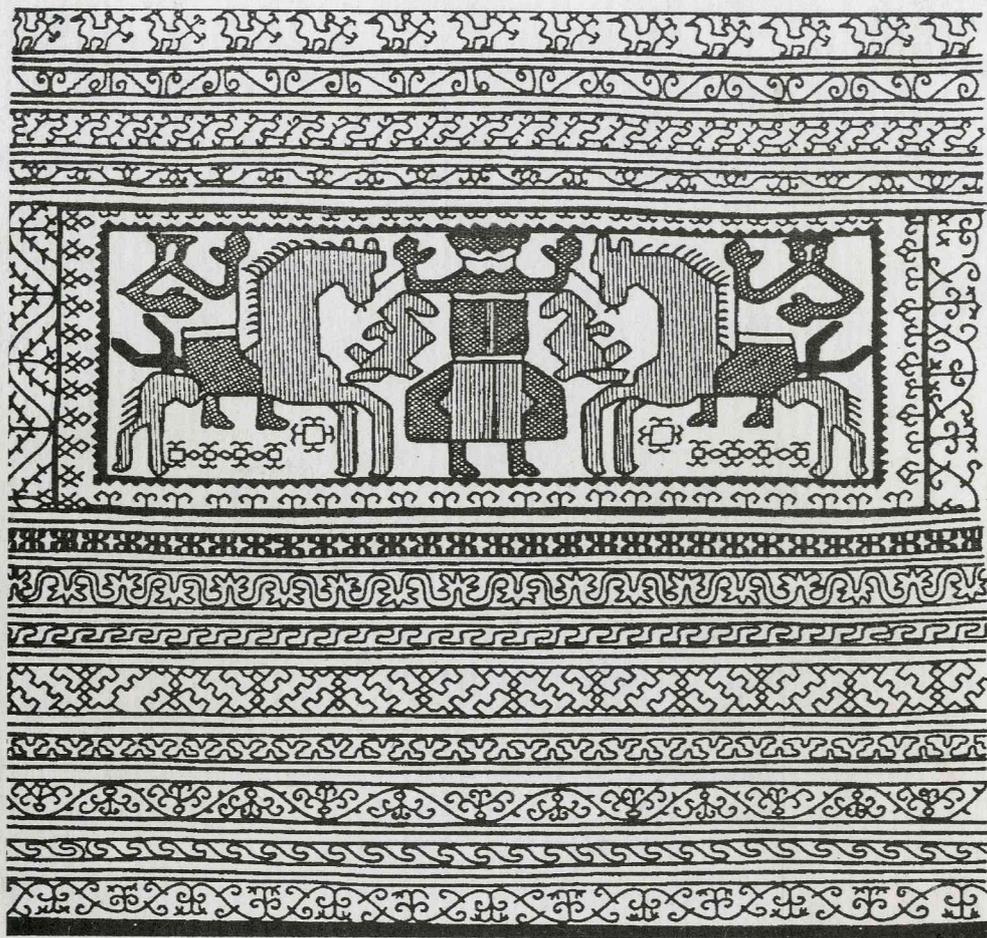


Народный костюм. Обрядность Русского Севера



# Народный костюм Обрядность Русского Севера

КАРГОПОЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
ИСТОРИКО-АРХИТЕКТУРНЫЙ И ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ МУЗЕЙ

**Народный костюм  
и обрядность на  
Русском Севере**

Каргополь  
2004

ББК 63.3(2Р31)я43+63.5(2Р31)+79.1

Настоящий сборник Каргопольского государственного историко-архитектурного и художественного музея представляет собой материалы VIII Каргопольской научной конференции «Народный костюм и обрядность на Русском Севере» (15-18 июня 2004 г.). Организация и проведение конференции осуществлены при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда и Администрации Архангельской области (Проект № 04-01-48710 г/С). Издание – на средства Администрации Архангельской области.

63.3(2Р31)

Н 30

**Народный костюм и обрядность на Русском Севере: Материалы VIII Каргопольской научной конференции / Науч. ред. Н. И. Решетников; сост. И.В. Онучина. – Каргополь, 2004. – 364 с.**

Редколлегия: Н. П. Лютикова, И. В. Онучина, Н. И. Решетников, Н. Г. Самарина, Л. И. Севастьянова.

Художник: Е. И. Дикова.

© Каргопольский государственный историко-архитектурный и художественный музей, 2004

© ГП «Вельти», 2004

## От редакции

VIII Каргопольская научная конференция «Народный костюм и обрядность на Русском Севере» состоялась в Каргополе 15-18 июня 2004 г. Она была организована Каргопольским государственным историко-архитектурным и художественным музеем при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда и Администрации Архангельской области (проект № 04-01-48710 г/С).

Конференция предваряла традиционный праздник народных мастеров России, ежегодно проводимый в Каргополе. Она стала значимым событием в жизни города. Проходила научная конференция в год 85-летия Каргопольского музея. Ее участники смогли познакомиться не только с экспозициями и выставками, архитектурными памятниками, но и различными направлениями деятельности музея. Состоялась презентация новой туристической программы «Гостевой круг», концерт хора духовной музыки «Светилен». В рамках конференции была организована выставка научных реконструкций этнического костюма русских XVIII-XIX вв. Завершилась конференция «круглым столом», где состоялся заинтересованный обмен мнениями по теме «Проблемы этнической культуры русских в современном диалоге музея и общества».

В конференции приняли участие музеи: Государственный русский музей (Санкт-Петербург), Государственный исторический музей (Москва), Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Музей деревянного зодчества и народного искусства «Малые Корелы» (Архангельск), Старооскольский краеведческий музей (г. Старый Оскол Белгородской области), Всероссийский музей декоративно-прикладного и народного искусства (Москва), Северодвинский городской музей. Научные учреждения страны представляли Институт славяноведения РАН (Москва), Московский государственный университет культуры и искусств, Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств, Архангельский филиал научно-реставрационного центра им. И.Э. Грабаря, Поморский государствен-

ный университет им. М.В. Ломоносова (Архангельск), Карельский государственный педагогический университет (Петрозаводск), Академия повышения квалификации и переподготовки работников образования (Москва), Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва). Наряду с ними среди участников были Архангельский областной центр повышения квалификации специалистов культуры, Архангельский колледж культуры и искусств, Детская школа народных ремесел (Архангельск), Карпогорский районный дом народного творчества (п. Карпогоры Пинежского района Архангельской области), Православный учебный центр «Русские начала» (Москва), Фольклорная студия «На Поварской слободе» (Москва), Народный коллектив-студия «Народный русский костюм. Материалы. История. Технология» (Владимир) и другие.

Непосредственными участниками конференции стали 38 исследователей. Выступили с докладами и сообщениями 29 человек, 15 – приняли участие в дискуссии на «круглом столе», 10 – стали экспонентами выставки этно костюма «Традиции и реконструкции». Профессиональный состав собравшихся на конференцию специалистов был весьма разнообразен: историки и этнографы, филологи и философы, музееведы и искусствоведы, реставраторы и художники. Среди них доктор философских наук (Ю. В. Линник), кандидаты исторических наук (Н. Г. Самарина, Г. Н. Мелехова, И. Л. Симакова), кандидат филологических наук (Е. Е. Левкиевская), кандидаты педагогических наук (Л. В. Каршинова, Ю. Н. Хижняк). В числе участников были не только состоявшиеся ученые, но и начинающие исследователи. Ожидало конференцию присутствие на ней практиков: коллекционеров, реставраторов, мастеров, в том числе мастеров заслуженных (С.С. Клыков, Н.П. Лютикова, Ю.Н. Хижняк, Е.В. Шевелева имеют звание «Народный мастер РФ»). В качестве гостей присутствовали местные жители, студенты и преподаватели учебных заведений Каргополя, прибывшие на праздник мастера, группа московских учителей, занимающихся преподаванием традиционной культуры.

Конференция «Народный костюм и обрядность на Русском Севере», прошедшая в Каргополе, показала, что данная проблемати-

ка волнует достаточно широкий круг людей, причем не только профессионалов. Активный и разносторонний диалог в рамках конференции указывает, с одной стороны, на возрастание в обществе интереса к своим корням и русской национальной культуре в целом, с другой, – на опасность утраты духовных и культурных ценностей. Эту обеспокоенность выражали многие участники. В целом же общий настрой конференции был оптимистичным.

Материалы в сборнике сгруппированы в три раздела, рубрикация которых повторяет названия пленарных заседаний конференции. В своих статьях авторы рассматривают традиционный русский народный костюм как исторический и культурный памятник, выраженное в нем мировоззрение этноса, анализируют символику знаков, показывают особенности технологии, раскрывают обычаи и обряды, связанные с костюмом и культовыми памятниками, а также затрагивают музееведческие проблемы. Редколлегия сочла возможным опубликовать в сборнике статью Д.В. Тормосова и Н.И. Тормосовой об эволюции сельских поселений Каргополья, поскольку природные, социально-экономические и исторические особенности территории привносят в ее культуру то, что делает ее неповторимой, непохожей на другие.

Научные конференции в Каргополе проводятся с 1996 г., по их материалам издаются научные сборники<sup>1</sup>.

Коллектив Каргопольского музея и редколлегия сборника выражают глубокую благодарность всем участникам конференции и надеются на дальнейшее плодотворное творческое сотрудничество.

---

<sup>1</sup> См.: **Каргополь. Историческое и культурное наследие. Материалы научно-практической конференции, посвященной 850-летию Каргополя, 3-5 июля 1996 г.** – Каргополь, 1996. – 328 с.; **Старообрядческая культура Русского Севера: Тезисы докладов и сообщений Каргопольской научной конференции.** – М.; Каргополь, 1998. – 127 с.; **Исторический город и сохранение традиционной культуры. Опыт, проблемы, перспективы: Материалы V Каргопольской научной конференции.** – М., 1999. – 184 с.; **Христианство и Север. По материалам VI Каргопольской научной конференции.** – М., 2002. – 232 с.; **Святые и святыни северорусских земель (по материалам VII научной региональной конференции).** – Каргополь, 2002. – 316 с.

# **Народный костюм в контексте культуры**

*Е. Е. Левкиевская* (г. Москва)

## **Народный костюм и эволюция его социокультурных смыслов в XIX-XXI вв.**

Народная одежда, как и одежда вообще, – сложноорганизованная культурная подсистема, маркирующая и идентифицирующая пол, возраст, социальное, этническое, религиозное положение человека, подчеркивающая его статус в обществе и его отношение к обществу. В разные эпохи менялась семантика и семиотика народного костюма, его восприятие в некрестьянской среде в зависимости от изменения культурной и политической ситуации (народный костюм может рассматриваться как одежда участников фольклорных ансамблей, элемент моды, знак этнополитической и идейной ориентации и пр.).

Нет сомнений в том, что в период с конца XVIII в. к началу XXI в. происходила эволюция (в некоторые периоды приближавшаяся к революции) статуса народного костюма как знака этнической и социальной принадлежности в повседневной и праздничной жизни восточных славян. В послепетровскую эпоху, когда традиционный национальный костюм русских продолжал существовать в качестве повседневной одежды только в крестьянской среде, произошло слияние понятий “народный костюм” (традиционная одежда социальных низов данного этноса) и “национальный костюм” (комплекс традиционной одежды, характерный для определенного этноса, в данном случае – для русских). В результате именно крестьянский традиционный костюм (преимущественно женский) или

отдельные его элементы, часто стилизованные под “народные”, стали восприниматься в глазах самого этноса и глазах других народов, с одной стороны, как знак этнической идентификации – своеобразный маркер “русскости” (“украинскости”, “белорусскости” и т.д.; ср., например, протокол встречи официальных лиц или лидеров других стран, одним из элементов которого является преподнесение хлеба-соли женщиной в “народном” костюме), а с другой – как знак социальной идентификации, внутренней связи с определенной культурной традицией, как своеобразный маркер “народности”, противопоставляющий носителя такого костюма социальным слоям, далеким от народа (ср., например, вышитые в народном стиле рубашки Шолохова, в которых он обычно изображался). Здесь также уместно вспомнить, что в XIX в. кормилицы и няньки в царской и богатых городских семьях XIX в. обязаны были носить русский народный костюм, который служил им своеобразной униформой. Это же правило распространялось на некоторые профессиональные слои городского населения, в частности, дворян и извозчиков<sup>3</sup>. В определенных ситуациях маркироваться могла не только народная одежда, но и допетровский костюм высшей знати, (ср., например, фотографии Николая II и царской четы в костюмах русских царей допетровского периода, а также сложившуюся в последние годы иконописную традицию изображения Николая II в одежде русских царей эпохи Московского царства, что должно было служить знаком преемственности между Российской империей и Московской Русью). Таким образом, достаточно рано в послепетровскую эпоху национальная одежда вообще и народная, в частности, перестает выполнять чисто утилитарную функцию и становится культурным или идеологическим знаком, который в разные периоды развития общества мог прочитываться по-разному. Необходимо различать естественные модификации использования традиционных форм одежды в обществе, для которого национальная форма одежды уже достаточно давно утратила свои сугубо утилитарные функции и искусственную эксплуатацию об-

разов национального костюма в сугубо прагматических целях (для создания политического имиджа, продвижения товаров на рынке и др.).

