал? ... И перестал меня споведать. И не стал меня споведать, и я ушел. И все тогда. И на этом дело кончилось⁷³⁹;

Отец Евгений у нас, и вот молодой батюшка. И все хотят к Евгению, потому что он не спрашивает. Молодой спрашивает грехи. Говори грехи, когда споведываешь. Какие грехи? Что грехи? «Грешен я». Не знаешь, что сказать. И никто не хочет к нему идти! Но он спрашивает! И не знаешь, что сказать⁷⁴⁰.

Постепенно прихожане начали привыкать к требованиям нового духовника.

Таинство елеосвящения (соборование), совершаемое для исцеления недугов и подкрепления духовных сил человека (излечения души и тела), воспринималось в российской народной культуре как подготовка к смерти. К нему прибегали в крайнем случае, если не было надежды на выздоровление, а исцелившиеся после соборования воспринимались как вернувшиеся с того света мертвецы, обязанные посвятить свою жизнь Богу (дать обет, уйти в монастырь и т.д.)⁷⁴¹. Это представление сохранялось у жителей Печорского края и во второй половине XX в.

Соборование – это бывает. Я даже не знаю, как это будет по-эстонски. Это бывает, когда очень больные уже люди⁷⁴².

К матери приглашали...Она умерла от водянки, поэтому периодически это все было. Раньше это считалось только перед смертью⁷⁴³.

Я маму свою сколько уговаривала собороваться, она так болела! Она говорит, что это все. Это последнее, в последний путь⁷⁴⁴.

Распространившаяся в постсоветской России практика частого соборования, в т.ч. молодых людей без видимых признаков физической болезни, воспринималась нововведением, транслируемым современным духовенством и многочисленными приезжими богомольцами.

⁷³⁹ ПМА, 2013, У.М.И., 1938 г.р., м., сето, д. Митковицкое Загорье.

⁷⁴⁰ ПМА, 2016, Л.Э., 1941 г.р., ж., сето, г. Печоры.

⁷⁴¹ Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 161–162.

⁷⁴² ПМА, 2016, Х.Н., 1942 г.р., ж., сето, г. Печоры.

⁷⁴³ ПМА, 2016, К. А.С., русская, 1963 г.р., д. Паниковичи.

⁷⁴⁴ ПМА, 2016, Д.Е.В., 1963 г.р., русская, г. Печоры.

А теперь это соборование, все молодые, все идут!.. И здесь вот русские живут, они тоже не знали про соборование. Теперь стали... Теперь монастырь, как приезжих стало много, они вот знают очень много⁷⁴⁵.

Про соборование частое, это вообще в последние годы появилось! Теперь, видите ли, вот с работы зашли, пособоровались. Для трудников [монастырских] прямо, пожалуйста, в 2 часа!⁷⁴⁶

Наблюдения за практиками «приезжих» – паломников, трудников, переселенцев в немалой степени способствовало изменению местных религиозных представлений. Одна из информанток сообщила, что прибегла к соборованию впервые в возрасте 75 лет, движимая чувством любопытства⁷⁴⁷.

Таким образом, именно в постсоветский период происходила серьезная трансформация религиозных практик – под влиянием монашества, новоприбывшего приходского духовенства и приезжих верующих исчезали некоторые народные представления о церковных таинствах, длительное время до этого существовавшие в народной среде.

4.5. Посещение храма

Одним из основных критериев религиозности в представлении как носителей культуры, так и сторонних наблюдателей, является частота посещения храма. Согласно 80 правилу VI Вселенского Собора, мирянин должен быть «отлучен от общения» в случае пропуска церковных собраний в течение трех недель без веской на то причины⁷⁴⁸. Материалы Тенишевского архива свидетельствуют, что крестьяне ходили в церковь на воскресные службы и по праздникам, а в будние дни – редко и по конкретному поводу (заказ обедни, приготовление к причастию и др.)⁷⁴⁹. Принцип обязательного участия в воскресной литургии соблюдался старшим поколением печорян (конца XIX – первой четверти XX в. рождения):

Каждое воскресенье отец в церковь ходил⁷⁵⁰;

Молодой был, так каждое воскресенье⁷⁵¹;

Ходили с мужем все время, все время, не пропускали⁷⁵².

Соответственно этой установке были воспитаны и люди 1930–1940-х г.р.:

⁷⁴⁵ ПМА, 2016, Л.Э., 1941 г.р., ж., сето, г. Печоры.

⁷⁴⁶ ПМА, 2016, К.А.Н., 1958 г.р., русская, г. Печоры.

⁷⁴⁷ ПМА, 2016, Л.Э., 1941 г.р., ж., сето, г. Печоры.

⁷⁴⁸ Правила Святых Апостолов и Вселенских Соборов с толкованиями / Епископ Никодим (Милош). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselsenskih-soborov-s-tolkovanijami/231.

⁷⁴⁹ Громыко М.М. Мир русской деревни. М., 1999. С. 66.

⁷⁵⁰ ПМА, 2013, Н.В.Я., 1948 г.р., ж., сето, д. Митковицкое Загорье – про своего отца 1905 г.р.

⁷⁵¹ ПМА, 2013, П.М., 1921 г.р., ж., сето, д. Соколово.

⁷⁵² ПМА, 2016, П. А., 1928 г.р., ж., сето, г. Печоры.

В общем, в воскресенье нас отправляли в церковь⁷⁵³;

В школу ходили, так мы все время на Мала [в Мальской храм] ходили, по воскресеньям⁷⁵⁴;

Дома-то как-то было, втихаря в цервку ходили. В воскресенье, ну, по большим праздникам⁷⁵⁵.

Жители Печорского края, рожденные в 1950–1970-х гг. уже не соблюдали обычай обязательного еженедельного посещения храма. В отчете по Псковской епархии за 1958 г. отмечается, что наибольшая посещаемость церковью наблюдалась в церковные праздники и дни поминовения усопших⁷⁵⁶. Отчетные сведения о максимальном числе верующих в дни религиозных праздников дополняются пометками «Никола», «Ильин день» для объяснения внушительного числа молящихся в храме⁷⁵⁷.

«Особенно если Николин день, большие праздники какие-нибудь, двенадцатые, всегда полным-полно было. На Николу в нашем саду примерно 1000 велосипедов стояло» – рассказывает Н.Н. Верхоустинский о храмовом празднике в Тайлове – приходе его отца и деда⁷⁵⁸. Приведенная им цифра полностью совпадает со статистическими данными по Тайловскому приходу за 1975 г. – до 1000 человек в праздники и 25–50 человек в обычные воскресные службы⁷⁵⁹. В среднем по району в 1960–1980-е гг., на воскресных богослужениях в церквях присутствовало от 20 до 150 человек, на праздничных службах – от 80 до 800 человек (табл. 5).

4.6. Церковные праздники

Православная идентичность населения Печорского района ярче всего проявлялась в праздничной культуре. Отмечено, что именно факт сохранения определенных религиозно-этических норм поведения населения в православные праздники в СССР (особенно в случае отсутствия храмов) являлось веским аргументом для причисления его к православной традиции⁷⁶⁰. На вопрос о том, что такое праздники и как их следует отмечать, старейшая жительница д. Соколова сето М. Пилле ответила: *«Праздник все ж таки все больше в церкво. Это самый главный был – в церкво»⁷⁶¹.*

⁷⁵³ ПМА, 2013, Н.Е.С., 1938 г.р., ж., сето, д. Запутье.

⁷⁵⁴ ПМА, 2013, У.М.И., 1938 г.р., м., сето, д. Митковицкое Загорье.

⁷⁵⁵ ПМА, 2016, Х.Н.В., 1942 г.р., ж., сето, г. Печоры.

⁷⁵⁶ ГАПО Ф. Р-1776. Д. 74. Л. 9–10.

⁷⁵⁷ ГАПО Ф. 1. Р-1776. Оп.1. Д. 97. Л. 99, 101.

⁷⁵⁸ ПМА, 2013, В.Н.Н., 1944 г.р., русский, д. Тайлово

⁷⁵⁹ ГАПО Ф. 1. Р-1776. Оп.1. Д. 250. Л. 15.

⁷⁶⁰ Листова Т.Г. Православие в общественно-религиозных праздниках советского и постсоветского времени (по материалам полевых исследований в российско-украинско-белорусском пограничье // Церковные праздники русского народа: от прошлого к настоящему. М., 2011. С. 170–171.

⁷⁶¹ ПМА, 2013, П.М., 1921 г.р., ж., сето, д. Соколово.

Список церковных праздников, перечисляемых информантами как основные и отмечавшиеся в семье, включает, как правило, Пасху (местные фонетические варианты у русского населения – «Паска», «Пастка»⁷⁶², «Lihavõttõ» – сето), Рождество Христово («Ражество», «Talsipühi», «Jõulud»), Успение Богородицы («Успенъё», «Maarjapäiv»), Троицу («Suvistõpühi») и престольный праздник. Именно они устойчиво ассоциируются у местного населения с домашними предпраздничными хлопотами, приготовлением особой пищи, посещением храма и гуляниями. До 1960-х гг. праздники советского календаря не могли составить конкуренцию церковным по степени значимости и масштабу празднования. Нецерковные праздники воспринимались печорянами как дополнительные выходные, возможность поработать на личном огороде. Во многих семьях «красные» дни календаря отмечались формальным вывешиванием флага на доме, к празднику не готовились и за праздничный стол не садились. Праздничная культура печорян периода «развитого социализма» включила в себя День Октябрьской революции, майские праздники⁷⁶³, Новый год (который постепенно вытеснил Рождество в массовой культуре), разнообразные профессиональные праздники.

*Прекрасные советские праздники, прекрасные! Это, конечно, Новый год и 1 мая, и 7 ноября, и 9 мая, когда начали все-таки отмечать по-настоящему. Нет, это прекрасные праздники!*⁷⁶⁴

Однако, при этом информанты всегда называют Пасху и свой престольный праздник. Появилась и определенная прослойка людей, которые никак не отмечала в семье церковные праздники:

*У нас вообще ничего не справляли. И мы некрещенные были, мы жили вообще*⁷⁶⁵.

Но в целом такая ситуация не характерна для Печорского края.

Временем, наиболее насыщенным обрядово-праздничными мероприятиями, являлся весенне-летний период – вслед за Пасхой («праздником праздников») и Троицей следовали Иванов, Петров, Ильин дни. Храмовые праздники (Троица – в Залесье, св. Георгия – в Печках и Сенно, пророка Ильи – в Кулье и пр.) чередовались с часовенными и обетными праздниками.

*Одни деревни празднуют Петров день, другие – Илью. И ходили друг к другу в гости*⁷⁶⁶.

Кроме того, в районе существовала своя устоявшаяся система весенне-летних воскресных деревенских гуляний, счет которой велся от Пасхи.

⁷⁶² Народная традиционная культура Псковской области: Обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра / Науч. ред. А.М. Махнецов. Псков, 2002. Т. 1. С. 247.

⁷⁶³ День победы (9 мая) был нерабочим в 1945–1947 гг., вторично получил статус нерабочего дня в 1965 г.

⁷⁶⁴ ПМА, 2016, К.А.Н., 1958 г.р., русская, г. Печоры.

⁷⁶⁵ ПМА, 2016, Ц.Е.В., 1965 г.р., русская, г. Печоры.

⁷⁶⁶ ПМА, 2017, З.А.С., 1952 г.р., русский, д. Киршино.

Пасха – торжество победы над смертью, главный праздник православного календаря, в народном представлении часто знаменовала собой начало нового годового цикла⁷⁶⁷. В культуре населения Печорского района советского периода в целом сохранялся традиционный комплекс практик и представлений, связанных с Пасхой⁷⁶⁸. Представители старшего поколения соблюдали по возможности Великий пост, причащались, с особым тщанием относились к домашнему молитвенному правилу и посещению храма. Домашние приготовления к Пасхе включали в себя генеральную уборку, готовку кулича, пасхи, крашеных яиц и других праздничных блюд (холодца, пирогов, сыра и др.). Яйца, как правило, красили луковой шелухой. Встречается также упоминание о крашении яиц текстильными, по всей видимости, анилиновыми красителями, чрезвычайно популярными в конце XIX–начале XX в.

*А у нас и теперь, мы портяной краской красим... Ну, что красит одежду. Ну она старинная еще краска сохранилась*⁷⁶⁹.

Участие в пасхальном ночном богослужении называлось «Стоянием» и предполагало затрату немалых душевных и физических сил. Многие верующие шли в церковь натошак, а после разговения на крыльце храма отправлялись по домам пешком. Так, одна из прихожанок Варваринского храма рассказала, как однажды ей пришлось буквально бежать 10 км после пасхальной службы из Печор к себе в деревню, чтобы успеть на утреннюю дойку коров в колхозе⁷⁷⁰.

Ночной крестный ход, являющийся кульминацией пасхального богослужения, привлекал к храму наибольшее число людей. К постоянным прихожанам присоединялись те, кто ходил в храм крайне редко или же просто проявлял любопытство к зрелищному событию. Традиция богатого пасхального стола и ночного разговения сохранялась вне зависимости от приобщенности к церкви.

*Крестный ход, возглас дали и домой! Потом все друг другу «Христос воскрес» говорили и шли разговляться. Это же самое интересное! И ощущение такое, как будто, правда, семь недель не ел*⁷⁷¹.

Специфика Печорского района советского периода заключалась в длительном сохранении многих народных пасхальных обычаев – катания на качелях, азартных уличных игр с куриными яйцами, колокольного звона, который мог осуществляться всеми желающими на Пасхальной неделе. Жители домов, расположенных вблизи храмов, говорят, что трезвон стоял целыми днями,

⁷⁶⁷ Народная традиционная культура Псковской области... Т. 1. С. 205.

⁷⁶⁸ Зими́на Т.А. Общественный быт. Календарные праздники и обряды // Историко-этнографические очерки Псковского края. Псков, 1999. С. 226–229.

⁷⁶⁹ ПМА, 2016, Х.Н. В., 1942 г.р., ж., сето, г. Печоры.

⁷⁷⁰ ПМА, 2013, П.О.Н., 1936 г.р., ж., сето, д. Березнюк.

⁷⁷¹ ПАМ, 2016, Д. Е.В., 1963 г.р., русская, г. Печоры.

и они даже переставали его замечать⁷⁷². Одним из самых ярких и запоминавшихся с детства элементом пасхальной культуры являлось катание яиц. По свидетельствам печорян, специально обустроенные песчаные площадки – лунки (сето – *munaloomka*) с наклонными деревянными желобами для катания яиц устраивались горожанами в каждом дворе⁷⁷³. В деревнях были специально установленные для этого места – например, возле большого дуба, в небольшом карьере и т.д. Играли азартно; игрок, у которого заканчивались яйца, клал в кружку копейку. На негативах 1986 г. в собрании фототеки РЭМ (колл. № 10770-2–5) запечатлен процесс катания яиц в одном из дворов Печор – в игре участвуют только мальчики и мужчины. Традиция затихла в конце XX в. в период экономического кризиса и запустения деревень.

Чрезвычайно важным праздником народно-христианского календаря русских и сето является Троица, обрядность которой восходит к культу предков. Во многих деревнях Печорского района ее праздновали с размахом три дня – в первый день ходили на кладбище поминать умерших (вселенская троицкая родительская суббота), на второй (собственно в Троицу) – в храм и на гуляние, в третий (понедельник Духова дня) по народной традиции следовало воздерживаться от сельскохозяйственных работ. Главный атрибут Троицы – береза. В советский период сохранялся обычай украшать молодыми березовыми деревцами и ветвями церкви, дома, хозяйственные постройки, улицы. Традиция ставить березы к иконам в доме и приносить березовые ветви на могилы усопших сохраняется по сей день.

В период конструирования новых советских праздников в 1960-х гг. в Печорском районе появился праздник окончания посевных работ – отмечали его в д. Тайлово («Тайловская посевная») в числах, приближенных или совпадающих с Троицей. Со всех районных колхозов работники отправлялись на грузовиках в Тайлово, где устраивался концерт. Интересно, что грузовики были всегда украшены молодыми березами. Однако никто из информантов не усматривает здесь ни параллели с троицкой обрядностью, ни попытки советской власти отвлечь население от церковного праздника. Если Тайловская посевная совпадала с Троицей, то в церковь молодежь уже не шла. Однако, все были в храме накануне, в субботу. По воспоминаниям жительницы д. Моложвы, в родительский субботний день она успевала в церковь и на кладбище в с. Зачеренье (эст. Саатсе), на следующий день – на Тайловскую посевную, а по пути домой вечером того же дня – на гулянье в д. Лесицко, где Троица была деревенским (часовенным) праздником⁷⁷⁴. Таким образом, народные и церковные традиции в праздничной культуре жителей Печорского района второй половины XX в. сосуществовали с нововведениями советского

⁷⁷² ПМА, 2016, С. В.А., 1965 г.р., русская, д. Залесье.

⁷⁷³ ПМА, 2017, К.А., 1964 г.р., м., сето, д. Смольник; ПМА, 2016, К.Л.В., 1950 г.р., русская, д. Моложва.

⁷⁷⁴ ПМА, 2017, К.Л.В., 1950 г.р., русская, д. Моложва.

периода. В сознании населения религиозные и светские праздники не заменяли друг друга, а находились как бы в разных плоскостях.

Особое место в календаре жителей Печорского района занимают престольные праздники. Их часто называют по степени значимости сразу же после Пасхи, что соответствует утверждению, что «в России престольный праздник составляет как бы вторую Пасху»⁷⁷⁵. Как уже было сказано выше, в 1960–1970-е гг. в храмовые праздники церкви были полны. К постоянным прихожанам присоединялись те, кто в обычные дни посещал церковь редко и рисковал своей репутацией – отцы и матери семейств, комсомольцы, пионеры.

*У нас Спас яблочный, на Спас ходили. Замечаний была куча. В школе были собрания, наказания... Мы в церковь всей деревней собрались и потопали [школьники], и в церковь входили с разных сторон. Кого-то замели, а других-то, может, не увидят. Нельзя. Потому что были уже коммунисты*⁷⁷⁶.

Традиционно в престольный праздник не только прихожане идут в храм, но и сама икона небесного покровителя храма «идет» к людям – во время крестного шествия по деревням, в обходах домов местных жителей причтом с молебнами. После 1950 г. эти действия были запрещены, но взаимодействие людей с иконой-покровительницей сохранялось в обычае «прохождения», «подныривания» под образа во время крестного хода – богомольцы наклоняются и проходят под носилками с иконами, обращаясь к святым с молитвами о помощи и благословении (рис. 22).

Под «престольным праздником» население понимает не только праздник храма или его придела, но и праздник деревни или куста деревень, посвящение которого может не совпадать с храмовым. Такой праздник местные жители называют «наш», «деревенский», «праздник нашей местности». Наиболее часто встречающиеся посвящения деревень (как русские, так и сето) – пророку Илье, апостолу Петру, святой Троице. Таким образом, у каждой деревни имеется свой небесный покровитель. Название и происхождение деревенского праздника может быть связано с местной часовней, какими-то историческими событиями, чудесными избавлениями от бед и т.д. Деревни около с. Малы празднуют т.н. Мальское воскресенье (первое воскресенье после Петрова дня) в память об избавлении урожая от внезапно выпавшего летом снега по молитве местнотимого пустынножителя Онуфрия Мальского. (см. п. 4.8). Праздник с. Паниковичи – Паниковский крестный ход был установлен в середине сентября в память об избавлении скота от

⁷⁷⁵ Воронина Т.А. Русский праздник: от заговенья к разговинам // Церковные праздники русского народа: от прошлого к настоящему. М., 2011. С. 17.

⁷⁷⁶ ПМА, 2017, К.Н.А., 1961 г.р., русская, д. Печки.

падежа после совершения крестного хода из Псково-Печерского монастыря в 1876 г.⁷⁷⁷ То есть по своей сути некоторые местные праздники являются «заветными» (обетными), но в начале XXI в. ни русские, ни сето подобные термины не используют. Не все праздники сохранились до наших дней. Так, о Паниковском крестном ходе, запрещенном советской властью, в начале XXI в. помнили только старожилы. Тогда как Мальское воскресение и по сей день является главным праздником мальской округи и днем поминовения захороненных на мальском погосте (рис. 18-19, 23-24).

Именно деревенский праздник являлся самым ожидаемым общинным событием в году. К нему тщательно готовились, высвобождая время в плотном земледельческом календаре. Отмечали 3 дня с обязательным гостеванием, приготовлением пива, обильным столом, игрой на гармонии и танцами:

*Да-да-да. А как гостей позвать, как теперь на один обед что ли?? Так раньше не делали. Первый день был еще – разговаривали так. Второй – наповал [пили]. На третий день тогда отправляли*⁷⁷⁸.

*Петров день. Три дня пьянка до упаду. Это на самом деле так. Ничем люди не занимались. Абсолютно. Три дня. Четвертый день – сенокос начинался*⁷⁷⁹.

Если председателям колхозов все же удавалось уговорить людей выйти в эти дни в поле, то пользы от работников было мало. Пьянство и «тунеядство» в престольные праздники постоянно порицалось властями и подвергалось осуждению в прессе: «Хорошо решил отгулять «анастасию» колхозник артели «Маяк»..., в лесу недалеко от дома он заготовил 80 кг самогонного раствора», – сообщается в газете «Печорская Правда» за 1962 г.⁷⁸⁰. Автор заметки пишет о поводе для изготовления самогона («анастасии») без каких-либо пояснений – и он, и его читатели прекрасно осведомлены, что речь идет о местном престольном празднике и дне св. Анастасии Узорешительницы (22.12/4.01). Искоренить престольные праздники было практически невозможно. Они прекратились сами тогда, когда начался активный отток людей из деревень в позднесоветский период.

Характерно, что в традиции празднования престолов в Печорском районе не была полностью утрачена ее церковная (молитвенная) часть, как это случилось на территориях, где церкви и часовни были закрыты или разрушены⁷⁸¹. Информанты, воспитанные в советский

⁷⁷⁷ Выписки из Клировых ведомостей церквей и погостов Псковского уезда // Святыни и древности Псковского уезда по дореволюционным источникам / Сост. Н.Ф. Левин. Псков, 2006. С. 467; ПМА, 2017, К.М.П., 1939 г.р., ж., сету, д. Паниковичи.

⁷⁷⁸ ПМА, 2013, Н.В.Я., 1948 г.р., ж., сету, д. Митковицкое Загорье.

⁷⁷⁹ ПМА, 2017, З.А.С., 1952 г.р., русский, д. Киршино.

⁷⁸⁰ Смирнов В. Самогонщики наказаны // Печорская Правда. 1962. № 3 (2663). 7 января.

⁷⁸¹ Листова Т.А. Указ. соч. С. 186–187; Попова О. Престольный и часовенные праздники. Пространственная организация с. Лимь Няндомского р-на Архангельской обл. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/Po.htm> (дата обращения: 10.06.2025)

период, иногда затрудняются объяснить историю происхождения или названия местного деревенского праздника, однако четко осознают его связь с религиозной культурой. В большинстве случаев информанты упоминают о посещении церкви представителями старшего поколения в первый день праздника. После того, как старики возвращались со службы, начиналось широкое гуляние.

У сето праздничное народное гуляние называется «kirmas» или «kirmask»⁷⁸². Это понятие заимствовано из средневековой западноевропейской традиции, а само слово является редукцией немецкого «Kirchmesse» – церковной службы⁷⁸³. В германоязычных странах Европы кирмес/кермес включал в себя собственно церковную службу по случаю престольного праздника, приуроченную к нему ежегодную ярмарку и деревенское гуляние⁷⁸⁴. Среди полиэтнического и поликонфессионального населения западных территорий бывшей Российской империи, в частности на белорусско-псковско-латгальском пограничье, праздник с ярмаркой был известен как полонизм «кирмаш». Это слово было распространено среди русского населения южных районов Псковской области⁷⁸⁵. В Печорском районе понятие кирмаш (кормас) было связано именно с культурой сето, но само слово активно употреблялось русскими, жившими в непосредственной близости от сетоских деревень:

*Кирмáш, кирмáш. Везде называли. Потому что русские жили среди полуверцев*⁷⁸⁶.

Как правило, в группе сетоских «праздничных» деревень оказывались 1–2 русские деревни, и население практиковало хождение друг к другу в гости по этническому принципу. Например, в первый день праздника Ильи пророка русские д. Лебеды праздновали у себя, а на второй день шли на кирмаш в соседнюю деревню к сето в Затрубье⁷⁸⁷.

В XX в. под «кирмасом» (кирмашом) понималось как празднование после церковной службы, так и еженедельные воскресные молодежные гуляния, не приуроченные к церковному календарю⁷⁸⁸. Именно в этом втором значении их лучше всего знает поколение, рожденное после Второй мировой войны. Так, например, в своем рассказе о праздниках жительница д. Митковицкое Загорье четко разделяет престольный праздник (Ильин день) и кирмаш в своей деревне – пятое воскресенье после Пасхи⁷⁸⁹. Сетоские и русско-сетоские кирмаши (как вечерние

⁷⁸² Lõiv M. Kirmased Setumaal // Setumaa kogumik. T.4. 2008. Lk. 246–268.

⁷⁸³ Deutsches Wörterbuch von J. Grimm und W. Grimm. URL: <https://www.dwds.de/wb/dwb/kirchmesse> (дата обращения: 10.06.2025)

⁷⁸⁴ Шишкина-Фишер Е.М. Немецкие народные календарные обряды, песни и танцы в Германии и России. М., 2002. С. 259–264; Ковбасюк С.А. Кермессы и карнавалы: хроматика народных празднований в ренессансных Нидерландах // Западное искусство Средних веков и Нового времени. IV. СПб., 2014. С. 279–286.

⁷⁸⁵ Народная традиционная культура Псковской области... Т. 1. С. 254.

⁷⁸⁶ ПМА, 2016, М.Н.П., 1939 г.р., русский, г. Печоры.

⁷⁸⁷ ПМА, 2013, И.В., 1931 г.р., ж., сето, г. Тарту; ПМА, 2016, А.Г.Н., 1959 г.р., русская, д. Лебеды.

⁷⁸⁸ Засецкая М.Л. Сету: история, культура, современные этнические процессы // Историко-этнографические очерки Псковского края. Псков, 1999. С. 281.

⁷⁸⁹ ПМА, 2013, Н.В.Я., 1948 г.р., ж., сето, д. Митковицкое Загорье.

молодежные гуляния) устраивались каждое воскресенье в течение всего лета. Их счет велся от Пасхи, каждая деревня знала свой день, и молодежь имела возможность принимать участие в гуляниях не только своего куста деревень, но и ездить на велосипедах в отдаленные населенные пункты.

В 1960 – начале 1970-х гг. традиция сетоских кирмашей Печорского района угасла. Их возрождение в 1990 – 2000-х гг. было связано с деятельностью культурных активистов Сетомаа (как с российской, так и с эстонской стороны)⁷⁹⁰. Поскольку кирмаши были признаны ими ярким выражением национальной самобытности сето, процессу возрождения народных праздников придавалось большое значение. Первые организованные в Печорах кирмаши были приурочены к храмовому празднику Псково-Печерского монастыря – Успению Богородицы (28 августа). Они проходили в 2000-х гг. во дворе печорской эстонской школы (ныне лингвистической гимназии) при участии псковской и печорской администраций, сето России и Эстонии и приглашенных гостей из соседних регионов и стран (рис. 10-13). С 2008 г. кирмаши Печорского района проходят в «Музее-усадьбе народа сето» в д. Сигово (Radaja - сето) – филиале музея-заповедника «Изборск». Прежде всего, это этнокультурный международный фестиваль «Сетомаа. Семейные встречи» (28 августа) и кирмаш на Духов день (второй день Троицы) – праздник деревни Сигово. В программу праздников, как правило, входят концерт, дегустация блюд сетоской кухни, ярмарки, экскурсии и т.д. Главным отличием современных кирмашей сето от традиционных является утрата их стихийности, превращение народных гуляний в мероприятия, организованные работниками культуры по определенному сценарию. Участие в Успенском богослужении и в крестном ходе в Псково-Печерском монастыре – один из обязательных пунктов программы фестиваля. Приветствуется присутствие лиц духовного звания среди приглашенных гостей кирмашей. Таким образом, кирмаши были возрождены в Печорском районе именно как фестивали сетоской культуры, приуроченные к церковному календарю, а не как молодежные воскресные гуляния.

Успение Пресвятой Богородицы имеет особое значение для жителей Псково-Печорского края, поскольку это храмовый праздник Псково-Печерского монастыря, и по сути, он является престольным праздником города Печоры, аналогичным деревенским престолом. Успение для печорян – это важнейшее событие года, красочное зрелище, «таинство» встречи со своей иконой–покровительницей во время крестного хода (см. гл. 2. п 1.4).

Главными зимними праздниками народного календаря православного населения России являются Рождество Христово и Крещение Господне, которые «обрамляют» Святки. До середины 1950-х гг. на хуторах и в деревнях Печорского района сохранялась традиция славения

⁷⁹⁰ Lõiv M. Указ. соч. Lk. 246–262.

