

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ
КОСТРОМСКОГО КРАЯ ЗОЛОТООРДЫНСКОГО ВРЕМЕНИ

В статье определяется качественное содержание динамики этнокультурного развития в среде сельского населения Костромского Поволжья золотоордынского времени, выявляются причины, механизмы и основные итоги становления процесса так называемого «тровоерия».

Ключевые слова: славянский и финно-угорский языческие пантеоны, христианство, восстановительный период, монастырская колонизация.

В начале золотоордынского времени складываются основные предпосылки будущей истории региона, ставшего одним из очагов формирования русской (великорусской) народности. С точки зрения археологии, обособленный массив костромских могильников и связанных с ними поселений предполагает наличие определенной «областной» территории, сложившейся еще в дозолотоордынское время. Эту территорию можно сопоставить с границами Костромского княжества, выделившегося в середине XIII в. Последующее расширение княжества шло преимущественно в северном направлении.

Письменные и археологические источники, свидетельствующие о наличии внутренней колонизации в Костромском Поволжье золотоордынского времени, вне всяких сомнений, имевших место в данном регионе, на настоящий момент известны [8, с. 42].

О начальном периоде нового этапа освоения Костромского края, его внутренней колонизации – продвижении древнерусских земледельцев с ранее освоенных участков земли на новые, свидетельствуют скопления погребений из нескольких групп или рассеянных вдоль берегов в бассейне рек Шача и Солонца, нижнего течения р. Костромы и ее притоков Мезы и Андобы. Судя по характеру захоронений, исследованных в этих группах (трупоположения в подкурганых ямах с однотипным, крайне бедным инвентарем, полным отсутствием элементов финно-угорской культуры), их появление относится к раннему этапу золотоордынского времени [17, с. 121–122]. Ряд письменных источников, по словам Е. А. Рябинина, выявляет продолжение и развитие этого процесса. С конца XIV в. лесные речки Заволжья покрываются десятками монастырей, а водный раздел Костромы и Сухоны, по общему выражению В. О. Ключевского, становится «русской заволжской Фивандой» [12, с. 428]. В свою очередь, так называемая монастырская колонизация была тесным образом связана с крестьянской, являясь исторически документированным выражением более широкого политического процесса: «... Смирные пустынножители в XIV–XV вв. шли на север, потому что сюда направлял-

ся поток народного движения» [3, с. 395]. Об этом же свидетельствует начало крестьянского освоения северных притоков Волги еще в XIII в.

Продвижение русского населения на север и северо-восток было обусловлено еще одной очень важной причиной – военный фактор, в результате которого можно говорить о некоем качественном изменении в этническом плане населения Костромского Поволжья. Так, если до XIII в. выделенный нами Костромской микрорегион является наиболее обжитым и многочисленным, то уже в середине XIII в. фиксируется полное падение численности поселений в целом по Костромскому Поволжью по сравнению с предыдущим временем. Однако уже к концу первого этапа золотоордынского времени в Костромском, Нёмдо-Унжинском и Чухломском микрорегионах соответственно количество вновь образующихся памятников составляет по одному поселению на каждый. Особняком выступает в XIII в. Вёкса-Тёбзинский микрорегион, где численность вновь образующихся сельских поселений равняется семи [11, с. 5–22].

Вне всяких сомнений, резкое падение численности памятников исследуемой разновидности в XIII в. является следствием монголо-татарских погромов [8, с. 34–38].

Некоторое увеличение общей численности сельских поселений на территории Костромского Поволжья в XIV в. [10, с. 39, рис. 4, 10, 13–15] по сравнению с предшествующим временем, как уже отмечалось, дало нам право назвать данный этап золотоордынского периода «восстановительным» [9, с. 89]. Подобное хорошо прослеживается на территории третьего (Костромского) микрорегиона.

С начала золотоордынского времени, в связи с оттоком населения края из южных районов в северные, а также в результате миграционных движений в этом же направлении из южных княжеств, на протяжении XIII–XV вв. наблюдается численный перевес вновь возникающих сельских поселений в северных микрорегионах края (Чухломской, Вёкса-Тёбзинский) на 33%. На протяжении всего золотоордынского периода, как и в предыдущий, прослеживается абсолютная привязанность сельских поселений к водной гидросистеме. Наиболее

жизнедеятельный регион Костромского Поволжья XIII–XV вв. включает в себя две центральные группы скопления сельских поселений – Вёкса-Тёбзинскую и Костромскую, восстановление которых протекало периодическим переменным доминированием одного микрорегиона над другим [11, с. 5–22].