Безусловно, семиотическая составляющая у национальной одежды появилась отнюдь не в послепетровский период – она искони присуща любой традиционной одежде у любого этноса в любой исторический период, поскольку, наряду с языком, является одной из важных форм идентификации и самоидентификации личности, главным образом, в рамках оппозиции “свой-чужой” (по этническому, религиозному, социальному и ряду других признаков). В связи с этим стоит вспомнить, что в Московском царстве под страхом наказания запрещалось русским носить европейскую одежду (как “бесовскую”, “нечистую” с сакральной точки зрения, вспомним, кстати, что по народным поверьям, черт носит чужеземную одежду), а чужеземцам – надевать русский костюм. Можно говорить о существовании круга первичных культурных смыслов, присущих любой народной одежде, и круга вторичных смыслов, которые приписывались традиционному костюму в тот исторический период, когда он перестал выполнять чисто утилитарные функции (т.е. быть повседневной одеждой).

Народную одежду, как и одежду вообще, можно рассматривать с разных точек зрения – с этнографической, выдвигая на первый план набор элементов народного костюма, ареальные особенности кроя, вышивки, способы носить головной убор, оформлять пояса и пр.; с исторической – рассматривая, как менялся традиционный костюм в разные эпохи; с дизайнерской – для прагматического использования элементов народного костюма в течениях современной моды и т.д. Однако одежду можно рассматривать и с культурологической точки зрения, “прочитывая” ее как своеобразный текст, как некое “высказывание”, с одной стороны, направленное от ее владельца к обществу, которое это “высказывание” тем или иным образом “прочитывает” (вспомним пословицу: “По одежке встречают...”), но с другой – предписываемое самим обществом

отдельной личности в качестве определенной социокультурной нормы, нарушение которой со стороны личности ведет к коммуникативным конфликтам личности и общества.

Термин “русская одежда”, или “народная одежда”, с точки зрения культурологии достаточно условен и часто обозначает не этнографически аутентичную одежду, не реальный народный костюм (многочисленные локальные вариации которого всегда приурочены к определенному географическому ареалу и вне этой приуроченности просто не существуют), а некий обобщенный и часто очень условный “культурный стандарт” одежды (особенности кроя, вышивки, набор элементов одежды), который в глазах самого этноса или его соседей воспринимается как эталон “русскости”, “народности” и в условиях массовой культуры легко выхолащивается, теряет свою первоначальную семантику и функции, переходя в китч (например, в китчевой культуре, создаваемой часто для иностранцев, знаком “русскости” является сарафан, а не понева, хотя именно она, как предполагают исследователи, есть наиболее древняя форма восточнославянской женской одежды)<sup>2</sup>.

Говоря о вторичном использовании традиционной одежды и ее интерпретации вне первоначального функционального контекста, можно проследить несколько основных тенденций – социальную, этническую, идеологическую, индустриальную и, в меньшей степени, – религиозную.

Вплоть до первой трети XX в. народная одежда (или то, что таковой считалось) чаще всего воспринималась с социальной точки зрения как знак простонародья, свидетельство принадлежности к низшим общественным слоям в противовес дворянской одежде. После революции, особенно в 1920-1930-е гг., социальная окраска традиционной крестьянской одежды продолжает сохраняться, хотя приобретает принципиально иной смысл, маркируя сельскую, крестьянскую, а значит “отсталую” среду в противовес городской, рабочей, “передовой” (ср., например, значимые преобразования в одежде героини Л. Орловой в фильме “Светлый путь”, подчеркиваю-

щие изменение ее социального статуса – от забитой провинциальной девушки в платке и “крестьянской” одежде – к передовой стахановке в городском костюме, с модной прической).

Социальное осмысление одежды касалось даже тех случаев, когда сходство деталей одежды (или манеры ее носить) с народными было случайным и вовсе не задумывалось как таковое их создателями – оставалось важным, как эти элементы “прочитывались” обществом. Примером может служить смена моды на мужскую одежду в 1820-х гг. в русской дворянской среде – на смену долго, с XVIII в., господствовавшим в мужской моде кюлотам – дворянской одежде, носившейся с чулками или узкими панталонами, заправлявшимися в сапоги (a la Suworoff), пришла мода на штаны навыпуск, поверх обуви – подобное нововведение было в сознании дворянского сообщества соотнесено с элементом народной одежды, хотя в действительности не имело к ней никакого отношения, такие штаны даже назывались соответственно – *портки*, (ср. фразу из письма князя П. А. Вяземского к А. И. Тургеневу из Москвы, для которой это была еще остро модная новинка, в столицу, в Петербург: “Я хлопочу о портках”<sup>3</sup>). Показательно, что в провинциальной Москве, до которой столичная мода еще не вполне успела докатиться, приезжий петербужец явился в таких “портках” на бал к некой М. И. Корсаковой. Характерна реакция на это его знакомого москвича: “Что ты за штуку тут выкидываешь. Ведь тебя приглашали на бал танцевать, а не на мачту лазить, а ты вздумал нарядиться матросом”. В другом случае молодой франт некто Сверебеев, явившийся на вечер к старухе Перекусихиной в панталонах навыпуск, навлек на себя гнев хозяйки, которая сочла такую одежду неприличной. Когда молодой франт стал робко объяснять историю своих панталон, хозяйка ответила: “Не у меня! Только не у меня, ко мне, слава Богу, никто еще в портках не входит!”<sup>4</sup>.

В то же время в XIX в. традиционная одежда для представителя дворянского сословия могла служить знаком занимаемой им определенной идеологической, политической позиции в рамках

деления общества на “западников” и славянофилов”. С этой точки зрения “русская” одежда служила маркером мировоззрения, противопоставлявшего Россию (как цивилизацию, образ жизни, культуру) Западу и в зависимости от личных взглядов могла рассматриваться и как признак национальной идентичности, политики “возвращения к национальным корням”, и как признак национальной “отсталости”, противопоставленной западному “прогрессу” в рамках оппозиции “варвар” – “европеец”. Наиболее четко последнюю точку зрения на национальную одежду выразил известный западник В. Г. Белинский, писавший: “Положим, что надеть фрак или сюртук вместо овчинного тулупа, синего армяка или смурого кафтана, еще не значит сделаться европейцем, но отчего же у нас в России и учатся чему-нибудь, и занимаются чтением, и обнаруживают любовь и вкус к изящным искусствам только люди, одевающиеся по-европейски. Что ни говори, а даже фрак с сюртуком – предметы, кажется, совершенно внешние, немало действуют на внутреннее благообразие человека. Петр Великий это понимал, и отсюда его гонение на бороды, охабни, терлики, шапки-мурmolки и все другие заветные принадлежности “московского туалета”<sup>5</sup>.

В противовес этому отказ от национальной одежды в пользу западной мог рассматриваться как потеря русскими собственного национального характера, собственного “Я”, забвение исторической памяти; в частности, такую точку зрения выражает в известной комедии Чацкий, выступавший в качестве протагониста самого А. С. Грибоедова и высмеивавший европейскую моду, принятую русским дворянством:

Хвост сзади, спереди – какой-то чудный выем,  
Рассудку вопреки, наперекор стихиям  
Движенья связаны и не краса лицу...

Здесь же можно вспомнить пристрастие к “русской” одежде К. С. Аксакова, тяготевшего к лагерю “славянофилов”.

Необходимо указать, что и со стороны верховной власти в имперский период предпринимались неоднократные попытки использовать “русскую” одежду то в качестве знака этнокультурной идентификации для демонстрации своих патриотических настроений и единства со своим народом, то в качестве маскарадного бального костюма. После Петра I, принципиально отвергнувшего традиционное русское платье для высших слоев общества, попытки удержать в придворном быту некоторые формы национальной одежды были предприняты Екатериной II. Они продолжались до царствования Николая II включительно. В частности, в царствование Екатерины II в 1780-х гг. для торжественных приемов дамам предписывалось являться во дворец в роскошном “русском” платье, напоминавшем старинные летники и сарафаны<sup>6</sup>.

В рамках Российской империи с ее жесткой бюрократической унификацией всех норм общественного поведения (особенно – одежды) использование дворянином “русской” одежды в качестве повседневного костюма могло наделяться еще одним смыслом: “народная” одежда (не унифицированная государством и не предписанная дворянину в качестве обязательной) рассматривалась как известное фрондерство, знак личной свободы от государства носившего ее человека, как подчеркнуто эксплицированный статус не служилого человека (“служить бы рад – прислуживаться тошно”), не втянутого в механизм государственной машины, как демонстрация своего отказа подчиниться всеобщей унификации. Ярким примером такого поведения был Евгений Онегин и сам А. С. Пушкин в период Михайловской ссылки:

И одевался – только вряд  
Вы носите ль такой наряд.  
Носил он русскую рубашку,  
Платок шелковый кушаком,  
Армяк татарский на распашку...  
И шляпу с кровлею, как дом...

Сим убором чудным,  
Безнравственным и безрассудным  
Была весьма огорчена  
Псковская дама Дурина...

Показательно, что А. С. Пушкин счел необходимым указать на общественную оценку подобного наряда (“безнравственный и безрассудный”), поскольку подобный костюм был, безусловно, определенным “высказыванием” в адрес общества, и общественное мнение абсолютно верно угадало его смысл. Общеизвестно, что в этом фрагменте “Евгения Онегина” А. С. Пушкин описывает собственный наряд, в котором он появлялся в окрестностях Михайловского. Ср. рассказ П. Парфенова: “... ходил эдак чудно: красная рубашка на нем, кушаком подвязана, штаны широкие, белая шляпа на голове”. С другой стороны, можно привести противоположное свидетельство А. Н. Вульфа: “... мне кто-то говорил, или я где-то читал, будто Пушкин, живя в деревне, ходил всегда в русском платье. Совершеннейший вздор: Пушкин не изменял обыкновенному светскому костюму. Всего только раз, заметьте себе – раз, во все пребывание в деревне, и именно в девятую пятницу после Пасхи (т.е. перед Троицей) Пушкин вышел на святогорскую ярмарку в русской красной рубахе, подпоясанный ремнем, с палкой и в коричневой шляпе, привезенной им еще из Одессы”.

Народная одежда как форма свободы от государства нередко использовалась в повседневной жизни представителями так называемых “свободных профессий” и нередко сопровождалась еще одним обязательным атрибутом “русскости” – бородой (кстати, весь XVIII и добрую половину XIX в. запрещенной для служащих Российской империи и допускаемой только для лиц, ведущих сугубо частную жизнь). Усматривая в таком наряде угрозу имперской унификации, власти могли и не допустить человека в таком виде на общественно значимые мероприятия. Показателен случай с художником Ал. Ивановым, которого не хотели допустить к церемонии

освящения Исаакиевского собора именно потому, что он носил бороду и русское платье. Граф Гурьев заявил ему: “Как, вы русский? – Я никак не могу в этом костюме и с бородой допустить к церемонии. Француза – дело другое, но русского никак!”<sup>7</sup>. Примечательно, что русское платье в рамках имперской унификации рассматривается как “вольное” платье, позволенное только иностранцу (вспомним, что до Петра иностранцам запрещалось носить русскую национальную одежду!), а не добропорядочному гражданину империи.