Христа накануне Рождества и 7 января утром – дети и молодежь обходили дома с рождественской звездой, вырезанной из бумаги. Христославцы-сето пели на своем языке. За пение славельщики получали от домохозяев деньги (копейки) и сладости. Одна из информанток 1950 г.р. рассказывает, как она славил Христа в раннем детстве, а в двадцатилетнем возрасте спонтанно решила вместе с приятелями повторить этот уже ушедший в прошлое обычай. Несмотря на то, что в школьные годы никто из них не практиковал рождественское пение, мелодии и слова все вспомнили без труда⁷⁹¹. Для поколений, рожденных в досоветский период истории Печорского края, Рождество оставалось самым значимым зимним праздником в году.

Автор.: *А какие праздники вспоминаются из детства? Религиозные или светские? По яркости.*
 А.С.: *Религиозные. Если взять зиму, то Рождество. Нового года, практически его не было. Ну, у нас, например, в моей семье*⁷⁹².

В сельской местности Новый год долгое время не праздновали и елку украшали именно к Рождеству. Причем в тех семьях, где были тесные родственные и дружеские связи с эстонцами или латышами, было принято устанавливать елку к 25 декабря – Рождеству по григорианскому календарю, принятому в лютеранской церкви. В рассказах информантов встречаются упоминания об обоюдном хождении друг к другу в гости православных и лютеран на обе даты Рождества. В семьях сето Печорского района, где дети учились в школах или техникумах Эстонии, также было принято устанавливать украшенную елку на лютеранское («эстонское») Рождество.

В рассказе о своем переезде с хутора в Печоры в 1958 г. одна из респонденток подчеркивала, что в городе в это время все праздновали Новый год, а она сути этого праздника сначала не понимала и только спустя пару лет начала отмечать его вместе с семьей⁷⁹³. При этом, для ее сына и его ровесников, людей 1960-х г.р., именно Новый год стал любимым праздником, символом беззаботного детства⁷⁹⁴. При поддержке государственной пропаганды Новый год постепенно вытеснил Рождество в семейном быту печорян. Этот советский праздник, охарактеризованный исследователями как единственный лишенный мощной идеологической окраски и сосредоточенный на частной сфере⁷⁹⁵, впитал в себя рождественский дух и атрибутику; а традиция самого Рождества свелась исключительно к церковной составляющей. В жизни многих печорян, рожденных в 1960–1970-е гг., Рождество и другие важнейшие праздники

⁷⁹¹ ПМА, 2017, К.Л.В., 1950 г.р., русская, д. Моложва.

⁷⁹² ПМА, 2017, З.А.С., 1952 г.р., русский, д. Лисьё.

⁷⁹³ ПМА, 2016, Л.Э.М., 1941 г.р., ж., сето, г. Печоры.

⁷⁹⁴ Куприянов Б.В., Порохова А.А. Трансформация новогоднего праздника в СССР: реконструкция по современным воспоминаниям о советском детстве // Этнографическое обозрение. 2022. № 3. С. 176–196.

⁷⁹⁵ Sedakova I. Inventing the Ritual Year in Modern Russia // The Ritual Year 3: The Ritual Year and History. Strážnice, 2008. Р. 51–58; Шаповалов С.Н. Город в предновогодней праздничной суете (на примере Краснодара) // Теория и практика общественного развития. 2014. № 21. С. 251–253.

православного календаря отсутствовали – в семьях сохранялись лишь представления о необходимости посещения храма на Пасху, в день ангела или приходской праздник.

В целом следует констатировать редукцию многих традиционных практик, связанных с праздничной церковной культурой в позднесоветский период. Так, например, Великий пост перед Пасхой мог сводиться только к одному дню перед самим праздником⁷⁹⁶, а участие в праздничном богослужении ограничивалось непродолжительным стоянием в храме или кратким любопытствующим визитом. Тем не менее, храмовая составляющая праздников не была полностью вытеснена светскими мероприятиями. Население четко разделяло светские и религиозные праздники. И те, и другие получили развитие в постсоветский период благодаря усилиям духовенства и работников культуры. Однако низовая ярмарочная составляющая церковных праздников и широкие общинные застолья были утрачены. Стабильной оставалась поминальная часть праздничной культуры. Православные праздники в Печорском районе начала XXI в. отождествляются у населения с храмом, посещением кладбища и домашним застольем в кругу семьи.

4.7. Почитание местных святынь: источники и часовни

Печорский край представляет богатый материал для изучения феномена народного христианства и т.н. «сельских святынь». Местные формы почитания различных локусов и объектов (камней, водных источников, деревьев, каменных крестов) неоднократно описывались и изучались⁷⁹⁷. Как правило, сельские святыни пользовались известностью внутри одного прихода или куста деревень, а по степени знакомства населения с сакральной топографией Печорского края можно смело судить о родственных связях информантов. Характерной особенностью культа местнотимых святынь являются разнообразные самостоятельные неканонические инициативы населения, от которых православное духовенство либо дистанцировалось, либо включало в круг церковных практик через переосмысление и переработку. Длинная история взаимоотношений народных и церковных религиозных практик получила развитие в советский период – в 1959 г. была развернута государственная кампания

⁷⁹⁶ ПМА, К.А.Н., 1958 г.р., русская, г. Печоры.

⁷⁹⁷ *Valk H.* Pre-Christian and Christian: Rites at Two Holy Stones in Setomaa, South-East Estonia // *Folk Beliefs and Practice in Medieval Lives*. Oxford, 2008. P. 67–78; *Платонов Е.В.* Структура и типология почитаемых мест Изборско-Мальской долины // *Беларускае Падзвінне: вопыт, метадыка і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследаванняў*. Ч. 2. С. Навалолацк, 2011. С. 193–198; *Александров А., Валк Х.* Культурные камни в Сетомаа // *Экспедиции Музея человека в Эстонию*. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938). СПб., 2021. С. 623–639; *Валк Х., Раудоя А., Александров А.* Почитаемые деревья Сетомаа // *Экспедиции Музея человека* ... С. 641–655; *Валк Х., Грушина Л.* Культурные рощи и водоемы в Сетомаа // *Экспедиции Музея человека* ... С. 659–675.

против «паломничества к так называемым “святым местам”»⁷⁹⁸. Также как и по всему Советскому Союзу, в газетах Печорского района появлялись статьи с характерным набором лексем (мракобесие, шарлатанство, кликушество, религиозный фанатизм), обличавшие традиционные практики почитания внехрамовых святынь – источников, пещер, камней. Перечисляя известные места народного паломничества в Псковском районе в 1963 г., уполномоченный по делам РПЦ К.П. Филиппов писал о Псково-Печерском монастыре, а также об Ивановской часовне с одноименным источником в г. Печоры⁷⁹⁹. В 1982 г. уполномоченный Н.А. Юдин рапортовал об «оживлении святых мест» в Печорском районе – паломничестве и «врачевании молитвой и водой» на Ивановском источнике в г. Печоры и Богородицком источнике в Изборске⁸⁰⁰.

Для сельских «святых мест» Северо-Запада России характерно сочетание нескольких объектов: водоема (ручья, озера, родника), камня или дерева с часовней или крестом⁸⁰¹. Это единые сакральные комплексы, где тесно переплелись разнообразные формы выражения религиозного сознания. Говоря о культуре населения Печорского края во второй половине XX – начале XXI в., следует остановиться прежде всего на почитании водных объектов. Культ воды в контексте православной традиции сохранялся здесь в большей степени, чем, например, традиция почитания камней. Множество ранее зафиксированных культовых камней региона в советский период утратило свою значимость для местного населения⁸⁰² (см. гл. 2 п. 1.6.).

Обилие родников является природной особенностью Печорского края. В 1937–1938 гг. Л. Зуров зафиксировал здесь сведения о 20 «священных ключах и источниках», два из которых находятся на территории современной Эстонии (пос. Вярска, д. Меекси/Мииксе)⁸⁰³. Множество «ключиков» расположено в Изборско-Мальской долине, сформированной двигавшимся ледниковым языком около 10–12 тыс. лет назад. Склоны и днище долины являются областью разгрузки подземных вод, которые при выходе на поверхность образуют восходящие или нисходящие источники⁸⁰⁴. Самые известные из них – Словенские ключи (водопады),

⁷⁹⁸ Штырков С.А. Практическое религиоведение времен Никиты Хрущева: республиканская газета в борьбе с «религиозными пережитками» (на примере Северо-Осетинской АССР) // Традиции народов Кавказа в меняющемся мире: преемственность и разрыв в социокультурных практиках. СПб., 2010. С. 306–343; Хун У. С иконами и песнопениями, или епископ, сбежавший от своих прихожан. Массовые паломничества в России эпохи Сталина и Хрущева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. №3-4(30). С. 232 – 256.

⁷⁹⁹ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 126. Л. 7–8.

⁸⁰⁰ ГАПО Ф.Р -1776. Оп. 1. Д. 315. Л. 1-3.

⁸⁰¹ Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 77.

⁸⁰² Александров А., Валк Х. Культовые камни в Сетома // Экспедиции Музея человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938). СПб., 2021. С. 623–639.

⁸⁰³ Экспедиции Музея человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938). СПб., 2021. С. 309–317.

⁸⁰⁴ Щебеста А.А., Сенькин О. В., Зубкова П.С. Режим подземных вод Изборско-Мальской долины // Изборск и его округа. 2013-2016. Изборск, 2017. С. 247–249.

Богородицкий и Никольский источники в Изборске, подалтарный ключ церкви Рождества Христова в д. Малы (рис. 32-34). Е. Платонов выделил две разновидности местных родников по степени «прирученности» к церковной традиции: те, что находятся в непосредственной близости от храмов (они активно включены в цикл приходской жизни) и расположенные в удаленной местности (их магические свойства в меньшей степени связаны с церковными нормами поведения)⁸⁰⁵.

Активное включение почитаемых в народе источников в церковную сферу влияния происходило в XIX – начале XX в. – обустривались специальные колодцы, проводились водосвятные молебны, организовывались крестные ходы. Так, например, в 1890 г. была возведена часовня Иоанна Крестителя на почитаемом Ивановском источнике в д. Большая Пачковка близ Печор (ныне это Ивановская улица г. Печоры). Большой крестный ход из Печор к часовне, состоявший из насельников Псково-Печерского монастыря и прихожан обоих городских храмов (русских и сето), совершался ежегодно вплоть до 1949 г.⁸⁰⁶, когда были запрещены все дальние религиозные шествия. По такому же принципу совершались и локальные крестные ходы внутри сельских приходов. Пожилые прихожане залесского прихода помнят Бельский крестный ход – из храма к Троицкой часовне в д. Бельско, совершавшийся в воскресенье после Петрова дня⁸⁰⁷. Часовня была возведена в XIX в. на камнях в воде реки Белки, где был родник. В 1960-е гг. часовню перенесли на берег (рис. 31). Известностью пользовался Ильинский родник близ часовни Ильи Мокрого, расположенной на дороге из Печор в Изборск. Молебны пророку Илье с просьбой о дожде проводились в часовне во время засухи. Многоводный Ильинский родник высох в конце 1970-х гг. в результате мелиорационных работ⁸⁰⁸.

Часовни, возведенные на родниках, – распространенное явление на Северо-Западе России. В целом деревенские часовни занимают некоторое промежуточное положение между официальной церковной культурой и народным христианством. Их строительство, обустройство и функционирование, как правило, осуществлялось по народной инициативе и порой предполагало минимальное участие клира. В отличие от специфической «часовенной культуры» Русского Севера, где в силу удаленности и малого числа приходских храмов, религиозная жизнь православного населения сосредотачивалась именно вокруг часовен⁸⁰⁹, в представлении жителей

⁸⁰⁵ Платонов Е.В. Структура и типология почитаемых мест Изборско-Мальской долины ... С. 196.

⁸⁰⁶ Пелешев Е. При пяти настоятелях // В Псково-Печерском монастыре. (Воспоминания насельников) М., 2001. С. 49–50.

⁸⁰⁷ ПМА, 2016. Р.Н.В., 1947 г.р., русский, г. Печоры.

⁸⁰⁸ Валк Х., Грушина Л. Культовые родники и водоемы в Сетомаа // Экспедиции Музея человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938). СПб., 2021. С. 671.

⁸⁰⁹ Камкин А.В. Православная церковь на Севере России. Вологда, 1992; Пермиловская А.Б. Часовня в традиционной культуре Русского Севера // Ярославский педагогический вестник. 2010. № 4. Т.1. С. 248–254.

Псковско-Печорского края они играли скорее сопутствующую по отношению к монастырю и церквям роль. Тем не менее в отношении некоторых местных часовен, расположенных в удаленных местах, исследователи зафиксировали тайные запрещенные церковью практики. Так, например, в главе 2 уже упоминался сетоский обычай приношения свиной головы в часовню д. Медово на острове Каменка в день св. Антония (см. 2.1.4.).

До 1940 г. в бывшем Печорском уезде насчитывалось 143 часовни, в настоящее время их сохранилось 77, 23 из которых расположены на территории Эстонии, а 54 в Печорском районе Псковской области⁸¹⁰. Внушительное число часовен местное население объясняет потребностью в заступничестве святых угодников.

Согласно устоявшимся общинным нормам, у каждой часовни был ответственный «хранитель», бравший на себя обязанности по уходу и надзору за ней. Раз в год (например, перед Пасхой) он вместе с помощниками и членами своей семьи устраивал в часовне генеральную уборку, мыл полы, стирал и менял иконные полотенца. По информации бывшего заместителя начальника районной милиции г. Печоры, в советский период иконы и убранство в часовнях не подвергались расхищению⁸¹¹. Многие часовни стояли открытыми, а закрывать на ключ их начали уже в 1980–1990-е гг. Местное население знало к кому обращаться за ключом от часовни. Так, например, в справке «О так называемых святых местах в Печорском районе» за 1982 г. указано, что ключи от Ивановской часовни г. Печор хранятся у местной жительницы Розановой А.В. с согласия председателя горисполкома⁸¹². Такие хранители нередко представляли собой тип «знающих», под чьим руководством осуществлялись местные, характерные именно для данного святого места практики – чтение молитв и псалмов, забор воды из колодца, омовение в роднике и т.д. С позиции советских идеологов эти действия оценивались как «врачевание молитвой и водой»⁸¹³ и признавались вредными предрассудками.

Типологически близки к «часовенным» источникам ключи, расположенные в непосредственной близости от храмов и собственно подалтарные родники. Богородицкий ключ близ церкви Рождества Богородицы в Изборске пользовался/пользуется чрезвычайной популярностью как у местного населения, так и у паломников. По местному преданию, ранее он вытекал прямо из-под алтаря храма, но затем исчез и появился вновь чуть далее от Богородицкой церкви⁸¹⁴.

⁸¹⁰ Setomaa tsässonad / Toim. A. Kiristaja, H. Valk, H. Alumäe, S. Leppik. Setu Kultuuri Fond, 2011. 578 lk.

⁸¹¹ ПМА, 2016. Р.Н.В., 1947 г.р., русский, г. Печоры.

⁸¹² ГАПО Ф.-Р. 1776. Оп. 1. Д. 315. Л. 2-3.

⁸¹³ ГАПО Ф.-Р. 1776. Оп. 1. Д. 315. Л. 2.

⁸¹⁴ Черноморова А.А. Изборские родники: предания, обычаи и традиции // Изборск: история и современность: Изборск, 2005. С. 96.

На территории бывшего монастырского комплекса в д. Малы расположено два родника – один под развалинами старого монастырского храма, другой вытекает из-под алтаря действующей Христо-Рождественской церкви. Подземные источники несомненно являлись важнейшим стратегическим запасом воды в случае осады обители. Подалтарный родник Мальского храма связан с именем основателя монастыря пр. Онуфрия Мальского. Вода Онуфриева источника считалась святой и чудотворной в Мальское воскресенье – памятный день избавления окрестных деревень по молитве святого от выпавшего летом града

Целебной славой пользовались и другие местные источники, расположенные вне близости с храмами и часовнями, не известные или малоизвестные приезжим – около д. Брод, Кошельки, Загорье и т.д. Многие почитаемые источники считались «глазными» (обладали способностью лечить глазные болезни) и были связаны с легендами о чудесных исцелениях. С почитаемыми источниками связан обычай оставления денег, одежды, ткани, который трактуется исследователями как вотивное пожертвование и способ переноса болезни с человека на предмет.

В советский период народные практики в отношении родников Печорского района не претерпели глобальных изменений. Родниковой водой омывали глаза, приносили ее домой и использовали при готовке, купании детей, а также в домашних лечебных целях наравне с освященной водой из церкви. Следует отметить спокойный, лишенный экзальтации подход населения к своим сельским святыням. Не умоляя их значимости как сакральных / неординарных объектов, местные жители в целом рассматривали их как источник чистой и полезной питьевой воды. Сакрализация источников и поддержание их статуса как святыни связаны в большей степени не с местным населением, а с людьми извне – паломниками, чужаками. Именно они фигурируют в местных преданиях как первые свидетели святости воды, получив от нее исцеление. В отчетах уполномоченных в связи с источниками Печорского района перечисляются богомольцы из Калининской, Московской, Воронежской областей, Украины⁸¹⁵. Упоминается некий В.Я. Лубенец «1930 г.р. без особых занятий и места жительства», приехавший в Печоры летом 1963 г. и начавший организовывать группы паломников к Ивановскому источнику⁸¹⁶. В то время как кульминацией паломнического посещения Ивановской часовни в Печорах являлось обливание водой из источника, местные печоряне, как правило, ограничивались забором воды для своих нужд.

О снижении статусности местных сакральных локусов в позднесоветский период свидетельствует практически анекдотическая ситуация, случайно зафиксированная заместителем начальника печорской районной милиции в конце 1980-х гг. При объезде территории он заметил открытую дверь часовни Ильи Мокрого и 20 пар обуви внутри.

⁸¹⁵ ГАПО Ф.-Р. 1776. Оп. 1. Д. 315. Л. 2.

⁸¹⁶ ГАПО Ф.-Р. 1776. Оп. 1. Д. 126. Л. 8.

Выяснилось, что молодежь из окрестных деревень использует часовню для переобувания и хранения грязной и мокрой обуви, когда идет на танцы в изборский клуб⁸¹⁷.

В постсоветский период вновь началось активное вовлечение сельских святынь в сферу церковного влияния. Начало XXI в. знаменовалось возрождением крестных ходов и водосвятий, обустройством источников по усмотрению церковных деятелей (что не всегда находило одобрение со стороны местного населения) – строительством новых конструкций, колодцев, купален. Традиционные паломнические локусы начали обрастать новыми смыслами в связи с притоком туристов, мифотворчеством экскурсоводов и инициативами местного духовенства. Так, например, Словенские ключи, находящиеся на территории Изборского заповедника, обозначены в музейном указателе как «ключи 12 апостолов», а Богородицкий источник получил в 2010 г. еще одно название – «Серапионов» после возведения на нем часовни, освященной в честь св. Серапиона Изборского. Таким образом, местное духовенство действует в соответствии с традицией синодального периода, обозначив принадлежность святыни к приходскому храму и право церкви на регламентацию религиозных практик.

4.8. Почитаемые персонажи Мальского прихода: Онуфрий Мальский и Матвеюшка Болящий

Культ местночтимых святых Печорского края рассмотрим на примере двух персонажей, чья деятельность связана с местностью Малы. Первый – это преподобный Онуфрий Мальский, живший в XV в., второй – русский крестьянин мальского прихода Матвей Кондратьев (1840–1905).

О личности Онуфрия Мальского сохранилось очень мало сведений. Его житие отсутствует. Считается, что мощи преподобного покоятся под развалинами Мальского монастыря. В списке «Псковских угодников Божиих, издревле во Пскове почитаемых», составленном митрополитом Евгенией Болховитиновым, указан «Преподобный Онуфрий, начальник монастыря Рождества Пресвятыя Богородицы⁸¹⁸ на Малах близ Изборска, преставившийся в лето 7000 (1492) июня в 12 день»⁸¹⁹. Эта дата (по новому стилю – 25 июня) является днем памяти раннехристианского святого Онуфрия Великого, прославившегося подвигом пустынночества. Таким образом, Онуфрий Мальский повторял путь своего небесного

⁸¹⁷ ПМА, 2016. Р.Н.В., 1947 г.р., русский, г. Печоры.

⁸¹⁸ Это единственное упоминание о Мальском монастыре как о Богородичном. Во всех иных источниках, в том числе у самого Болховитинова, Мальской монастырь фигурирует как Христо-Рождественский (Спасо-Рождественский). См. Хронологический список упраздненных Псковской епархии монастырей // История княжества Псковского. Ч. III Киев, 1831. С. 121–122.

⁸¹⁹ Болховитинов Евгений, митрополит. История княжества Псковского. Ч. III. Киев: типография Киево-Печерской Лавры. 1831. С. 78.

покровителя. Народная традиция называет Онуфрия не только начальником, но и основателем монастыря⁸²⁰. Его можно поставить в один ряд с другими более известными деятелями пустынножительства и псковского общежительного монашества XV–XVI вв. – Корнилием Псково-Печерским, Никандром Псковским, Саввой Крыпецким и др. Не случайно в кратких жизнеописаниях святых, составленных в начале XXI в., Онуфрий Мальский называется учеником пр. Евфросина Спасо-Елеазаровского – основателя псковского пустынножительства⁸²¹. Пустынь, основанная Онуфрием Мальским, была известна до середины XVI в. как Онуфриева⁸²². В более поздние периоды монастырь именовался в народе Мальским, Онуфриевым, Христо-Рождественским.

Народная агиография также не богата сведениями о мальском угоднике Онуфрие, как и церковная литература. Его образ несколько размыт и укладывается в круг архетипичных представлений о подвижниках-пустынножителях, которые отрывочно транслируются местным населением – он «божественный», «старик», «странник»⁸²³, «долгое время лежал, закованный в грузы»⁸²⁴, «прожил так холодом и голодом»⁸²⁵. Таким образом, собирается образ старца и аскета, однако конкретные духовные подвиги Онуфрия Мальского оказываются как бы скрытыми в глубине веков. Самый яркий эпизод народного жития Онуфрия Мальского связан не с практиками личного благочестия, а с мотивом чудесного избавления местного населения от беды. Он представляет собой нарратив о спасении урожая по молитве Онуфрия Мальского от внезапно выпавшего летом снега (или града). В память об этом местными жителями был установлен праздник – Мальское воскресенье, который отмечается ежегодно и по сей день в первое воскресенье после Петрова дня. Другой день памяти святого Онуфрия (25 июня) не собирает такого большого числа приезжих, не предполагает гуляний и больше сохраняет свою церковную направленность (рис. 21-22). Образ святого как доброго помощника и спасителя в бедах оказался в данном случае гораздо более значимым, чем образ пустытника и начальника монастыря.

⁸²⁰ Русев Г. Спасо-Онуфриев скит (Из истории Мальского Христорождественского монастыря) // Изборск и его округа (материалы II Международной научно-практической конференции). Изборск, 2006. С. 27–31.

⁸²¹ Монахиня Таисия (Карцева Т.Г.) Русские святые. СПб., 2001. С. 359.

⁸²² Скоропостижный Е. Погост Малы Псковского уезда // Святые и древности Псковского уезда по дореволюционным источникам / Сост. Н.Ф. Левин. Псков, 2006. С. 258.

⁸²³ Юрчук Л.А., Казаков И.В. Псковские фольклорные легенды о местных святых и праведниках (по материалам фольклорного архива Псковского государственного университета. Статья 2 // Вестник Псковского Государственного Университета. 2018. № 8. С. 45.

⁸²⁴ Мельникова Е.А. Почитаемые персонажи Печорского района Псковской области (Изборск и его округа) // Этнографическое изучение Северо-запада России. Кр. сод. док. III межведомственной науч. конф. аспирантов и студентов. СПбГУ, 1998. С. 52.

⁸²⁵ ПМА, 2013, Н.Е.С., 1938 г.р., ж., сето, д. Запутье.

Монашеская жизнь в Малах обрывалась несколько раз (в Ливонскую и Северную войны) и окончательно прекратилась в 1764 г. согласно Духовным Штатам по указу Екатерины II⁸²⁶. Христо-Рождественский Мальской храм получил статус приходского. Храмовая икона Онуфрия Мальского пользовалась/пользуется особым почитанием и поднимается во время крестных ходов. В честь Онуфрия назван теплый придел церкви, возведенный в 1902–1903 гг. И эта история связана уже с другим почитаемым персонажем – праведником Матвеем Болящим.

Сведения о Матвее были собраны сразу после его смерти (1905 г.) и опубликованы в журнале «Исторический вестник» под заголовком «Изборский праведник»⁸²⁷. Матвей, которого называли в народе Матвеюшкой, прославился как благочестивый человек, молитвенник и прозорливец, страдавший страшным недугом и пролежавший 45 лет в своем доме в Малах без движения. К нему устремлялся поток паломников, желавших получить совет, духовное наставление, праведный суд. Считалось, что молитва Матвеюшки имеет особую силу, прославился он и как умелец вымаливать детей для бездетных женщин. Все принесенные ему пожертвования Матвей отдавал в храм. На эти деньги и был построен Онуфриев придел Христо-Рождественского собора. Похоронен Матвей на Мальском кладбище – его могила с неугасаемой лампадкой находится прямо напротив храма. Праведник Матвей не был канонизирован, но культ, сложившийся вокруг его имени, приравнивает его к статусу местночтимого святого. Могила Матвеюшки пользовалась почитанием у местного населения в течение всего XX в. – здесь молились о здравии болящих, обращались к умершему праведнику с просьбой о заступничестве (рис. 20), сохранялась традиция паломничества на могилу Матвеюшки для «вымаливания» детей.

В дни памяти Онуфрия Мальского принято вспоминать о Матвеюшке Болящем, воздвигшем придел в честь святого. По наблюдениям исследователя Е.В. Платонова, в устном предании образ Матвея часто сливается с образом Онуфрия Мальского⁸²⁸. В 2013 г. от местной прихожанки сето 1938 г.р. была записана житийная легенда, в которой эти два персонажа являются современниками, вступают в спор и договариваются о порядке собственного почитания местным населением:

Блаженный Матвей. И был жив этот, Онуфрий. К блаженному Матвею приезжали очень много гости. И он... К нему привозили очень много, не просто там тряпки – золота, серебра, что-нибудь такое. Они [Матвей и Онуфрий] это все продали, денежки стали. И они знали, что надо, этот самый, как его, еще построить один храм. Храм маленький... Ну так. На чейно же имя построить этот храм-то? Онуфрий сказал: «На меня». Матвей сказал: «На

⁸²⁶ Piho M. Mõla klooster Setomaal // Setumaa kogumik. T. 5. Tallinn; Värskä, 2012. Lk. 359–387.

⁸²⁷ Марков В.С. Изборский праведник // Исторический вестник. 1906. Т. 106. С. 544–578.

⁸²⁸ Платонов Е.В. Изборский праведник: сто лет фольклорного жития // Мифология и религия в системе культуры этноса. Материалы Вторых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2003. С. 95.

меня». Ну Матвей говорит: «Ладно, построим на твое имя этот храм, а чтоб сначала ко мне пришли на могилу». Так и делали. Вот ты заметила? Мы сначала сразу к Матвеюшке на могилку, там помолимся немножко, просим здоровья, прощения. Тогда мы идем в церковь. Так все и делалось, как они договорились, согласились. Так все и делалось»⁸²⁹.

Подобное объединение двух святых в одном времени и пространстве, а также мотив выяснения иерархии святости — довольно характерная закономерность народных агиографических нарративов⁸³⁰. Таким образом устанавливаются связи между разнохарактерными персонажами и формируется общее сакральное поле действия для святых, почитаемых в данном конкретном локусе.

В начале XXI в. псковское церковное начальство уделяло особое внимание устройству торжественных праздничных богослужений в дни местночтимых святых. По примеру цветочного успенского ковра в Печорах, появился обычай устройства цветочной дороги для шествия крестного хода в Малах в дни памяти Онуфрия Мальского, устраиваются архиерейские богослужения, приезжает братия Псково-Печерского монастыря во главе с наместником (рис. 21). Благодаря издательской деятельности епархии и монастыря значительно расширился круг знающих о местночтимых святых и праведниках Печорского края, были составлены их краткие жизнеописания в сериях «Жития Псковских святых» и «Подвижники благочестия Псковской земли»⁸³¹.

4.9. Религиозные практики в домашнем пространстве

В конце XIX — первой трети XX в. православная традиция в повседневной жизни населения Печорского района выражалась в совершении молитв утром, вечером, до и после еды, положении земных поклонов перед домашними иконами, обязательном осенении себя крестным знаменем при входе в дом⁸³².

Если за стол садились кушать, папа читал всегда это... И читает «Отче наш» и читает поминанье, которые уже умершие. И ребята тоже в колени все туда»⁸³³;

Молился [дед] не так стоя: перекрестится, встанет на колени, лбом об пол, и опять так встанет. И это продолжалось до полудня. Он и меня заставлял маленького с ним, тоже подражать, все так же все это делать»⁸³⁴.

⁸²⁹ ПМА, 2013, Н.Е.С., 1938 г.р., ж., сето, д. Запутье.

⁸³⁰ Мороз А. Б. Святые Русского Севера: Народная агиография. М., 2009. С. 133–135.

⁸³¹ «Болящий» Матфей праведный. Подвижник Мальский / Сост. Г. Малков. Печоры, 2007.

⁸³² Kallas O. Einiges über die Setud // Sitzungsberichte der Gelehrten estnischen Gesellschaft 1894, 1895. S. 85.