Выявленный нами в Костромском крае XIV в. восстановительный процесс, берущий начало в XIII в., совпадает с внутренней колонизацией, известной нам по письменным источникам. С конца XIV в. лесные речки Заволжья покрываются десятками монастырей, которые в свою очередь следуют за расселяющимися и осваивающими новые территории крестьянскими хозяйствами. Об этом же свидетельствует начало крестьянского освоения северных притоков Волги еще в XIII в. [17, с. 122] и динамика развития Вёкса-Тёбзинского микрорегиона в XIII в.

С.З. Чернов, рассматривая «монастырскую колонизацию», выделяет несколько типов сельских монастырей XIV–XV вв., являющихся форпостами в данном процессе.

Тип I – монастыри-пустыни, которые характеризуются наличием комплекса археологических объектов, присущих монастырю как таковому: храм, некрополь и культурные отложения, фиксирующие жилую и хозяйственную застройку. Площадь монастырей первого типа составляет 1 тыс. кв. м. или (в XV в.) – 5 тыс. кв. м. Топография и ландшафтная приуроченность монастыря-пустыни необычны для типичных сельских поселений. Он располагается в удалении от хозяйственно освоенных земель, в не приспособленных к землепользованию районах.

Тип II – монастырь с примыкающим к нему поселением. Фиксируется храм, некрополь, жилая и хозяйственные застройки. Последняя прослеживается не во всех случаях. Площадь таких монастырей достигает размеров 10 га. С учетом площади примыкающего к нему поселения, размеры монастыря возрастают до 18–20 га., что в 2–3 раза больше площади монастырей первого типа. В ряде случаев селища выделяются топографически, отражая не только застройку, но и подмонастырское поселение. Поселение здесь возникает ранее монастыря или почти одновременно с ним. Монастыри этого типа возникают в местности, пригодной для ведения сельского хозяйства. В первой половине – середине XIV в., по археологическим данным, в структуре расселения волости выявляется периферийное положение, то есть расположение в 2–3 км. от зоны активного сельскохозяйственного освоения, вдали от больших дорог и тяготение к верховьям рек, низовья которой к тому времени были уже освоены.

Выделение монастырей с селищами в качестве типа археологических памятников дает нам право говорить о существовании определенной традиции,

характерной только для первой половины XIV – XV вв. Позже, в связи с активным освоением территории, структура расселения претерпевает изменения и отмеченная закономерность уже не прослеживается.

Тип III – монастыри, находящиеся в селе и являющиеся центром волости.

Как самостоятельные образования, обители I и II типов сходят с исторической арены уже во второй половине XV в., попадая под патронат более крупных монастырей. В первой половине XV в., в период своей самостоятельности, эти обители являются особожительными и обладают небольшими вотчинами, которые обеспечивали их хозяйственную устойчивость. Их вкладчиками являлись служилые люди удельных князей и местные вотчинники.

В качестве верховных сюзеренов выступали удельные и великие князья. Эти монастыри служили местом уединенной подвижной жизни, а также прибежищем старости, местом упокоения и поминовения для жителей окрестных сел [20, с. 126–127].

Практика стихийного создания пустыней, многие из которых лишь по прошествии определенного времени санкционировались церковными властями, была широко распространена в Верхнем Поволжье Северо-Восточной Руси [9, с. 64].