В ряде случаев “русская” одежда использовалась (и используется) как знак религиозной принадлежности того, кто ее носит. Это касается, прежде всего, современных старообрядцев, продолжающих до сих пор носить “русскую” одежду (мужчины – вышитую рубаху-косоворотку навыпуск, женщины – сарафан и головной платок), при этом некоторые сохраняют такой стиль одежды даже в условиях современного города, а их дети в такой одежде посещают школу. Для православных, придерживающихся официальной церкви, такое внешнее проявление себя характерно в гораздо меньшей степени, а традиционная одежда используется ими в определенных маркированных ситуациях: при посещении церкви или общественно-религиозных мероприятий, православных ярмарок.

Нужно упомянуть, что довольно сильный импульс “возвращения к национальным корням”, выражаемый именно через “код одежды”, наблюдается в последние 10-20 лет в связи с рецидивами так называемого неоязычества (декларирующего дохристианские религиозные формы и образ жизни восточного славянства как “исконные”), адепты которого в своем облике (в том числе и в псевдонародной одежде) стараются следовать облику древнего восточного славянина так, как они его понимают.

В советское время в собственно народной (преимущественно – крестьянской) среде традиционный костюм долгое время, особенно в довоенный период, продолжал выполнять сугубо утилитарные функции, оставаясь почти единственной повседневной

одеждой, но это объяснялось скорее тяжелым экономическим положением на селе, отсутствием денег и промышленных товаров, нежели какими-то идейными причинами (известно, что среди сельской молодежи именно “городской” костюм считался “престижным”, свидетельствующим об определенной состоятельности его владельца). Однако в позднюю советскую эпоху, когда восточнославянское крестьянство уже почти повсеместно перешло на унифицированную “городскую”, промышленного производства одежду, традиционный костюм стал использоваться в ритуально маркированных ситуациях – обычно в свадебном и похоронном обряде. Обычай обряжать покойника (реже – одевать невесту) в традиционный костюм фиксировался (и фиксируется) в полевых материалах второй половины XX – начала XXI в. в украинском, белорусском (особенно – в Полесье), реже – в русском ареалах.

В рамках советской идеологии “пролетарского интернационализма” русский народный костюм, наряду с национальными костюмами других народов СССР, использовался в общественно-политических мероприятиях (от партийных съездов до детских новогодних елок) для декларации дружбы между народами страны (стереотипный образ такой “дружбы” воплощен в знаменитом фонтане “Дружба народов” на территории бывшего ВДНХ в Москве, представляющем собой группу женских скульптур в национальных одеждах республик Советского Союза).

Одной из форм откровенного паразитирования на “русской” идее является использование “русского” костюма в средствах массовой индустрии, прежде всего – в современной рекламе. В последнее десятилетие в связи с бурным развитием рекламы, ориентирующейся на разные группы населения, появился рекламный стиль, эксплуатирующий идею этнической самоидентификации и национальной полноценности (явно на волне растущих в обществе настроений реванша за национальные унижения 1990-х гг.). Привлекательность продукта в подобной рекламе основывается прежде всего на таких категориях, как “свое”, “натуральное”, “исконное”,

“сделанное по традиционной технологии”, “изобретенное нашими предками” в противовес “чужому”, “искусственному”, “привнесенному извне”, “не соответствующему духу русского народа”. Центром зрительного ряда, создающего соответствующий имидж рекламируемому продукту, является изображение положительного героя в псевдорусской одежде, который с помощью данного продукта совершает поступки, поддерживающие у зрителя ощущение национальной гипер-полноценности (герой побеждает врагов, проявляет особую смекалку, богатырскую силу, кулинарное искусство и др.). Ср., например, телевизионную рекламу пива “Три богатыря” (трое “хороших” молодцев в “русских” рубахах с помощью рекламируемого пива отнимают у “плохого” немецкого барона его земли и присоединяют их к своей земле). Поскольку реклама использует национальный костюм лишь как внешнюю “оболочку”, стереотипный знак этнической идентичности, ее создателей, естественно, не интересует, насколько изображение “русской” одежды аутентично оригиналу, что временами приводит к откровенному нонсенсу. Ср., в частности, рекламу масла “Злато”, в которой “народный” костюм героини ролика, совершающей чудеса кулинарного искусства с помощью рекламируемого масла, свидетельствует о том, что она – незамужняя девушка (знаком чего является девичья повязка у нее на голове – так называемая “красота”, которая в первый день свадьбы заменяется на головной убор замужней женщины), однако из сюжета рекламы следует, что у нее есть муж и двое детей – очевидная нелепость ситуации, при которой мужняя жена и мать двоих детей может носить девический головной убор, создателями рекламы не осознается.

Одной из форм современной масс-индустрии является сувенирная продукция (например, куклы в якобы национальных уборах), поддерживающая примитивные стереотипы “русскости”, сложившиеся в западном восприятии России и русских, и столь же фальшивые псевдонародные ансамбли в стилизованных “русских” костюмах – подобного рода “фольклор” один из наиболее умных и

тонких исследователей русской народной культуры Л. М. Ивлева назвала “сорняковой” традицией.

Однако не остается сомнений в том, что в настоящее время наряду с эксплуатацией весьма условного образа традиционной одежды в рамках китча сама национальная одежда продолжает жить в обществе, хотя рамки ее утилитарного использования резко сузились по сравнению с предыдущими эпохами. В народной среде традиционная одежда сохраняется как одежда ритуально маркированных ситуаций, чаще всего она используется в качестве похоронной, реже – свадебной одежды. Для второй половины XX – начала XXI в. важным является изменение статуса национального костюма по сравнению с ранней советской эпохой, когда народная одежда ассоциировалась с крестьянской отсталостью и низко котировалась в общественном сознании. С поздней советской эпохи, в связи с общим стремлением к национальной самоидентификации, русский костюм начинает восприниматься как важный элемент общенациональной культуры, как элемент искусства и приобретает высокий общественный статус. В ряде случаев национальная одежда вновь входит в обиход, например, с 1960-гг. в некоторых районах русско-украинского пограничья становится модным надевать национальный костюм (прежде всего сохраненные старшим поколением поневы) на праздники, общественные гулянья, свадьбы; по старым образцам начинают шиться новые костюмы<sup>8</sup>.

В интеллигентской среде всплеск моды на “русский” костюм почти всегда совпадает с ростом национального самосознания (например, на рубеже XIX-XX вв. интерес к русскому костюму и мода на него в среде либеральной интеллигенции совпал с распространением псевдорусского стиля, затронувшего и прикладное искусство). Элементы национального костюма в последнее время становятся основой для дизайнерского искусства, обыгрывающего в моделях современной одежды народные традиции.

---

<sup>1</sup> Русские. М., 1999. – С. 349

<sup>2</sup> Там же. – С. 337.

<sup>3</sup> Лотман Ю. М. Роман А. С. Пушкина “Евгений Онегин”. Комментарий. – Л., 1980. – С. 157.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Белинский В. Г. Петербург и Москва // Физиология Петербурга. – СПб., 1845. – Т. 1. – С. 55.

<sup>6</sup> Русские... – С. 329.

<sup>7</sup> Успенский Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII в.) // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. – М., 1994. – С. 251.

<sup>8</sup> Чижикова Л. Н. Русско-украинское пограничье. История традиционно-бытовой культуры. – М., 1988. – С. 159.

*Л. В. Каршинова, С. Н. Удалова* (г. Москва)

## **Народный костюм как целостное мировоззрение**

Мир – это система, начало существования которой имеет первопричиной Абсолют – Бога. Любая система – взаимосвязанные и взаимозаменяемые отдельные части, её наполняющие. Человек в Мире представляет собой часть системы. Он имеет свои функции и назначение, определенные первопричиной (Богом). В глубокой древности Человек стремился соответствовать своему назначению, не выбиваться из «общего ритма», установленного Богом, быть в контакте с Единым. Он вступал в отношения с Богом в ритме своего бытия. Это были мысли, внутренние установки, внешние действия. Стремления соответствовать Единому, истине нашли выражение и в предметном мире, окружавшем человека. С помощью сотворенных предметов и вещей человек приобщался к окружавшему его Миру, старался взаимодействовать с ним, проявляя при этом себя.

Так, русский народный костюм был способом взаимодействия Человека с Миром. В основание этого взаимодействия положено миропонимание, которое, соответственно, изменялось в зависимости от внешних условий и типа деятельности человека. Поскольку

смысл жизни был вселенско-космическим, то Человек моделировал Вселенную в себе и на себе. Структура Мира изменялась в понимании Человека, а средство выражения этого понимания оставалось неизменным и фиксировалось народным искусством. Традиции народного искусства донесли до нас этот смысл, зашифрованный в узорах древней керамики, орнаменте народного костюма, рисунках, украшающих жилище, устным народным творчестве. Со временем человек утратил видение целостности Мира и себя как части этой целостности. Но народные традиции оставались носителями смысла, передавая лишь навыки деятельности, а не знания.

При тщательном рассмотрении элементов традиционной культуры проясняются единые истоки множества мифологем и архетипов, которые продолжали жить за счет традиций, при этом частично или целиком переосмысливаясь. В результате, в более поздних мировоззренческих системах обнаруживаются элементы предшествующих систем, вплоть до самых архаичных. Чтобы попытаться раскрыть смысловое поле народной мудрости, необходимо обратиться именно к архаичным системам, скрывающим логику бытия Человека и Мира как целостности, знания Человека о Мире.

Каковы же представления человека древности о его космическом доме, о Вселенной? Рассматривая устойчивые мифологемы, можно выделить три группы представлений о Вселенной.

**1 – Зооморфный** вид Вселенной. Например, Вселенная как Космическая черепаха. Верхняя часть панциря черепахи представлялась небом, нижняя часть – землей, четыре ноги – опорами между небом и землей.

**2 – Антропоморфный** вид. Это представления о Космическом человеке, вырастающем из эмбрионального яйца и выполняющем впоследствии роль мировой оси.

**3 – Фитоморфный** вид – Мировое Древо.

Последняя модель наиболее известна современникам. В своей

горизонтально-вертикальной структуре она объединила понятия о пространстве и времени. Вертикаль Мирового Древа семантически означает многомерность мира. Условно Мир по вертикали поделен на «верх» (мир Богов), «низ» (подземный мир) и «середицу» (мир людей и животных). В мифологии «верх» и «низ» подразделяются еще на девять уровней каждый. Это смысловое деление породило представления о «тридевятом царстве» и «тридесятом государстве», т.е. об «иных» мирах, недоступных человеку и невидимых им. Горизонтальное деление Мирового Древа семантически означает соединение пространства и времени, что характерно только для материального мира. Это нашло выражение в четырех сторонах света (север, юг, восток, запад) и в четырех временах года (весна, лето, осень, зима). Символически вертикальное деление нашло свое отражение в геометрическом знаке треугольника, а горизонтальное – в знаке равностороннего прямоугольного креста.

Семантика Мирового Древа многоаспектна. Рассмотрим те аспекты, которые важны для установления подобия Мира и Человека, которое, как основание, фигурирует в народном костюме.

– Мировое Древо как модель Вселенной (Макрокосм). Ветви его уходят высоко в небо, в мир богов; корни его уходят глубоко в землю, в преисподнюю; ствол, как мировая ось, находится между двумя уровнями (небом и землей).

– Мировое Древо как идея сохранения способности к плодотворению и постоянному возрождению через смерть старого, отжившего.

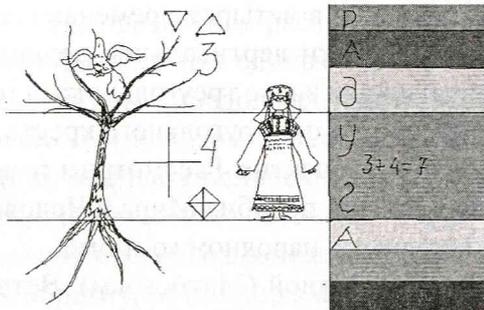
– Мировое Древо как родовое божество, в котором сохраняются и потенциально существуют души людей. То есть, Мировое Древо = Праматерь, дающая жизнь существу.