⁸³³ ПМА, 2013, П. М., 1921 г.р., ж., сето, д. Соколово.

⁸³⁴ ПМА, 2015, Д.Н.П., 1934 г.р., русский, д. Изборск.

Был зафиксирован обычай общественной молитвы на дому у некоторых верующих в первое послевоенное десятилетие:

*Вот у нас, в нашем доме деревенские собирались. Каждую субботу вечером. Вот. И там – читали, ну акафисты читали, пели всенощное бдение. Вот эти песни церковные*⁸³⁵.

Инициаторами таких собраний выступали активные прихожане, бравшие на себя роль духовного лидерства и гаранта сохранения молитвенной традиции в общине, а среди присутствующих были в основном женщины и, в меньшей степени, мужчины. Один из информантов объясняет свое присутствие на таком мероприятии в подростковом возрасте, во-первых, как принятую норму, а, во-вторых, как своеобразное развлечение для молодежи за неимением большого разнообразия оных:

*И ну книгу читали там это, и мы там. Делать-то нечего, посидели, пошли обратно опять кататься на лыжах*⁸³⁶.

Начиная со второй половины 1950-х гг. домашняя молитва начала утрачивать свою консолидирующую семейную или общественную функцию, превратившись в сугубо личное дело, которое порой не афишировалось даже перед домочадцами:

*Иной раз мама помолится как-то так полупрошепотом*⁸³⁷.

Таким образом, религиозная традиция продолжала существовать в условиях отсутствия ее явной визуализации. В 1970-х гг. внешние проявления религиозности вне церковного пространства воспринимались уже как архаика, уместная лишь для стариков. Ситуация вновь изменилась на рубеже XX–XXI вв. в связи с переменой государственной идеологии, активной катехизаторской позицией Псково-Печерского монастыря и православного духовенства в целом. Результатом обучения населения в воскресных школах, кружках и на различных православных курсах стало некое возрождение старинных практик домашнего благочестия. Главная роль посредника между храмом и домом здесь была отведена детям. В отличие от ситуации столетней давности, когда «правильные» (традиционные) знания и практики утверждались старшими для младших, в начале XXI в. наблюдалась обратная связь – младшие члены семьи несли полученные извне знания старшим:

У нас внучка ходит в православный кружок в Печорах при монастыре... И она как приезжает, садится. Мы все смеемся, я-то все говорю: «Ну, помолитесь. Надо поесть, а перед едой надо помолиться: Бог дал нам пищу, спасибо ему за это». А она мне сразу: «Бабушка, ну ты ж не так говоришь! Вот надо....» – Вот она что мне? – «Верую». Бабушка не знает, она

⁸³⁵ ПМА, 2013, Н.В.Я., 1948 г.р., ж., сето, д. Митковицкое Загорье.

⁸³⁶ ПМА, 2013, У.М., 1938 г.р., м., сето, д. Митковицкое Загорье.

⁸³⁷ ПМА, 2016, К.А.Н, 1958 г.р., русская, г. Печоры.

знает! «Верую» она сразу же отмолотит и что-то еще... Три молитвы она отмочалит и говорит: «Ну, теперь ешьте»⁸³⁸.

Уровень знания населением канонических молитв в советский период естественно разнился, но в целом соответствовал ситуации позднесинодального периода, описанной Т.А. Бернштам⁸³⁹: Господня молитва («Отче наш»), Иисусова молитва⁸⁴⁰, некоторые Богородичные молитвы. Часто знания молитв сводилось к кратким славословиям: «Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу, и ныне и присно, и во веки веков», «Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, помилуй нас». Большинство опрошенных информантов самых разных поколений с детства знают «Отче наш» наизусть, или, по крайней мере, помнят половину текста этой главной христианской молитвы. Источником данного знания являлись, как правило, родители и крестные, но упоминаются и другие варианты – текст в книге, совместное пение прихожан во время литургии. Часто на вопрос о знании каких-либо молитв кроме «Отче наш» следовал отрицательный ответ:

«Отче наш». Другие [молитвы] нет, они такие сложные, не запомнить»⁸⁴¹;

Я только знаю и сейчас «Отче наш». Больше ничего не знаю. «Meie isa»⁸⁴².

«Отче наш». И все»⁸⁴³.

С другой стороны, часть информантов свидетельствует, что с возрастом они стали относиться к молитвенному делу более ответственно, выучив наизусть «Символ веры» и другие молитвы ежедневного молитвенного правила.

Это уже после, когда немножко уже ум заработал, к старости, так тогда выучила... А в детстве – нет. А бабушка «Отче наш», да мама читали»⁸⁴⁴.

Знание Священного Предания и Священного Писания базировалось на устной традиции (восприятии со слуха во время богослужений, проповедей, из рассказов родителей и учителей), а также книжной грамотности. Как показывают исследования в области крестьянской книжности в России начала XX в., круг чтения литературы, в том числе религиозной, на селе был достаточно широк, а «книгой книг» была Библия⁸⁴⁵. Это отнюдь не означало ее наличие в каждом крестьянском доме, но определяло значимость в народной культуре. Образ читающего Библию старика (старшего члена семьи – носителя мудрости) не раз возникает в рассказах информантов,

⁸³⁸ ПМА, 2017, К. Н. А., 1961 г.р., русская, д. Печки.

⁸³⁹ Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни: очерки по истории церковной этнографии. СПб., 2005. С. 191–192.

⁸⁴⁰ Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня (мя) грешного (грешную)

⁸⁴¹ ПМА, 2016, М.К.И., 1935 г.р., наполовину эстонка – наполовину русская, г. Печоры.

⁸⁴² ПМА, 2016, Х.Н., ж., сето, 1942 г.р., г. Печоры.

⁸⁴³ ПМА, 2016, С.В.И., русская, 1963 г.р., д. Залесье.

⁸⁴⁴ ПМА, 2016, К.М.П., ж., сето, 1939 г.р., д. Паниковичи.

⁸⁴⁵ Мельникова Е. «Воображаемая книга»: очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России. СПб., 2011. С.117–147; Плетнева А.А. Лубочная Библия. Язык и текст. М., 2013. С. 37–39.

а сама книга приобретает в их глазах дополнительную значимость семейной реликвии или символа ушедшей эпохи. Среди немногочисленных сохранившихся в домах книг конца XIX – начала XX в. помимо Библии были зафиксированы Новый завет, Псалтырь, молитвослов, (в домах сето – на эстонском языке), сочинения духовно-нравственного содержания⁸⁴⁶. Однако они крайне редко используются в повседневной жизни в силу отсутствия у современных жителей Печорского края навыков чтения церковнославянских текстов, а в случае с сето – готического шрифта эстонского языка:

*Папа хорошо читал Псалтырь по-славянски. А я не умею*⁸⁴⁷;

*Там такие буквы! Как можно понять? Нерусские буквы!*⁸⁴⁸;

*Riibel старинный. Там и буквы сложно читать*⁸⁴⁹;

*Плохо читать, они эти другие буквы. А я уже забыл эти буквы. В детстве как-то знал*⁸⁵⁰.

В некоторых семьях сохранялась традиция совместного воскресного чтения Библии вслух, но чаще старшее поколение читало Священное Писание для себя, а младшие могли этот процесс наблюдать. Наличие печатной продукции религиозного содержания в домах в советский период не предавалось огласке. Вместе с тем многие информанты 1950–1960-х г.р. полностью отрицают наличие какой-либо религиозной литературы в домах в советский период. В настоящее время в домашней духовной практике используются современные издания Библии, молитвослова и пр. – «теперешние только купленные»⁸⁵¹, а в библиотеках печорян можно найти самую разнообразную православную литературу (просветительскую, агиографическую, гимнографию), львиная доля которой издана Псково-Печерским монастырем в XXI в.

Отношение к домашним иконам в исследуемый период оставалось в рамках традиции⁸⁵²:

*Да, к иконам было отношение такое очень уважительное*⁸⁵³.

Местное название иконного угла у русских – «бОльший угол», а у сето – «святой» (rühasenulk). При этом русские информанты послевоенных поколений довольно часто с уверенностью отвечают на вопрос о названии угла с иконами – «красный», а затем начинают сомневаться и вспоминать слова родителей из детства:

*Вот я пытаюсь вспомнить. Как говорила? Надо повесть полотенце на божницу. Передний? Нет, бОльший. Да, бОльший угол*⁸⁵⁴.

⁸⁴⁶ Одна из информанток упоминает книгу XIX в. «Добродетели». ПМА, 2016, К.Л., 1956 г.р., ж., сето, г. Печоры.

⁸⁴⁷ ПМА, 2015, Д.В.А., 1941 г.р., русская, д. Изборск.

⁸⁴⁸ ПМА, 2017, К. Н.А., 1961 г.р., русская, д. Крупп.

⁸⁴⁹ ПМА, 2016, С.К., 1953 г.р., м., сето, г. Печоры.

⁸⁵⁰ ПМА, 2013, У.М., 1938 г.р., м., сето, д. Митковицкое Загорье.

⁸⁵¹ ПМА, 2016, Х.Н., 1942 г.р., ж., сето, г. Печоры.

⁸⁵² Цеханская К.В. Иконопочитание в русской традиционной культуре. М., 2004. 256 с.

⁸⁵³ ПМА, 2016, К.Л., 1956 г.р., ж., сето, г. Печоры.

⁸⁵⁴ ПМА, 2016, С.В.И., 1965 г.р., русская, д. Залесье.

Экспедиционные наблюдения А.Б. Островского и произведенный им анализ письменных источников показали, что понятие «красный угол» было малоупотребимым и далеко не повсеместным выражением у русских крестьян XVIII–XX вв.⁸⁵⁵ По всей видимости, расхожее выражение «красный угол» пришло в лексику и сознание печорян из литературы и закрепилось во второй половине XX в. в том числе благодаря советским «красным уголкам» с коммунистической атрибутикой, устраиваемым в домах культуры и на предприятиях.

Домашний иконостас, как обязательная составляющая интерьера, сохранялся в большинстве домов Печорского района в советский период (рис. 35-37). Оформление божницы (треугольная полка – киот, полотенца на иконы) и состав хранящихся в ней предметов (церковная литература, книжки-поминания, свечи, освященные веточки вербы, крашеное пасхальное яйцо, бутылка со святой водой и др.) соответствовали общероссийской крестьянской традиции конца XIX – начала XX в.⁸⁵⁶ За состоянием божницы и выполнением устоявшихся в отношении к ней норм (зажечь лампаду в праздники, поменять иконные полотенца) следили старшие члены семьи. После их смерти наследники, как правило, оставляли иконный угол без изменений. Эту позицию занимали, в том числе, местные общественные активисты и партийные. Вместе с тем в ряде случаев (все они, судя по полевым наблюдениям, относятся к городу Печоры советского периода) в домах и квартирах иконы отсутствовали или же находились не на виду.

В современных домашних иконостасах жителей Печорского района присутствуют иконы конца XIX в. – 1930-х гг. XX в., а также многочисленные иконы меньшего формата на бумажной основе, купленные в церковных лавках в 1990 – 2000-е гг. Старые родительские иконы выполнены масляными красками на дереве, покрыты окладами из золотой или серебряной фольги, часто украшены бумажными цветами. Центральное место в божнице занимают образы Христа Спасителя, Богородицы с младенцем, Николая Чудотворца и икона праздника или святого, в честь которого освящен приходской храм. На оформление «святого угла» влияют современные представления хозяев об эстетике и разнообразные модные тенденции. Вблизи икон на стенах (столах, подоконниках) часто располагаются картины, фотографии родных, календари, кашпо с живыми растениями, подвески в стиле фэн-шуй, электрические семисвечники и т.д. Среди икон можно встретить неканонические образы и даже картины религиозного содержания с электрической подсветкой. Многие из этих предметов являются сувенирами и подарками из Эстонии, преподнесенными близкими родственниками, и приносят определенный «европейский» колорит в традиционное убранство иконного угла (рис. 36).

⁸⁵⁵ Островский А.Б. Передний угол в русском сельском жилище в конце XX – начале XXI в. (экспедиционные наблюдения) // Жилище и одежда как феномен этнической культуры. Материалы Седьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. 2008. С. 25–29.

⁸⁵⁶ Шангина И.И. Божница // Жилище и одежда как феномен этнической культуры. Материалы Седьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2008. С. 30 –35.

Примечательно, что один из ключевых атрибутов модерности – телевизор, находится чаще всего в углу под иконами или рядом с ними (рис. 35). Пожилые люди отмечают факт несовместимости нахождения в «святом угле» светского и религиозного, но данная универсальная примета советской эпохи прочно вошла в крестьянский быт. Наиболее принципиально настроенные верующие стараются все же отделять угол с иконами от остального пространства дома.

Домашняя молитва в православной традиции чрезвычайно важна в период постов. Однако в народном представлении постовое время характеризовалось скорее телесным воздержанием – отказом от скоромной пищи и увеселений⁸⁵⁷. Строгость соблюдения пищевых постов в традиционной культуре се́то многократно отмечалась исследователями⁸⁵⁸. Интервью со старейшими жителями Печорского района показали актуальность этих практик и в отношении русского старожильческого населения. В воспоминаниях информантов, рожденных в первое десятилетие после окончания II мировой войны, встречаются упоминания о родительских запретах слушать радио (вариант более позднего периода – смотреть телевизор), ходить на танцы во время постов. Однако большинство родителей советского поколения детей не настаивало на соблюдении теми строгих постовых правил. Практика пищевого воздержания от молочной пищи во время постов для детей с четырех лет⁸⁵⁹ ушла в прошлое.

В целом, при условии абсолютно индивидуального подхода к вопросу о посте в каждой конкретной семье во второй половине XX – начале XXI в., выявляются следующие закономерности:

- 1) Многодневные посты соблюдались не весь период, а в течение некоторых дней (в начале и в конце Великого и Рождественского постов, несколько дней или день перед причастием, день перед пасхальным богослужением и т.д.)
- 2) Женщины в целом соблюдали пост строже и дольше, чем мужчины. Это связано с большей нагрузкой на работе или же с партийной принадлежностью и более секулярной мировоззренческой позицией глав семейств:

*Ну, мать держала недельку. Мать побольше, отец поменьше*⁸⁶⁰;

*Папа-то не постничал, он работал на Скорой помощи... А мать, она постничала*⁸⁶¹.

- 3) Традиционный родительский диктат – «Пост? Мать заставляла в детстве»⁸⁶² – сменился лояльной позицией или же этот вопрос вообще никак не проговаривался в семье:

⁸⁵⁷ Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни... С. 235–240.

⁸⁵⁸ Kallas O. Указ. соч. S. 85; Рихтер Е. Кто и как жил на земле Эстонии. Таллинн, 1996. С. 62–64; Kalkun A. Religioossed paastud ja pidustused seto kultuuri representatsioonides // Keel ja Kirjandus. 2014. T. 1. Lk. 1–23.

⁸⁵⁹ Рихтер Е. Указ. соч. С. 62; Raasakõisi Setomaalt. Setomaa Jakob Hurda silmi läbi aastail 1886 ja 1903. Seto Institut; Eesti Kirjandusmuuseum, 2013. Lk. 131.

⁸⁶⁰ ПМА, 2016, К.А.С., 1963 г.р., русская, д. Паниковичи.

⁸⁶¹ ПМА, 2016, Р.З.П., 1944 г.р., ж., се́то, г. Печоры.

⁸⁶² ПМА, 2016, М.Н.П., 1939 г.р., русский, г. Печоры.

*Меня-то вот уже не учили посты соблюдать*⁸⁶³.

Следует констатировать, что активная общественная жизнь, занятость на работе, пропаганда СМИ и другие факторы способствовали вытеснению Церкви на периферию сознания у каждого последующего поколения печорян, однако она никогда не исчезала из их повседневности. И здесь ключевую роль играли домашние православные практики – как в случаях с активным включением младших членов семей в религиозно ориентированный быт старших, так и при пассивном участии, не сфокусированном наблюдении.

4.10. Триада семья–школа–храм: трансмиссия религиозной традиции

Семья. Самым мощным институтом, обеспечивавшим воспроизводство традиции, является семья. Именно поэтому советские идеологи уделяли чрезвычайно большое внимание вопросу преобразования семей и ограничению влияния верующих родителей на детей⁸⁶⁴. В процессе общения с верующими членами семьи, наблюдения за религиозными практиками и участия в этих практиках (посещение храма, соблюдение церковных норм и ритуалов) у детей формировался определенный «религиозный капитал»⁸⁶⁵, нередко определявший их религиозную идентичность в осознанном возрасте. Здесь следует помнить, что на ребенка оказывали влияние не только и не сколько родители (очень сильно занятые на работе и в домашнем хозяйстве), но и «большая семья» в лице бабушек, дедушек, дядей и тетей, причем последние часто выступали в роли крестных и воспитателей. Практически в каждом интервью звучит очень личная трогательная тема общения внуков и стариков.

В советский период Печорского края время наибольшего влияния семьи на религиозную социализацию ребенка ограничивалось его дошкольным возрастом, особенно в условиях отсутствия детских садов в сельской местности. Руководствуясь собственным опытом, старшие члены семьи использовали традиционные приемы воспитания: совместное действие, подражание, принуждение (например, настаивание на выучивании молитвы наизусть). Здесь речь идет о «традиции-инерции»⁸⁶⁶ – воспроизводстве привычного порядка вещей. В дальнейшем начиналось воспитание школы и общественных организаций, встраивание ребенка в систему советских ценностей. Натальный крест, полученный ребенком при крещении, родители снимали

⁸⁶³ ПМА, 2016, С. В.И., 1965 г.р., русская, д. Залесье.

⁸⁶⁴ Крупская Н.К. Дошкольное воспитание. Вопросы семейного воспитания и быта // Педагогические сочинения. Т. 6. М., 1959. 464 с.; Луначарский А.В. О воспитании и образовании / Под. ред. А. М. Арсеньева и др. М., 1976. 637 с.

⁸⁶⁵ Iannaccone L.R. Religious Practice: A Human Capital Approach // Journal for the Scientific Study of Religion. 1990. Vol. 29. No.3. P. 299.

⁸⁶⁶ Гофман А.Б. Социология традиции и современная Россия // Россия реформирующаяся. М., 2008. Вып.7. С. 344.

и хранили дома. Будучи в статусе школьника, ребенок обязан был принимать участие в коллективных ритуалах и воспроизводить соответствующую им атеистическую риторику. В первое послевоенное десятилетие среди родителей Печорского края встречалось немало противников вступления детей в пионерскую/комсомольскую организацию. Подобные запреты старшего поколения объяснялись не только неприятием новой педагогической системы по идейным или религиозным соображениям, но и консервативностью, выжидательной осторожностью, выработанной по отношению к постоянно сменявшимся на их веку властям:

А некоторые даже не пускали своих детей в пионеры. Что, «тогда получишь ремнем», так родители говорили своим детям⁸⁶⁷.

В дальнейшем (в периоды правления Н.С. Хрущева и Л.И. Брежнева) большинство родителей занимало позицию нейтралитета или молчаливого согласия/несогласия в отношении школьного атеистического воспитания. Советская система препятствовала возникновению «единомыслия» в отношении религии у старших и младших поколений, что часто приводило к отсутствию вербальной коммуникации на религиозные темы в семьях⁸⁶⁸. В отсутствии родительского диктата в сфере религиозного воспитания у детей не возникал интерес к духовным практикам старших, поэтому информанты, рожденные в период «развитого социализма», часто затрудняются определить уровень религиозности собственных родителей. В свою очередь, родители нередко оказывались в ситуации внезапного понимания, что их уже выросшие дети – невежды в вопросах церковных ритуалов и духовных практик:

А мои дети, например, не знают. И вот тут недавно узнала, что они не знают «Отче наш». Я говорю: «Ну как это не знаете?» – «Ты не учила!» – ответ был такой»⁸⁶⁹.

Родительские рекомендации по посещению храмов и запреты на то же со стороны школы, рождали некую вариативность действий со стороны учеников.

Так что у нас была обязанность ходить в эту церковь. Такая была борьба со школой. А мы говорили: «Вы учите нас родителей слушать, а родители послали в церковь!»⁸⁷⁰

В постсоветский период наряду с традиционной схемой религиозной социализации от старших младшим, появилась, как уже отмечалась, и обратная модель обучения религиозным навыкам⁸⁷¹ – трансляция знаний, полученных детьми в воскресной школе, на кружках, в процессе общения с приходским духовенством, старшим членам семьи.

⁸⁶⁷ ПМА, 2016, Р.З.П., 1944 г.р., ж., сето, г. Печоры.

⁸⁶⁸ Безрогов В. Между Сталиным и Христом: религиозная социализация детей в советской и постсоветской России (на материалах воспоминания детства) // Антропологический форум. 2006. № 4. С. 130–162.

⁸⁶⁹ ПМА, 2016. Л.Э., 1941 г.р., ж., сето, г. Печоры.

⁸⁷⁰ ПМА, 2017, З.А.С., 1952 г.р., русский, д. Киршино.

⁸⁷¹ Панков А.А., Подшивалкина В.И. Проблема воспроизводства религиозного сознания в посттоталитарном обществе // Социс. 1995. № 11. С. 99–103.

Школа и культурные организации. В деле воспитания «нового человека» советской школе вменялась роль проводника атеистической пропаганды и фильтра, препятствовавшего передаче традиций, мешавших формированию коммунистического мировоззрения⁸⁷². Вместе с тем сам теоретический концепт «научного атеизма» и требуемая практика введения обязательного «атеистического компонента» на всех школьных уроках создавали условия для постоянного напоминания о существующей религиозной традиции (в контексте борьбы с ней). В учебных планах средних школ и рапортах пионерских дружин Печорского района 1960–1970-х гг. неизменно звучала тема религиозных праздников и запрета посещения церквей школьниками⁸⁷³. Наряду с просветительскими занятиями в духе материализма «Почему плачут иконы», «Вначале была Земля», «Почему в неделе 7 дней», «Чудеса на небе» и т.д. детям Печорского района читались лекции, разоблачавшие не просто религиозные праздники в целом, а посвященные каждому из них в отдельности – Рождеству, Крещению, Пасхе, Покрову, Успению⁸⁷⁴. Праздничная православная культура являлась тем полем, где очевиднее всего проявлялось противоречие между государственной идеологией и религиозной традицией.

Информанты свидетельствуют об активных антирелигиозных кампаниях, проводившихся перед каждым религиозным праздником (в ход шли лекции, напоминания на уроках, объявления по местному школьному радио), и публичных выговорах от учителей после каждого нарушения. Такая усиленная борьба вызывала и обратный эффект – интерес к «запретному плоду», желание узнать «что ж там такое вершится в храме»⁸⁷⁵. Школьное атеистическое воспитание вкупе с наблюдениями за ежедневными домашними практиками старших, приводило к формированию двойственного сознания у подрастающих поколений, где было место и бунтарским выпадам против родителей, и насмешке над формализмом учителей:

Так я все задавала ему, учителю, вопрос, уже в 8-м классе: «Ну почему нас в церковь не пускают, а у самих в школе висит стенд Киево-Печерская лавра»? И там стоят монахи, священники, все это нарисовано. Ну, если я хочу сходить посмотреть что-то в Киево-Печерской лавре, а вы меня не пускаете? Может я в свою церковь схожу, посмотрю? Может, все одинаково?» А он: «Нет, в свою ты не должна вступить ногой. А до туда ты не доедешь»⁸⁷⁶.

Печорские педагоги, библиотекари, музейные сотрудники и экскурсоводы, на которых была возложена миссия атеистического воспитания молодежи, были в большинстве своем

⁸⁷² Балашов Е.М. Школа в Российском обществе 1917–1927 гг. Становление «Нового человека». СПб., 2003. 236 с.; Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. М., 2021. 700 с. и др.

⁸⁷³ ГАНИПО Ф. 450. Оп. 1. Д. 1–16.

⁸⁷⁴ ГАНИПО Ф. 2629. Оп. 5. Д. 14–15.

⁸⁷⁵ ПМА, 2016, К.Т.Н., русская, 1953 г.р., г. Печоры; С.В.И., русская, 1965 г.р., д. Залесье.

⁸⁷⁶ ПМА, 2017, К.Н.А., 1961 г.р., русская, д. Печки.

выходцами из местной среды, носителями того же культурного кода, что и верующие представители старших поколений. Их «атеистический компонент» на уроках и лекциях нередко выглядел несколько надуманным. Так, бывшая учительница химии эстонской школы в Печорах со смехом вспоминает, как в начале 1960-х гг. ей поставили на вид отсутствие атеистической работы на занятии, посвященном производству чугуна⁸⁷⁷.

Область, в которой можно было легально и логично говорить о религии и традиции – это культура. Здесь производилось «перекодирование» религиозных признаков на легитимные «исторические ценности», «предметы краеведческой гордости» и «национальные святыни»⁸⁷⁸. В дальнейшем те самые работники образования и культуры – специалисты по атеистическому воспитанию в СССР, сыграли ключевую роль в т.н. «религиозном возрождении» 1990–2000-х гг. Накопленный ими потенциал оказался очень полезен и востребован Псково-Печерским монастырем и местным приходским духовенством. Для начала XXI в. характерно чрезвычайно тесное взаимодействие региональной власти, школы, общественных и культурных организаций Печорского края с Русской Православной Церковью. Таким образом, деятели культуры и учителя формировали информационное поле религиозной традиции, как в советский, так и в постсоветский периоды истории Печорского района.

Приходское и монастырское духовенство. Священники и монахи являлись авторитетными носителями традиции для местного социума, которым, согласно М. Веберу, делегировалось право разъяснять не только религиозные, но и многие этические вопросы «в подлинном их значении»⁸⁷⁹. Православное духовенство оказывало сильное влияние на население Печорского района, несмотря на множество запретов и ограничений, призванных регулировать как религиозные обычаи, так и взаимодействие между священниками и прихожанами. Существовала практика тайных или полулегальных (без записи в регистрационных книгах) крещений, венчаний, панихид на кладбищах. Религиозные лидеры могли также конструировать традиции – ярким примером здесь служит практика ежегодного создания цветочного ковра для шествия крестного хода на праздник Успения в Псково-Печерском монастыре, возникшая в 1960-е гг. в период наместничества архимандрита Алипия (см. главу 2). Вместе с тем, как показывают современные полевые исследования, локальный религиозный обиход формировался не вследствие односторонних действий священнослужителей, а в сложном диалоге между паствой и духовенством⁸⁸⁰. Так, например,

⁸⁷⁷ ПМА, 2016, М.К.И., 1935 г.р., эстонка, г. Печоры.

⁸⁷⁸ Кормина Ж., Штырков С. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предистория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. СПб., 2015. С. 7–46.

⁸⁷⁹ Вебер М. Избранное. Образ общества. М.- СПб., 2017. С. 104–129.

⁸⁸⁰ Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 66.

один молодой священник, был вынужден ускорить темп богослужения, так как иначе прихожане не успевали на дойку коров и уходили, не дождавшись окончания литургии⁸⁸¹. Наличие в храмах пожилых сето, плохо или вообще не говоривших на русском языке, ставило перед настоятелями задачу введения в богослужение эстонского языка и т.д.

В изменившихся политических и социальных условиях на рубеже XX–XXI вв. печорское православное духовенство активно занималось проповеднической и учебно-воспитательной деятельностью, привлекало в церковь молодежь, формировало новые религиозные навыки у старожильческого населения (в исполнении домашних религиозных практик и таинств в церкви – соборовании, исповеди, причастии). В этот период заново маркировались зоны влияния православной церкви в местном ландшафте – строились и реконструировались часовни, оформлялись водосвятные колодцы и иные почитаемые в народе места. Характерной особенностью 1990–2000-х гг. являлось восприятие церкви местным сообществом как универсального средства нравственного воспитания, а священника/монаха как самого подходящего кандидата на роль ментора и носителя «правильной» культурной традиции в новых идеологических условиях:

*Сейчас такая распущенность, что другого пути нет... Да, если хороший священник, наставник, воспитатель, я согласна. Он как партийный работник!*⁸⁸²

Таким образом, старшие члены семьи, культурные и партийные работники, учителя и священники воспринимались местным сообществом как лица, наделенные правом интерпретации культурной традиции. В новейший период времени опосредованного «надконтактного»⁸⁸³ способа получения информации (телевидение, кино, книги, интернет), трансмиссия религиозной традиции в Печорском крае как способа обучения «правильным формам и назначениям конкретных практик»⁸⁸⁴ непосредственно от человека к человеку не утратила своей актуальности. Кроме того, важную роль в передаче религиозной традиции здесь играло и играет «неявное знание»⁸⁸⁵, полученное имплицитно из окружающей среды в повседневном опыте. Пропаганда СМИ времен «обличительного» религиоведения⁸⁸⁶, книги и школа не могли сделать Псково-Печерский монастырь и приходские церкви невидимыми для местного социума. Люди в монашеских одеяниях на улицах и в общественных местах, паломники, богомольцы и т.н. в газетах «религиозные фанатики» являлись частью местного

⁸⁸¹ ПМА, 2016, Н.А., 1958 г.р., русская, д. Рассолово.

⁸⁸² ПМА, 2013, У.Т.И., 1940 г.р., русская, д. Митковицкое Загорье.

⁸⁸³ Чистов К.В. Народные традиции и фольклор: Очерки теории, 1986. С. 124.