На Стоглавом соборе (1551 г.) это явление было осуждено, и в 85 главе («о затворницах и пустынных») все ставилось под контроль центральной церковной власти: «Также о затворницах и о пустынных святого шестаго собора правило ... запрещают без чину скитающимся. Повелевают их в монастыри отсылати. И в затворы затворяти, аще ли того не хотят. Да изжеденутся от градов. Да своему обещанию неругаются. И в пустынях да живут. От них же ния себе стяжавше. Нецни же иноцне могут терпети во общих монастырех монастырскаго учения и наказания. Ниче своего обета воспоминаша в постригании. Исходят и скитаются по градом и по селом. Нецни же по селом заводят по селом и созидают церкви. И стужают царю и болюбцом. И многим православным в соблазн и в смущение, и таковое их не о Бозе строение. Паче же и безчине. И запустение святых церквей, и таковым подабае по священным правилом запрещати. И не попушати без чину скитатися. Ниче пустыни по селом поставляти. Самем неискусным сущи. Како могут иных духовне пользовати. Аще ли же Божиим изволением. И по откровению святого духа. Или царскою властью. От ныне и впредь. Пустыни да созидаются. И святые церкви да поставляются по благославлению своего епископа в коейждо области.

По соборному уложению мелкие пустыни сносили в одну пустыню. В которой чин по Бозе совершается, и впредь бы им мочно препитатися. Или в старые монастыри в общие преместить их как им

мочно жити. А на соблазн миру не скиталися бы, а те церкви пустынные преносити в монастыри же. Или на погосты. И устроить. Как вместимо службе быти. Или пределы из тех церквей учинити по разсуждению» [19, с. 249].

Однако обычаи создания несанкционированного церковными властями пустынножительства, в измененном виде, продолжает существовать и позднее как элемент традиционной культуры сельского населения XIV–XV вв. [9, с. 141]. При «келейничестве», если сын или дочь не вступили в брак, выражая желание отойти от мирской жизни и жить отдельно от семьи, родственники (благодетель, община) возводили им келью. Намерение стать келейником или келейницей обыкновенно встречало благожелательное отношение у жителей селения, поскольку для последних тем самым являлась возможность более глубокого приобщения к церковной жизни [4, с. 52].

Обычай келейничества может рассматриваться в качестве завершающей стадии той эволюции, которую прошло пустынножительство как элемент православной культуры сельского населения [9, с. 142]. Во второй половине XIV–XV вв., получив санкцию церковных властей, оно способствовало расцвету монастырского движения. Утратив эту санкцию в более позднее время, в XVIII–XIX вв., пустынножительство замыкается в рамках отдельного селения или сельской общины [20, с. 127–128].

Однако все возрастающая роль церкви и христианской идеологии в Костромском Поволжье золотоордынского периода не являлась абсолютной [9, с. 141]. «...Если религиозное сознание русского крестьянства, обычно, связывают с двоеверием (язычество + христианство), то религиозное сознание русского крестьянства Поволжья можно назвать «троеверием»». В. О. Ключевский отмечал: «...К христианству прививалось вместе с язычеством русским еще и язычество чудское» [12, с. 283].

Духовная культура Костромского Поволжья золотоордынского времени являет собой сложносоставное сочетание двух форм верования – христианство и язычество, причем последнее представлено финно-угорским и славянским. Параллельно с этим культура впитывает в себя традиции и обычаи двух взаимодействующих народностей, о чем свидетельствует как археологический, так и этнографический материал.

Сравнительный анализ двух богов славянского и финно-язычного пантеонов – Велеса и Керемета, отголоски представлений о которых дошли и до наших дней, правда, в трансформированном и видоизмененном виде, на основе фольклорных данных, разработан Т. А. Золотовой и О. В. Даниловым [6, с. 7–34].

Керемет, следуя объяснению авторов, – одно из основных божеств языческого пантеона, связанное

с «низом»: землей (земным плодородием), водой, культом умерших.

Аналогичное положение в славянском языческом пантеоне занимает Велес (Волос). Связь с сельскохозяйственными культурами последнего прослеживается в восточнославянском обычае оставлять в дар божеству несжатым несколько стеблей хлебных злаков, называющихся «волосовой бородой» [9, с. 139]: «Когда выжнутые, оставляют на поле небольшой кусочек колосков и говорят одной жнее: Ты верти бородку Волосу...». Прослеживаются также и параллели между Велесом и особым божеством с родственными именами, относящимся к царству мертвых в балтийской мифологии. Данные параллели могут быть объяснены «древними общендоевропейскими представлениями о загробном мире как пастбище» [6, с. 21].