Поскольку таинство рождения новой человеческой жизни на Земле принадлежит женщине, то возможно установление семантической связи Женщина = Мировое Древо, Человек = Вселенная, Микрокосм = Макрокосм. Библейское Священное Писание говорит, что Человек создан по образу и подобию Божьему. Земной

Человек соединяет в себе божественное (дух, дающий почву мыслям, разум) и антибожественное (инстинкты). По вертикали Человека условно можно поделить на три уровня: «верх» – голова; «низ» – живот и всё, что ниже живота; середину – грудь (сердце, чувства, эмоции).

**Таким образом, структура Мира внутренне нашла отражение в Человеке, а внешне – на его costume.**

Вертикальное условное деление на «верх», «низ» и «середину» отразилось как принцип в конструкции и орнаменте народного костюма.



Голова Человека, наделенная способностью мыслить, думать, символизирует «верх», мир богов. Плечи и грудь символизируют «середину». Хотя живот и всё, что ниже живота, символически относится к миру «нижнему», человек стоит ногами на

«ниже», поэтому в costume мир «нижний» не обозначен. Семантически линия тверди земной относится к подолу одежды и ногам.

Горизонтальное условное деление Мира (времена года) нашло свое выражение в назначении costume: какому событию и времени года costume предназначен.

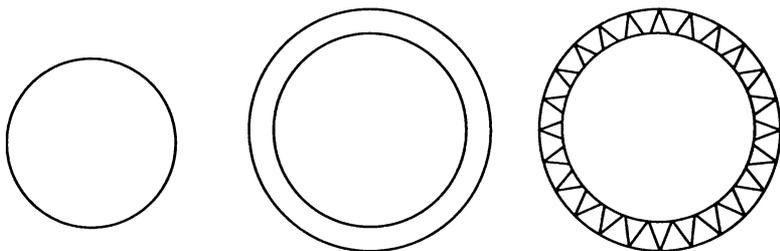
Подводим итог вышесказанному. **Народный costume – это система, отражающая миропонимание человека. Смысловыми элементами этой системы являются части costume: головной убор, рубаха, пояс, передник, понева, наверхник, порты, обувь, украшения. Форма этих частей и их украшение (символы) и есть средство общения с Миром.**

**Головной убор.** Идея женского головного убора – отражение структуры Мира верхнего. В шумерской мифологии богиня Инанна говорит:

«Мой Отец дал мне Небеса, дал мне Землю.  
Небо он поместил как корону на мою голову.  
Землю он поместил как сандалии на мои ноги»<sup>1</sup>.

Небо в космологии есть абсолютное воплощение «верха». Оно находится в позиции «над всеми» и «видит всё». В древних космологических воззрениях Небо – это Душа Мира, Мировая Праматерь, источник и первопричина не только жизни, но и смерти. Представления о небе как о Праматери и бесконечности легло в основу символического изображения неба в виде диска, кольца, круга, двойного диска (т.е. бесконечной геометрической фигуры).

Семантика изображения двух колец одно в другом означает соединение Праматерью двух основных функций дарения «жизни» и «смерти».



Помимо функций дарительницы жизни Великая Праматерь считалась ещё и хранительницей запасов небесной влаги (источника жизни на земле). Согласно Библии в процессе творения Бог разделил воды земные и воды небесные. Небесные воды он поместил под твердь небесной. Хозяйкой этих вод стало небо в лице Великой Праматери. Земные воды были помещены под твердь земной, и хозяином их стал Бог Земли (Преисподней) в лице Огненного Змея, а впоследствии просто Змея. Символическим изображением влаги небесной и земной стало изображение струй и потоков в виде зигзаговых линий или пучков линий. Зигзаговая линия, помещенная между двумя окружностями, стала означать за-

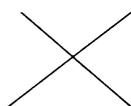
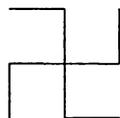
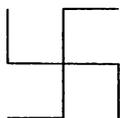
пасы небесной влаги, содержащиеся на верхнем небе. Согласно космологическим воззрениям, верхнее небо – это сфера Праматери, среднее небо – это сфера светил небесных, управляющих временем и пространством, нижнее небо – это видимое человеком.

Поскольку в древности изображались не сами боги, а их мифологизированные обиталища в виде гор, сосудов, алтарей, символов, то археология представляет сегодня большое количество древних сосудов, украшенных горизонтальными и вертикальными зигзагами-пучками. Имеются археологические находки в виде стелженщин со скрещенными на животе руками, явно выраженной грудью, струями влаги на груди, в юбках с узором из вертикальных полос и треугольной косынкой на голове<sup>3</sup>.



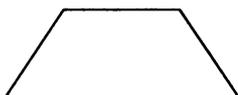
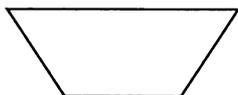
Символическим изображением земного пространства стал равносторонний крест. Небо распространяло жизнь и свет на землю, на все четыре её стороны. Тогда равносторонний крест можно назвать и символом небесного пространства, распростертого

над землей. Не ускользала от взора наших предков и «жизнь» небес. Словосочетания «ход солнца», «ход луны», «вращение неба» раскрывают смысл, изначально вкладываемый в них. Символическим изображением «хода солнца» стал «косой» крест, а символом «вращающихся» небес – свастика.



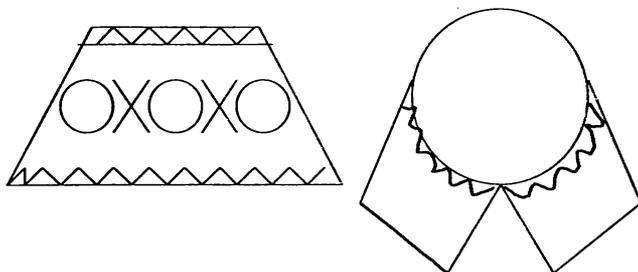
Исходя из семантики этих базовых символов возможно восстановление смысла орнаментации женского головного убора.

Высокие остроконечные головные уборы, напоминающие формой треугольник, означали связь



с небесами. Низкие тупоконечные головные уборы означали связь с земным миром. Это подтверждается ещё и философскими воззрениями на символ треугольника как «божественную троицу» и число «три» как число Бога. Головной убор женщины в плоскостном виде представляет собой трапецию (вид спереди) и треугольник (вид сбоку).

Если рассмотреть объемную форму головного убора и орнамент в целостной системе, то явно проявляются изображения трех небесных сфер.

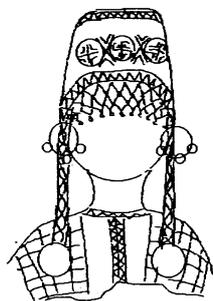


Зигзаг между двумя кольцами по верхнему краю головного убора означает запасы небесной влаги, хранящиеся на «верхнем» небе у Великой Праматери. Три окружности, заполненные внутри крестами и свастиками, символизируют среднее небо, где «хозяйничают» солнце и луна. Небесная троица в виде солнца на рассвете, солнца в полдень и солнца на закате боготворилась во времена культа солнца, дающего земле жизнь, свет и тепло. Знаки косых крестов между окружностями символизируют «небесную жизнь». Нижний край головного убора символически означает линию тверди небесной, тучи, облака, готовые пролиться животворящим дождем на землю на все четыре её стороны. В виде плетения из бисера лоб женщины закрывало очелье. Его треугольное плетение повторяет узоры запасов влаги и символически означает влагу, изливающуюся на землю.

На висках по обеим сторонам головного убора находились височные кольца. Древнейшие височные кольца представляли собой спирали в 1,5–4 оборота. Часто одно кольцо было золотым, другое

– серебряным. Можно предположить, что семантически это означает золотое солнце и серебряную луну, свет и тьму, небо и землю. Позднее височные украшения стали представлять собой форму кольца. На височном кольце находилось три шарика (бусинки) из металла, камня, бисера или равносторонний крестик. Три шарика означали небесную, солнечную троицу, а равносторонний крест – распространение небесного блага на четыре стороны земли.

Идею связи неба и земли в головном уборе несли рясны, которые заканчивались колтами. Рясны крепились под височными кольцами и представляли собой плоские вертикальные подвески до груди, а порой даже до пояса. Они символизировали дождевые струи, падающие с неба на землю и оплодотворяющие её. Плечи женщины, грудь и живот семантически несут идею плодородного поля. Орнаментака рясен состоит из переплетающихся зигзагов – потоков небесной влаги (плодотворящего весенне-летнего дождя). На конце рясен закреплялись колты – плоскостные украшения в виде окружности. На колтах, как правило, изображались «посредники» между небом и землей – птицы (часто мифические птицы). Затылок женщины обычно закрывал «позатылень» (занавеска из ткани).



Поскольку головной убор был отображением идеи Неба, устремлением ввысь, то и названия головных уборов в народе были «птичьими»: «кокошник» («кокошь» = петух), «кика», «кичка» (утка), «сорока».

Итак, головной убор женщины семантически представлял собой цельную космологическую систему.

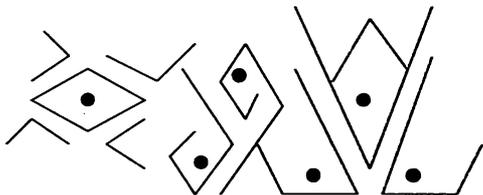
Границей головы («верха») как мифологизированного сосредоточия жизненных сил человека и тела («низа») является шея. Шея – рубеж двух сфер, двух миров. Он должен снабжаться системой защиты, которую и представляли собой воротник и ожерелья. Женс-

кие ожерелья были круглыми (бусы), мужские – плоскими (гривны). Дренеславянское название ожерелья «монисто» произошло от индоевропейского слова «топо» (шея). Ожерелье семантически наполнялось значением эманации (исход от Единого вниз к человеку). От мистической силы включенных в ожерелье фигур, очевидно, зависело будущее человека. Включенные в ожерелье бусы, олени зубы, зерно-каплевидные предметы акцентировали исход от божественного, спирали и пронизи из собачьих клыков указывали на защитную функцию. При захоронении ожерельем ставился акцент на «потерю головы» включенными в него подвесками из топориков и клыков животных. Своей формой ожерелья часто напоминали луну.

**Ворот** одежды, как женской так и мужской, представляет собой границу (порубежье), сквозь которую из внешнего мира на тело (дом души) может проникнуть нежеланное, опасное. По периметру ворота (как и другого края одежды) располагалась зигзаговая линия, обозначающая влагу, первородную стихию. Земля окружена мировым океаном – водой и воздушным океаном. Вода – это базовая составляющая тела человека. Окаймление предметов одежды зигзаговыми линиями означало оберег, непроницаемость для нежеланного.

**Рубаха.** Важное назначение в структуре костюма принадлежит рубахе. Если голова и головной убор семантически представляют собой «верх», то рубаха закрывала тело, принадлежащее «середине» и «низу», т.е. Земле. Орнамент, покрывающий отдельные части рубахи, является живым свидетельством важности отдельных частей тела и органов. О семантической связи «верха» и «низа» свидетельствуют рясны и колты, лежащие на плечах. Руки женщины сотворяют жизнь в её явном, материальном виде (пищу). Позы рук символически указывают на связь с Богом. Таким образом, руки женщины выступают «посредником» в связи с Богом. Руки плавно переходят в плечи. Плечи же означают границу «начала явного», земного. Земля обозначена на плечах знаками земли – клетками.

Можно сделать попытку реконструкции возникновения знаков земли в виде клетки и ромба исходя из космологических воззрений древних. Первая версия: ромб образовался от соединения концов равностороннего креста, семантически означающего распространение жизненного блага на четыре стороны света, что характерно для материального (земного) мира. Небо в древности олицетворялось в различных образах: быка, черепахи, козла и др. Это подтверждается имеющимися легендами и мифами. В древности главная функция неба заключалась в ниспослании оплодотворяющего начала в виде небесных вод (дождя) на землю. Небесные воды олицетворялись Змеем, спускающимся с неба, оплодотворяющим землю и образующим потоки воды на земле. На керамических сосудах, найденных на древнейших стоянках, змей изображался в виде ромба с черной точкой посередине<sup>3</sup>.



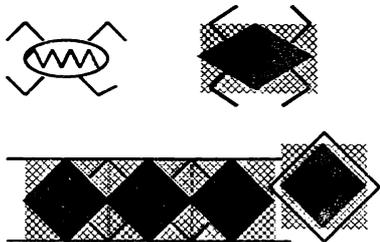
На принадлежность к небу указывали «крылья». Крылатый змей соединил в себе образы птицы и змеи. Это были позитивные изображения неба, участвующего в земном плодородии. Изображение

простой сетки из ромбов служило негативом (земля = явь).