⁸⁸⁴ Асад Т. Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. Т. 7. № 1. С. 56.

⁸⁸⁵ Полани М. Личностное знание: на пути к посткритической философии / Пер. с англ. М.Б. Гнедовского. М., 1985. 344 с.

⁸⁸⁶ Штырков С.А. Практическое религиоведение времен Никиты Хрущева: Республиканская газета в борьбе с «религиозными пережитками» (на примере Северо-Осетинской АССР) // Традиции народов Кавказа в меняющемся мире: преемственность и разрывы в социальных практиках. СПб., 2010. С. 306–344.

культурного ландшафта и фоновой действительностью в Печорах. Церковные праздники, колокольный звон, поминальные практики на церковных кладбищах являлись неотъемлемой составляющей местной сельской жизни. В целом, трансмиссия религиозной традиции осуществлялась на акционально-вербальном, визуальном, аудиальном уровнях, а также через контакт с предметами (иконами, религиозными книгами и др.). «Среднестатистический» пример актуализации местной православной традиции можно характеризовать следующими признаками: наличие икон в доме (теоретическая возможность совершения домашней молитвы), эпизодическое посещение храма (общественная молитва), ежегодное совершение таинств исповеди и причастия, посещение могил предков

Во второй половине XX у жителей Печорского района Псковской области сохранялся комплекс практик, связанных с Церковью и православной культурой. Большинство этих практик уходило корнями в синодальную эпоху Российской Империи и представляло собой результат народного осмысления канонических норм, способ включения религии в повседневную жизнь. В условиях, когда государственная идеология призывала к атеизму, но храмы были официально открыты, население придерживалось тактики соблюдения культурной традиции без лишнего афиширования. Самые стойко сохраняемые церковные практики были связаны с обрядностью жизненного цикла, прежде всего с рождением и смертью. Венчаться в советский период стали гораздо реже, однако число открыто совершаемых церковных браков в Печорском районе значительно превышало аналогичные показатели по другим районам Псковской области. В коллективных религиозных практиках лучше всего сохранялась обрядность, связанная с культом предков и локальной идентичностью. Поэтому Пасха, Троица, престольные праздники (в том числе Успение Богородицы как храмовый праздник монастыря) и поминальные дни считались обязательными для посещения церкви. Другие церковные праздники, даже такие важные как Рождество Христово, отошли на второй план для невоцерковленного большинства в советский атеистический период. Сеть локальных сакральных объектов (часовни, источники, могилы праведников и места, связанные с присутствием святых угодников) свидетельствовала о сохранении народного пласта религиозной традиции (народных представлений о небесных заступниках Псково-Печорского края).

В приватной жизни населения во второй половине XX в. сохранялись религиозные атрибуты – иконный угол с полотенцем и лампадой, бутылка со святой водой, религиозная литература, поминальные книги. Молитвенные практики и посты соблюдались в основном представителями старшей возрастной группы. В целом внешние проявления религиозности (даже в домашнем пространстве) воспринимались как архаика, уместная лишь для стариков.

Дети не получали систематического религиозного воспитания из-за занятости взрослых, их коммунистических взглядов или позиции воздержания от вопроса религии. При этом большинство коренных печорян не было готово совсем отказаться от христианских мировоззренческих установок. Например, во многих семьях принципиальной позицией было не только крещение ребенка для включения его в христианскую жизнь, но и выучивание им молитвы «Отче наш».

В целом в советский период происходил процесс размыwania религиозной традиции, вытеснения ее на периферию общественной жизни. В новых идеологических условиях постсоветского периода начался процесс рехристианизации жителей Печорского края – активная религиозная социализация детей и молодежи и переосмысление комплекса установок, сформированного в народной среде в отношении церковных практик и таинств в синодальный период. Народный пласт религиозной традиции составил предмет особого контроля монастыря и приходского духовенства.

Заключение

Печорский район Псковской области представляется нам уникальным локусом для изучения феномена православной культуры и традиции в СССР после Второй мировой войны. Здесь практически полностью сохранилась система церковных приходов синодального периода, действовали и никогда не закрывались 15 православных храмов и Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь. Яркой специфической чертой местной церковно-приходской жизни до начала XXI в. была ее этническая двухкомпонентность – значимое присутствие финно-угорского населения (сето) на фоне славянского большинства.

Периферийное расположение и географическая близость к Балтии обусловили полиэтничность региона и создавали предпосылки для территориального передела в периоды войн и нестабильности. Отчуждение западных территорий близ города Печоры от ареала Псковской губернии и нахождение их в составе новообразованной Эстонской Республики в 1920–1940 гг. привело к сохранению религиозной традиции местного населения, в то время как на территории СССР осуществлялась политика физического уничтожения всех религиозных институтов. Закон о свободе вероисповедания в Эстонии, возможность изучения религии в школе по желанию, функционирование церковных приходов и православного Псково-Печерского мужского монастыря создавали все возможности для сохранения и развития православной традиции Печорского уезда. Безусловно, она подвергалась модернизации и эстонизации, жила в условиях борьбы сторонников «русской» и «национальной эстонской» идей и разных церковных юрисдикций, однако эти заслуживающие особого внимания темы не входят в рамки данного исследования. Для нас важно то, что до 1940 г. православные верующие Печорского края не сталкивались с агрессивной государственной атеистической пропагандой, а активная советизация населения началась уже после немецкой оккупации 1941–1944 гг.

В результате проведения границы между Россией и Эстонией в 1944 г., единый Печорский уезд был разделен между РСФСР и ЭССР. С этого времени стала формироваться отдельная идентичность местного населения как жителей Эстонии и России. Так возникла этнолокальная группа «печорян» – жителей г. Печоры и Печорского района Псковской области. Во второй половине XX в. эту группу характеризовали следующие особенности: полиэтничность, тесные культурные и родственные связи с соседней Эстонией, отличие себя от «советских» – всех тех, кто до 1940 г. жил в СССР, высокая религиозность.

У жителей Печор и близлежащих окрестностей была выявлена ярко выраженная «околомонастырская» идентичность – ощущение причастности себя к жизни Псково-Печерского монастыря. Она проявлялась в разных аспектах, в том числе напрямую (и на первый взгляд) не связанных с религией. Действующий Псково-Печерский монастырь составлял главную

историческую достопримечательность и краеведческую гордость печорян вне зависимости от их религиозного самосознания и церковной активности. Однако, в отличие от многочисленных советских музеефицированных памятников «церковной старины», он уже одним своим присутствием порождал нежелательные с позиции официальной атеистической идеологии практики – прогулки внутри монастыря, посещение богослужений молодежью и детьми, взаимодействие населения с монахами, паломниками, приезжими верующими переселенцами и т.д. Наместник Псково-Печерского монастыря, не обладавший никакими властными функциями, кроме как руководством обителью, традиционно воспринимался в печорском сообществе значимой фигурой, сопоставимой по своему статусу с городскими властями и имевшей право диалога с ними. Задача переосмысления значения монастыря исключительно как историко-архитектурного памятника (вне религиозного аспекта), поставленная перед работниками культуры, печорскими педагогами и экскурсоводами в советский период, не была выполнена в полной мере. Более того, их «обличительная» риторика и запреты, связанные с посещением сакральных мест монастыря (храмов и пещер), рождала большой интерес к «запретному плоду» у поколений, рожденных в послевоенный период.

В местной религиозной культуре Псково-Печерский монастырь выполнял функцию камертона – ориентира православной традиции. За насельниками монастыря признавалась роль духовных наставников, носителей и интерпретаторов знания о «правильном» православии. Монастырские деятели купировали или нейтрализовали неканонические народные религиозные практики, сформированные вокруг почитаемых объектов – водных источников, камней, деревьев, часовен и др. Примечательно, что в советский период эти усилия частично совпали с официальным курсом 1960–1980-х гг. по борьбе с паломничеством к «святым местам». На рубеже XX–XXI вв. монастырь стал влиятельным участником образовательной программы Печорского района и активно формирует образ православия у печорян. По мере географического удаления от Печор значимость монастыря в жизни местного населения уменьшается. Но престольный праздник обители Успение Богородицы остается главным объединяющим фактором жителей района как локальной религиозной группы. В советский период сохранялся его негласный статус главного праздника района. Праздник знаменовал собой ежегодную встречу печорян со своей небесной покровительницей – Девой Марией, которая «выходила» к людям в иконописном образе. В условиях запрета на проведение традиционных крестных ходов шествие с иконами осуществлялось только на монастырской территории. И именно в этот «запретительный» советский период произошло конструирование одной из самых узнаваемых в настоящее время традиций Псково-Печерского монастыря – создание ковра (дорожки) из живых цветов для шествия иконы Успения Богоматери. По всей видимости, эта история связана с наместничеством архимандрита Алипия (Воронова), активно сопротивлявшегося угрозе

закрытия монастыря в конце 1950–начале 1960-х гг. и стремившегося к популяризации обители (особенно на международном уровне). Со временем фигура Алипия приобрела в местном сообществе черты мифологизированного героя – воина и защитника монастырской крепости, действовавшего под покровом Богородицы. Цветочный ковер стал восприниматься вневременной константой, обязательным атрибутом праздника Успения, который «был всегда». А сама история Псково-Печерского края XX в., избежавшего закрытия церквей, осмыслена в народном религиозном сознании как свидетельство избранности этих мест Богородицей – хозяйкой Псково-Печерского монастыря.

При этом литургическая жизнь населения района связана в большей степени не с монастырем, а с приходскими храмами. Исключение составляют верующие из семей духовенства, новообращенные, особые любители монастырских служб. Отдельную категорию постоянных прихожан монастыря представляют собой люди «прицерковного круга» и духовные дети конкретных печорских старцев, специально переселившиеся в Печоры. Для старожилов Печорского края характерно периодическое посещение монастыря – на праздники и важные личные даты. Причастность к монастырю как к религиозной святыне у жителей Печорского края лишена экзальтированных форм религиозного поведения, не требует постоянного физического контакта с монастырскими реликвиями или благословения старца по любому вопросу. По синодальной традиции (когда все требы должны были совершаться только в своем приходе) и личному выбору печоряне предпочитают в качестве духовников приходских священников, хорошо знакомых со всеми обстоятельствами жизни своей паствы. Важнейшим фактором соотношения себя и своей семьи с конкретным церковным приходом является локализация родовых захоронений вблизи храмов.

Во второй половине XX в. на территории Печорского района было сконцентрировано наибольшее число действовавших православных церквей по сравнению с другими районами послевоенной Псковской области. Высокая посещаемость храмов, активная позиция прихожан и духовенства не давали формальных поводов к закрытию церквей района во время антирелигиозной кампании 1950–1960-х гг. Задача быстрого восполнения вакансий настоятелей церквей во избежание закрытия приходов решалась за счет собственных ресурсов – местных священников и их сыновей, благочестивых прихожан (которые назначались псаломщиками, а затем рукополагались в духовный сан) и иеромонахов Псково-Печерского монастыря. Инициатива 1950-х гг. Совета по делам РПЦ по слиянию двух церковных общин в одном населенном пункте была реализована только в отношении д. Малы. В начале 1960-х гг. была закрыта отдаленная церковь на острове Колпина Псковского озера, а два небольших приписных храма в Изборске были переданы местному краеведческому музею (при сохранении двух действующих храмов и общин). Все остальные храмы Печорского края продолжали действовать

и никогда не закрывались. Более того, священники и прихожане двух сгоревших в 1944 г. церквей в деревнях Лавры и Паниковичи приложили все усилия для переделки под храмы подсобных церковных помещений и сохранили местную приходскую жизнь.

Печорское духовенство составляло особую группу населения, представители которой жили по своим обычаям, сохраняя между собой тесные (в том числе брачные) связи. Нарушение некоторых общественных норм детьми из священнических семей выглядело естественным в глазах местного сообщества – их социальное происхождение служило объяснением отрытого посещения богослужений или отказа от вступления в пионеры и Комсомол. В советский период продолжало формироваться местное потомственное духовенство. Характерной особенностью церковно-приходской жизни района была крайне невысокая сменяемость священников, их нежелание покидать пределы своего «печорского» локуса и длительное пребывание на одном приходе (до 40 лет и более). «Свои» настоятели из печорского старожильского населения, хорошо знакомые с психологией местных жителей, владевшие эстонским языком и умевшие проводить двуязычные богослужения для русских и сето, пользовались большим авторитетом у населения. Важнейшим условием функционирования церковно-приходской жизни в условиях жесткого государственного контроля было умение приходских священников лавировать между требованиями властей и интересами своей паствы.

Средняя посещаемость церквей в 1960–1980-е гг. составляла от 20 до 150 человек в обычные воскресные дни и от 80 до 800 человек в праздничные. Традиционно высокая религиозная активность наблюдалась у сельского населения. Служащие организаций, в особенности, занимавшие высокие должности, и члены КПСС избегали открытого посещения храмов. Работники культуры и образования, обязанные проводить «атеистическую работу» среди населения, также должны были демонстрировать своим собственным примером антирелигиозную линию поведения. Особенному осуждению со стороны официальных идеологов подвергалось нахождение в церкви юных коммунистов – пионеров и комсомольцев. В сложившихся условиях печоряне демонстрировали определенную «идейную гибкость», совмещая традиционные семейные устои с требованиями времени.

Самая высокая посещаемость церквей, невзирая ни на какие запреты, наблюдалась в церковные праздники (в особенности престольные) и поминальные дни. Здесь собиралась вся община во всем своем этническом и половозрастном разнообразии («от мала до велика»). Причем прихожанами храмов на русско-эстонском пограничье были как жители Печорского района, так и Эстонии. Пока граница имела административный статус внутри одного государства (до 1991 г.), русские и сето спокойно перемещались в обоих направлениях для участия в церковных службах и посещения родовых кладбищ.

Отличительной чертой церковной жизни Печорского района советского времени была довольно высокая доля мужчин в составе активных прихожан. На фоне практически абсолютного доминирования женщин (в том числе в качестве помощниц священников) в действовавших церквях СССР, в Печорском районе сохранялась традиционная модель мужского псаломщичества. Псаломщики назначались из прихожан, хорошо знавших церковный обиход. В 1960-е–1970-е гг. число мужчин среднего возраста («отцов семейств») на воскресных службах заметно уменьшилось, так как многие вступили в КПСС и должны были придерживаться (по крайней мере, внешне) внерелигиозной линии поведения. Однако среди старшей возрастной группы вновь наблюдались и женщины, и мужчины.

В целом, была выявлена следующая динамика вовлеченности печорян в церковно-приходскую жизнь в рамках индивидуального жизненного цикла: маленькие дети ходили в церковь вместе со взрослыми до поступления в школу, затем они переходили под контроль педагогов и должны были придерживаться атеистического дискурса, в молодежном и зрелом возрасте церковь присутствовала в жизни в качестве традиционного атрибута, но не занимала много места в сознании индивидов. По мере приближения к старости церковь начинала играть все большую роль в жизни людей. В советский период этот универсальный феномен объяснялся не только высвобождением свободного времени и духовными поисками, но и снижением общественного давления после потери статуса активного члена работающего социума. Как в советский, так и в постсоветский периоды ядро приходского актива неизменно составляют люди старше 50 лет.

Этнический состав церковных приходов второй половины XX в. отражал общую демографическую картину региона – большинство составляли русские, на втором месте по численности (около 10 % всего населения района) – сето. Во всех официальных документах советского периода сето числились эстонцами, но сами они осознавали себя отдельной группой, культура которой тесно связана с русским православием и Псково-Печерским краем. Местное духовенство и русские прихожане также отличали сето от эстонцев, называя их «полуверцами». Благодаря необыкновенной устойчивости традиций и яркости культуры сето стали излюбленным объектом фольклорно-этнологических исследований. Парадокс заключается в том, что при общепринятом представлении о сето как об активных православных прихожанах, эта сторона их жизни не становилась объектом специального изучения, растворяясь в иных исследовательских интересах. И только на фоне утраты оригинальных элементов народного быта и материальной культуры под натиском индустриализации, стал очевиден потенциал изучения народных церковных практик с позиции традиционалистики.

Официальное сохранение и регистрация двух эстонских православных приходов для сето в Печорском районе послевоенного периода указывает на внимание властей к этнической

ситуации региона. Знаковым местом сетоской православной культуры стала церковь св. Варвары в Печорах, где с 1935 г. до конца 1970-х гг. богослужения проходили только на эстонском языке. Другой эстонский приход в д. Малы был объединен в 1951 г. с русским приходом, однако сето оставались полноправными участниками местной церковной общины и были особенно заметны во время праздников и поминальных дней.

Статус эстонского языка как литургического окончательно закрепился за сето в период Эстонской Республики (1920–1940 гг.). После проведения границы между Псковской областью и Эстонией в 1944 г. жизнь сето Эстонии и Печорского района стала развиваться по разным сценариям. Первые постоянно находились в эстоноязычной среде, а вторые – в тесном контакте с русскими. Поэтому для печорских сето советского поколения характерен конфессиональный полилингвизм – их языком молитвы был литературный эстонский, на крыльце церкви между собой говорили на сетоском наречии, с русскими прихожанами – на русском. Кроме того, регулярное присутствие на службах в приходских храмах района приучило их к церковнославянскому языку. Богослужений на языке сето в Печорском районе никогда не проводилось. Однако наше исследование показало, что руководство Псковской епархии, приходское духовенство и Псково-Печерский монастырь продолжали уделять пристальное внимание сетоской пастве как «живому» свидетельству собственной миссионерской деятельности среди местного финно-угорского населения прошлых веков. Несмотря на то, что в Печорском районе сохранился лишь один официальный эстонский приход, в сельских смешанных приходах с русским и сетоским населением (Тайлово, Залесье, Паниковичи) в 1950–1970-х гг. по инициативе местных священников, знавших эстонских язык, практиковались двуязычные богослужения.

В сложившейся картине мира «печорян» (жителей Печорского района) во второй половине XX в. православие было сопряжено либо с русской, либо с эстонской культурой. Чередование эстонского и церковнославянского языков во время богослужений в смешанных приходах воспринималось населением как устоявшаяся норма. Местное духовенство, преимущественно русское, было тесно связано с Эстонией, и нередко на печорско-эстонском пограничье происходило перемещение священников между двумя соседними епархиями. Большую роль в формировании печорского духовенства сыграл митрополит Эстонской апостольской православной церкви Александр Паулус, навсегда покинувший Эстонию в 1944 г. накануне вступления советских войск в Таллин. Именно священники и псаломщики (многие из которых были воспитанниками Печорской духовной семинарии), посвященные и назначенные митрополитом Александром в 1930–1940-е гг., составили костяк деятельного духовенства послевоенного периода. Среди этого поколения были и священники из печорских сето. Варианты проявления их этничности в пастырском деле в целом отражали ситуацию выбора – не отличать

себя от русского православного духовенства или чувствовать себя частью эстоноязычного православного сообщества.

Этническая специфика православия сето выражалась в языке, материальной культуре, празднично-обрядовой сфере, национальном характере. Для обозначения празднования после церковной службы или молодежного воскресного гуляния жители Печорского района (и русские, и сето) широко использовали слово «кирмаш», которое все здесь связывали именно с сетоской культурой. Некоторые универсальные практики народной обрядности (например, приношение продуктов иконе или другому почитаемому объекту) сохранялись у сето дольше, чем у их русских соседей. Однако в виду активной просветительской деятельности Псково-Печерского монастыря и приходских храмов у печорских сето не было зафиксировано знаний о божестве Пеко, отголоски культа которого бытовали во второй половине XX в. в эстонской части сетоского ареала (близ д. Обиница). Принципиальность и консерватизм сето в вопросах веры и церковной обрядности в «колхозное» время отмечали как местные жители, так и советские чиновники. Особым почитанием в среде сето пользовался Псково-Печерский монастырь, который, в свою очередь, признавал их своими «чадами».

В конце XX в. ярко выраженная двуэтничность церковно-приходской жизни Печорского края осталась в прошлом в результате миграции сето в Эстонию и естественной убыли пожилого населения. На рубеже XX–XXI вв. абсолютное большинство прихожан Варваринской церкви и в смешанных приходах составили русские. Настоятели храмов произносили некоторые возгласы или молитвы на эстонском языке, отдавая дань традиции или из уважения к немногочисленным оставшимся пожилым прихожанам сето. При этом в Печорском районе постсоветского периода наблюдается потребность в мемориализации сетоской культуры как местной отличительной особенности и туристического бренда. Наличие сетоской паствы имеет важнейшее политическое значение для Псково-Печерского монастыря как миссионера и актора российско-эстонского приграничного взаимодействия. Не случайно наместники Псково-Печерского монастыря поощряют визуализацию сетоского присутствия (ношение традиционных костюмов) на праздниках и крестных ходах в начале XXI в. В свою очередь, Псково-Печерский край чрезвычайно важен для сето Эстонии как земля предков и сакральный центр. Для молодежи, приехавшей со старшими родственниками из Эстонии и слабо знакомой с местной православной традицией, церковные праздники и посещение кладбищ с обязательным присутствием на службе в храме – это опыт участия в литургической жизни.

Ключевую роль в сохранении сетоской православной традиции в советский период сыграла, прежде всего, Варваринская церковь в Печорах. Она получила статус самостоятельного «эстонского» прихода и отделилась от городского храма Сорока мучеников в период Эстонской Республики. За 50 лет (1930 – 1980-е гг.) в местной среде сложился ее образ как исконной церкви

сето – «со старинных времен», «со времен игумена Корнилия». В постсоветский период Варваринская церковь задействована в конструировании исторической памяти о печорских сето наряду с музеями и Печорской лингвистической гимназией (бывшей эстонской школой).

В ходе исследования религиозных практик населения Печорского района во второй половине XX–начале XXI в. на уровне церковно-приходской жизни не было выявлено принципиальных различий (помимо языковых) между русскими и сето.

Самые стойко сохраняемые церковные практики были связаны с обрядностью жизненного цикла, прежде всего с рождением и смертью. Поэтому число крещений и отпеваний в Печорском районе в советский период оставалось высоким – около 50% всех новорожденных и 80% умерших в 1970-е гг. по данным регистрационных церковных книг. В действительности эти цифры выше, так как население уклонялось (по договоренности со священником) от внесения своих данных в официальные ведомости. Практика заочных отпеваний, повсеместно распространенная в СССР как способ избегания демонстрации православного вероисповедания семьи покойного, не стала нормой для печорян. Отпевания и поминальные службы совершались открыто и при большом стечении народа. В случае совершения погребения без церковного обряда родственники старались привнести в похороны какие-либо элементы православного канона – прочесть молитву над умершим, положить в гроб икону или текст молитвы. После ужесточения государственного контроля за исполнением треб вне храма в 1960-х гг. священники и псаломщики продолжали служить панихиды на могилах по просьбам верующих вопреки запрету.

Поминальную обрядность жителей Печорского края во второй половине XX– начале XXI в. можно назвать одним из самых ярких проявлений религиозной культуры и локальной идентичности. Поскольку кладбища часто расположены вблизи храма, то каждое воскресное посещение церкви, не говоря уже о праздниках и родительских субботах, было сопряжено для прихожан с посещением могил родственников. Кульминацией престольных праздников и поминальных дней стала коллективная трапеза на кладбище всей общины в ее расширенном составе с участием многочисленных сето из Эстонии. При этом, здесь не произошло смещения акцентов события с церкви на кладбище (что характерно для верующих СССР в условиях закрытия храмов). Поминование на могилах начиналось после богослужения и никак не заменяло собой, в представлении печорян, литургическую часть обряда.

Наименее практикуемым церковным обрядом в советский период стало венчание. Оно не утратило своего смысла (значения таинства) для воцерковленных жителей Печорского района, однако воспринималось менее значимым по сравнению с обрядностью перехода границы бытия–небытия. Многокомпонентная советская свадьба составила успешную конкуренцию венчанию как обряду перехода. В условиях идеологического давления, печоряне были готовы отказаться

от церковного брака, но не от соблюдения православных канонов в отношении рождения и смерти.

Что касается всего комплекса разнообразных православных практик, выполнявшихся населением в советский период, можно сказать, что они сохранялись настолько, насколько это было возможно в условиях жесткого контроля и запретов. Перестали осуществляться крестные ходы из прихода в приход и молебны под открытым небом, религиозное образование в школе было заменено атеистическим воспитанием. Некоторые практики сохранялись в редуцированном виде – посещение храма только по праздникам, сокращение многодневных постов до нескольких дней. Существенной трансформации православных практик или формирования альтернативной церковной субкультуры здесь не было выявлено. Народные религиозные практики, связанные с месточтимыми святынями и святыми, в целом бытовали под контролем церкви. Новая советская обрядность (торжественная регистрация актов гражданского состояния, коммунистические праздники и демонстрации) принималась населением, но существовала параллельно с религиозной. Эти два мира не смешивались в сознании людей. Часть населения продолжала придерживаться ритма воцерковленной жизни, часть не участвовала в коллективных религиозных практиках по идеологическим, карьерным, личным соображениям, а большинство ограничивалось периодическим посещением храмов «по традиции». В отношении детей большинство родителей занимало позицию невмешательства в школьное воспитание. При этом многие родители придерживались мнения о необходимости выучивания детьми молитвы «Отче наш». Сам образ жизни старших печорян и латентное влияние окружающей среды неизбежно приводили к периодическому включению младших поколений в разнообразные храмовые практики. Поскольку эти практики составляли часть повседневной жизни, то они не «проговаривались» и не подвергались рефлексии. В результате печоряне, воспитанные в период развитого социализма и уверенные в своей отчужденности от религии, оказывались носителями разнообразных фрагментарных знаний о вере и обрядности. Именно эта подготовленность к восприятию религии дала возможность быстрой православной социализации печорского сообщества в 1990-е гг.

Итак, проводниками местной православной традиции являются семья, приходской храм, Псково-Печерский монастырь. В семьях особое значение помимо родителей всегда имели бабушки и дедушки, а также дяди и тети, часто выступавшие в роли крестных, т.е. наставников в вере. Эталоном религиозного поведения были установки, сложившиеся в синодальный период, – соотнесение себя с конкретным приходом, представление об обязательности причастия и исповеди раз в год, соборование только в случае смертельной болезни и др. Эти практики, пережившие «эстонскую», «немецкую» и «советскую» власти, начали меняться только в постсоветский период под влиянием нового поколения духовенства, новообращенной

интеллигенции, паломников. Большое значение здесь имели СМИ, книги, интернет. Новая модель религиозного поведения печорян предполагает выход за рамки сложившегося комплекса привычек. Так, например, духовники настаивают на глубоком исповедальном самоанализе вместо безучастной фразы «грешен, батюшка». Вместе с тем местная религиозность довольно часто вступает в конфликт с чрезмерной «набожностью» воцерковленных переселенцев, тех, кто обратился к православию по собственному убеждению, а не в силу культурной традиции.

Активная образовательно-катехизаторская деятельность монастыря в целом встречает одобрение населения. Критику вызывает не увеличивающееся духовное влияние монастыря, а его «уклонение» от молитвенных дел – инициативы в хозяйственной, туристической сферах. В сложившихся новых идеологических условиях Церковь воспринимается как универсальное средство воспитания. Большую роль в передаче знаний о религиозной традиции играют учителя и деятели культуры, на которых всегда возлагалась задача проведения в жизнь государственных идеологических установок – от обязательного школьного Закона Божьего в синодальный период до изучения основ веры по выбору в «эстонское время», и от советского атеизма до воспитания на основе идеи о культуuroобразующей функции православия в современном российском обществе. При этом собственное религиозное самосознание печорских педагогов, экскурсоводов и библиотекарей обусловлено описанными выше особенностями местной церковной среды.

Принципиально новым способом трансляции православной традиции в постсоветский период стала передача религиозных знаний и практик от детей взрослым, а не наоборот. Дети, обучающиеся в воскресных школах, принимающие участие в разнообразных инициативах монастыря и церквей (включая участие в алтарном служении), несут свои знания в семьи.

Таким образом, Печорский район Псковской области дает возможность анализа православной культуры на постсоветском пространстве в парадигме преемственности, а не культурного разрыва. Представляется перспективным сравнение этого случая с другими подобными примерами сохранения приходской или монастырской традиций в полиэтнических регионах территорий СССР, присоединенных в 1939 г. – Литвы (Свято-Духов монастырь), Западной Беларуси (Жировичский монастырь), Западной Украины (Почаевская лавра и другие монастыри), Молдовы.

Список сокращений

ап. – апостол

бывш. – бывший/бывшая

ВГПИ – Вологодский государственный педагогический институт

вмц. – великомученица

вмч. – великомученик

ВШЭ – Высшая школа экономики

г.р. – год рождения

ГАПО – Государственный архив Псковской области

ГАНИПО – Государственный архив новейшей истории Псковской области

ИРГО – Императорское Русское географическое общество

МАЭ – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)

обл. – область

ПГОИАХМЗ – Псковский государственный объединенный историко-культурный и художественный музей

ПГПИ – Псковский государственный педагогический институт

ПЕВ – Псковские епархиальные ведомости

ПМА – Полевые материалы автора

ПОИПКРО – Псковский областной институт повышения квалификации работников образования

пос. – поселок

прп. – преподобный

РАН – Российская академия наук

р-н – район

русск. – русский

РЭМ – Российский этнографический музей

РПЦ – Русская православная церковь

с. – село

свт. – святитель

СПбГУ – Санкт-Петербургский государственный университет

у. – уезд

ЭАПЦ – Эстонская апостольская православная церковь

ЭССР – Эстонская Советская Социалистическая республика

эст. – эстонский

Список источников и литературы**Полевые материалы автора по хронологии. Список информантов**2007 г.