В христианскую эпоху Велес был заменен христианскими покровителями скота Власием, Николаем, Юрием. Сам процесс замещения чрезвычайно любопытен. В исследовании В. В. Иванова и В. Н. Топорова приводится уникальный восточнославянский текст. Это знаменитое «Сказание о построении града Ярославля» (опубликованное в 1877 г.). Конец произведения, по мнению исследователей, в ясной форме выражает связь новой церкви св. Власия и старого места поклонения Волосу. «Но по неким временам, егда восприя сии человеци христианскую веру, ненавистник всякого добра диавол, не хотя зрети веры сия в людях, чини им мнози страхования на месте, идеже некогда стоящи Волос: ту и сопели, и гусли, и пение многажды раздавашеся и плясанье некое видимо бываше, скотне же, егда на месте сем хождяху, необычно худбе и недугу предавашеся. И сем человека сии велие скорбя, поведа пресвитеру бывающая, и молвиша, яко вся сия напосте, бысть гнев Волоса, яко всей притворися в злаго духа. Да он сокрушит люди, скотне их, како сокрушиша его Кереметь. Пресвитер же уразуме ту прелесть диавола, ако сим злокозненным омрачением и страхом и недугом скопя сей искомный враг токмо хочет погубити люди христианские. И пресвитер не мало поучи народ, а последни совет сотвори. Да просят сии человецы князя и епископа на месте, иде же тоя Кереметь, построить тут храм во имя святого Власия, епископа Севастийского, яко сей угодиши Божий вельми силен своим ходотайством к Богу разорити наветы диавола и сохранение скотне людей христианских. И такоо люди сии моли князя, да повелит построить Храм, а князь моли епископа дать благословение построить церковь древяну во имя священномученика Власия. И, о велие чудо! Егда освяти храм, и бес переста страхование творити и на пожити сокрушати, и за сне зримое чудо люди восхваляша Бога, тако благодеющего благодарша его угодиши св. Власия чудотворца» [7, с. 197–215].

Для нас чрезвычайно важно, что в «Сказании» отождествлены Волос и Кереметь («...яко вся сия напасть, бысть гнев Волоса, яко всеи притворися в злого духа. Да он сокрушит людий, скопий их, како сокрушиша его и Кереметь»), которые уподоблены исконному врагу людей христовых – бесу [6, с. 22–23].

«Обмен» языческими воззрениями и богами между финно-угорским этносом и этносом их западных соседей начался довольно рано. Есть сведения, что Ростовская мера поклонялась славянскому «скотьему богу» Велесу уже во второй половине XI в. [6, с. 24].

В.О. Ключевский, пытаясь выявить закономерности в процессе усвоения христианской религии финскими племенами, считал, что «христианство, как его воспринимала от Руси чужь, не вырывало с корнем чуждских языческих поверий: народные христианские верования, не вытесняя языческие, строились над ними, образуя верхний слой религиозных представлений, ложившихся на языческую основу». Общей особенностью верований населения Поволжья является восприятие религий не как противоположностей, а как «восполняющих друг друга частей одной и той же веры, относящихся к двум мирам, одна – к миру горнему, небесному, другая – к гринсподней, к бездне» [12, с. 89].

Результатом становления процессов так называемого троеверия явилось отождествление Волоса и Керемета и приобретение ими функций «носителей зла» – бесов (в быту – чертей). В этом новой для них функции они выступают в Поволжском фольклорном жанре (былички).

Вообще, в русском фольклоре известно до 44 сюжетов о черте. Он фигурирует в разделе о змеях (7 сюжетов) и проклятиях (9 сюжетов) [1, с. 101–182], тем самым как бы обнаруживается его древняя природа (связь с Велесом).