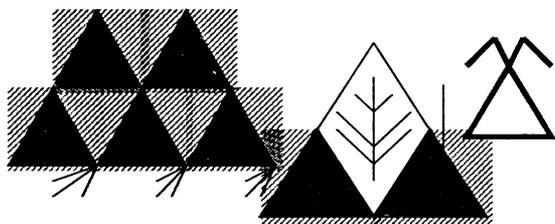


Существует множество мифологем и легенд о возникновении мира из яйца. Китайцы выводят возникновение мира из яйца космо-

мической черепахи. В. Н. Даниленко<sup>4</sup> предлагает динамику возникновения ромбических рисунков в процессе слияния символического изображения космической черепахи и космического креста.



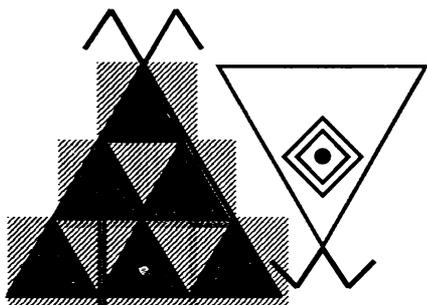
Так земля выглядела в символическом виде в плоскостном выражении. Чтобы показать её высотность, сопрягаемость с другими сфе-



рами, появилось высотное изображение земли в виде гор-треугольников (Вселенская гора Меру).

Горы тесно связаны с изображением растительности.

Таким образом, изображение треугольников и дерева можно трактовать как Древо жизни на вселенской горе. Женское начало имеет символическое изображение в виде равностороннего треугольника, вершина которого смотрит «вниз». Мужское начало изображается в символическом виде треугольником с вершиной, направленной вверх. Соединение этих двух символов воедино образует фигуру ромба. То есть, семантически божественное соединение неба и земли означает плодородие, что и выражается знаком плодородия в виде ромба<sup>5</sup>.



Таким образом, небесное начало в плодородии изображено слева, земное – справа (Мать-Сыра-Земля с умирающей и возрождающейся на ней растительностью). В динамике культуры постепенно первоочередная роль неба в плодородии «уходит» на задний план, знаки сливаются в один символ, который

мы и наблюдаем в орнаменте народного костюма, в частности на плечах (оплечное украшение) и по подолу рубахи. С появлением растительного орнамента геометрические знаки стали «исчезать» и заменяться на растительные.

Руки человека, переходящие в плечи, а затем через шею соединенные с головой, ассоциировались с ветвями Мирового Древа. Известны русские народные вышивки с изображением вместо рук

ветвей дерева или птиц. В народе сохранились обряды и обычаи, которые подтверждают семантическую связь женщины и «верха» (женщины выполняют действия с помощью ветвей дерева, метлы, веника). С глубокой древности руки женщины украшали браслеты из костяных бусин с пронизками из раковин, семантически означающих МИР (круглая бусинка), спиралевидный виток жизни (раковина). Существовали ещё и спиралевидные браслеты из меди. Медь ассоциировалась с западом, закатом жизни, потусторонним миром. Такие браслеты надевали умершему. Для удержания длинных рукавов рубахи служили браслеты-обручи, которые представляли собой сложную «плетенку» с идеограммами влаги и иногда с изображениями водоплавающих птиц. Женские рубахи с рукавами до самой земли использовались в свадебной и весенне-летней обрядности. Браслеты с идеограммами воды несут идею поддержания плодородия и наделяли этим качеством будущих матерей.

В космологическую систему костюма входили и кольца. Можно предположить, что кольца были связаны с символикой годового цикла и наделяли пальцы руки особой сакральностью.

**Пояс.** Светлое и тёмное символически соединяет и гармонизирует в человеке пояс. Пояс как ствол дерева соединяет в человеке «верх» и «низ». Пояс как пуповина соединяет зарождающуюся во чреве жизнь с матерью. Юрий Шилов<sup>6</sup> называет пояс верёвкой или лестницей между мирами. В крестьянской среде было принято сразу после рождения или по истечении какого-либо срока (6 недель) опоясывать мальчика шерстяным нательным поясом, круглым по форме (уподобление пуповине). Девочке же предназначено природой рожать и самообновляться, поэтому «пуповина-пояс» ей не нужна. До годовалого возраста на ребенка накладывались крест-накрест поперх пелёнок перевязи, изготовленные из хлопков для половинок и называемые в народной среде «верчи». Известно, что до годовалого возраста младенец еще не считался полноценным человеком, в народе называли его «титяшным» или «живой водой». Одеждой новорожденного были пелёнки, одеждой

умершего был саван. То есть, умершего пеленали как новорожденного для перерождения. Мальчикам впоследствии, по достижении определенного возраста, полагались нательные пояса и перевязки. В традициях индуизма опоясывание мальчика считалось «вторым» рождением. Нательный поясок завязывали узелком на пупе. Во время обряда инициации пояс затягивали пряжкой на пупе. Форма (квадрат со скругленными краями) и орнамент пряжки сопоставим с ведийским заклятьем, сопровождающим роды:

Четыре стороны у Неба,  
Четыре стороны у Земли:  
Боги вместе вызвали к жизни зародыш.  
Да раскроют они (её) для родов!<sup>7</sup>

Пояс символизировал пуповину, пряжка – Небосвод, живот – Землю. Строчки из Ригведы (1.164.38) подтверждают это предположение:

Небо – отец мой. Там мой пуп.  
Родня моя, мать – эта великая земля.  
Внутри (этих) двух простертых чаш – (моё) лоно.

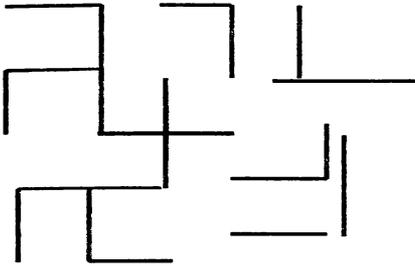
Представления о поясе-пуповине между Небом и Землей подтверждаются и археологией. В погребениях часто находили пряжки и прилагаемые к ним шнуры, отвечающие идее «лестницы на каменное небо».

Арии называли место жертвоприношения «пупом». Пояс как образ пуповины и символ рождения-перерождения использовался на месте жертвоприношения. Он развязывался и возлагался рядом с жертвой. Отсюда и возник обычай развязывания поясов и узелков на покойниках. В погребальных обрядах пояса развязывали и помещали рядом с погребенным.

Узел пояса развязывался и на роженице, чтобы облегчить при-

ход новой жизни в «этот» мир. Невеста-молодуха, приходя в дом к свекрови, отдавала в жертву семейному очагу мужа свой девичий пояс. Свекровь в ответ опоясывала её своим пояском, и это означало покорность невестки и принятие её в дом мужа.

Большое значение в народе придавалось поясу. Манипуляции с поясом в обрядах и обычаях подтверждают его сакральное назначение.



**Понёва.** Бедра замужней женщины прикрывала поверх рубахи набедренная одежда, которая называлась понёва. Изначально она представляла собой распашную юбку с клетками-идеограммами засеянного плодородящего поля. Понёва несла семантическую идею

тверди земной, Матери Сырой Земли. В некоторых регионах Руси на поневах устойчиво существовал внутри ромбов знак мирового круговорота – коловрат.

В разных регионах по-разному называли этот знак: «кривоножка», «ярга», «вьюха», «гуськи». Праздничная женская понева была украшена этими знаками в количестве от пяти до одиннадцати. Свадебная понева содержала три таких знака красного цвета, женщина детородного возраста носила поневу с пятью – одиннадцатью знаками красного цвета. Существовали ещё и «печальные» поневы, на которых знак коловрата изображался белым цветом и количество знаков от одного до трех зависело от времени «в печали».

Расположение на знаках тверди земной (клетках, ромбах) символа небесного коловрата подтверждает идею участия в плодородии человека и «верхних», и «нижних» сфер.

**Передник.** Важной частью женского костюма был передник. Передник прикрывал «перёд» женщины, т.е. места вынашивания и вскармливания ребенка и сердце – центр жизнедеятельности. Пе-

редник повседневного костюма имел утилитарное значение. Передник праздничного костюма отображал идею «паспорта» женщины. Идеограммами-символами женщина отображала на переднике своё бытие, явное и тайное. Обереговые идеограммы воды находились на верхней и нижней кромках, затем изображалась система из знаков плодородия (желаемого и имеющегося), к ним добавлялись еще и «событийные» знаки. Замужество означало создание новой семьи и на переднике отображалось орнаментальным рядом «древо», рождение мальчиков обозначалось рядом «коней», рождение девочек – рядом «птичек». Смерть какого-либо члена семьи обозначалась изображением древа жизни «наискосок» вершинами, направленными к западу, к закату. Явное, имеющее место в жизни, располагалось на переднике ближе к подолу, тайное, желаемое – ближе к сердцу.

**Обувь.** Завершает космологическую систему народного костюма обувь. В обуви Человек ступает по тверди земной, в «глубине» которой «мир нижний», «преисподняя». Обувь – граница, сквозь которую не должно проникать на тело нежелаемое, отрицательное. Отсюда становятся понятными обычаи оставлять обувь у порога, отряхивать обувь веником, даже если она чистая, потопать перед входом, отряхнуть всё ненужное.

Подводя итог сказанному о народном костюме как системе, необходимо отметить основные его позиции:

- 1 – *Олицетворяет взаимосвязь и взаимослияние с Мирозданием.*
- 2 – *Свидетельствует о целостности мировоззрения Человека.*
- 3 – *Отражает особый язык общения с Миром, Богом.*
- 4 – *Способствует усилению собственной мощи и защиты от вредоносных сил.*

Этому служили не только форма и ее содержание, но и цвет. В дохристианскую эпоху человечество боготворило «белый свет». Свет, источаемый небом, был источником жизни и жизнеутверж-

дения. Славяне поклонялись Световиту. Смысл, заложенный в слове «Световит» означает «виток света», распространяемый на все четыре его стороны (семантическое поле символа равностороннего креста). До персонификации богов, крест и служил «домом» Световита. Затем появилось изображение Световита в виде идола как человека с четырьмя ликами на одной шее! Знак свастики получается при вращении равностороннего креста и означает «живой свет» (свет в движении, а движение есть жизнь!). *Одежды людей были белого цвета и снабжались* украшениями-оберегами из металла, раковин, стекла, камня на сакральных жизненно-важных участках тела.

С изменением религиозных воззрений на смену поклонению Свету (световой энергии неба) пришло поклонение «теплу» в виде «земного» огня и красного цвета. Человечество «переключилось» на энергии земли, постепенно забывая обращения к небу как источнику света и жизни. Это нашло свое выражение и в обилии красного цвета (цвета тепловой энергии – огня) в народном костюме.

Частоты вибрации семи цветов радуги, на которые раскладывается белый цвет, разные. Так, красный цвет имеет самую низкую частоту вибрации  $3,3 \times 10^{14}$  Гц, синий цвет имеет частоту  $6,5 \times 10^{14}$  Гц, фиолетовый –  $7,4 \times 10^{14}$  Гц (цвета неба). Человечество в момент поклонения тепловой энергии (огню) прошло наивысшую точку материализации. Это хорошо прослеживается на примере русского народного костюма. Дети до полового созревания (не имеющие собственной энергетической силы и зависящие от матери) имели минимальное количество орнамента на одежде. Девушка хороводного возраста (самый сильный энергетический потенциал человека) максимально украшает свою одежду орнаментом красного цвета. Свадьба и «выношный» период (до рождения первого ребенка) – это вершина максимального использования красного цвета в одежде, возбуждающего к работе инстинктивную часть тела. После рождения ребенка женщина надевала высокий головной убор

(связь с небесами), но количество орнамента на одежде несколько уменьшалось. Старики, как и дети, носили одежду с минимальным количеством орнамента.

Итак, человек целостно отражал свое воззрение на Мир и себя в этом Мире (в костюме, в жилище, в обрядах, в обычаях). Об этом особенно ярко свидетельствует язык русского народного костюма, в котором каждая деталь – это образ Бога, его форма, глубочайшее содержание и Смысл.