Д.В.А., 1932 г.р., русская, г. Печоры.
Л.Б.А., 1942 г.р., русский-латыш, г. Печоры.
Л.Э.С., 1964 г.р., ж., сето, д. Паниковичи.
Т.Х.П., 1949 г.р., ж., сето, д. Подлесье.
О.М.Я., 1931 г.р., ж., сето, д. Угарево.
О.Т.Н., 1940 г.р., русская, д. Сигово.
Х.А., 1959 г.р., м., сето, д. Обиница (Эстония).

2008 г.

В.М.А., 1952 г.р., ж., сето, д. Соколово.
В.М.П., 1932 г.р., м., сето, д. Махново.
Е., 1937 г.р., русская, г. Печоры.
К.А.С., 1934, ж., сето, д. Керино.
К.В.Н., 1931 г.р., ж., сето, д. Трынтово.
К.В.С., 1932 г.р., ж., сето, д. Керино.
К.Н.А., 1940 г.р., м., сето, д. Качево.
К.Н.В., 1939 г.р., сето-русская, д. Гусинец.
К.П.П., 1933 г.р., м., сето, д. Усова Гора.
М.Х.А., 1959 г. р., ж., сето, д. Новый Изборск.
Н.В.Я., 1948 г.р. ж., сето, д. Митковицкое Загорье.
П.В.Н., 1952 г.р., ж., сето, д. Качево.
П.Е.Ф., протоиерей, 1930 г.р., русский, г. Печоры
Т.А.Г., 1935 г.р., русский, г. Печоры
Ф.Е.И., 1950 г.р., русский, г. Печоры.
Х.Н.В., 1928 г.р., м., сето, д. Трынтово.
Я.А., ок. 1971 г.р., м., сето, д. Трынтово.
Я.М.П., 1931 г.р., ж., сето, д. Трынтово.

2013 г.

В.Н.Н., 1944 г.р., русский, д. Тайлово.
И.В., 1951 г.р., сето-русская, г. Тарту (Эстония).
Л., 1931 г.р., русская, г. Тарту (Эстония).
Л.П., 1962 г.р., русская, д. Малы.
М.О., 1942 г.р., ж., сето, д. Керино.

Н.Е.С., 1938 г.р., ж., сето, д. Запутье.
 П.О.Н., 1936 г.р., ж., сето, д. Березнюк.
 П.М.В., 1921 г.р., ж., сето, д. Соколово.
 П.П., 1955 г.р., м., сето, г. Пылва (Эстония).
 У.М.И., 1938 г.р., м., сето, д. Митковицкое Загорье.
 У.Т.А., 1940 г.р., русская; д. Митковицкое Загорье.
 Ш.В.А., 1957 г.р., русская, г. Печоры.

2014 г.

Д.В.А., 1941 г.р., русская, д. Изборск.
 Д.Н.П., 1934 г.р., русский, д. Изборск.

2016 г.

А.С.А., начальник управления образования администрации Печорского района, русский, г. Печоры.
 А.Г.Н., 1959 г.р., русская, г. Печоры.
 Д.В.И., 1961 г.р., русская, д. Паниковичи.
 Д.Е.В. 1963 г.р., русская, г. Печоры.
 К.А.Н., 1958 г.р., русская, г. Печоры.
 К.А.С., 1963 г.р., русская, д. Паниковичи.
 К.М.П., 1939 г.р., ж., сето, д. Паниковичи.
 К.Т.Н, 1953 г.р., русская, г. Печоры.
 К.Р.А, 1948 г.р., ж., сето, д. Залесье.
 К.Л., 1956 г.р., сето-русская, г. Печоры.
 Л.Э.М., 1941 г.р., ж., сето, г. Печоры.
 Л.В.П., 1934 г.р., русский, г. Печоры.
 Л.Л.М., 1937 г.р., ж., сето, г. Печоры.
 М.Н.П., 1939 г.р., русский, г. Печоры.
 М.К.Й., 1935 г.р., эстонка-русская, г. Печоры.
 Н.А., 1958 г.р., русская, д. Рассолово.
 П.Е.Ф., протоиерей, 1930 г.р., русский, г. Печоры.
 П.Н.К., 1955 г.р., русская, д. Печорское Олохово.
 П.Г., 1953 г.р., м., сето, д. Обиница (Эстония).
 П.А.Н., 1928 г.р., ж., сето, г. Печоры.
 П.Н.С., 1923 г.р., м., сето, г. Печоры.
 Р.Е.В., 1960-х г.р., русская, д. Паниковичи.
 Р.З.П, 1944 г.р., ж., сето, г. Печоры.

Р.Н.В., 1947 г.р., русский, г. Печоры.
 С.В.И., 1965 г.р., русская, д. Залесье.
 С.К., 1953 г.р., м., сето, д. Смольник.
 С.М.Н., русская, д. Изборск.
 Т.К.П., 1949 г.р., ж., сето, г. Печоры.
 Ф.В., 1961 г.р., русская, г. Печоры.
 Х.Н.В., 1942 г.р., ж., сето, г. Печоры.
 Ц.Е.В., 1965 г.р., русская, г. Печоры.
 Ш.Х.П., 1964 г.р., сето-русская, д. Залесье.
 Я.В.С., 1932 г.р., русская, г. Печоры.
 Хрисанф, игумен, Псково-Печерский монастырь.

2017 г.

А.М.В., 1945 г.р., ж., сето, д. Крупп.
 Б.Л.Г., 1936 г.р., русская, д. Кулье.
 Ж.С.Н., 1967 г.р., русская, д. Крупп.
 З.А.С., 1952 г.р., русский, д. Киршино.
 З.Ю.В., 1960-х г.р., русский, г. Печоры.
 З.Ф., 1938 г.р., русская, д. Крупп.
 К.А., 1964 г.р., м., сето, д. Смольник.
 К.Е.И., 1959 г.р., русская, д. Крупп.
 К.Л.В., 1950 г.р., русская, д. Моложва.
 К.Н.А., 1961 г.р., русская, д. Крупп.
 Л.В., ок. 1960 г.р., русская, д. Кулье.
 Л.В.С., 1958 г.р., русский, д. Крупп.
 Л.Н., протоиерей, 1960 г.р., русский, д. Кулье.
 Л.Х., 1964 г.р., м., сето, г. Выру (Эстония).
 Л.Э., 1941 г.р., ж., сето, г. Печоры.
 О.М.Л., 1945 г.р., эстонка, г. Печоры.
 П.М., ок. 1927 г.р., ж., сето, г. Тарту (Эстония).
 С.З.И., 1941 г.р., ж., сето, д. Залесье.
 Ш.Л.Л., 1943 г.р., эстонка, д. Тайлово.
 Я.Б., 1960 г.р., русский, д. Кулье.

Архивные материалы

Архив полевых этнографических материалов кафедры этнографии и антропологии Института истории СПбГУ. Дневники студентов Псково-Печорского отряда 1996–1997 гг.

Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 218. Полевые материалы экспедиции М.Л. Засецкой в Псков, Печоры, Эстонию. 2009 г.

Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 41. Полевой отчет М.Л. Засецкой. 2009 г.

Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 184. Полевой дневник О.В. Калининой. 2007 г.

Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 249. Полевой дневник О.В. Калининой. 2013 г.

Архив РЭМ Ф. 10. Оп. 2. Д. 72. Полевой отчет О.В. Калининой в Печорской район Псковской области. 2016 г.

Архив РЭМ Ф.10. Оп. 1. Д. 270. Полевой дневник О.В. Калининой в Печорский район Псковской области. 2017 г.

ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 6–362. Архив уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви (с 1965 г. – по делам религий) при Совете министров СССР по Псковской области. 1945–1989 гг.

ГАНИПО Ф. 426. Оп. 1. Д. 3. Протоколы партийных собраний Отдела культуры райсовета Печорского р-на Псковской обл. 1953–1954 гг.

ГАНИПО Ф. 430. Оп. 1. Д. 1. Протоколы партийных собраний Печорского РОНО. 1945 г.

ГАНИПО Ф. 450. Оп. 1. Д. 1–16. Протоколы партийных собраний первичной партийной организации Печорской средней школы № 1. 1946–1968 гг.

ГАНИПО Ф. 2629. Оп. 5. Д. 14–15. Рапорты пионерских дружин и отрядов 8-летних школ. 1972 г.

Научный архив МАЭ РАН. Ф. К-V. Оп. 1. № 656. Диссертация... канд. ист. наук П.С. Хагу «Аграрная обрядность и верования сету». 1983 г. 386 л.

Научный архив МАЭ РАН. Ф. К-V. Оп. 1. № 758. Диссертация ... канд. ист. наук М.Э. Пихо «Металлические украшения сету XIX–XX вв.». 1997 г. 249 л.

Церковная летопись прихода Лисье 1927–1945 гг. Составлена псаломщиком (с 1943 г. настоятелем) церкви Владимирской иконы Божией матери с. Лисье Василием Лириним.

Опубликованные источники

- 1 Айда А.Б. Печорский край в годы Великой Отечественной войны / А.Б. Айда. – Печоры: Печорская центральная районная библиотека, 2015. – 184 с.
- 2 Аполлос (Беляев И.Г.) Псково-Печерский монастырь / Аполлос (И.Г. Беляев). – СПб.: Типография Эдуарда Веймара, 1860. –140 с.
- 3 Болховитинов Евгений, архиепископ. Описание Псково-Печерского первоклассного монастыря / архиепископ Евгений (Болховитинов). // Святыни и древности Псковского уезда по дореволюционным источникам / Сост. Н.Ф. Левин. – Псков: Дом печати, 2006. – С. 99–130.
- 4 «Болящий» Матфей праведный. Подвижник Мальский / Сост. Г. Малков, диакон. – Печоры, 2007. – 48 с.
- 5 Геродник Г. Вся правда о Псково-Печорском монастыре / Г. Геродник.– М.: Госполитиздат, 1963. – 114 с.
- 6 Дроздов Н.А. Это было так. Истории из жизни изборян / Н.А. Дроздов. – Печоры: б/и., 2015. – 192 с.
- 7 Законодательство о религиозных культах (сборник материалов и документов). Перепечатка с издания «Для служебного пользования». NY.: Chalidze publication, 1981 – 210 с.
- 8 Катаева-Валк Н. Там, где я родилась / Н. Катаева-Валк. – Тарту: Диалог, 2015. – 250 с.
- 9 Зуров Л.Ф. Статьи и письма. Вып. 1 / А. Пономарев. – М.: б.и., 2014. – 402 с.
- 10 Зуров Л.Ф. Обитель: повести, рассказы, очерки, воспоминания / Л.Ф. Зуров. – М.: Паломник, 1999. – 623 с.
- 11 Катехизис. Введение в догматическое богословие: курс лекций / протоиерей Олег Давыденков. – М.: ПСТГУ, 2017.– 232 с.
- 12 Кузьмин И.А., Камкин А.В. Основные положения программы духовно-нравственного развития и воспитания «Социокультурные истоки» в контексте Федерального государственного образовательного стандарта общего образования [Электронный ресурс] // Издательский дом «Истоки» – URL: <http://www.istoky-co.ru/main.php> – (дата обращения: 5.03.2025).
- 13 Кураев А., диакон. Традиция. Догмат. Обряд. Апологетические очерки / А. Кураев, диакон. – Клин: Изд-во Братства святителя Тихона, 1995. – 413 с.
- 14 Лебедев А. Школа-церковь для полуверцев / А. Лебедев // Псковские епархиальные ведомости. – 1895. – № 19. – С. 325–330.
- 15 Лебедев А. Полуверцы Псково-Печерского края и меры их просвещения / А. Лебедев // Псковские епархиальные ведомости. – 1901. – № 5-6. – С. 124–131; 147–153.

- 16 Лебедев Е.Е. Инородческий вопрос в Псковской губернии в связи с религиозно-политическим значением Псково-Печерского монастыря / Е.Е. Лебедев. – Псков: типография губернского правления, 1891. – 33 с.
- 17 Летопись Псково-Печерского монастыря или исторические сказания о Свято-Успенской Псково-Печерской обители и ее святых / Сост. Ю. Г. Малков. – М.: Издание Донского монастыря, 1993. – 205 с.
- 18 Марков В.С. Изборский праведник // Исторический вестник. – 1906. – Т. 106. – С. 544–578.
- 19 Марущак В., протоиерей. Святитель-хирург. Житие архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) / В. Марущак, протоиерей. – М.: Даниловский благовестник, 2007. – 415 с.
- 20 Маркелов С.Н. Титов камень / С.Н. Маркелов // Не прервется связь времен. Материалы Общества краеведов при Печорской районной библиотеке. Вып. 1. – Печоры, 2004. – С. 31–35.
- 21 Миротворцев М. Псково-Печерский монастырь / М. Миротворцев // Памятная книжка для Псковской губернии на 1860 год. – Псков, 1860. – С. 3–27.
- 22 Миротворцев М. Об эстах или полуверцах Псковской губернии / М. Миротворцев // Памятная книжка Псковской губернии на 1860 г. – Псков, 1860. – С. 45–61.
- 23 Мокриковская Е. «Серебро в висках и золото в душе» / Е. Мокриковская // Печорская правда. – 2020. – 9 декабря.
- 24 Монахиня Таисия (Карцева Т.Г.). Русские святые / Таисия, монахиня (Т.Г. Карцева). – СПб.: Азбука-классика, 2001. – 752 с.
- 25 Муравейский В. Печерский «полуверческий» край / В. Муравейский // Псковские епархиальные ведомости. – 1910. – № 9-11. – С. 197–203; 117–120; 138–142.
- 26 Не прервется связь времен. Материалы общества краеведов при Печорской районной библиотеке /сост. В.А. Шувалова. – Печоры, 2004. № 1; – 2007. № 2; – 2009. № 3; – 2011. № 4; – 2014. № 5; – 2016. № 6; – 2018. № 7; – 2020. № 8.
- 27 Пелешев Е., протоиерей. При пяти настоятелях / Е. Пелешев, протоиерей // В Псково-Печерском монастыре (воспоминания насельников) – М.: Отчий дом, 2001. – С. 5–134.
- 28 Печерские подвижники благочестия: традиция жива // Монастырский вестник. – 2023 – 2 сентября. – URL: <https://monasterium.ru/publikatsii/stati/pecherskie-podvizhniki-blagochestiya/> – (дата обращения: 5.03.2025)
- 29 Повесть о начале и основании Печерского монастыря – М.: Синодальная типография, 1807.
- 30 Попов В. Памяти отца Константина Шаховского / В. Попов // Вестник Русского студенческого христианского движения. – 2000. – № 181. – С. 269–277.

- 31 Правдолюбов В, протоиерей. Истинный смысл современной проповеди сверхчастого причащения / В. Правдолюбов, протоиерей // Благодатный огонь. – 2007. – № 16. – URL: <https://blagogon.ru/articles/143/>– (дата обращения: 5.03.2025)
- 32 Правила Святых Апостолов и Вселенских Соборов с толкованиями / Епископ Никодим (Милош). – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselenskih-soborov-s-tolkovanijami/231. – (дата обращения: 5.03.2025)
- 33 Псковская область в цифрах. Краткий статистический сборник (к 70-летию образования Псковской области) – Псков, 2014. – 149 с.
- 34 Регламент или Устав Духовной коллегии. 25 января 1721 г. № 3718 // Полное собрание законов Российской империи. Т. 6. – СПб., 1830. – С. 314–346.
- 35 Русев Г. Спасо-Онуфриев скит (Из истории Мальского Христорождественского монастыря) / Г. Русев // Изборск и его округа (материалы II Международной научно-практической конференции). – Изборск, 2006. – С. 27–31.
- 36 Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. Т.6. Курская, Московская, Олонецкая, Псковская, Санкт-Петербургская и Тульская губернии / Науч. ред. Д.А. Баранов, А.В. Коновалов. – СПб.: ООО «Деловая полиграфия», 2008. – 599 с.
- 37 Соловский В. Воскресные чтения в селе Зачеренье / В. Соловский // Псковские епархиальные ведомости. – 1985. – № 11. – С. 198–200.
- 38 Скоропостижный Е. Погост Малы Псковского уезда / Е. Скоропостижный // Святыни и древности Псковского уезда по дореволюционным источникам / сост. Н.Ф. Левин. – Псков: Дом печати, 2006. – С. 257–262.
- 39 Смирнов В. Самогонщики наказаны / В. Смирнов // Печорская Правда. – 1962. – № 3 (2663). – 7 января.
- 40 Суворов В., протоиерей. Обзор отзывов духовенства епархии на проект документа Межсоборного присутствия «О христианском погребении усопших» / В. Суворов, протоиерей // Московские Епархиальные Ведомости. – 2014. – № 9–10. – URL: <https://mosmit.ru/library/vedomosti/77/>
- 41 Тихон (Секретарев), архимандрит. Врата Небесные. История Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря / Тихон (Секретарев), архимандрит. – Печоры: ГППО «Дом печати», 2008. – 799 с.
- 42 Тихон (Шевкунов), архимандрит. «Несвятые святые» и другие рассказы / Тихон (Шевкунов), архимандрит. – 4-е изд. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, «ОЛМА Медиа Групп», 2012. – 640 с.

- 43 У пещер «Богом зданных» / Авт-сост. Ю. Г. Малков (диакон Георгий) и П. Ю. Малков. – 3-е изд. – М.: Фонд социокультурных проектов «Традиция», 2019. – 592 с.
- 44 Устав К. Еще о «полуверцах» / К. Устав // Псковские епархиальные ведомости. – 1910. – № 18. – С. 277-278.
- 45 Устав К. Тайловский приход / К. Устав // Псковские епархиальные ведомости. – 1913. – № 11. – С. 256–261.
- 46 Чернова Л.И. Отец Иоанн Панов – «стойкий пастырь и добрый наставник» / Л.И. Чернова // Изборск и его округа. Международная научно-практическая конференция 2013–2016. – Изборск, 2017. – С. 83–89.
- 47 Черноморова А.А. Изборские родники: предания, обычаи и традиции / А.А. Черноморова // Изборск: история и современность: материалы научно-практической конференции «Музей как центр развития местных сообществ». – Изборск, 2005. – С. 95–99.
- 48 Шереметев С. Псково-Печерский монастырь / С. Шереметев. – СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1895. – 40 с.
- 49 Шпис М. Свадебные песни и обряды из свадебной игры, записанной в деревне Городище, Петсерского уезда (бывш. Псковская губерн.) в Эстонии / М. Шпис. – Petseri: Собственное издательство, 1936. – 26 с.
- 50 Buck W. Petseri eestlased / W. Buck. – Tartu: Postimehe kirjastus, 1909. – 79 lk.
- 51 Hartmann E. Neuhausen und die Pleskauschen Esten / E. Hartmann // Das Inland. Eine Wochenschrift für Liv-, Est- und Kurlands. Geschichte, Geographie, Statistik und Literatur. – 1860. – № 34. – S. 625–630.
- 52 Kiristaja A. Setomaa kohanimed / A. Kiristaja. – Seto Instituut, 2013. – 247 lk.
- 53 Mii' Issändä Jeesusõ Kristusõ pühä Evangeelium. Matteusõ, Markusõ, Luukasõ ja Johannõsõ kirotõt / E. Puusepp, P. Voolaine. – Tartu, 1926. – 302 lk.
- 54 Peko: Setu rahvuseepos – Setukaiseepos – The Setu Epic / Ed. by P. Hagu, S. Suhonen. Kuopio, Snellman-instituutti, 1995. – 224 pp.
- 55 Raag N. Petserimaa kogudused / N. Raag // Usuteadusline Ajakiri. – 1938. – № 1. – Lk. 24–35.
- 56 Sandra J. Ristirahva ebajumal Peko / J. Sandra // Ristirahva Pühapäevaleht. – 1908. – № 42. – 16.10. – № 43. – 23.10.
- 57 Setumaa: Maadetauduslik, tulunduslik ja ajalooline kirjeldus. Eesti III / Toim. A. Tammekann, E. Kant, J.V. Veski. – Tartu, 1928. – 360 lk.

Электронные ресурсы

1. Издательский дом «Истоки». – Режим доступа: <http://www.istoky-co.ru/main.php>
2. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. – Режим доступа: <https://60.rosstat.gov.ru/vpn2010>
3. Итоги Всероссийской переписи населения 2021 г. – Режим доступа: <https://60.rosstat.gov.ru/vpn2020>
4. Митрополит Тихон (Шевкунов) // Социальная сеть Вконтакте. – Режим доступа: https://vk.com/mitropolit_tikhon
5. Официальный сайт Латвийской православной церкви, создан по благословению Высокопреосвященнейшего Александра, митрополита Рижского и всея Латвии (русс., латышск.) – Режим доступа: <http://www.pareizticiba.lv/index.php?newid=1280&id=6&lang=LV>
6. Приход Паниковичи. Троице-Никольский храм // Социальная сеть Вконтакте. – Режим доступа: https://vk.com/panikovichi_village_temple
7. Русская православная церковь. Официальный сайт. – Режим доступа: <https://www.patriarchia.ru/article/96428>
8. Eesti Apostlik-Õigeusu Kirik. Сайт Эстонской апостольской православной церкви в юрисдикции Константинопольского патриархата (эст.). – Режим доступа: <https://www.eoc.ee/vaimulik/dubrovin-mihhail/?v=a57b8491d1d8>.

Литература

1. Агаджанян А., Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики? / А. Агаджанян, К. Русселе // Религиозные практики в современной России – М.: Новое издательство, 2006. – С. 3–19.
2. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т.А. Агапкина. – М.: Индрик, 2002. – 816 с.
3. Агапов И.А. О возможном происхождении пещер Псково-Печерского монастыря // Христианство в регионах мира (Христианская архаика) / Отв. ред. М.Ф. Альбедиль, Ю.Ю. Шевченко. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. – С. 237–260.
4. Александров А.А. О следах язычества на Псковщине / А.А. Александров // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 175. Средневековая археология Восточной Европы. – М.: Наука, 1983. – С. 12–18.
5. Александров А.А. Культовые камни Псковской земли в балтийском контексте / А.А. Александров // *Senovės baltų kultūra. Dangaus ir žemės simboliai*. – Vilnius: Academia, 1995. – Т. 158–178.
6. Александров А., Валк Х. Культовые камни в Сетома / А. Александров, Х. Валк // Экспедиции Музея человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938). – СПб.: Инкери, 2021. – С. 623–639.
7. Алексеевский М.Д. Застолье в обрядах и обрядовом фольклоре Русского Севера XIX–XX вв. на материале похоронно-поминальных обрядов и причитаний: автореф. дис. ...канд. филол. наук:10.01.09 / Алексеевский Михаил Дмитриевич. – М., 2005. – 28 с.
8. Алексей II, Патриарх Московский и всей Руси. Православие в Эстонии / Патриарх Московский и всей Руси Алексей II. – М.: Православная энциклопедия, 1999. – 704 с.
9. Антонов Д.И. Два «тела» иконы: общение с образом как апроприация силы / Д.И. Антонов // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. История. Филология. Культурология. Востоковедение. – 2018. – № 7 (40). – С. 9–34.
10. Антропов Н. Дневники собирателей русского фольклора в архиве Эстонского литературного музея / Н. Антропов // Живая старина. – 2021. – № 4 (121). – С. 42–46.
11. Асад Т. Идея антропологии ислама / Т. Асад – пер. с англ. // *Islamology*. – 2017. – Т. 7. № 1. – С. 42–60.
12. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других народов / А.Н. Афанасьев. – Т. 1-3. – М.: издание К. Солдатенкова, 1865–1869.
13. Балашов Е.М. Школа в Российском обществе 1917–1927 гг. Становление «Нового человека» / Е.М. Балашов. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. – 236 с.

14. Беглов А.Л. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР / А.Л. Беглов. – М.: Издательский Совет Русской православной церкви, «Арефа», 2008. – 352 с.
15. Беглов А.Л. Практика причащения православных прихожан советской эпохи / А.Л. Беглов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 3-4 (30). – С. 34–59.
16. Беглов А.Л. Православный приход на закате Российской империи: состояние, дискуссии, реформы / А.Л. Беглов. – М.: Индрик, 2021. – 1048 с.
17. Безрогов В. Между Сталиным и Христом: религиозная социализация детей в советской и постсоветской России (на материалах воспоминания детства) / В. Безрогов // Антропологический форум. – 2006. – № 4. – С. 130–162.
18. Безруков В.И., Лукашина Е.В., Лукашин А.В. Модели религиозного образования в России и странах Европы в контексте информатизации / В.И. Безруков, Е.В. Лукашина, А.В. Лукашин // Вестник Московского Университета. Сер. 27. Глобалистика и геополитика. – 2023. – № 4. – С. 23–44.
19. Бергер П. Религиозный опыт и традиция / П. Бергер – пер. с англ. // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 339–364.
20. Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве / Т.А. Бернштам. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. – 400 с.
21. Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии / Т.А. Бернштам. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. – 416 с.
22. Боганева Е., Кыйва М. Тексты о святых в архиве Эстонского литературного музея / Е. Боганева, М. Кыйва // Sator. Artikleid usundi- ja kombeloost. – 2022. – № 23. – С. 57–102.
23. Болховитинов Евгений, митрополит. История княжества Псковского Ч. III. / митрополит Евгений (Болховитинов). – Киев: Типография Киево-Печерской Лавры, 1831.
24. Бромлей Ю.В. Новая обрядность – важный компонент советского образа жизни / Ю.В. Бромлей // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. – М.: Наука, 1981. – С. 5–28.
25. Валк Х. Священный Иванов камень в д. Мегузицы в Сетомаа: дополнения к материалам Ю. Трусмана и Л. Зурова / Х. Валк // Северо-Запад: этноконфессиональная история и историко-культурный ландшафт-2. Восьмые Шёгреновские чтения. – Воронеж: Мир, 2019. – С. 111–133.
26. Валк Х. Прощание с сетуским богом Пеко / Х. Валк // Северо-Запад: Этноконфессиональная история и историко-культурный ландшафт-3. Девятые Шёгреновские чтения. – СПб.: Свое издательство, 2022. – С. 210–225.

27. Валк Х., Раудоя А., Александров А. Почитаемые деревья Сетомаа / Х. Валк, А. Раудоя, А. Александров // Экспедиции Музея человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938). – СПб.: Инкери, 2021. – С. 641–655.
28. Валк Х., Грушина Л. Культовые родники и водоемы в Сетомаа / Х. Валк, Л. Грушина // Экспедиции Музея человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938). – СПб.: Инкери, 2021. – С. 659–675.
29. Ваннер К. Переживаемая религия: концептуальная схема для понимания погребальных обрядов в приграничных районах Советской Украины / К. Ваннер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 3-4 (30). – С. 464–484.
30. Васильева О.Ю. Судьбы русских монастырей в XX в. / О.Ю. Васильева // Монашество и монастыри в России XI–XX века. – М.: Наука, 2002 – С. 332–342.
31. Вебер М. Избранное. Образ общества / М. Вебер. – М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 767 с.
32. Виноградов В.В., Громов Д.В. Представления о камнях валунах в традиционной культуре русских / В.В. Виноградов Д.В. Громов // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 6. – С.125–143.
33. Виноградов В.В. Северорусские почитаемые места: топики святынь: Избранные статьи, диссертация / Ред.-сост. Е.В. Хаздан; науч. ред. А. Ф. Некрылова. – СПб.: Пропповский центр, 2019. – 432 с.
34. Винокурова И.Ю. Обычаи, ритуалы и праздники в традиционной культуре вепсов / И.Ю. Винокурова. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2011. – 205 с.
35. Висковатов П.И. Некоторые сведения об эстах, живущих в пределах Псковской губернии / П.И. Висковатов // Труды VI Археологического съезда в Одессе 1884. – Т. IV. – Одесса, 1889. – С. 83–87.
36. Воронина Т.А. Русский праздник: от заговенья к разговинам / Т.А. Воронина // Церковные праздники русского народа: от прошлого к настоящему. – М.: ИЭА РАН, 2011. – С. 7–65.
37. Востоков Е. Латыши и эсты – переселенцы Псковской губернии / Е. Востоков // Христианские чтения. – 1886. – № 5-6. – С. 811–845.
38. Вястрик Э-Г. Дохристианские традиции сето / Э-Г. Вястрик // Экспедиции Музея человек в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938). – СПб.: Инкери, 2021. – С. 547–559.
39. Гибкие этничности. Этнические процессы в Петрозаводске и Карелии в 2010-е годы / Ред. П. Суутари, О. Давыдова-Менге. – СПб.: Нестор-История, 2017. – 296 с.
40. Гофман А.Б. Социология традиции и современная Россия / А.Б. Гофман // Россия реформирующаяся – Вып.7. – М.: Институт социологии РАН, 2008. – С. 334–352.