Так, в основном славянском мифе «О боге-громовержце» Перун преследует своего змеевидного противника Велеса, поражает его огненными стрелами, и при этом выпадает дождь, приносящий плодородие. В «Указателе» С.Г. Айвазяном под №7 помещен сюжет: «Чёрта (змея) убивает грозой. Пока его не закопаешь, льет дождь» [6, с. 25]. В Новгородской губернии широко бытовали легенды о том, что «во время грозы Бог пускает стрелы в чертей, чем и объясняется распространённое поверье, что столб пыли, поднимаемый ветром, и есть сам чёрт» [16, с. 137]. Любопытная быличка, демонстрирующая связь чёрта с его архаическим прототипом Велесом (змеем), помещена в исследовании О.В. Померанцевой: «...Покойна же старушка Акулина всю жизнь, от замужества до смерти, имела беса и говорила, кто ее испортил: “В квасу дали, родимый, так и услышала, как по животу пошло что-то, а перекреститься-то, как стала пить, не перекрестилась. Вот он супостат и вошел в нутро, как возьмет меня, так и не помню ничего”. Дочь этой

старушки рассказывала: “Как стала матушка кончаться, раздуло живот незнамо, как глаза выкатились – стали большие, большие. Поднялась у нее рвота черная, черная, и вылевала она червяка черного, лохматого...”» [16, с. 139].

О былой значимости данного персонажа свидетельствуют и дуалистические легенды. Детальный анализ их предложен в монографии О.В. Померанцевой. Исследовательница отмечает, что при всем разнообразии этих рассказов <...> они, в сущности, едины по своей основе и в своих тенденциях. Они есть христианские мифы, повествующие со всей серьезностью о чем-то высшем, о знании, ничего общего с повседневным бытом не имеющим [16, с. 139]. К наиболее популярным сюжетам можно отнести следующие: о низвержении ангелов, о состязании между Богом и чёртом в создании мира и человека, о гневе Бога, о том, что чёрт появился из плевка Бога или был самолично сброшен им с неба, или изгнан при помощи архангелов Михаила и других [6, с. 26].

К характерным чертам быличек о чёрте можно отнести:

- отношение к чёрту «как к общему названию всей злой силы, которая часто обобщенно называется “нечистью”»;
- восприятие чёрта как носителя зла, никогда не берущего на себя функции «благодельного» персонажа;
- наличие разницы между библейским дьяволом и «бытовым» чёртом;
- запрет на упоминание имени чёрта [16, с. 120].

В фольклоре русских и марийцев Поволжья также встречаются такого рода сюжеты, однако ни в одном из поволжских текстов не фигурируют, хотя бы в фантастически преобразованном виде, имена Керемета и Велеса. Но о том, что подобное явление могло иметь место, свидетельствует костромское диалектное название лешего, чёрта, нечистого «ёлсом» [7, с. 27]. В быту же и по сей день русские часто упоминают Керметая (в русском произношении Керемета). Если человек чем-либо наугад, он вспоминает, наравне с чёртом, и керемета («У, чёрт! У, керемет!»). Этим именем называют и человека, если с ним связано неприятное событие или ощущение [6, с. 27].

В системе языческих верований финских и славянских этносов имелись сходные по функциям и атрибутивным признакам божества. К ним относятся Керемет и Велес. Они являются одними из главных божеств марийского и восточнославянского пантеонов. Керемет и Велес связаны с «низом» (землей, культом умерших) и являются покровителями, защитниками соответствующих народов.

С течением времени происходит вытеснение языческих богов сходными по функциям и атрибутике христианскими святыми. Так, на место Велеса, как уже было сказано, приходят святые Власий,

Василий, Николай, Юрий [8, с. 147]. Сложнее этот процесс происходит на территории совместного проживания этносов, отличающихся по типу культуры, уровню религиозного мышления и другим факторам (Поволжье – место встречи финских и славянских племен). Победившее христианство вытесняет языческих кумиров, но не совсем, а поделив с ними сферы влияния. Отсюда отождествление Керемета и Велеса, а также наделение их новыми функциями носителей зла, опасного для человека демонического начала. Сначала данный процесс дает себя знать в поучениях различного рода против язычества отцов христианской церкви и христианских проповедников, а затем обнаруживается и в религиозном сознании марийского и русского народов. Об этом свидетельствуют фольклорные источники и материалы. Так, некоторые из архаических черт Велеса можно усмотреть, повторим, в облике чёрта из русских быличек (змеевидная природа, боязнь грозы, наличие черных волос или шерсти) [6, с. 32].