---

<sup>1</sup> **История мировой литературы.** Древний Египет. Шумер и Вавилон. Древняя Греция. Тексты / Сост. З. Н. Кузина, Г. Н. Новлянская. – М., 1996. – С. 41.

<sup>2</sup> См.: **Даниленко В. Н. Шилов Ю. А.** Начала цивилизации. Космогония первобытного общества. Праистория Руси. – М.; Екатеринбург, 1999. – С. 170.

<sup>3</sup> Там же. – С. 137.

<sup>4</sup> Там же. – С. 180.

<sup>5</sup> Там же. – С. 186-187.

<sup>6</sup> Там же. – С. 395.

<sup>7</sup> Там же.

*И. Л. Симакова* (г. Москва)

## **Русская вышивка в отечественной историографии**

Русской народной вышивке посвящена обширная литература, многие работы содержатся в трудах о народном искусстве.

В данной статье ставится цель рассмотрения ключевых литературных источников о народном искусстве русской вышивки в аспекте показа тенденций приближения методов ее изучения к системному подходу. При этом выдвигается задача выявления различий между исследованиями русских писателей, художников, коллекционеров, этнографов, филологов, искусствоведов и фольклористов (в той мере, в какой последние касаются народного изыска).

зительного творчества) по их направленности. Труды, созданные в каждом из этих направлений, отличаются специфическими методами исследования. Каждое из них раскрывает существенные характеристики народного искусства вышивки и позволяет на конкретном материале показать его формирование, развитие и функционирование как системы.

Еще во второй половине XIX в. к описанию русской вышивки обратился русский писатель **Владимир Александрович Соллогуб** (1813-1882).

В 1871 г. в «Современной летописи» была опубликована статья «О желательном учреждении в Москве общества поощрения русского узора в русской художественной промышленности» после Всероссийской Мануфактурной выставки, состоявшейся в 1870 г. в Москве.

Свою коллекцию русских народных вышивок В. А. Соллогуб представлял как «громадные материалы отечественной орнаментики» для создания музея. Писатель отмечал: «В настоящее время собрание русских материалов в одно средоточие весьма важно, потому что не только следы русской старины, но и этнографические особенности исчезают у нас с каждым днем. Мода вытесняет в наших сельских обычаях народные нравы и одежды. Женские головные уборы заменяются ситцевыми платками, русские вышивки, образующие целый мир наивной фантазии, выбрасываются с пренебрежением, а те которые побогаче, продаются за бесценок на выжигу. Тем не менее, они уже обратили на себя внимание иностранцев, которые скупают их целыми партиями и пользуются их узорами для своих изделий, в то время, когда мы раболепно повинемся обветшалым европейским образцам», также он подчеркивал: «Общество поощрения русского узора должно собирать исключительно только то, что может принести пользу, в народном направлении русской промышленности русским фабрикам и мануфактурам. Тут важны не драгоценность предмета, не древность, а безукоризненность их стиля, их источников, их действительно рус-

ское происхождение. При этом бедная крестьянская вышивка или медная простая утварь представляют более художественной ценности чем осыпанные драгоценными камнями заграничные приношения»<sup>1</sup>.

Первое научное исследование по орнаменту русской вышивки вышло в свет в 1872 г. в Петербурге. Это труд известного общественного деятеля, правоведа **Владимира Васильевича Стасова** (1824-1906) – «Русский народный орнамент. Шитье, ткани, кружева», являющийся образцом изучения русского орнамента в целом и вышивального искусства в частности. Именно в это время в Москве, в Петербурге и губернских городах шла активная собирательская работа в этой области. Кроме того, 1870-е гг. стали тем периодом, когда русские рукоделия выставлялись на всемирных выставках и в известной мере влияли на современную европейскую моду. Закономерно, что исследователь, так приверженный к истории и современности, должен был остановиться на этой области народного искусства. В. В. Стасов стал изучать неисследованный обширный материал, включающий в себя и самые древние произведения золотого шитья, и работы современных вышивальщиц и кружевниц, в изобилии привозимые собирателями из различных губерний России. В. В. Стасов считал: «...в вышивках и тканях по холсту уцелели самые многочисленные, самые оригинальные, самые характерные и самые значительные остатки национального русского художества. На полотенцах, простынях, наволоках, рубашках, передниках, женских головных уборах и т.д., вообще на предметах самого постоянного и общераспространенного употребления, на предметах, можно сказать, почти не покидавших древнего русского человека с утра до вечера, с вечера до утра, дома в избе и на работах в поле, в будни и в праздник, присутствовавших при обрядах начала и конца жизни каждого, при свадьбах и торжествах, – одним словом всегда и везде, на этих предметах ярко обозначались и художественные вкусы и религиозные представления, и весь наивный склад фантазии, комбинирующих соображений, остроум-

ных расчетов, прилаживания и ловкого сплочения разнообразных составных частей»<sup>2</sup>.

На примере русской народной вышивки В. В. Стасов раскрывает значительную эстетическую ценность памятников народной культуры, оригинальность художественного мышления и приемов народных мастеров, ставит вопрос о художественной индивидуальности и ее отношении к традиции, впервые в русской науке делает предметом историко-художественного анализа подлинные произведения народного искусства, дает классическую по ясности и глубине оценку русского народного орнамента. Обладая творческой интуицией, В. В. Стасов понимал, что народное искусство, имеющее в XIX в. свою особую задачу, должно в то же время стать частью современной материальной художественной культуры.

В 1892 г. в Энциклопедическом словаре Ф. А.Брокауза, И. А. Ефрона. появляется статья **Татьяны Борисовны Семечкиной** (1845-?) – «Вышивание», в которой автор подробно рассмотрела не только историю Российской вышивки, но и проследила распространение рукодельного искусства в других странах мира, подробно осветив образно-сюжетный и колористический строй, а также технику выполнения этого распространенного искусства. Автор отмечала: «В России больше всего в ходу вышивка по полотну и выдергивание по нем ниток – то, что в некоторых губерниях называют мерожками. Уже в Домострое говорится о прозрачном вышивании по полотну, как о работе, требующей большой усидчивости и терпения и вырабатывающий характер женщины»<sup>3</sup>.

«Т. Б. Семечкина 1893 г. была командирована на Всемирную выставку в Чикаго, 1896 г. участвовала в работе Всероссийской выставки в Нижнем Новгороде и 1900 году была назначена в помощь заведующему группами ведомства на Всемирной выставке в Париже»<sup>4</sup>.

В 1913 г. в книге «Кустарная промышленность России. Женские промыслы» вышла важная статья «Вышивальный промысел в России» **К. Г. Беренс** (?-?), землевладелицы, которая организова-

ла в Гродненской губернии Брестского и Бельского уездов, а также во Владимирской губернии показательные мастерские, где изготавливались, по указанию учредительницы вышивки, мережки и строчки. Автор подробно рассмотрела губернии, в которых получил распространение вышивальный промысел, в своей статье она отмечала «...вышивка – потребность эстетической жизни народа, отражение его вкуса и творчества, его религиозных и художественных представлений, слагавшихся веками...»<sup>5</sup>.

В 1914 г. в Петрограде выходит замечательная монография «Русское народное искусство на Второй всероссийской кустарной выставке», в которой была опубликована статья **Ек. Н. Половцовой** (?-?), организовавшей на собственные средства школу кружевниц в с. Борисовке Скопинского уезда Рязанской губернии (1895-1909). В статье «Вышивальный промысел» отмечается: «Художественные указания всегда исходят от попечительницы Ек. Н. Половцовой, обучавшейся рисованию в Центральном училище рисования барона Штиглица»<sup>6</sup>.

Во второй половине XIX – начала XX в. стали появляться публикации образцов русской вышивки, главным образом из частных собраний. Первые коллекции русской народной вышивки были собраны художниками К. Д. Далматовым и И. Я. Билибиным, а также коллекционерами Н. Л. Шабельской и М. К. Тенишевой. Они публиковали свои коллекции, отмечали своеобразие и художественное богатство этого вида народного творчества.

«Коллекционеры обычно являются предвозвестниками широкого музейного собирательства; первыми очагами новых категорий предметов, позднее входящих в круг изучения музеев, всегда являются собрания личные. Коллекции первоначально оформляются у частного собирателя и затем уже входят организованным элементом в собрания государственного характера; первичная кристаллизация коллекции есть увлекательный удел собирателя. Он является всегда защитником и проповедником новой «устанавливаемой им идеи»<sup>7</sup>, — писал В. С. Воронов в 1922 г.

Каждый коллекционер, каждая коллекция русской вышивки –

это явление художественной и общественной жизни страны, составная часть истории культуры.

В Петербурге в 1893-1894 гг. художником **Константином Дмитриевичем Далматовым** (1856-?) было составлено семь томов, содержащих 350 фотографий старинного шитья и кружев<sup>8</sup>.

В протоколе от 28 марта 1884 г. содержится сообщение К. Д. Далматова о результате выставки русского народного шитья и мерах к его развитию. В нем коллекционер отмечает «народное узорное шитье в России применялось для украшения как народных костюмов, так и множества других предметов всевозможного употребления. По его мнению, традиция шитья со времени освобождения крестьян от крепостного права из-за трудности его изготовления стала активно разрушаться. И потому искусство вышивания нужно поддержать энергично и немедленно»<sup>9</sup>.

Самобытный художник **Иван Яковлевич Билибин** (1876-1942) в статье «Народное творчество Севера» подчеркивал: «И нам, ревнителям искусства, остается только собрать бережно то, что осталось от прежнего народного творчества и доказать, что эти скинутые сарафаны и брошенное рукоделие ни в чем не виноваты, что не от них жилось так плохо, что народное творчество — душа народа и его сила и гордость, что оно не раз спасало и объединяло народ, когда казалось, он бывал в предсмертной агонии, что оно не есть орудие консерватизма, застоя и регресса и что будет время, когда народ, не всей бессознательной массой, а в лице отдельных сознательных свободных и культурных лиц вернется и скажет: «верните нам наши песни, верните нам наши узоры»<sup>10</sup>. И. Я. Билибин впервые описал техники вышивки Русского Севера, призывая к широкой пропаганде и сохранению народного узора.

«К числу крупных коллекционеров, внесших свой вклад в сокровищницу памятников русского народного искусства середины XVIII – начала XX в., относится **Наталья Леонидовна Шабельская** (1841-1904), которая на собственные средства собрала большую коллекцию произведений народного искусства и предметов

быта. В неё вошли костюмы, головные уборы, образцы домашней набойки, узорного тканья, разнообразных по орнаменту и технике выполнения вышивок, золотого шитья, жемчужных и бисерных украшений, кружева. Скрупулезный подбор образцов народного искусства свидетельствует как о глубоких знаниях собирательницы, прекрасном понимании русской культуры, так и о большом желании сохранить и донести до потомков все богатство и многообразие видов народного творчества»<sup>11</sup>.

В. В. Стасов писал о ней, когда она проводила выставку своих коллекций в 1892 г. в Петербурге: «Все меня в этой выставке восхищает: и собрание превосходных работ, выполненных древней русской женщиной и необычный женский почин, необычное знание со стороны русской современной женщины, необычайная энергия собирательницы, употребившей 20 лет жизни на то, чтобы со всех концов России добыть и соединить в своем музее образцы художественного труда и домашнего творчества долгих поколений древне-русской женщины»<sup>12</sup>.

Активное участие в сборе коллекции принимали дочери Н. Л. Шабельской Варвара и Наталья, которые издали книгу «Собрание русской старины» в 1885 году<sup>13</sup>.

Интерес **Марии Клавдиевны Тенишевой** (1867-1928) к отечественной старине также не был случайным. Русская художественная культура второй половины XIX в. стремилась к осознанию своих национальных истоков. В своей талашкинской коллекции М. К. Тенишевой сознательно делался акцент на народное искусство, в том числе и на смоленские вышивки. Возрождая старину, М. К. Тенишева полагалась на талант народных мастеров, их чутье, владение техникой. В талашкинской вышивальной мастерской работало 2000 крестьянок из 50 деревень округа, выполняющих вышивку на дому с сохранением традиционных местных приемов. М. К. Тенишева постоянно подчеркивала художественные склонности смоленских мастериц. В сообщении о магазине «Родник», помещенном в журнале «Мир искусства», отмечалось: «Природный

вкус, любовь к рукоделию, самобытное творчество крестьянок снова нашли себе применение»<sup>14</sup>.