41. Громова А.В. Этнографическое наследие Л. Ф. Зурова / А.В. Громова // Живая старина. – 2009. – № 1 (69). – С. 46–49.
42. Громыко М.М. Этнографическое изучение религиозности народа: заметки о предмете, подходах и особенностях современного этапа исследований / М.М. Громыко // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 5. – С. 77–83.
43. Громыко М.М. Покаяние в народной жизни. Понятие греха и кары Божьей / М.М. Громыко // Православная жизнь русских крестьян в XIX–XX вв. Итоги этнографических исследований. – М.: Наука, 2001. – С. 202–228.
44. Громыко М.М. Мир русской деревни / М.М. Громыко. – М.: Молодая гвардия, 1999. – 446 с.
45. Громыко М.М., Буганов А.В. О воззрениях русского народа / М.М. Громыко А.В. Буганов. – М.: Паломник, 2000. – 543 с.
46. Гурт Я. О псковских эстонцах, или так называемых «сетукезах» / Я. Гурт // Известия Императорского русского географического общества. – Т. XLI. 1905. – СПб, 1906. – С. 1–22.
47. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль – пер. с нем. А.В. Михайлова. – М.: Академический проект, 2009. – 496 с.
48. Донцев С.П. Русская православная церковь и государственные институты РФ: механизмы политического взаимодействия: автореф. дис. ... канд. полит. наук: 23.00.02 / Донцев Сергей Павлович. – М, 2007. 31 с.
49. Дроздова М.А. Псково-Печорский регион в контексте государственно-конфессиональных отношений послевоенного времени (1945–1954) / М.А. Дроздова // Метаморфозы истории. – 2021. – № 19 – С. 81–95.
50. Загребин А.Е. Этнографическое изучение финно-угорских народов России в XVIII – начале XX вв.: история, теория и практика: автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.07/ Загребин Алексей Егорович. – Чебоксары, 2009. – 43 с.
51. Засецкая М.Л. Сету: история, культура, современные этнические процессы / М.Л. Засецкая // Историко-этнографические очерки Псковского края. – Псков: ПОИПКРО, 1999. – С. 269–295.
52. Засецкая М. Л. Полуверцы — возможная интерпретация первоначального смысла русского конфессионального экзонима сету / М.Л. Засецкая // Христианский мир: религия, культура, этнос: мат-лы науч. конф. / Науч. ред. Т.Н. Дмитриева, И.И. Шангина. – СПб.: Изд-во ГМИР, 2000. – С. 89–94.
53. Засецкая М.Л. Роль культурно-гносеологических установок исследователей XIX века в этнической истории сету / М.Л. Засецкая // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада. Четвертые Шёгреновские чтения / Сост. и науч. ред. С. Б. Коренева, О. М. Фишман. – СПб: Европейский Дом, 2011. – С. 303–320.

54. Засецкая М.Л. Сету – народ Печорской земли / М.Л. Засецкая // Православные кресты народов Поволжья, Приуралья, Сибири, Дальнего Востока и сету в собрании Российского этнографического музея. Альбом-каталог. Вып. 1. – СПб.: Арт-Палас, 2013. – С. 235–293; С. 296–383.
55. Засецкая М.Л., Кононова Е.Ф. Мися Шпис «на краю Большой России»: фотодокументы 1930-х гг. по культуре Печорского уезда Эстонской республики в РЭМ / М.Л. Засецкая, Е.Ф. Кононова // Северо-Запад: этноконфессиональная история и историко-культурный ландшафт–2. Восьмые Шёгреновские чтения. – Воронеж: Мир, 2019. – С. 345–365.
56. Засецкая М.Л. Мы – они и свои чужие: особенности семантической оппозиции в русской культуре Псково-Печорского края во второй половине XX века / М.Л. Засецкая // Евразия — диалог культур: Материалы Двадцать вторых Санкт-Петербургских этнографических чтений. – СПб., 2023. – С. 111–119.
57. Засецкая М., Калинина О. «Народное православие»: к вопросу о характеристике религиозного мировоззрения русского населения Печорского края в материалах Л.Ф. Зурова М. Засецкая, О. Калинина // Экспедиции Музея человек в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938) / Ред. Т. Бенфугаль, Х. Валк, О. Фишман. – СПб.: Инкери, 2021. – С. 577–599.
58. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Д.К. Зеленин. – М.: Наука, 1991. – 511 с.
59. Зимина Т.А. Общественный быт. Календарные праздники и обряды / Т.А. Зимина // Историко-этнографические очерки Псковского края – Псков: ПОИПКРО, 1999. – С. 218–236.
60. Зимина Т.А., Королькова Л.В. Традиционная культура русского населения Ленинградской области / Т.А. Зимина, Л.В. Королькова. – СПб.: Инкери, 2015. – 352 с.
61. Историко-этнографические очерки Псковского края / Под ред. А. В. Гадло. Псков: ПОИПКРО, 1999. – 315 с.
62. Казьмина О.Е. Православная религиозность в современной России: историческая проблема соотношения религиозной идентичности и религиозной практики / О.Е. Казьмина // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «История России». – 2007. № 1. – С. 129–135.
63. Казьмина О.Е. Русская православная церковь и новая религиозная ситуация в России: этноконфессиональная составляющая проблемы / О.Е. Казьмина. – М.: Изд-во Московского университета, 2009. – 304 с.
64. Калинина О.В. Миссионерская деятельность русской православной церкви в «полуверческих» приходах Псково-Печерского края (по материалам периодики конца XIX – начала XX в.) / О.В. Калинина // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и

- сопредельных территорий: Вторые Шёгреновские чтения. – СПб.: Европейский Дом, 2008. – С.78–87.
65. Калинина О.В. Этноконфессиональная ситуация в Печорском районе Псковской области во второй половине XX – начале XXI в. / О.В. Калинина // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада 3: Шестые Шёгреновские чтения. – СПб.: Европейский Дом, 2014. – С. 277–280.
 66. Калинина О.В. О некоторых аспектах религиозной жизни населения Печорского района во второй половине XX в. / О.В. Калинина // Setumaa kogumik 7. Lõuna-Eesti keele-ja kultuuriuuringute keskuse. Aastaramat XV-XVI. – Tartu-Värska, 2016. – С. 225–253.
 67. Калинина О.В. Религиозная жизнь сету и русских Печорского района Псковской области в условиях антицерковной государственной политики 1950–1970-х гг. / О.В. Калинина // Северо-Запад: этноконфессиональная история и историко-культурный ландшафт: Седьмые Шёгреновские чтения. – СПб.: Европейский Дом, 2016. – С. 253–264.
 68. Калинина О.В. Религиозная идентичность населения Псково-Печорского края в советский период / О.В. Калинина // Ученые записки Петрозаводского университета. – 2018. – № 2 (171). – С. 76 – 83.
 69. Калинина О.В. Локальная модель религиозного воспитания в секулярном государстве на примере Печорского района Псковской области во второй половине XX – начале XXI в. / О.В. Калинина // Религиоведение. – 2019. – № 1. – С. 59–67.
 70. Калинина О.В. Православная традиция в культуре сету и русских Печорского района Псковской области во второй половине XX – начале XXI в. Результаты полевого исследования / О.В. Калинина // Северо-Запад: этноконфессиональная история и историко-культурный ландшафт 2: Восьмые Шёгреновские чтения. – Воронеж: Мир, 2019. – С. 220–267.
 71. Калинина О.В. Православие сету (сето) в этнографическом дискурсе / О.В. Калинина // Этнос и конфессия: Материалы Восемнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. – СПб., 2019. – С. 42–45.
 72. Калинина О.В. «Сам какой родился, так себя и ощущаю»: к вопросу об этнокультурной идентичности сету (сето) и эстонцев Псково-Печорского края / О.В. Калинина // Этнокультурная идентичность: феноменология и вариативность в контекстах истории XIX–XXI веков. Материалы Девятнадцатых Международных Санкт-Петербургских чтений. – СПб.: РЭМ, 2020. – С. 214 – 218.
 73. Калинина О.В. Псково-Печерский монастырь в культуре русских и сето Печорского района Псковской области: монастырская идентичность и местные практики / О.В. Калинина // Вестник антропологии. – 2022. – № 2. – С. 68 – 89.

74. Калинина О.В. Сето – народ, разделенный границей / О.В. Калинина // Родина. – 2022. – № 10. – С. 122–125.
75. Калинина О.В. Полуверческие приходы Псковской епархии: из истории народа сето / О.В. Калинина // Исторический журнал. – 2022. – № 4. – С. 1–16.
76. Калинина О.В. Фактор границы в церковно-приходской системе Псково-Печерского края / Сетомая / О.В. Калинина // Северо-Запад: этноконфессиональная история и историко-культурный ландшафт - 3: Девятые Шёгреневские чтения. – СПб.: Свое Издательство, 2022. – С. 225–236.
77. Калинина О.В. Церковные и советские праздники в сознании и бытовой культуре населения Псково-Печорского края / О.В. Калинина // Клио. – 2024. – № 10. – С. 163–171.
78. Калкун А. Русская вера или византийское наследие? Репрезентации православия народности сету в XX в. / А. Калкун // Православие в Прибалтике: религия, политика, образование 1840-е–1930-е. – Тарту: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2018. – С. 343–373.
79. Калюта А.В. Поминальная обрядность русских Псковской области / А.В. Калюта // Этнографическое изучение Северо-запада России (Итоги полевых исследований 1996 и 1997 гг. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях): Кр. сод. докл. I и II межведом. науч. конф. аспирантов и студентов. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. – С. 19–21.
80. Калюта А.В. Представление о душе и её переходе в загробный мир у русских Печорского района Псковской области (по материалам погребально-поминальной обрядности) / А.В. Калюта // Этнографическое изучение Северо-Запада России (Итоги полевых исследований 1996 и 1997 гг. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях): Кр. сод. докл. I и II межведом. науч. конф. аспирантов и студентов. – СПб.: Изд-во СПбГУ. 1998. – С. 64 – 65.
81. Камкин А.В. Православная церковь на Севере России. Очерки истории до 1917 года / А.В. Камкин. – Вологда: ВГПИ, 1992. – 164 с.
82. Камкин А.В. Программа «Истоки»: опыт и перспективы / А.В. Камкин // Педагогика. – 2008. – № 9. – С. 93–99.
83. Карм С., Загребин А.Е. Не/известное этнографическое финно-угроведение: эстонская история / С Карм, А.Е. Загребин // Вестник Удмуртского университета. История и филология. – 2015. – Т.25. – № 1. – С. 36–44.
84. Карпова В.В. Земская школа Псковской губернии в начале XX в. / В.В. Карпова // Псков. – 2009. – № 31. – С. 175 – 182.
85. Келли К. «Школьный вальс»: повседневная жизнь советской школы в послесталинское время / К. Келли // Антропологический форум. – 2004. – №1. – С. 104–155.
86. Киселева М.А. В новых районах Псковской области (1944—1945 гг.). Свидетельствуют документы / М.А. Киселева // Псков. – 2015. – № 43. – С. 177–187.

87. Киценко Н. Исповедь в советское время / Н. Киценко // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 3–4(30) – С. 10–33.
88. Клементьев А.К. Материалы к жизнеописанию епископа Печерского Иоанна (Булина) / А.К. Клементьев // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. – 2019. – № 1 (25). – С. 155–294.
89. Ключанова О.В. Резное изображение Николая Чудотворца («Можайского») из собрания Русского музея / О.В. Ключанова // Вестник Сектора Древнерусского искусства. – 2019. – № 1. – С. 128–136.
90. Ковбасюк С.А. Кермессы и карнавалы: хроматика народных празднований в ренессансных Нидерландах / С.А. Ковбасюк // Западное искусство Средних веков и Нового времен. IV. – СПб., 2014. – С. 279–286.
91. Колпакова Ю.В. Сведения о сето в XVI–XX вв. по материалам Российского государственного архива древних актов (РГАДА) и Государственного архива Псковской области / Ю.В. Колпакова // Вестник Псковского государственного университета. Социально-гуманитарные и психолого-педагогические науки. – 2013. – № 2. – С. 162–172.
92. Конкка А.П. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел / А.П. Конкка // Обряды и верования народов Карелии. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1988. – С. 77–95.
93. Конькова О.И. Ижора. Очерки истории и культуры / О.И. Конькова. – СПб.: МАЭ РАН, 2009. – 248 с.
94. Кормина Ж.В. Институт крестных родителей в традиционной культуре / Ж.В. Кормина // Проблемы социального и гуманитарного знания. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. – С. 221–240.
95. Кормина Ж.В. Религиозность русской провинции: к вопросу о функции сельских святынь // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. – СПб.: Изд-во ЕУ в Санкт-Петербурге, 2006. – С. 130–149.
96. Кормина Ж. Исполкомы и приходы: религиозная жизнь Псковской области в первую послевоенную пятилетку / Ж. Кормина // Неприкосновенный запас. – 2008. – № 3. – С. 94–107.
97. Кормина Ж., Штырков С. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации / Ж. Кормина, С. Штырков // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. – СПб.: Изд-во ЕУ в Санкт-Петербурге, 2015. – С. 7–46.
98. Кормина Ж.В. Паломники. Этнографические очерки православного номадизма / Ж.В. Кормина. – М.: НИУ ВШЭ, 2019. – 351 с.

99. Крупская Н.К. Дошкольное воспитание. Вопросы семейного воспитания и быта / Н.К. Крупская // Педагогические сочинения. Т. 6. – М.: Академия пед. наук РСФСР, 1959. – 464 с.
100. Куприянов Б.В., Порохова А.А. Трансформация новогоднего праздника в СССР: реконструкция по современным воспоминаниям о советском детстве / Б.В. Куприянов, А.А. Порохова // Этнографическое обозрение. – 2022. – № 3. – С. 176–196.
101. Курочкин А. Источники календарного праздника Николы Зимнего: украинско-болгарские параллели / А. Курочкин // Българите в Северното Причерноморие. – 2006. – Т. 9. – № 1. – С. 225–235.
102. Листова Т.Г. Православие в общественно-религиозных праздниках советского и постсоветского времени (по материалам полевых исследований в российско-украинско-белорусском пограничье / Т.Г. Листова // Церковные праздники русского народа: от прошлого к настоящему. – М.: ИЭА РАН, 2011. – С. 161–230.
103. Логинов К.К. Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты / К.К. Логинов. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. – 424 с.
104. Луначарский А.В. О воспитании и образовании / Под. ред. А.М. Арсеньева и др. – М.: Педагогика, 1976. – 637 с.
105. Макарова В. «...Он хотя и выпивает, но не упивается»: отношение крестьян к пьянству священников / В. Макарова // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. – СПб.: Изд-во ЕУ в Санкт-Петербурге, 2006. – С. 70–85.
106. Малков Ю.Г. Художественные памятники Псково-Печерского монастыря (материалы к исследованию) / Ю.Г. Малков // Древний Псков: История. Искусство. Археология. Новые исследования. – Москва: Изобразительное искусство, 1988. – С. 198–224.
107. Малые этнические и этнографические группы. Историческая этнография. Вып. 3 / Отв. ред. В.А. Козьмин. – СПб.: Новая альтернативная полиграфия, 2008. – 356 с.
108. Манаков А.Г. На стыке цивилизаций: этнокультурная география Запада России и стран Балтии / А.Г. Манаков. – Псков: Изд-во ПГПИ, 2004. – 296 с.
109. Манаков А.Г. Сету Печорского района Псковской области: материалы этнодемографического исследования 2005 г. / А.Г. Манаков // Псковский регионологический журнал. – 2006. – № 3. – С. 171–179.
110. Манаков А.Г., Потапова К.Н. Этносоциальный портрет сету Печорского района Псковской области (по результатам исследований 1999–2011 гг.) / А.Г. Манаков, К.Н. Потапова // Этнографическое обозрение. – 2013. – № 2. – С. 177–187.

111. Манаков А.Г. Динамика национального состава населения Печорского края по итогам переписей с 1922 по 2010 гг. / А.Г. Манаков // Изборск и его округа. Международная научно-практическая конференция. 2013–2016. – Изборск, 2017. – С. 200–208.
112. Манаков А.Г., Суворков П.Э., Бусурина А.И. Тенденции в расселении сето в Печорском районе в XXI веке (по итогам экспедиции 2016 года) / А.Г. Манаков, П.Э. Суворков, А.И. Бусурина // Изборск и его округа. Международная научно-практическая конференция 2013–2016. – Изборск, 2017. – С. 225–229.
113. Манаков А.Г., Данилкина Н.В., Теренина Н.К. Роль границы в развитии и современных реалиях этнической общности сето / А.Г. Манаков, Н.В. Данилкина, Н.К. Теренина // Вестник угроведения. – 2021. – Т.11. – № 4. – С. 731–739.
114. Маркарян Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции / Э.С. Маркарян // Советская этнография. – 1981. – № 2. – С. 78–96.
115. Маслинский К.А. Правила поведения в советской школе. Часть 1: Слово государства в устах учителя / К.А. Маслинский // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4. – 2015. – № 1 (36). – С. 56–72.
116. Мейендорф И., протопресвитер. Смысл предания / И. Мейендорф // Пасхальная тайна: статьи по богословию. – М.: Эксмо; ПСТГУ, 2013. – С. 61–73.
117. Мельникова Е.А. Почитаемые персонажи Печорского района Псковской области (Изборск и его округа) / Е.А. Мельникова // Этнографическое изучение Северо-запада России. Кр. сод. док. III межведомственной научной конференции аспирантов и студентов. – СПбГУ, 1998. С. 52.
118. Мельникова Е. «Воображаемая книга». Очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России / Е. Мельникова – СПб.: Изд-во ЕУ в Санкт-Петербурге, 2011– 184 с.
119. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти – пер. с французск. Под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. – СПб.: Ювента, Наука, 1999. – 245 с.
120. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы / Н. Митрохин. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – 648 с.
121. Монеты в народной одежде и украшениях / Науч. ред. А.Б. Островский, А.В. Ратникова – М.: Бослен, 2019. – 204 с.
122. Мороз А.Б. Святые Русского Севера: Народная агиография / А.Б. Мороз. – М.: ОГИ, 2009. – 528 с.
123. Мусаев В.И. Православие в Прибалтике в 1890–1930-е гг. / В.И. Мусаев. – СПб.: Изд-во Политехнического университета, 2018. – 385 с.
124. Мянник С. Митрополит Таллиннский и вся Эстонии Александр (Паулус) / С. Мянник // Православие в Балтии – 2018. – № 8 (17). – С. 123–149.

125. Народная традиционная культура Псковской области: Обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра. Т. 1. / Науч. ред. А.М. Махнецов – Псков: Изд-во Областного центра народного творчества, 2002. – 688 с.
126. Недзведзь А. От «народной религиозности» к «проживаемой религии»: дискуссия в польской антропологии религии / А. Недзведзь // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2016. – № 3. – С. 172—188.
127. Никаноров А.Б. Колокола и колокольные звоны Псково-Печерского монастыря / А.Б. Никаноров. – СПб.: РИИИ, 2000. – 191 с.
128. Никаноров А.Б. Колокола и колокольные звоны Псково-Печерского монастыря как наследие традиционной культуры Северо-Западной Руси: автореф. дис. ... канд. искусствоведения: 17.00.02/ Никаноров Александр Борисович. – СПб., 2005. – 36 с.
129. Новожилов А.Г., Хрущев С.А., Громова Ю.В. Современное состояние сету по данным этнологических исследований / А.Г. Новожилов, С.А. Хрущев, Ю.В. Громова // Историко-этнографические очерки Псковского края. – Псков: ПОИПКРО, 1999. – С. 285–292.
130. Новожилов А.Г. Престольные праздники в системе традиционных социальных связей населения Печорского района Псковской области / А.Г. Новожилов // Православие и культура этноса: тез. докл. междунар. науч. симпоз. 9–13 окт. 2000 г. / Ред. Т. А. Воронина, К.В. Цеханская. – М.: Старый сад, 2000. – С. 61–62.
131. Новожилов А.Г. Динамика традиционной культуры сельского населения Псковского пограничья во второй половине XX в. (Печорский, Пыталовский и Палкинский районы) / А.Г. Новожилов // Псков в российской и европейской истории (к 1100-летию первого летописного упоминания): междунар. науч. конф. Т. 2. / Отв. ред. В. В. Седов. – М.: Изд-во МГУП, 2003. – С. 89–95.
132. Новожилов А.Г. Население Псково-Печерского края как этнолокальная группа / А.Г. Новожилов // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. – 2009. – № 3. – С. 94–110.
133. Новожилов А.Г. Полевые исследования в Печорском районе Псковской области / А.Г. Новожилов // Полевая этнография – 2008: мат-лы междунар. науч. конф. / Под ред. В.А. Козьмина, Н.В. Юхнёвой, И.И. Верняева. – СПб.: СПбГУ, 2010. – С. 61–68.
134. Новожилов А.Г., Хрущев С.А. Анализ динамики демографических параметров этнолокальной группы (население Печорского района Псковской области во второй половине XX — начале XX вв.) / А.Г. Новожилов, С.А. Хрущев // Малые этнические и этнографические группы. Историческая этнография. Вып. 3 / Под ред. В. А. Козьмина. – СПб., 2008. – С. 280–307.

135. Новожилов А.Г., Хрущев С.А. Псково-Печорский край: эволюция этнолокальной группы и анализ динамики населения в 1990–2000-е гг. / А.Г. Новожилов, С.А. Хрущев // Изборск и его округа / Ред. кол.: Е.В. Воронкова (отв. ред.), Н. П. Дубровская, М.Н. Макарова. – Изборск: Печатный Двор «Стерх», 2011. – С. 135–139.
136. Новожилов А.Г. Население Псково-Печерского края между этнокультурной традицией и национальной политикой / А.Г. Новожилов // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. – 2017. – Т. 62. – №. 1. – С. 186–200.
137. Островский А.Б. Лечебно-магический комплекс с иконой Божьей Матери / А.Б. Островский // Этно-семиотика ритуальных предметов. – СПб., 1993. – С. 79–97.
138. Островский А.Б. Передний угол в русском сельском жилище в конце XX – начале XXI в. (экспедиционные наблюдения) / А.Б. Островский // Жилище и одежда как феномен этнической культуры. Материалы Седьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. – СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2008. – С. 25–29.
139. Панков А.А., Подшивалкина В.И. Проблема воспроизводства религиозного сознания в посттоталитарном обществе // Социс. – 1995. – № 11. – С. 99–103.
140. Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России / А.А. Панченко. – СПб.: Алетейя, 1998. – 305 с.
141. Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект / А.А. Панченко. – М.: ОГИ, 2002. – 544 с.
142. Пермиловская А.Б. Часовня в традиционной культуре Русского Севера / А.Б. Пермиловская // Ярославский педагогический вестник. – 2010. – № 4. Т.1. – С. 248–254.
143. Петров И.В. Идеологические и национальные аспекты деятельности православного духовенства Балтии и Северо-Запада России (1940–1945): дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Петров Иван Васильевич. – СПб., 2014. – 317 с.
144. Петров И.В. Православная Балтия 1939–1952 гг.: Период войн, репрессий и межнациональных противоречий / И.В. Петров. – СПб.: Бумажные книги, 2016. – 376 с.
145. Петров И. Служение православного духовенства на бывших эстонских территориях во второй половине 1940-х годов / И. Петров // Православие в Балтии. – 2016. – № 5 (14). С. 71–81.
146. Печерин А.В. Социокультурный портрет женщины-псаломщика в 1919–1941 гг. (по материалам архивов Урала) / А.В. Печерин // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. II. – 2018. – № 85. – С. 100–110.
147. Пихо М.Э. Это свойственно только сету / М.Э. Пихо // Земля Псковская, древняя и социалистическая. Кр. тез. докл. Научно-практической конференции. – Псков: ПГОИАХМЗ, 1987. – С. 109–110.

148. Пихо М.Э. Металлические украшения сету XIX–XX вв.: автореф. дис. ...канд. ист. наук: 07.00.07 / Пихо Маре Эльмаровна. – СПб., 1997. 21 с.
149. Пихо М. Мальской монастырь. Сетоское наследие и предания / М. Пихо // Изборск и его округа. Материалы международной научно-практической конференции 2010-2011 г. – Изборск: Стерх, 2011. – С. 95–97.
150. Пихо М. Аспекты христианизации сето / М. Пихо // Экспедиции Музея человек в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938) // Экспедиции Музея человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938) / Науч. ред. Т. Бенфугаль, Х. Валк, О. Фишман. СПб., 2021. С. 561–575.
151. Платонов Е.В. Почитание каменных крестов на Северо-западе России в контексте литургической практики (к постановке вопроса) / Е.В. Платонов // Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов европейского Севера. (Поморские чтения по семиотике культуры, 3). – Архангельск: Изд-во ПУ, 2008. – С. 320–339.
152. Платонов Е.В. «Изборский праведник»: сто лет фольклорного жития / Е.В. Платонов // Мифология и религия в системе культуры этноса. Материалы Вторых Санкт-Петербургских этнографических чтений. – СПб.: Кронос, 2003. – С. 94-96.
153. Платонов Е.В. Сельская округа на Северо-Западе России в ее духовно-историческом развитии: дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Платонов Евгений Викторович. – СПб., 2005. – 219 с.
154. Платонов Е.В. Часовни Изборско-Мальской долины / Е.В. Платонов // Изборск и его округа (материалы II Международной научно-практической конференции). – Изборск, 2006. – С. 151–158.
155. Платонов Е.В. Структура и типология почитаемых мест Изборско-Мальской долины (по материалам 2002–2010) / Е.В. Платонов // Беларускае Падзвінне: вопыт, метадыка і вынікі папярэдняга і міждысцыплінарнага даследаванняў. Сборник навуковых прац міжнароднай навуковай канферэнцыі прысвечанай 160-годдзю з дня нараджання А.П. Сапунова. Ч. 2. – Наваполацк: ПДУ, 2011. – С. 193–198.
156. Платонов В.Е. Почитаемые камни в православной традиции на Северо-Западе России / Е.В. Платонов // Этнографическое обозрение. – 2011. – № 3. – С. 130–144.
157. Плетнева А.А. Лубочная Библия. Язык и текст. / А.А. Плетнева. – М.: Языки славянской культуры, 2013. – 392 с.
158. Полани М. Личностное знание: на пути к посткритической философии / М. Полани – пер. с англ. М.Б. Гнедовского. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.

159. Попова О.В. Церковно-приходские школы в Псковской губернии в начале XX в. / О.В. Попова // Псков. Научно-практический, историко-краеведческий журнал. –2008. –№ 29. – С. 112-119.
160. Попова О. Престольный и часовенные праздники. Пространственная организация с. Лимь Няндомского р-на Архангельской обл. / О. Попова – URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/Po.htm>. (дата обращения: 5.03.2025)
161. Пospelовский Д. Православная церковь в истории Руси, России и СССР / Д. Пospelовский. – М.: Библийско-богословский институт св. ап. Андрея, 1996. – 403 с.
162. Потаповская О.М. Духовно-нравственное воспитание детей в дошкольной образовательной организации на основе отечественной социокультурной традиции: автореф. дис. ...канд. пед. наук: 13.00.01 / Потаповская Ольга Михайловна. – М., 2015. 24 с.
163. Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: итоги этнографических исследований / Ред. Т.А. Листова, С.В. Кузнецов, Х.В. Поплавская. – М.: Наука, 2001. – 361 с.
164. Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / Под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. – М.: Весь мир, 2011. – 368 с.
165. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования) / В.Я. Пропп. – Л.: ЛГУ, 1963.
166. Пулькин М.В., Захарова О.А., Жуков А.Ю. Православие в Карелии (XV– первая треть XX в. / М.В. Пулькин, О.А. Захарова, А.Ю. Жуков. – М.: Круглый год, 1999. – 208 с.
167. Религиозные практики в современной России / Под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. – М.: Новое издательство, 2006. – 400 с.;
168. Рихтер Е.В. Итоги этнографической работы среди сету Псковской области летом 1952 г. / Е.В. Рихтер // Материалы Балтийской этнографо-антропологической экспедиции (1952 год). Труды института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. XXIII. – М.: АН СССР, 1954. – С. 183–193.
169. Рихтер Е.В. Материальная культура сету XIX–начала XXв. (к вопросу об этнической истории сету): автореф. дис. ...канд. ист. наук / Рихтер Елизавета Владимировна. – М.-Таллин, 1961.– 21 с.
170. Рихтер Е. В. Некоторые особенности погребального обряда сету / Е.В. Рихтер // Советская этнография. – 1979. – № 2. – С. 116–128.
171. Рихтер Е. В. Интеграция сету с эстонской нацией / Е.В. Рихтер // Eesti talurahva majanduse ja olme arengujooni 19 ja 20 sajandil. (Очерки о развитии хозяйства и быта эстонских крестьян в 19 и 20 вв.) – Tallinn, 1979. – С. 90–119.
172. Рихтер Е. Кто и как жил на земле Эстонии. Этнографические очерки / Е.В. Рихтер – Таллинн: Александра, 1996. – 95 с.