Территориальный охват данного исследования включает в себя регионы Верхнего и Среднего Поволжья, а хронологические рамки исследуемого периода простираются примерно со второй половины I тыс. н.э. до наших дней. Это превышает объемы изучаемого нами временного отрезка и территориальные границы Костромского Поволжья. Однако факт наличия сведений и конкретных исследований интересующего региона дает нам право отнести данный сравнительный анализ Т.А. Золотовой и О.В. Данилова и к Костромскому Поволжью.

Массовая христианизация субстратного сельского населения Костромского Поволжья, на начальном этапе своего существования, соотносится с нижней хронологической отметкой интересующего нас времени. И именно на это время, то есть, ориентировочно, на XIII–XIV вв., приходится начало процесса замещения одних божеств другими. Неверным будет предположение, что этот процесс протекал равномерно по всему Костромскому Поволжью с одинаковыми результатами. В источниках этого времени содержатся сведения о северных волостях и станах, имевших не заимствованные от названий рек, озер и урочищ нерусские названия. Таковы Ликурга, Иледам, Шухомаш, Шачебал. Сюда же следует причислять Мерский стан, располагавшийся между нижним течением р. Костромы и Волгой. «Эти волости с самостоятельными инокородческими именами ведут свое происхождение от инокородческих местных обществ, которые прослоились русскими переселенцами и, с течением времени, обрусели» [15, с. 12]. В некоторых районах, особенно в лесном Заволжье, еще несколько столетий спустя после их включения в состав русских территорий продолжала звучать финноязычная речь. Согласно историческим свидетельствам, оби-

татели Чудской волости, расположенной к северу от Галича, в XIV в. говорили «по-чудски»; враждовавшие между собой удельные Галицкие князья нанимали в помощь «чудь и луговую черемису» [18, с. 54–55]. Можно сопоставить такие костромские волости с глухими уголками Пошехонья (бассейн р. Шексны, Ярославская обл.), где австрийский посол и путешественник Сигизмунд Герберштейн в начале XVI в. застал славянизированное финское население, еще сохранявшее собственный нерусский язык [2, с. 108].

Со временем обитатели этих остаточных островков полностью обрусели. Нужно заметить, что если в антропологическом типе костромичей курганной эпохи финно-угорские признаки достаточно отчетливы, то у населения XIII–XVII вв. такие черты выражаются крайне слабо. Это следствие дополнительных славянских миграций, развернувшихся с середины XIII в. Возросшая роль христианства прежде всего отображается в исчезновении курганных захоронений и выходе из употребления зооморфных украшений. Однако финно-угорские представления, переплетаясь со славянским язычеством в остаточной форме и христианскими канонами, все же доживают буквально до XIX в., и эти следы успевают зафиксировать этнографические источники. Так, А.А. Коринфский сообщает нам о гульбнице «Кострома» [13, с. 275], а М. Забылин – о том, что «в Костромской губернии ... по преданию, на поклонной горе близ Галича и села Туровского также поклонялись Мерянскому Яриле» [5, с. 82].

С конца XIII века приобретает довольно весомую роль христианство, особенно сильно развернувшее миссионерскую деятельность в Костромской земле к XIV в. Последнее, в основном, было обусловлено оттоком сельского населения из южнорусских земель в северном и северо-восточном направлении в результате монголо-татарских погромов. А за рядовым населением в этот край устремляется и церковь как государственный институт [9, с. 149].

Духовная культура Костромского Поволжья в период развитого и позднего средневековья и, более того, – вплоть до XIX в., являла собой сложную, неоднородную по составу, как в идеологическом, так и в этническом плане, систему троверия с читающимися началами финно-угорского и славянского язычества.

Библиографический список

1. Айвазян С. Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. – М.: Наука, 1975. – С. 162–182.
2. Герберштейн С. Записки о Московии. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – 430 с.