Статья археолога **Василия Алексеевича Городцова** (1860-1945), опубликованная в «Трудах» Государственного Исторического музея» надолго определила пути исследования сюжетного орнамента русской вышивки<sup>15</sup>.

Посвятив свою работу раскрытию смыслового значения сложных композиций в узорах вышивки, В. А. Городцов увидел в них изображение поклонения великой богине–матери – женскому божеству земли и плодородия. Вместе с тем он указал на археологические параллели этим сюжетам, отыскав в них генетические связи с дако-сарматским искусством первых веков нашей эры.

Интересен вывод В. А. Городцова: «Таким образом в прелестном комплексе свастических знаков, в узорах северно-русских искусных мастериц, скрывается реминисценция (живое воспоминание) о самых древних общечеловеческих религиозных символах. И какая святая, какая твердая память! Если бы изучить подробно их знаки, то можно было бы давно установить их смысл и значение в общечеловеческой культуре; так обильны и так поучительны их переходы от фигуры птицы к фигуре креста-летающей птицы, а от креста – к лучистой звезде и солнцу»<sup>16</sup>.

**Елена Николаевна Клетнова** (1869-1938) в 1924 г. опубликовала в Смоленске книгу «Символика народных украс Смоленского края». В ней содержится уникальная информация, посвященная символике русского народного шитья. Она собрала около тысячи образцов одежды с геометрическим орнаментом и попыталась объяснить, назвать знаки (символы). Исследовательница считала, что смоленские орнаменты основаны на сарматских, древнелитовских, славянских и финских узорах.

В 1966 г. вышла статья археолога **Анатолия Константиновича Амброза** (1929-1985) «О символике русской крестьянской вышивки архаического типа». Он исследовал архаические мотивы русской вышивки XIX – начала XX в. «Можно предположить, –

отмечал автор, что русские изображения богини с всадниками сформировались постепенно и без влияния со стороны даков и сармат». А. К. Амброз подчеркнул, что вышивка, являясь составной частью живой народной культуры, не могла не претерпеть существенных изменений<sup>17</sup>.

Академик **Борис Александрович Рыбаков** (1908-2001) в начале 1980-х гг. завершил исследования по восточнославянскому язычеству на протяжении I тысячелетия нашей эры, в которых проследил сложные связи древней народной религии и привнесенного извне христианства, используя при этом памятники народного творчества, в том числе и вышивального искусства. Девятую главу своей книги «Язычество древних славян» он назвал «Русские вышивки и мифология», где отметил: «Полотняный фольклор сохранил в механической передаче то, что уже выветрилось из памяти людей. В этом состоит величайшая ценность вышивок»<sup>18</sup>.

В предисловии к альбому вышивок Шацкого уезда Тамбовской губернии, изданном в Москве в 1885 г., **Федор Иванович Буслаев** (1818-1897) отмечал сходство этих вышивок с искусством «необозримых степей и дебрей азиатского Востока», с искусством позднеримского времени, Германии языческих времен и, наконец, с искусством древнехристианским и византийским<sup>19</sup>.

**Петр Григорьевич Богатырев** (1893-1981) открыл пути исследования структуры художественной культуры народа, элементами которой, в частности, являются фольклор и изобразительное народное творчество. «Отдельные виды народного искусства органически связаны между собой и составляют единое целое, единую художественную структуру»<sup>20</sup>.

В исследованиях П. Г. Богатырева не только многосторонне проанализировано единство образов и идей, отраженных как в устном, так и в изобразительном творчестве, но и наглядно показаны специфические возможности воплощения их в фольклоре и в народном изобразительном искусстве.

П. Г. Богатырев писал: «Так, несмотря на то, что при вышива-

нии все женщины и девушки определенной области или села старались сохранить композиционную основу и типичные локальные элементы вышивок они в своих работах в рамках локальных норм давали волю импровизации»<sup>21</sup>.

Труды фольклористов, рассматривающих мировоззрение народа и систему его образного мышления, дают ключ к более глубокому пониманию многих связей изобразительного творчества со средой его бытования.

Этнограф **Светлана Ивановна Дмитриева** (1937-) в своей работе «Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера» обращалась к мезенской вышивке, прослеживая ее технику и сюжеты с взаимовлияниями с переселенцами и принадлежностью к финно-угорской группе, сходство с вышивкой карел и коми, влияние материальной культуры башкир и татар.

Филолог **Надежда Павловна Гринкова** (1895-1961) в своей статье «Термины вышивания в русских диалектах» отмечала: «Такое развитие терминов также и потому, что само вышивание по сути дела представляет собою весьма сложную и разнообразную технику. Напомним, что, кроме нанесения узора при помощи стежков, проведенных нитями, мы видим также вырезание участков ткани, выдергивание нитей с различными вариациями. В частности, последний способ – способ шитья по выдерганному – весьма близок к различным примитивным способам плетения, по-видимому, он объединился с вышиванием уже в более позднюю пору, когда сама техника шитья значительно усовершенствовалась. Эти соображения чисто технического порядка еще раз убеждают нас в том, что интересующие нас термины не возникли первоначально как название, термины швов, шитья, а возникли много раньше самой техники вышивания и применялись к ним, способам нанесения знаков узора на той или иной поверхности»<sup>22</sup>.

В статье «Отражение руки в русской орнаментике» Н. П. Гринкова доказала культовое значение «мотива руки» в русском народном искусстве – вышивке и резьбе<sup>23</sup>.

Филолог **Наталья Михайловна Ведерникова** (1941-) рассматривает взаимодействие фольклора и изобразительного искусства. В своей статье «Народное искусство Ивановской области» она на примере народной вышивки этой области в XIX-XX вв. проследила пути развития народного искусства «как на основном виде орнаментального творчества». Исследователь подчеркивает: «В своем многовековом развитии вышивка, более чем ткачество, испытывала самые разные стилевые и технические изменения. В Ивановской народной вышивке сосредоточилось все многообразие техник и приемов, характерных для русской вышивки Верхнего Поволжья и Севера: роспись, набор, строчевые швы, гладь, тамбур, крест»<sup>24</sup>.

В статье «Эстетика народной одежды в произведениях фольклора» автор отмечает: «Близость эстетических принципов декоративно-прикладного искусства и народной поэзии определяет и непосредственное взаимодействие художественно-образных систем – обращение народного изобразительного искусства к художественным образам фольклора и наоборот – изображение в произведениях фольклора предметов народного декоративно-прикладного искусства. Это взаимодействие не только является средством обращения идейно-художественного содержания, но и в известной мере служит критерием коллективной оценки эстетической сущности изображаемого, что особенно очевидно для фольклора, где народное мнение в силу специфики используемого средства выражения – слова, – проявляется со всей определенностью»<sup>25</sup>.

Этнограф **Наталья Ивановна Лебедева** (1894-1978) – собиратель полевых материалов и ценных коллекций материальной культуры Рязанского края, занимаясь также вопросом о происхождении женского костюмного комплекса, зафиксировала терминологию, материал, основные мотивы орнамента, обогатив науку новыми данными. Ее огромная консультативная и методическая работа содействовала развитию в Рязани этнографического центра. Она была душой всей этнографической работы, проводившей-

ся в Рязани, организуя экспедиции, вырабатывая программы, составляя маршруты полевых поездок. Скрупулезный полевик Н. И. Лебедева собрала огромный научный материал и, как музейный работник, содействовала его популяризации.

Особое место занимают публикации этнографа Калужского края **Марии Евгеньевны Шереметевой** (1886-1963). Проследивая происхождение каждого из элементов женского костюма, она выявила эстетические нормы костюма, а также его символику, отголоски которой сохранились в сознании крестьянок. Одежды свадебные и праздничные, украшенные геометрическим орнаментом рушники, набойка – все это не изолированные предметы, а органически связанные в единое целое элементы крестьянского быта, в своей совокупности представляющие одну из ярких страниц художественной народной культуры.

В 1925 г. М. Е. Шереметева в очерке «Крестьянская одежда Калужского края», стремясь обосновать правомерность монографического изучения небольшой этнографической группы, исходила из общности трудовых навыков, обычаев семейного быта и обособленности в сохранении старинного костюма.

В 1929 г. изучение крестьянского костюма получило логическое продолжение в изданной Калужским областным музеем книге М. Е. Шереметевой «Женская одежда в бывшем Перемышльском уезде Калужской губернии», где автор исследовала вышивальные технические приемы. Обладая широкими и разносторонними исследовательскими интересами, М. Е. Шереметева изучала различные явления народной художественной культуры с неизменным учетом их взаимосвязи, и именно поэтому ее работы по истечении многих лет продолжают сохранять свою актуальность.

Этнограф **Гали Семеновна Маслова** (1904-1991) в 1978 г. в фундаментальном труде «Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник» на примере искусства северных и частично центральных областей России рассматривала сюжеты орнамента, их семантику; определила обусловленность свя-

зи вышивки и ее развития в различной социальной среде с этнокультурной историей населения. Автором используется уже апробированный в более ранних ее работах метод этнографического картографирования. В своих работах Г. С. Маслова большое внимание уделяла генезису и закономерностям развития народной культуры, которую она рассматривала как один из ценнейших исторических источников для решения проблем этнической истории народа, его историко-культурных связей.

Публицист **Геннадий Петрович Дурасов** (1945), пропагандист Каргополя, не раз в своих печатных работах обращался к народному искусству этого края. В 1978 г. в журнале «Советская этнография» он опубликовал статью «Каргопольские народные вышивки – месяцесловы», в которой он попытался прочесть каргопольские народные вышивки – «месяцы» как земледельческий календарь данной местности, основанный на устном земледельческом месяцеслове. Привлечение устно-поэтического фольклора и опроса местных мастериц-вышивальщиц позволили автору сделать следующий вывод: «Каргопольский шитый месяцеслов сформировался в кругу народных представлений и верований, корни которых уходят глубоко в недра дохристианских верований славян. Рассмотренные нами вышивки, как мы уже отмечали, являются помесечной росписью года. И в крестьянском быту они, возможно, были не только декоративным украшением одежды и полотенец, а в первую очередь верным помощником в годовом обиходе земледельца. Шитый месяцеслов напоминал и о сроках полевых работ и о времени посева и сбора урожая»<sup>26</sup>.

В 1984 г. выходит альбом «Каргополье, в котором Г. П. Дурасов изучая каргопольское традиционное шитье подчеркивает, что процесс вышивания имел обрядовое значение, свои орнаментальные сюжеты, разнообразные уникальные счетные техники и удивительный яркий колорит.

Этнограф **Софья Борисовна Рождественская** (1923-2002) рассматривает проблему развития народного искусства, художе-

ственного творчества русских в его самобытности и разнообразии, в сохранении древних форм и появлении новаций. Все труды С. Б. Рождественской основаны на полевых материалах, собранных ею во многих областях РФ. В своей статье «Место народной культуры в общественном прогрессе» она подчеркивает: «Художественная культура – наиболее стойкая часть традиционной, потому что в ней объединено ручное производство с художественным творчеством. Она входит в современность не только со стороны утилитарности, но, главным образом, – со стороны духовности. Она является одной из форм этнического сознания в той же мере, как искусство в целом является формой общественного сознания и хранительницей эстетических критериев каждого народа. Она – носитель вечных истин единства человечества и природы, выраженных в образной форме»<sup>27</sup>.

С. Б. Рождественская отмечает: «Среди текстильных промыслов одно из важнейших мест занимает вышивальный, связанный в первую очередь с украшением костюма, а также предметов интерьера и отдельных утилитарно-бытовых изделий ... древнее мастерство вышивки вошло в современный быт как часть художественной культуры народа»<sup>28</sup>.