173. Розов А.Н. Священник в духовной жизни русской деревни / А.Н. Розов – СПб.: Алетейя, 2003. – 255 с.
174. Седунов А.В. «Выселить навечно» (Депортация населения из западных районов Псковской области в 1950 г.) / А.В. Седунов // Псков. – 2009. – № 31. – С. 211–217.
175. Селарт А. Миссионерская деятельность Печерского игумена Корнилия во время Ливонской войны (1558–1582) / А. Селарт // Археология и история Пскова и Псковской земли. – М.-Псков, 2011. – С. 69–76.
176. Серебрянский Н. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле с критико-библиографическим обзором литературы и источников по истории Псковского монашества / Н. Серебрянский. – Москва: Синодальная типография, 1908. – 586 с.
177. Синайский В. Псково-Печерский монастырь. Исторический очерк / В. Синайский – 3-е изд. в сокр. – Печоры: Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 2006. – 71 с.
178. Смолкин-Ротрок В. Проблема «обыкновенной» советской смерти: материальное и духовное в атеистической космологии / В. Смолкин-Ротрок // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 3-4 (30). – С. 430–463.
179. Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма / В. Смолкин– М.: НЛО, 2021. – 700 с.
180. Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Под ред. Ж.В. Корминой, А. А. Панченко, С.А. Штыркова. – СПб.: Изд-во ЕУ в Санкт-Петербурге, 2006. – 304 с.
181. Соколова А.Д. Трансформации похоронной обрядности у русских в XX–XXI вв. (на материалах Владимирской области): дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Соколова Анна Дмитриевна. – М., 2013. – 303 с.
182. Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каарияйнена, Д.Е. Фурмана. – М-СПб.: Летний сад, 2001. – 248 с.
183. Суворков П.Э. Этносоциальный портрет сету Печорского района Псковской области (по материалам экспедиции 2016 г.) / П.Э. Суворков // Псковский регионологический журнал. – 2017. – № 3 (31). – С. 55–79.
184. Тарабукина А.В. Фольклор и духовная культура «церковных людей»: опыт исследования современного фольклора. Дисс. ... канд. филол. наук: 10.01.09/ Тарабукина Арина Валерьевна. – СПб., 2000. – 222 с.
185. Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии / В.А. Тишков. – М.: Наука, 2003. – 544 с.
186. Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX–начала XX века / С.А. Токарев. – М.: АН СССР, 1957. – 168 с.

187. Толочко П.П. Тайны киевских подземелий / П.П. Толочко. – Киев: Наукова думка, 1971. – 84 с.
188. Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. – М.: Наука, 1981. – 233 с.
189. Трусман Ю. Полуверцы Псково-Печерского края / Ю. Трусман // Живая старина. – 1890. – Вып. I. – С. 31–62.
190. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского / Б.А. Успенский. – М.: МГУ, 1982. – 248 с.
191. Федотов Г.П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам / Г.П. Федотов. – М.: Прогресс, Гнозис, 1991. – 192 с.
192. Филимонов А.В. О боевых действиях в окрестностях Изборска в 1918–1919 гг. / А.В. Филимонов // Изборск и его округа. – Изборск, 2009. – С. 102–105.
193. Фишман О.М. История, опыт, стратегия и перспективы полевой работы отдела этнографии Северо-Запада и Прибалтики Российского этнографического музея / О.М. Фишман // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий. Вторые Шёгреневские чтения. – СПб.: Европейский дом, 2008. – С. 39–52.
194. Фишман О.М. Алгоритм международного научно-издательского проекта «Экспедиции Музея человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938) / О.М. Фишман // Кунсткамера. – 2020. – № 4. – С. 189–201.
195. Хагу П.С. Аграрная обрядность и верования сету: автореф. дис. ... канд. ист. наук / Хагу Пауль Семенович. – Л., 1983. – 19 с.
196. Хун У. С иконами и песнопениями, или епископ, сбежавший от своих прихожан. Массовые паломничества в России эпохи Сталина и Хрущева / У. Хун // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – №3-4(30). – С. 232 – 256.
197. Хун У. «Использование прогрессивных этнокультурных традиций для совершенствования социалистического образа жизни». Исследование социалистической праздничной культуры в этнографических институтах Москвы, Киева и Берлина (ГДР) / У. Хун // Антропологии / Anthropologies. – 2022. – № 2. – С. 171–205.
198. Цеханская К.В. Иконопочитание в русской традиционной культуре / К.В. Цеханская. – М.: ИЭА РАН, 2004 – 256 с.
199. Цеханская К.В. Изучение православной жизни русских в Институте этнологии и антропологии РАН / К.В. Цеханская // Традиции и современность. – 2021. – № 27. – С. 24–32.
200. Чеснокова В.Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века / В.Ф. Чеснокова. – М.: Академический проект, 2005. – 297 с.

201. Чистов К.В. Народные традиции и фольклор: Очерки теории / К.В. Чистов. – Л.: Наука, 1986. – 304 с.
202. Чистов К.В. Традиция, «традиционное общество» и проблема варьирования / К.В. Чистов // Советская этнография. – 1981. – № 2. – С. 105–107.
203. Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI-XIX вв. Очерки по истории народных верований / В.И. Чичеров. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 236 с.
204. Чумаченко Т.А. Советское государство и Русская православная церковь в 1941–1961 гг. Т.А. Чумаченко // Религиоведение. – 2002. – № 1. – С. 14–37.
205. Шадрина А.В. Закрытие православных храмов в 1958–1960 гг. как фактор репрессивной антирелигиозной политики советского государства (на примере Ростовской области) / А.В. Шадрина // Научная мысль Кавказа. – 2018. – № 1. – С. 29–33.
206. Шангина И.И. Семейный быт. Обряды жизненного цикла / И.И. Шангина // Историко-этнографические очерки Псковского края. – Псков: ПОИПКРО, 1999. – С. 236–253.
207. Шангина И.И. Божница / И.И. Шангина // Жилище и одежда как феномен этнической культуры. Материалы Седьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. – СПб., 2008. – С. 30–35.
208. Шаповалов С.Н. Город в предновогодней праздничной суе (на примере Краснодара) / С.Н. Шаповалов // Теория и практика общественного развития. – 2014. – № 21. – С. 251–253.
209. Шеваренкова Ю.М. Сюжетно-тематический состав устных рассказов о монастырях (к постановке проблемы) / Ю.М. Шеваренкова // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. — 2018. – № 3. – С. 251–260.
210. Шеваренкова Ю.М. «Свои – чужие», «свое – чужое» в религиозном фольклоре одной локальной традиции / Ю.М. Шеваренкова // Рябининские чтения. Карельский научный центр РАН. – Петрозаводск, 2011. – С. 410–413.
211. Шевченко Ю.Ю. Христианские пещерные святыни. Том 2. Пещерные святыни христианской Руси: генезис, функционирование, контекст / Ю.Ю. Шевченко. – СПб.: Наука, 2010. – 639 с.
212. Шишкина-Фишер Е.М. Немецкие народные календарные обряды, песни и танцы в Германии и России / Е.М. Шишкина-Фишер. – М.: АОО «Международный союз немецкой культуры»; Готика, 2002. – 328 с.
213. Шкаровский М. Русская православная церковь в XX веке / М. Шкаровский. – М.: Вече, Лепта, 2010. – 480 с.
214. Шкаровский М.В., Соловьев И.В. Церковь против большевизма. Митрополит Сергей (Воскресенский) и Экзархат Московской Патриархии в Прибалтике. 1941-1944 гг. / М. Шкаровский, И.В. Соловьев. – М.: Общество любителей церковной истории, 2013. – 410 с.

215. Штырков С.А. Практическое религиоведение времен Никиты Хрущева: республиканская газета в борьбе с «религиозными пережитками» (на примере Северо-Осетинской АССР) / С.А. Штырков // Традиции народов Кавказа в меняющемся мире: преемственность и разрыв в социокультурных практиках – СПб., 2010. – С. 306–343.
216. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / А. Шюц – пер. с нем. и англ. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. – 486 с.
217. Щебеста А.А., Сенькин О. В., Зубкова П.С. Режим подземных вод Изборско-Мальской долины / А.А. Щебеста, О.В. Сенькин, П.С. Зубкова // Изборск и его округа 2013–2016. – Изборск, 2017. С. 247–249.
218. Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) / Т.Б. Щепанская // Русский Север: к проблеме локальных групп. – СПб.: Наука, 1995. – С.110–176.
219. Экспедиции Музея человек в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938) / Ред. Т. Бенфугаль, Х. Валк, О. Фишман. – СПб.: Инкери, 2021. – 878 с.
220. Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение / А. Юрчак – М.: Новое литературное обозрение, 2014 – 664 с.
221. Юрчук Л.А., Казаков И.В. Псковские фольклорные легенды о местных святых и праведниках (по материалам фольклорного архива Псковского государственного университета. Статья 2 / Л.А. Юрчук, И.В. Казаков // Вестник Псковского Государственного Университета. – 2018. – № 8. – С. 44–53.
222. Этнографическое изучение Северо-запада России (Итоги полевых исследований 1996 и 1997 гг. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях): Кр. сод. док. I и II межведомственных науч. конф. аспирантов и студентов / Отв. ред. А.В. Гадло. – СПб.: СПбГУ, 1998.
223. Этнографическое изучение Северо-Запада России (Итоги полевых исследований 1998 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях): кр. сод. док. III межведомственной науч. конф. аспирантов и студентов. – СПб.: СПбГУ, 1998.
224. Этнографическое изучение Северо-Запада России (Итоги полевых исследований 2002 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях): Мат. конф. / Отв. ред. В.А. Козьмин. – СПб.: СПбГУ, 2002.
225. Aabrams V. Vahemees Ustav / V. Aabrams // Postimees. – 2019. – 8.05. – URL: <https://setomaa.postimees.ee/6577966/vahemees-ustav> – (дата обращения: 5.03.2025)
226. Arukask M. Religious syncretism in Setu runo songs / M. Arukask // Studies in Folklore and Popular Religion, 3 / Ed. by Ü. Valk. – Tartu: TÜ, 1999. – Pp. 79–92.
227. Asad T. The Idea of an Anthropology of Islam / T. Asad – Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington, D.C., 1986. – 22 p.

228. Barth F. Introduction / F. Barth // *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of culture difference* / Ed. by F. Barth. – Oslo, 1969. – Pp. 9–38.
229. Berger P.L. *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* / P.L. Berger. – N.Y.: Anchor Press, 1980. – 220 p.
230. Berger P.L., Luckmann T. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* / P.L. Berger, T. Luckmann. – Garden City, NY: Anchor Books, 1966. – 240 p.
231. Blumberg G. Über die Settukad und deren Opfersteine / G. Blumberg // *Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat 1870*. – S. 77–79.
232. Bome H. Sacred Image as a Local Patron? The Icon of St. Nicholas of Mozhaïsk in the Petseri monastery in Setu Folklore / H. Bome // *Folklore. Electronic Journal of Folklore*. 2006. – Vol. 34. – Pp. 75–88.
233. Buck W. *Petseri eestlased* / W. Buck. – Tartu: Postimehe kirjastus, 1909. – 79 S.
234. Eisen M.J. Über den Peko-kultus bei den Setukesen / M.J. Eisen // *Finnisch-Ugrische Forschungen: Zeitschrift für finnisch-ugrische Sprach-und Volkskunde*. – 1906. – № 6. – S. 104–111.
235. Eisen M.J. *Setukeste jumal Peko* / M.J. Eisen // *Eesti Kirjandus*. – 1908. – № 11. – Lk. 377–387.
236. Eisen M.J. *Peko* / M.J. Eisen // *Õpetatud Eesti Seltsi Aastaraamat 1934*. – Tartu, 1936. – Lk. 1–16.
237. Eisenstadt Sh. *Tradition, Change, and Modernity* / Sh. Eisenstadt. – N.Y., Sydney, Toronto: John Wiley, 1973 – 367 p.
238. Engelhardt J. The acoustics and geopolitics of Orthodox practices in the Estonia-Russia Border Region / J. Engelhardt // *Eastern Christians in Anthropological Perspective*. – Berkely, Los Angeles, London: University of California Press, 2010. – Pp. 101 – 123.
239. Engelhardt J. *Singing the right way: Orthodox Christians and secular enchantment in Estonia* / J. Engelhardt. – Oxford University Press, 2015. – 296 p.
240. Grichin K. *Setude usuelust enne 20. Sajandit* / K. Grichin // *Ajalooline Ajakiri*. – 2001. – № 4 (115). – Lk. 57–68.
241. Grimm J. *Deutsche Mythologie* / J. Grimm. – Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1835. – 924 S.
242. Hagu P. *Setu viljakusjumal Peko* / P. Hagu // *Keel ja Kirjandus*. – 1975. – № 3. – Lk. 166–173.
243. Hagu P. *Peko-kultusõ varahamp (arvatav) tuntus* / P. Hagu // *Õdagumeresoomõ lõunapiir. Läänemeresoome lõunapiir. Itämerensuomen eteläraja. Konverents Kütioron, märdikuu 28.–30. 1996.* / toim K. Pajusalu, J. Sullõv. – Võru: Võro Instituut, 1997. – Lk. 32–42.
244. Hall S. *Cultural Identity and Diaspora* / S. Hall // *Identity: Community, Culture, Difference* / Ed. by J. Rutherford. – London: Lawrence & Wishart, 1990. – Pp. 222–237.

245. Hurt J. Über die Esten oder die sogenannten Setukesen / J. Hurt. – Helsingfors, 1904. – 21 S.
246. Hurt J. Setukeste laulud I-III. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Räpinä ja Vastseliina lauludega / J. Hurt. – Helsingi: Soome Kirjanduse Selts, 1904–1907.
247. Hobsbawm E., Ranger T. The Invention of Tradition / E. Hobsbawm, T. Ranger. – Cambridge: Cambridge University Press, 1983. – 320 p.
248. Iannaccone L.R. Religious Practice: A Human Capital Approach / L.R. Iannaccone // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1990. – Vol. 29. – № 3. – P. 297–314.
249. Inimese Muuseumi ekspeditsioonid Eestisse Boris Vilde ja Leonid Zurov Setomaal (1937–1938) / T. Benfoughal, O. Fišman, H. Valk. – Tartu, Seto instituut, 2018. – 790 lk.
250. Kaiser R., Nikiforova E. Borderland spaces of identification and dis/location: Multiscalar narratives and enactments of Seto identity and place in the Estonian-Russian borderlands / R. Kaiser, E. Nikiforova // Ethnic and Racial Studies. – 2006. – Vol. 29. – № 5. – Pp. 928–958.
251. Kalkun A. Nähtamatu ja nähtav pärimus. Seto rahvaluule kogumisest ning menstruatsiooni ja sünnitusjärgse käitumisega seotud tabudest / A. Kalkun // Ariadne Lõng. Nais-ja meesuuringute ajakiri. – Tallinn: ENUT, 2007. – Lk. 3–18.
252. Kalkun A. Fast and Feasts in Estonians' Representations of the Seto Culture / A. Kalkun // Journal of Ethnology and Folkloristics. – 2014. – Vol. 8. – № 1. – Pp. 53–73.
253. Kalkun A. Religioossed paastud ja pidustused seto kultuuri representatsioonides / A. Kalkun // Keel ja Kirjandus. – 2014. – № 1. – Lk. 1–23.
254. Kalkun A. Setode elav õigeusk. Eelarvamused ja pärimus / A. Kalkun // Mitut usku Eesti IV. Valik usundiloolisi uurimusi: õigeusu eri / Toim L. Eek. – Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2015. – Lk.
255. Kalkun A. Introducing Setos on Stage: On the Early Performances of Seto Singing Culture / A. Kalkun // Folklore: Electronic Journal of Folklore. – 2017. – № 68.
256. Kalkun A., Vuola E. The Embodied Mother of God and the Identities of Orthodox Women in Finland and Setoland / A. Kalkun, E. Vuola // Religion and Gender. – 2017. – Vol. 7. – № 1. Pp. 18–41.
257. Kalkun A., Kupari H., Vuola E. Coping with Loss of Homeland through Orthodox Christian Processions: Contemporary Practices among Setos, Karelians, and Skolt Sámi in Estonia and Finland / A. Kalkun, H. Kupari, E. Vuola // Practical Matters – 2018. – № 11. – Pp. 10–30.
258. Kalkun A. Seto pärimus ja muistsed slaavi jäljed Inimese Muuseumis / A. Kalkun // Keel ja Kirjandus. – 2018. – № 12. – Lk. 991–995.
259. Kalkun A. How to Ask Embarrassing Questions About Women's Religion: Menstruating Mother of God, Ritual Impurity, and Fieldwork Among Seto Women in Estonia and Russia / A. Kalkun //

- Orthodox Christianity and Gender: Dynamics of Tradition, Culture and Lived Practice / Ed. by H. Kupari, E. Vuola – London: Routledge, 2020. – Pp. 97–114.
260. Kallas O. Einiges über die Setud / O. Kallas // Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1894. – Dorpat, 1895. – S. 81–105.
261. Kiristaja A. Setomaa õigeusu kirikute ja koguduste varasemast ajaloost / A. Kiristaja // Setomaa kogumik 7. Pühendusteos Paul Hagule / Peatoim H. Kästik, E. Saar; toim K. Pajusalu, A. Raudoja, H. Valk, Ü. Valk. – Tartu–Värsk: TÜ Lõuna-Eesti keele- ja kultuuriuuringute keskus, Seto Instituut, 2016. – Lk. 284–305.
262. Kreutzwald Fr. R. Teateid rahvalauludest Pihkva kubermangus asuvate eestlaste juures (1848) / Fr. R. Kreutzwald // Maailm ja mõnda. – Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 1953. – 497 lk.
263. Kuutma K. Creating a Seto Epic / K. Kuutma // Oral Tradition. – 2004. – № 19/1. – Pp. 108–150.
264. Leppik S. Setomaa pühad ja pühakud / S. Leppik // Setomaa tsässonad. – Setu Kultuuri Fond, 2011. – Lk. 117–151.
265. Loorits O. Grundzüge des Estnischen Volksglaubens, I, II, III. (Skrifter utgivna av Kungl. G. Adolfs akademien för folklivsforskning, 18: 1–III.) / O. Loorits – Uppsala: Lundequistska Bokhandeln; Köpenhamn: Munksgaard, 1949.
266. Loorits O. Der heilige Kassian und die Schaltjahrlegende / O. Loorits // Folklore Fellows Communications 149. – Helsinki: Suomalainen Tietekatemia, 1954. – 205 S.
267. Loorits O. Der heilige Georg in der russischen Volksüberlieferung Estlands. (Veröffentlichungen der Abteilung für Slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin, 7. / O. Loorits. – Berlin, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1955. – 144 S.
268. Loorits O. About the religious concretism of the Setukesians / O. Loorits // Suomalais-ugrilaisen seuran aikakauskirja 61(5) – Helsinki: Suomalais-ugrilaisen Seura, 1959. – P. 1–49.
269. Lõiv M. Kirmased Setumaal / M. Lõiv // Setumaa kogumik 4. Uurimusi Setumaa loodusest, ajaloost ja rahvakultuurist / Koost M. Aun, M. Lõiv, toim. Ü. Tamla. Tallinn: TLÜ AI, MTÜ AK, Obinita Seto Muuseumitarõ, 2008. – Lk. 246–268.
270. Lõuna K. Usuküsimus Petserimaal 1920.–30. aastatel ja kloostrisõda / K. Lõuna // Ajalooline Ajakiri. Kleio. – 1999. – № 3-4 (106/107). – Lk. 57–69.
271. Lõuna K. Petserimaa integreerimine Eesti Vabariiki 1920–1940. Loodus, aeg, inimene / K. Lõuna. – Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 2003. – 174 lk.
272. Mahler E. Altrussische Volkslieder aus dem Pečoryland / E. Mahler. – Basel: Bärenreiter, 1951. – 180 S.
273. Manninen I. Setude matusekommetest / I. Manninen // Eesti keel. – 1924. – № 1. – Lk. 10–19.

274. McGuire M.B. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life* / M.B. McGuire. – New York: Oxford University Press, 2008. – 290 p.
275. *Missions du Musée de l'Homme en Estonie Boris Vildé et Léonide Zouroff au Setomaa (1937-1938)* / T. Benfoughal, O. Fishman, H. Valk. – Paris: Muséum national d'Histoire naturelle, 2017. 859 p.
276. Ojamaa T., Kalkun A. Orthodox chanting and traditional singing: conflicts and compromises / T. Ojamaa, A. Kalkun // *Traditional Musical Cultures in Central-Eastern Europe. Ecclesiastical and Folk Transmission* / Ed by P. Dahlig. – Warsaw: Polish Academy of Sciences, 2009. – Pp. 157–180.
277. Orsi R. *The Madonna of 115th Street: Faith and Community In Italian Harlem, 1880-1950* / R. Orsi. – Yale University Press, 2002. – 320 p.
278. Pajusalu K., Hennoste T., Niit E., Päll P., Viikberg J. *Eesti murded ja kohanimed* / K. Pajusalu, T. Hennoste, E. Niit, P. Päll, J. Viikberg / Toim. T. Hennoste. – Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus. 2. Trükk. – Lk. 173 – 202.
279. Plaat J., Maasik A. *Õigeusk ja õigeusu pühakojad Eestis 11-19. Sajandil* / J. Plaat, A. Maasik // *Mäetagused* 47. – Tartu, 2011. – Lk. 7–38.
280. Piho M. *Setode usk ja Setomaa tsässonad* / M. Piho // *Setomaa tsässonad*. – Tartu: Setu Kultuuri Fond, 2011. – Lk. 13–60.
281. Piho M. 2012. *Mõla klooster Setomaal* / M. Piho // *Setumaa Kogumik* 5. *Uurimusi Setumaa loodusest, ajaloost ja rahvakultuurist*. – Tallinn – Värska, 2012. – Lk. 359–387.
282. *Raasakõisi Setomaalt. Setomaa Jakob Hurda silmi läbi aastagil 1886 ja 1903* / P. Hagu, V. Aabrams, A. Kalkun, V. Reier – Seto Instituut; Eesti Kirjandusmuuseum, 2013. – 263 lk.
283. Ränk G. *Materiaalne Peko* / G. Ränk // *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat*. – IX-X. – Tartu, 1934. – Lk. 177–203.
284. Rimestad S. *The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917-1940)* / S. Rimestad. – Frankfurt am Main, Berlin: Peter Lang, 2012. – 334 p.
285. Schvak T. *Õigeusu vaimulikkonna ettevalmistamisest Eesti Vabariiges 1918–1940* / T. Schvak // *Usuteaduslik Ajakiri*. – 2011. – № 1. – Lk. 70-86.
286. Sedakova I. *Inventing the Ritual Year in Modern Russia* / I. Sedakova // *The Ritual Year 3: The Ritual Year and History* – Strážnice, 2008. – P. 51–58.
287. Selart A. *Orthodox churches in medieval Livonia* / A. Selart // *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier* / Ed. by A. V. Murray. – University of Leeds, 2009. – Pp. 273–290.
288. Selart A. *The Russian Orthodox Church in Livonia during the Livonian War (1558-1582)* / A. Selart // *Zwischen Ostsee und Adria. Ostmitteleuropa im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Politische-, wirtschaftliche-, religiösische- und wissenschaftliche Beziehungen*. Debrecen, 2023. – Pp. 369–388.

289. Setomaa tsässonad / Toim. A. Kiristaja, H. Valk, H. Alumäe, S. Leppik. – Setu Kultuuri Fond, 2011. – 578 lk.
290. Shils E. Tradition / E. Shils. – London, Boston, 1981. – 342 p.
291. Sõtšov A. Õigeusu Eestipiiskopkond stalinlikutotalitaarrežiimial (1945–1953) / A. Sõtšov // Mäetagused – 2004 – № 28. – Lk. 211–225.
292. Sõtšov A. Eesti õigeuse piiskopkond nõukogude religioonipolitika mõjuväljas 1954-1964. Doktoriväitekiri / A. Sõtšov – Tartu, 2008. – 226 lk.
293. Valk H. Tsässon ja külakalmistu Põhja-Setomaa kultuuripildis / H. Valk // Setumaa kogumik 1. Uurimusi Setumaa arheoloogiast, numismaatikast, etnoloogiast ja ajaloost / Toim. M. Aun – Tallinn: Ajaloo Instituut, Setu Kultuuri Fond, 2003. – Lk. 219–252.
294. Valk H. Christian and Non-Christian Holy Sites in Medieval Estonia: A Reflection of Ecclesiastical Attitudes Towards Popular Religion / H. Valk // The European Frontier. Clashes and Compromises in the Middle Ages – Lund: Lund University, 2004. – Pp. 299–310.
295. Valk H. Cemeteries and Ritual Meals: Rites and their Meaning in the Traditional Seto World-View / H. Valk // Old Norse Religion in Long-Term Perspectives. Origins, Changes and Interactions – Lund: Nordic Academic Press, 2006. – P. 141–146.
296. Valk H. Offering Practices at Two Holy Stones in Setomaa, South-East Estonia / H. Valk // Folk Beliefs and Practice in Medieval Lives / Ed. by A.-B. Falk, D. M. Kyritz. – Oxford: Archaeopress, 2008. – Pp. 67–78.
297. Valk H. Kiiev setu pärimuses: koopad, käsikivad ja ristikäigud / H. Valk // Setumaa kogumik 4 / koost. M. Aun, M. Lõiv. – Tallinn: Tallinna Raamatutrükikoja, 2008. – Lk. 93–142.
298. Valk H. Sacred Natural Places of Estonia: Regional Aspects / H. Valk // Folklore. Electronic Journal of Folklore – 2009. – Vol. 42. – Pp. 45–66.
299. Valk H. Tradition-based Concepts of Death, Burial and Afterlife: A Case from Orthodox Setomaa, South-Eastern Estonia / H. Valk // The Archaeology of Death in Post-medieval Europe / ed. by S. Tarlow. – Warsaw; Berlin: De Gruyter Open, 2015. – Pp. 127–149.
300. Valk H. Jumala jälgedel Peko lahkumine / H. Valk // Keel ja kirjandus. – 2019. – № 3. – Lk. 165–191.
301. Västriik E.-H. Pre-Christian Traits of Seto Vernacular Religion in the Baltic Context: the Peko-Cult Revisited / E.-H. Västriik // Baltic Worldview: From Mythology to Folklore. International Conference. – Vilnius, 2009. – Pp. 37–38.
302. Veske M. Bericht über die Ereignisse einer Reise durch das Estenland im Sommer 1875 / M. Veske. – Dorpat: Druk von H. Laakmann, 1877. – 76 S.
303. Zouroff L. Dyrkan av stenar, kälör och träd bland Setukezer ach Ryssar I Petsari-Oumradet / L. Zouroff // Folk-Liv. Acta ethnologica et folkloristica Europaea –1940. –T.4 – S. 77–83.

Список иллюстраций
Экспедиционные фотографии

1. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь. 2007 г. Фото автора.
2. Церковь Сорока св. Севастийских мучеников (слева) и церковь св. вмч. Варвары (справа). Печоры. 2007 г. Фото автора.
3. Процесс изготовления цветочного ковра к празднику Успения Богородицы. Псково-Печерский монастырь. 2007 г. Фото автора.
4. Процесс изготовления цветочного ковра к празднику Успения Богородицы. Псково-Печерский монастырь. 2007 г. Фото автора.
5. Цветочный ковер. Псково-Печерский монастырь. 2007 г. Фото автора.
6. Крестный ход по цветочному ковра с иконой Успения Божией Матери. Псково-Печерский монастырь. 2007 г. Фото автора.
7. «Святой» дуб Псково-Печерского монастыря. 2007 г. Фото автора.
8. Верхушка Титова камня, ушедшего в землю. О. Калинина и Е. Дроздова. Печоры. 2007. Фото Т. Бенфугаль.
9. Делегация сето из Эстонии в Псково-Печерском монастыре. 2007 г. Фото автора.
10. Женщины-сето в традиционных костюмах на празднике Успения. Печоры. 2007 г. Фото автора.
11. Кирмаш во дворе Печорской лингвистической гимназии на праздник Успения. Сето. 2007 г. Фото автора.
12. Сетоское хоровое пение «лезло» на кирмаше. Печорская лингвистическая гимназия. 2007 г. Фото автора.
13. Женщина-сето в традиционном костюме с набором нагрудных украшений на кирмаше. Печоры. 2007 г. Фото автора.
14. Настоятель Варваринской церкви Евгений Пелешев с прихожанином. Печоры. 2007 г. Фото автора.
15. Прихожане (сето и русские) на крыльце Варваринской церкви. Печоры. 2007 г. Фото автора.
16. Настоятель Варваринской церкви Дмитрий Головнев и староста церкви сето Калью на фоне стены Псково-Печерского монастыря. 2022 г. Фото автора.
17. Храм Рождества Христова. д. Малы. 2013 г. Фото автора.
18. Крестный ход в Мальское воскресенье. д. Малы. 2007 г. Фото автора.
19. Иконы Онуфрия Мальского и Николая Чудотворца на носилках. Мальское воскресенье. д. Малы. 2007 г. Фото автора.