3. *Бернадский В.Н.* Новгород и новгородская земля в XV веке. – М.; Л., 1961. – 399 с.
4. *Громыко М.М.* Мир русской деревни. – М.: Мол. Гвардия, 1991. – 446 с., ил.
5. *Забьлин М.* Русский народ: его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Собр. М. Забылиным / Репринтное воспроизведение издания 1880 года. – М., 1992. – 607 с.
6. *Золотова Т.А., Данилов О.В.* Очерки традиционной культуры народов Поволжья. – Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 1996. – 100 с.
7. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. – М.: Наука, 1975. – 251 с.
8. *Кабатов С.А.* Микрорегионы Костромского Поволжья XIII–XVII вв. // Российская провинция как социокультурный феномен. – Кострома, 2000. – С. 34–38.
9. *Кабатов С.А.* Duchovna kultura obyvatelstva stredovekegy dediny na Kostromskom posrediy // Acta Historica Posoniensia I. Studie z dejin banicstva a banskeho podnikania. Zbornik k zivotnemu jubileu M. Skladaneho. Filozofickej fakulty Univerzity Komenskeho. – Bratislava, 2001. – С. 137–149.
10. *Кабатов С.А.* Сельские поселения Костромского Поволжья XIII–XVII вв. (по археологическим данным): Дис. ... канд. истор. наук. – Йошкар-Ола: МарГУ, 2004. – 329 с.
11. *Кабатов С.А.* Сельские поселения Костромского Поволжья XIII–XVII вв. (итоги исследований по археологическим данным) // Вестник Костромского государственного университета имени Н.А. Некрасова. – 2005. – №. – С. 5–22.
12. *Ключевский В.О.* Курс русской истории // Ключевский В.О. Соч.: в 9 т. Т. 1. – М., 1950. – 322 с.
13. *Коринфский А.А.* Народная Русь. – Смоленск: «Русич», 1995. – 656 с.
14. *Кучкин В.А.* Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XIV вв. – М., 1984. – 349 с.
15. *Любавский М.К.* Образование основной государственной территории великорусской народности. – Л., 1929.
16. *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. – М.: Наука, 1971. – 183 с.
17. *Рябинин Е.А.* Костромское Поволжье в эпоху средневековья. – Л., 1986. – 318 с.
18. *Самарянов В.А.* Следы поселений мери, чудь, черемисы, еми и других инородцев в пределах Костромской губернии // Труды Московского Археологического общества / под ред. В.Е. Румянцева. – М., 1875. – Т. VI.
19. Стоглав. – СПб.: издание Д.Е. Кожанчикова в типографии Императорской Академии наук, 1863. – 313 с.
20. *Чернов С.З.* Сельские монастыри XIV–XV вв. на северо-востоке Московского княжества по археологическим данным // РА. – 1996. – №2. – С. 111–131.

УДК 739.2(470.317)

Камыгина Галина Антоновна

Костромской государственный технологический университет
gkamygina@mail.ru

НАРАЩИВАНИЕ ПРОИЗВОДСТВЕННЫХ МОЩНОСТЕЙ НА ПРЕДПРИЯТИЯХ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРОМЫШЛЕННОСТИ В 60-Е ГОДЫ XX ВЕКА (НА ПРИМЕРЕ КРАСНОСЕЛЬСКОЙ ЮВЕЛИРНОЙ ФАБРИКИ)

В статье рассмотрены конкретные примеры совершенствования оборудования в художественной промышленности СССР в 50-е – 60-е годы XX века.

Ключевые слова: декоративно-прикладное искусство, русские художественные промыслы, скань, оборудование, производственные мощности.

В настоящее время процессы глобализации современной экономики затронули каждого. Стандартизация внешнего облика человека (одежды, предметов быта) заставляет искать пути выражения личной индивидуальности. В решении этой проблемы мы обращаемся к опыту недалекого прошлого, когда изделия декоративно-прикладного искусства, в частности продукция народных художественных промыслов, наполняла быт населения Советской России эстетическим началом.

Рассматривая проблемы русских художественных промыслов, народного декоративного искус-

ства, авторы обычно обращают внимание на вопросы, связанные с художественным решением, разнообразием, эстетическими качествами изделий. Довольно подробно рассматриваются искусствоведческие аспекты, творчество наиболее выдающихся мастеров и художников [1; 4; 5]. Изучение материальной базы, технологического обеспечения производства художественной продукции и их влияния на эстетические качества вещей мало изучены исследователями декоративно-прикладного искусства.

На рубеже 50-х – 60-х гг. XX в. в СССР начался период быстрого массового строительства жилья. Вводились в строй типовые малогабаритные квар-