20. Сето Елена Нимик ждет очереди поклониться могиле Матвеюшки Болящего. д. Малы. 2013 г. Фото автора.
21. День памяти Онуфрия Мальского. Митрополит Псковский Евсевий, причт храма, братия Псково-Печерского монастыря, прихожане. д. Малы. 2013 г. Фото автора.
22. Обычай прохождения под иконами в конце крестного хода. День памяти Онуфрия Мальского. д. Малы. 2013 г. Фото автора.
23. Поминальная трапеза русской семьи на могиле в Мальское воскресенье. д. Малы. 2007 г. Фото автора.
24. Поминальная трапеза сето на могиле в Мальское воскресенье. д. Малы. 2007 г. Фото автора.
25. Могила сето с оставленной поминальной едой. д. Малы. 2022 г. Фото автора.
26. Семейная поминальная книжка 1942 г. д. Митковицкое Загорье. 2013. Фото автора.
27. Православный молитвослов на эстонском языке 1888 г. из домашней библиотеки. д. Митковицкое Загорье. 2013 г. Фото автора.
28. Наволочка с вышитой Библией. Предмет домашнего интерьера. Печоры. 2016 г. Фото автора.
29. Женская нагрудная фибула сето с двуглавым орлом и крестом. XIX в. Собрание РЭМ 10046-3. Фото О. Волковой.
30. Подвеска женского ожерелья сето с изображением церкви. XIX в. Собрание РЭМ 6697-60. Фото автора.
31. Часовня Святой Троицы (на источнике) и ее хранитель. д. Бельско. 2016 г. Фото А. Навныки.
32. Никольский источник с надкладезным домиком. д. Изборск. 2022 г. Фото автора.
33. Словенские ключи. д. Изборск. 2022 г. Фото автора.
34. Интерьер часовни Серапиона Изборского, построенной в 2010 г. на Богородицком источнике. д. Изборск. 2022 г. Фото автора.
35. Оформление иконного угла в доме русской семьи. д. Тайлово. 2007 г. Фото автора.
36. Современное оформление иконного угла в доме сето. Печоры. 2016 г. Фото автора.
37. Оформление «святого» угла с традиционным длинным полотенцем сето. д. Новый Изборск. 2022 г. Фото автора.
38. Интерьер мастерской-салона ювелира сето Э. Риитсара. Рядом с иконой стоит современная скульптура, изображающая Пеко. д. Обиница (Эстония). 2016 г. Фото автора.
39. Набор женских украшений сето, изготовленный в мастерской Э. Риитсаара в начале XXI в. д. Новый Изборск. Фото автора.

40. Монетовидная подвеска в составе ожерелья сето – символическая крона Сетомаа с изображением божества Пеко со свечами на голове. Фото автора.
41. Никольский храм с новопозолоченным куполом. д. Тайлово. 2022 г. Фото автора.
42. Новый храм Богоявления Господня. д. Моложва. 2017 г. Фото автора.
43. Детская площадка на территории Паломнического центра Псково-Печерского монастыря. Печоры. 2019 г. Фото автора.
44. Интерьер кафе «Несвятые святы» при Псково-Печерском монастыре. 2022 г. Фото автора.

Приложение 1

Карта Печорского района Псковской области со списком действующих храмов



Список действующих храмов Печорского благочиния в начале XXI в.

1. Псково-Печерский Свято-Успенский монастырь.
2. Церковь Сорока Севастийских мучеников. Печоры. 1817 г.
3. Церковь св. вмч. Варвары. Печоры. 1779 г.
4. Церковь Кирилла и Мефодия Паломнического центра монастыря. 2014–2018 г.
5. Церковь Рождества Христова. Печоры. Микрорайон Майский. 1999–2003 г.
6. Церковь Николая Чудотворца на Труворовом Городище. Изборск. XVII в.
7. Церковь Сергия Радонежского и Никандра Псковского. Изборск. 1755 г.
8. Собор свт. Николая. Изборск. 1349 г.
9. Церковь Рождества Богородицы. Изборск. XVII в.
10. Церковь Преображения Господня. Колпино. сер. XVI в.
11. Церковь пророка Илии. Кулье. 1917 г.
12. Церковь иконы Владимирской Божией Матери. Лисьё. 1883 г.
13. Церковь Богоявления Господня. Моложва. 2006 г.
14. Церковь св. вмч. Георгия Победоносца. Печки. 1854 г.
15. Церковь свт. Николая Чудотворца. Тайлово. 1694 г.
16. Церковь св. вмч. Георгия Победоносца. Сенно. 1562 г.
17. Церковь св. Троицы. Залесье. 1791 г.
18. Церковь Рождества Христова с приделом Онуфрия Мальского. Малы. XVI в., 1902.
19. Церковь Иверской иконы Божией Матери. Захново. 2000 г.
20. Церковь свт. Николая Чудотворца. Паниковичи. 1877, 2007–2015 г.
21. Церковь свт. Николая Чудотворца. Лавры (Щемерицы). 1945 г.
22. Церковь пророка Илии. Юшково (Даличино). 1923 г.

Православные храмы сето на территории современной Эстонии:

25. Церковь св. вмч. Георгия Победоносца. Вярска (русск. Верхоустье). 1904–1907.
26. Церковь св. Параскевы Пятницы. Саатсе (русск. Зачеренье). 1801 г.
27. Церковь Преображения Господня. Обиница (русск. Авинчище). 1952 г.
28. Церковь Иоанна Предтечи. Мииксе (русск. Мегузицы) 1952 г.
29. Церковь сошествия Святого Духа. Лухамаа. 1932 г.

Приложение 2

Таблица 1

**Демографические события и соответствующие им обряды (таинства) по
Печорскому району в 1961–1974 гг.**

| Год | Рождено | Крещено | Вступило в брак | Венчано | Умерло | Отпето Очно/ заочно | Архивный источник |
|-------------------------------|---------|---------|--------------------|---------|--------|---------------------------|---|
| 1961 | 684 | 463 | 336 | 53 | 559 | 433 | ГАПО Ф. Р.-1776. Оп. 1. Д.103. Л.12 |
| 1964 (первое полугодие) | 262 | 146 | 254 | 41 | 150 | <u>206</u> | ГАПО Ф. Р.-1776. Оп. 1. Д. 139. Л.23 |
| 1969 | 317 | 165 | 219 | 18 | 518 | 447/29 | ГАПО Ф. Р.-1776. Оп. 1. Д. 176. Л. 20. |
| 1970 | 154 | 91 | 133 | 7 | 266 | 245/22 | ГАПО Ф. Р.-1776. Оп. 1. Д. 186. Л.1. |
| 1974 | 352 | 186 | 265 | 12 | 480 | 384/23 | ГАПО Ф. Р.-1776. Оп. 1.Д. 236. Л. 11-14 |

Таблица 2

**Статистические сведения по свадебной обрядности Псковской области в 1961⁸⁸⁷
и 1974 гг.⁸⁸⁸**

| Районы в 1961 г. | Зарегистр. браки | Зарегист. Венчания | Районы в 1974 г. | Зарегист. браки | Зарегист. венчания |
|------------------------|---------------------|-----------------------|------------------------|--------------------|-----------------------|
| Печорский | 336 | 53 | Печорский | 265 | 12 |
| Ашевский | 183 | 2 | | | |
| Бежаницкий | 168 | Нет | Бежаницкий | 220 | нет |
| Великолукский | 383 | Нет | Великолукский | 316 | нет |
| Гдовский | 248 | 12 | Гдовский | 180 | 2 |
| Дедовичский | 232 | 4 | Дедовичский | 149 | нет |
| Дновский | 223 | 4 | Дновский | 231 | 1 |
| Карамышевский | 256 | 1 | | | |
| Красногородский | 204 | нет | Красногородский | 123 | нет |
| Куньинский | 295 | нет | Куньинский | 192 | нет |
| Локнянский | 207 | 7 | Локнянский | 181 | 5 |
| Невельский | 538 | 10 | Невельский | 348 | 1 |
| Новоржевский | 270 | 7 | Новоржевский | 155 | нет |
| Новосокольничес кий | 297 | нет | Новосокольническ ий | 238 | Нет сведений |
| Опочецкий | 338 | 1 | Опочецкий | 349 | нет |
| Островский | 641 | 18 | Островский | 444 | нет |
| Палкинский | 168 | нет | Палкинский | 135 | 2 |

⁸⁸⁷ ГАПО Ф.Р-1776. Оп. 1. Д. 103. Л.12 – Обрядность в 1961 г.

⁸⁸⁸ ГАПО Ф. Р-1774. Оп.1. Д. 236. Л. 14-15– Сведения о количестве зарегистрированных актов гражданского состояния и данные о доходности и обрядности религиозных объединений по Псковской области за 1974 г.

Таблица 3

Статистические сведения по похоронно-поминальной обрядности Псковской области в 1969⁸⁸⁹ и 1974 гг.⁸⁹⁰

| Районы в 1969 г. | Умерло | Отпето очно/заочно | Районы в 1974 г. | Умерло | Отпето очно/заочно |
|--------------------|------------|--------------------|--------------------|------------|--------------------|
| Печорский | 518 | 447/29 | Печорский | 480 | 384/23 |
| Бежаницкий | 507 | 54/1 | Бежаницкий | 417 | 36/33 |
| Великолукский | 380 | — | Великолукский | 467 | — |
| Гдовский | 437 | 120/3 | Гдовский | 348 | 81/105 |
| Дедовичский | 315 | 38 | Дедовичский | 288 | 45/26 |
| Дновский | 294 | 126/3 | Дновский | 346 | 193/113 |
| Красногородский | 223 | 71 | Красногородский | 222 | 64/86 |
| Куньинский | 385 | — | Куньинский | 400 | — |
| Локнянский | 329 | 64 | Локнянский | 308 | 44/264 |
| Невельский | 548 | 19 | Невельский | 592 | 28/54 |
| Новоржевский | 370 | 36 | Новоржевский | 348 | 46/36 |
| Новосокольнический | 309 | 12 | Новосокольнический | 341 | 11/8 |
| Опочецкий | 534 | 226/5 | Опочецкий | 629 | 139/135 |
| Островский | 575 | 273/2 | Островский | 663 | 270/266 |
| Палкинский | 332 | 207 | Палкинский | 340 | 226/24 |
| Плюсский | 277 | 55 | Плюсский | 251 | 48/25 |

⁸⁸⁹ ГАПО Ф.Р-1776. Оп. 1. Д. 176. Л. 20 – Сведения о количестве зарегистрированных актов гражданского состояния за 1969 г.

⁸⁹⁰ ГАПО Ф. Р-1774. Оп.1. Д. 236. Л.14-15 – Сведения о количестве зарегистрированных актов гражданского состояния и данные о доходности и обрядности религиозных объединений по Псковской области за 1974 г.

| | | | | | |
|-------------------|-----|-------|-------------------|-----|--------|
| Порховский | 732 | 356/2 | Порховский | 605 | 284/71 |
| Псковский | 680 | 233 | Псковский | 659 | 216/46 |
| Пустошкинский | 234 | — | Пустошкинский | 254 | — |
| Пушкиногорский | 288 | 130 | Пушкиногорский | 275 | 102/17 |
| Пыталовский | 292 | 166/3 | Пыталовский | 346 | 201/25 |
| Себежский | 389 | 9 | Себежский | 372 | 10/96 |
| Стругокрасненский | 327 | 56 | Стругокрасненский | 278 | 38/33 |
| Усвятский | 136 | — | Усвятский | 122 | — |

Таблица 4

Число причастников за год в храмах Печорского района в 1970–1980-е гг.

| Церковь | 1975 г. ГАПО Ф-Р-1776. Д. 250. Т. 3. | 1987 г. ГАПО Р-1776. Д. 362. Л. 44. | 1988 г. ГАПО Р-1776. Д. 362. Л. 44 |
|---------------------------------------|---|--|---------------------------------------|
| 1. Печоры Сорока мучеников ц. | 800 | нет сведений | 700 |
| 2. Печоры Варваринская ц. | 3200 | 1700 | 1800 |
| 3. Изборск Никольский собор | 373 | 200 | 200 |
| 4. Изборск Рождества Богородицы ц. | нет сведений | 250 | 150 |

| | | | |
|---------------|--------------|------|--------------|
| 5. Залесье | 225 | 200 | 200 |
| 6. Тайлово | 500–600 | 116 | нет сведений |
| 7. Паниковичи | 1600 | 115 | 120 |
| 8. Малы | нет сведений | 400 | 300 |
| 9. Печки | 300–350 | 400 | 400 |
| 10. Сенно | 1360 | 60 | 80 |
| 11. Кулье | нет сведений | 65 | 85 |
| 12. Лисье | 460 | 238 | 322 |
| 13. Лавры | 1403 | 1024 | 1008 |

Таблица 5

Посещаемость церквей Печорского района в праздники /обычные воскресные дни в 1960–1980-е гг.

| Церковь | 1961 г. | 1975 г. | 1985 г. | 1988 |
|--|---|---|--------------------------------------|--------------------------------------|
| Архивный источник | ГАПО Ф.-Р-1776. Оп. 1. Д. 97. Л. 97-111 | ГАПО Ф.-Р-1776. Оп. 1. Д. 250. Т.3. Л. 1–55 | ГАПО Ф.Р-1776. Оп. 1. Д. 344. Л.1-14 | ГАПО Ф.-Р-1776. Оп. 1. Д. 362. Л. 44 |
| 1. Печоры. Церковь Сорока мучеников | 300 | До 400 /110-150 | 450/160 | 200/30 |
| 2. Печоры | 150-200 | До 800/150 | 600/200 | 600/200 |

| | | | | |
|---|------------------------|------------------|--------------------|---------|
| Церковь св. Варвары | | | | |
| 3. Изборск. Никольский собор | 200 | 527/40 | 300/20 | 45/15 |
| 4. Изборск. Церковь Рождества Богородицы | 200 | 200/80 | 40-100/ 10-20 | 8/15 |
| 5. Залесье | 80-90/35-40 | До 50/до 10 | 70/15 | 150/15 |
| 6. Тайлово | 250-300 | До 1000/25-50 | 250/27- 35 | 60/10 |
| 7. Паниковичи | 90-10/40-45 | 400/35 | 320/20 | 80/25 |
| 8. Малы | 250 | 800/100 | 350/ 15-20 | 700/20 |
| 9. Печки | 150/15-20 | 1500/50 | 400/ 30-40 | 490/350 |
| 10. Сенно | | 900/90 | 500-700/ 70-150 | 80/25 |
| 11. Кулье | 150 | | 45/12 | 50/15 |
| 12. Лисье | 140 | 560/60 | 223/30 | 200/ |
| 13. Лавры (Щемерицы) | До 500 (Никола) | 600/40 | 318/68 | 900/80 |
| 14. Даличино | До 300 (Ильин день) | 330/90 | 60-100/ 15-30 | |

Приложение 3
Экспедиционные фотографии



Рис. 1. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь. 2007 г. Фото автора



Рис. 2. Церковь Сорока св. Севастийских мучеников (слева) и церковь св. вмч. Варвары (справа). Печоры. 2007 г. Фото автора



Рис. 3. Процесс изготовления цветочного ковра к празднику Успения Богородицы.
Псково-Печерский монастырь. 2007 г. Фото автора



Рис. 4. Процесс изготовления цветочного ковра к празднику Успения Богородицы.
Псково-Печерский монастырь. 2007 г. Фото автора



Рис. 5. Цветочный ковер. Псково-Печерский монастырь. 2007 г. Фото автора



Рис. 6. Крестный ход по цветочному ковра с иконой Успения Божией Матери.
Псково-Печерский монастырь. 2007 г. Фото автора



Рис. 7. «Святой» дуб Псково-Печерского монастыря. 2007 г. Фото автора



Рис. 8. Верхушка Титова камня, ушедшего в землю. О. Калинина и Е. Дроздова. Печоры. 2007. Фото Т. Бенфугаль



Рис. 9. Делегация сето из Эстонии в Псково-Печерском монастыре. 2007 г. Фото автора



Рис. 10. Женщины-сето в традиционных костюмах на празднике Успения. Печоры. 2007 г.
Фото автора



Рис. 11. Кирмаш во дворе Печорской лингвистической гимназии на праздник Успения.
Сето. 2007 г. Фото автора



Рис. 12. Сетоское хоровое пение «лезло» на кирмаше. Печорская лингвистическая
гимназия. 2007 г. Фото автора



Рис. 13. Женщина-сето в традиционном костюме с набором нагрудных украшений на кирмаше. Печоры. 2007 г. Фото автора



Рис. 14. Настоятель Варваринской церкви Евгений Пелешев с прихожанином.
Печоры. 2007 г. Фото автора



Рис. 15. Прихожане (сето и русские) на крыльце Варваринской церкви. Печоры. 2007 г.
Фото автора



Рис. 16. Настоятель Варваринской церкви Дмитрий Головнев и староста церкви сето Калью на фоне стены Псково-Печерского монастыря. 2022 г. Фото автора

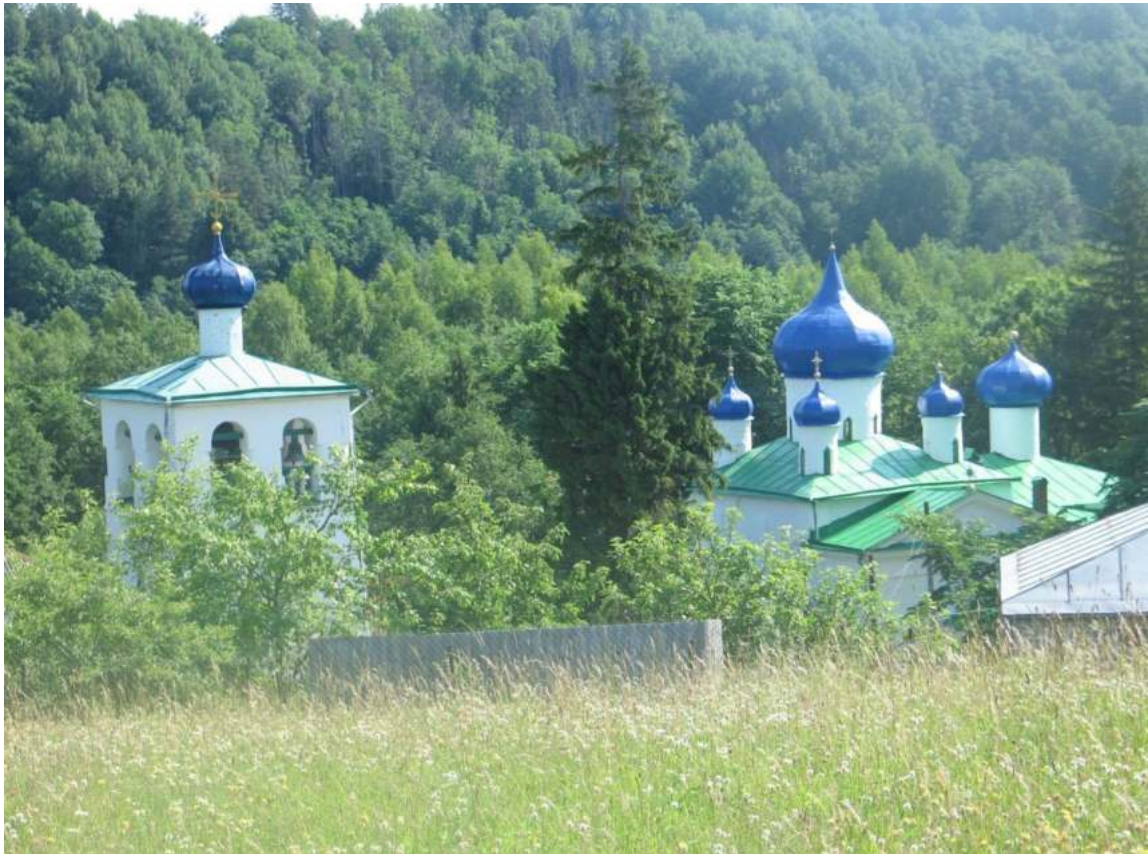


Рис. 17. Храм Рождества Христова. д. Малы. 2013 г. Фото автора



Рис. 18. Крестный ход в Мальское воскресенье. д. Малы. 2007 г. Фото автора



Рис. 19. Иконы Онуфрия Мальского и Николая Чудотворца на носилках. Мальское воскресенье. д. Малы. 2007 г. Фото автора



Рис. 20. Сето Елена Нимик ждет очереди поклониться могиле Матвеюшки Болящего. д. Малы. 2013 г. Фото автора



Рис. 21. День памяти Онуфрия Мальского. Митрополит Псковский Евсевий, причт храма, братия Псково-Печерского монастыря, прихожане. д. Малы. 2013 г. Фото автора



Рис. 22. Обычай прохождения под иконами в конце крестного хода. День памяти Онуфрия Мальского. д. Малы. 2013 г. Фото автора



Рис. 23. Поминальная трапеза русской семьи на могиле в Мальское воскресенье. д. Малы. 2007 г. Фото автора



Рис. 24. Поминальная трапеза сето на могиле в Мальское воскресенье. д. Малы. 2007 г. Фото автора



Рис. 25. Могила сето с оставленной поминальной едой. д. Малы. 2022 г. Фото автора



Рис. 26. Семейная поминальная книжка 1942 г. д. Митковицкое Загорье. 2013. Фото автора

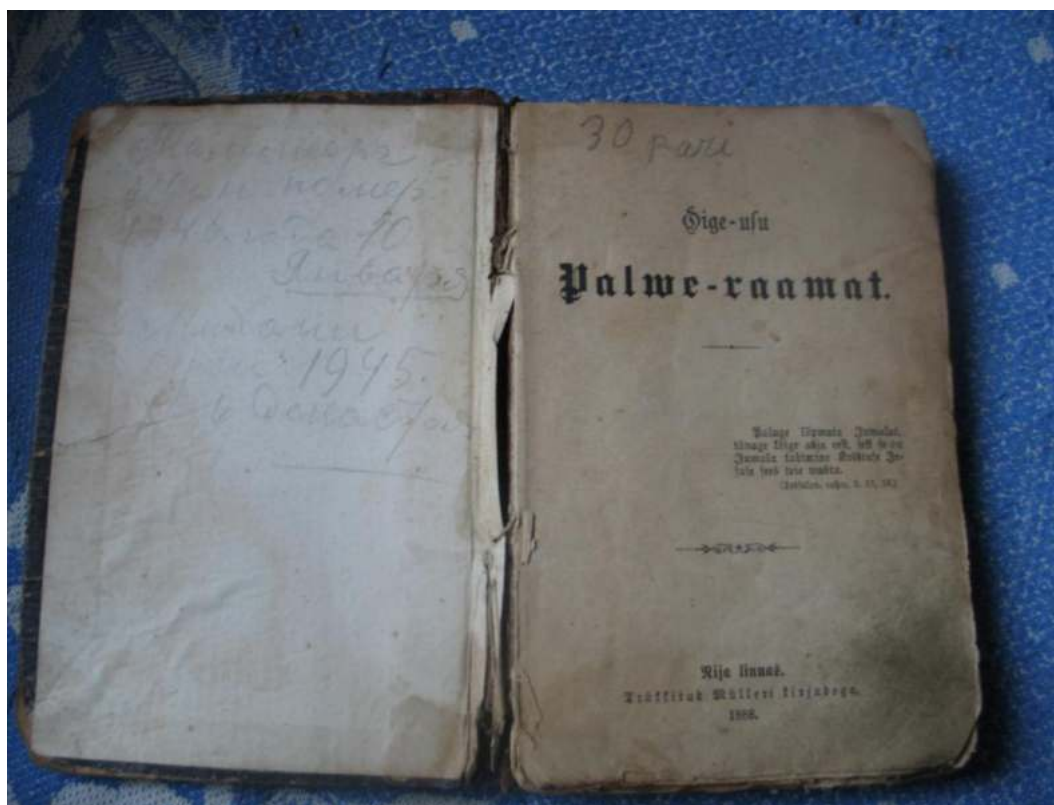


Рис. 27. Православный молитвослов на эстонском языке 1888 г. из домашней библиотеки. д. Митковицкое Загорье. 2013 г. Фото автора



Рис. 28. Наволочка с вышитой Библией. Предмет домашнего интерьера в семье сето. Печоры. 2016 г. Фото автора



Рис. 29. Женская нагрудная фибула сето с двуглавым орлом и крестом. XIX в.
Собрание РЭМ 10046-3. Фото О. Волковой.



Рис. 30. Подвеска женского ожерелья сето с изображением церкви. XIX в.
Собрание РЭМ 6697-60. Фото автор



Рис. 31. Часовня Святой Троицы (на источнике) и ее хранитель. д. Бельско. 2016 г.
Фото А. Навныки



Рис. 32. Никольский источник с надкладным домиком. д. Изборск. 2022 г.
Фото автора



Рис. 33. Словенские ключи. д. Изборск. 2022 г. Фото автора



Рис. 34. Интерьер часовни Серапиона Изборского, построенной в 2010 г. на Богородицком источнике. д. Изборск. 2022 г. Фото автора



Рис. 35. Оформление иконного угла в доме русской семьи. д. Тайлово. 2007 г.
Фото автора

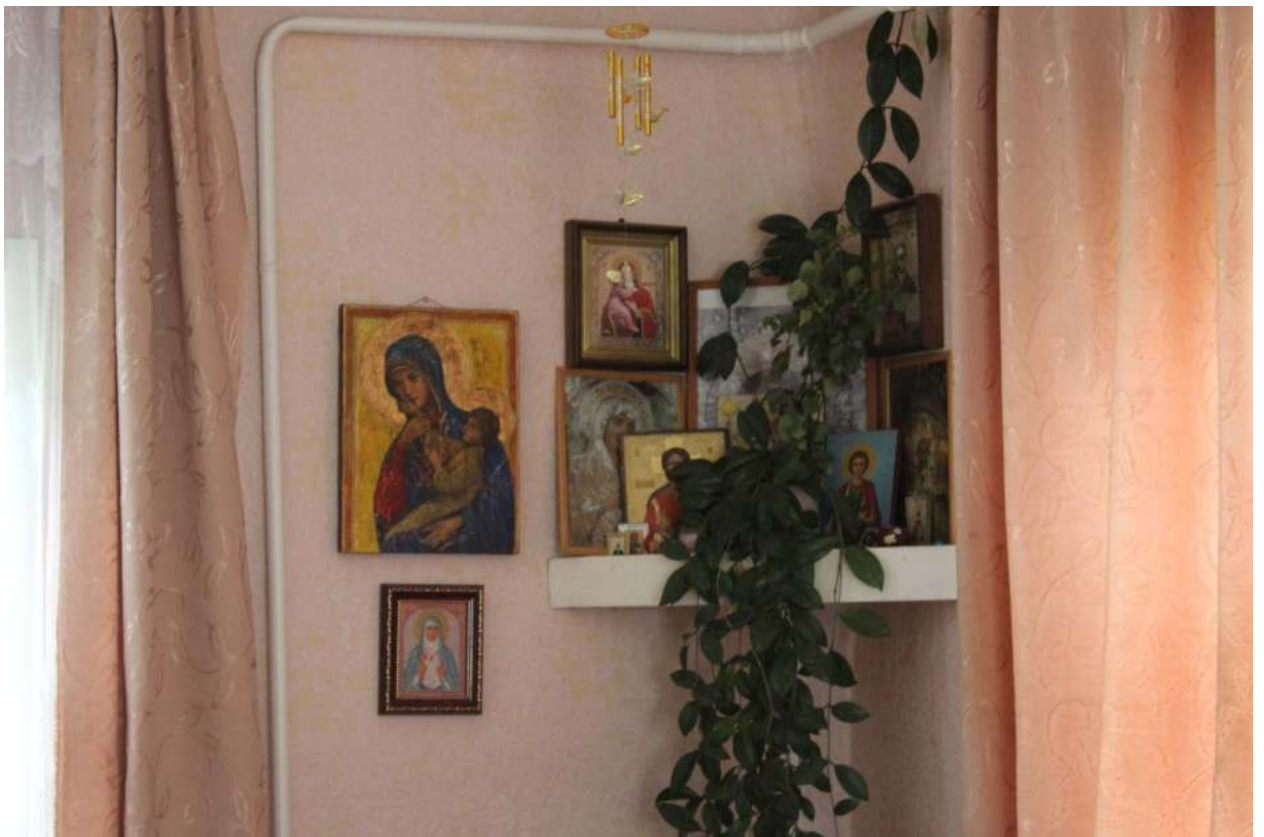


Рис. 36. Современное оформление иконного угла в доме сето. Печоры. 2016 г.
Фото автора



Рис. 37. Оформление «святого» угла с традиционным длинным полотенцем сето.
д. Новый Изборск. 2022 г. Фото автора



Рис. 38. Интерьер мастерской-салона ювелира сето Э. Риитсаара. Рядом с иконой стоит современная скульптура, изображающая Пеко. д. Обиница (Эстония). 2016 г. Фото автора



Рис. 39. Набор женских украшений сето, изготовленный в мастерской Э. Риитсаара (д. Обиница, Эстония) в начале XXI в. В качестве подвесок наряду с подлинными монетами Российской империи использованы современные монетовидные жетоны и имитации монет. д. Новый Изборск. 2022 г. Фото автора



Рис. 40. Монетовидная подвеска в составе ожерелья сето – символическая крона Сетомаа с изображением божества Пеко со свечами на голове. Изготовлена Э. Риитсааром в 2011 г.



Рис. 41. Никольский храм с новопозолоченным куполом. д. Тайлово. 2022 г. Фото автора



Рис. 42. Новый храм Богоявления Господня. д. Моложва. 2017 г. Фото автора



Рис. 43. Детская площадка на территории Паломнического центра Псково-Печерского монастыря. Печоры. 2019 г. Фото автора



Рис. 44. Интерьер кафе «Несвятые святые» при Псково-Печерском монастыре. 2022 г. Фото автора.