Этнограф **Изабелла Иосифовна Шангина** (1937) в своих трудах на материалах Государственного этнографического музея обращается к символике русской народной вышивки. Народный орнамент, зафиксированный в памятниках XIX – начала XX в., считается важным источником по изучению истории и культуры создававшего его народа. В многочисленных исследованиях он привлекался для выяснения вопросов этногенеза, этнической истории народа, для изучения культурно-исторических связей между народами. В меньшей степени народный орнамент используется при изучении мировоззрения народа на ранних этапах развития человеческого общества, хотя его использование с этой целью может дать очень интересный результат. Орнамент, будучи относительно устойчивым элементом народной культуры, сохраняет в себе арха-

ические пласты народной культуры, отражавшие в прошлом древние мифологические представления. С наибольшей полнотой архаический слой, связанный с древними мифологическими представлениями удержался в народной вышивке. Исследуя русскую вышивку можно получить интересные сведения о системе мировоззрения, мировосприятия людей предшествующих эпох<sup>29</sup>.

В своей статье «Вышивка Вологодского края» И. И. Шангина отмечает: «В сложении культуры русских западной части Вологодского края большую роль сыграло культурное наследие западных финнов: вепсов, карел, води и ижор. Вопрос в том, были ли это элементы культуры местного вепского населения или принесенные финно-уграми, включенными в колонизационный поток, дают возможность говорить и о наличии в ней русских культурных традиций, связывающих эту территорию с культурой новгородцев и ростово-суздальцев, а также с культурной традицией русских переселенцев более позднего времени<sup>30</sup>.

Этнограф Анна Павловна Косменко (1944) прослеживает взаимовлияние народного изобразительного творчества русского народа с соседними народами: карелами, вепсами, саамами на примере художественной вышивки, которая обладает способностью устойчиво сохранять традиционные элементы, восходящие к разным этапам исторического прошлого народов.

Исследователь истории Русского Севера **Татьяна Александровна Бернштам** (1935), изучая быт и историю поморов, занималась половозрастной стратификацией, символизмом культуры. Обращалась к изучению обычаев и обрядов русской общины XIX – начала XX в., изучала проблему половозрастных групп в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в., поведение взрослых в русской крестьянской среде XIX – начала XX в., народные представления о жизненном цикле и социовозрастных изменениях, отраженных в русской крестьянской терминологии. Т. А. Бернштам раскрыла тему молодежи в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в., половозрастной аспект традиционной культуры, уделив внимание

приобщению девушек к рукоделию и подготовки ее к свадебному обряду. В 1999 г. в сборнике Музея антропологии и этнографии «Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы» (СПб., 1999) Т. А. Бернштам опубликовала статью «Хитро-мудро рукодельнице» (вышивание-шитье в символизме девичьего совершеннолетия у восточных славян), в которой она отразила этапы переходно-символических функций девичьего вышивания. Показала вышивание в символизме молодой игры и свадебного ритуала. Исследовала рукоделие детства, отрочества, молодости и рукоделие на стадии старости. Раскрыла мифологический аспект рукоделия, отражение русской, белорусской и украинской культуры вышивания в устно-поэтическом творчестве.

Искусствовед **Лев Адольфович Динцес** (1895-1948) изучал древние черты народного искусства не только в архаической вышивке, но также в ткачестве, резьбе и росписи по дереву, глиняной игрушке, подчеркивал их принципиальное сходство в различных видах творчества<sup>31</sup>.

Основное внимание он уделял вышивке и глиняной игрушке, справедливо полагая, что в силу их особой природы и условий развития архаические черты сохранялись в них дольше и пласты разных эпох выявлялись нагляднее. «Русская народная вышивка, — писал он, — воспроизводит поистине все этапы народной художественно-образительной культуры, начиная от мотивов глубокой древности вплоть до образов недавнего прошлого и современности»<sup>32</sup>.

Искусствовед **Валерия Александровна Фалеева** (1906-1994) в своей работе «Русская народная вышивка. Древнейший тип» (Л., 1949) показала основные черты архаической народной вышивки: обобщенность и монументальность образов, созданных на реальной основе; единообразии композиционного построения, при равноценности и ритмической связанности всех составных частей композиции; плоскостность изображений при большой их графичности; многочисленность вариантов одного и того же образа, достигаемых в силу изменения деталей; одноцветность. Данные па-

мятники народного искусства имеют огромную познавательную ценность в смысле раскрытия древнейших образов славянской мифологии. И, если сюжеты их интересны нам, главным образом с исторической точки зрения, то многие особенности самого стиля (его монументальность, его исключительная ритмичность и т.д.) могут быть использованы современным декоративным искусством.

В 1973 г. В. А. Фалеева в статье «Женский персонаж в русской вышивке» попыталась установить несколько устойчивых композиций, в которых женский персонаж представляет различные образы, которые раскрываются как через атрибуты, непосредственно с ними связанные, так и через сопутствующие им мотивы орнамента. Автор предлагала объединить усилия специалистов трех направлений: археологов, искусствоведов и этнографов, указывая на их знания исходных материалов, прочтение орнамента и знания бытовых особенностей обрядности и других необходимых сведений<sup>33</sup>.

Исследователя **Василия Сергеевича Воронова** (1887-1940) прежде всего привлекала органичность народного искусства, лаконизм и выразительность его языка. По инициативе В. С. Воронова и при его активном участии в Государственном Историческом музее в 1921 г. была организована большая выставка крестьянского искусства, впервые познакомившая широкие круги с богатейшими достижениями народного художества. В 1924 г. вышла книга В. С. Воронова «Крестьянское искусство». Книга пронизана горячей увлеченностью народным искусством, восхищением его красотой, свое чувство автор передает читателю. В книге значительное место уделено русской вышивке. Автор, определяя художественные особенности крестьянского бытового искусства (вышивки, в частности), подчеркивает его коллективное начало и традиционность, сложный состав его сюжетов и образов.

Называя искусство «крестьянским», В. С. Воронов тем не менее отметил его связи с искусством городских слоев населения, проявившиеся отчасти уже в XVIII и полностью в XIX в.<sup>34</sup>

Искусствовед **Сергей Митрофанович Темерин** (1902-1990) в своей монографии «Русское прикладное искусство. Советские годы. Очерки» сделал попытку систематизировать материал и дать общую картину развития русского прикладного искусства в советские годы. С. М. Темерин подробно в исторической последовательности излагает материал о развитии русской вышивки, о музеях и институтах, в которых работали научные работники, собиратели и исследователи русской вышивки; рассказывает о мастерицах-вышивальщицах с подробной биографией. Ученый зафиксировал состояние вышивального промысла в 1950-1960-е гг. С. М. Темерин отметил, что «вышивальный промысел не только сам по себе неузнаваемо изменился в советские годы, но стал оказывать все более заметное и плодотворное влияние на развитие вышивки, продолжавшей жить в быту»<sup>35</sup>.

Искусствовед **Ирина Павловна Работнова** (1907–1991) в своих работах большое внимание уделяет изучению русской художественной вышивки, стремясь ввести вышитые изделия в современный интерьер. Она писала: «Народное искусство вдохновляет современных художников своей образностью, поэтичностью и неистощимой фантазией. Эти черты ярко проявляются в одном из самых распространенных его видов – в вышивке. Изделия декоративно-прикладного искусства, в том числе и вышитые, вносят в обстановку уют, радость, теплоту придают национальный характер»<sup>36</sup>. В своих книгах автор помещает пособия с рисунками вышивки для декоративного убранства интерьера.

Искусствовед **Елена Юрьевна Моисеенко** (1925) в своей монографии отмечает: «Русская вышивка – явление чрезвычайно сложное и многогранное. Используясь в различных слоях общества, вышивка приобрела специфические черты в приемах исполнения и орнаментики. Одни виды шитья полностью подчинялись законам, которые диктовали сменявшие друг друга художественные направления, заполняя свои узоры соответствующими орнаментальными мотивами. Другие изменялись незначительно и незаметно, долго сохраняя свою самобытность»<sup>37</sup>.

На материале собрания русских вышивок Государственного Эрмитажа Е. Ю. Моисеенко уделяет большое внимание проблемам шитья, бытовавшим в дворянской и отчасти в городской среде. Автор анализирует исторический путь возникновения и развития русской вышивки (XVII до начала XX в.). Е. Ю. Моисеенко, описывая предметы одежды народного женского костюма, головных уборов, рассматривает народный крой, а также предметы крестьянского обихода, украшенные вышивкой. Автор подчеркивает: «Русское искусство шитья отличается многообразием приемов работы, богатством орнаментальных мотивов, широтой тематики. Блестящий взлет в развитии русской вышивки в конце XVIII – первой половине XIX столетия выразился в создании великолепных образцов шитья, которые до сего времени остаются примером высокого художественного вкуса и тонкого понимания декоративных возможностей вышивки»<sup>38</sup>.

Искусствовед **Людмила Эльмаровна Калмыкова** (1918-) в своем труде «Народная вышивка Тверской земли. Из собрания Загорского государственного историко-художественного музея-заповедника» раскрывает самобытность и необыкновенную устойчивость местных традиций народной вышивки. Показывая образно-сюжетный, колористический и технический строй вышивки Тверской земли, автор скрупулезно изучает все локальные центры, мастериц-вышивальщиц, подробно излагает терминологический словарь швов. Автор считает: «Тверская вышивка представляет значительный пласт художественной культуры русского народа. Она свидетельствует о том, что носителем архаики в народном искусстве был не только Русский Север, как считалось раньше, но также и древние центры средней полосы России, среди которых свое особое место занимает Тверская земля»<sup>39</sup>.

Искусствовед **Ирина Яковлевна Богуславская** (1929) в своей монографии на основе собрания Государственного Русского музея «Русская народная вышивка» в 1972 г. отмечала: «Искусству шитья свойственны все особенности народного творчества вооб-

ше и свои специфические черты и приемы, выработанные многими поколениями мастеров. Они бережно хранили все ценное и нужное, отбрасывали случайное, несовершенное. Так со временем рождалась та удивительная гармония содержания и формы, орнамента и средств его воплощения, которая и сегодня восхищает нас в любом произведении народной вышивки»<sup>40</sup>.

Исследование И. Я Богуславской проникнуто любовью к изучаемому предмету. Она утверждает: «В русской вышивке запечатлен художественный опыт целого народа, труд и талант многих поколений. Это одна из ярких страниц национальной культуры, чтение которой обогащает, будит мысли и чувства, доставляет радость общения с подлинным большим искусством»<sup>41</sup>.

Реставратор **Галина Алексеевна Григорьева** (1947) рассматривает коллекцию тканей и одежды Беломорского Поморья в собрании Соловецкого государственного историко-архитектурного и природного музея-заповедника Архангельского филиала ВХНРЦ. В составленном каталоге она представляет сведения об аналогичных и близких предметах из других музейных коллекций и привлекает полевые материалы, собранные в экспедициях.

«Осуществленная систематизация соловецкой коллекции помогает выявить видовую специфику поморского материала, особенности терминологии, его внутрирегиональные различия, а также общие севернорусские черты. Особенно наглядно представлены технические приемы производства тканей, техника их изготовления, виды и способы ткачества вышивки, вязания и плетения, основные орнаментальные образы»<sup>42</sup>.

В 2000 г. в книге «Традиции русской народной вышивки в художественных промыслах XIX-XX веков» мною была представлена вышивка на основе музейных собраний, а также на материалах полевых исследований предпринята попытка воссоздать малоисследованные пласты этнопедагогике. В ней собраны материалы традиционных вышивальных промыслов Московской, Рязанской Калужской и Смоленской областей. Основное внимание уделено

конструкциям вышивальных пялец, видам вышивальных швов и их практическому выполнению. По материалам исследования был сделан вывод, что вышивка, являющаяся частью народного искусства, будет существовать прежде всего как необходимость в самом творчестве, как потребность в художественной деятельности, как проявление живой народной фантазии и наследуемой традиции<sup>43</sup>.

С середины XIX в. русская вышивка становится предметом историко-художественного анализа для русских писателей и общественных деятелей. Стремясь к осознанию своих национальных истоков, художники и коллекционеры содействовали ее сохранению и популяризации. Археологи изучали семантику орнамента русской вышивки, пытаясь установить его смысл и значение в общечеловеческой культуре. Филологи и фольклористы установили органическую связь между фольклором и изобразительным народным творчеством (в том числе и вышивкой). Искусствоведы проследили применение вышивки в разных слоях русского общества и ее изменения в художественных направлениях.

Труды исследователей несут на себе яркую печать творческой индивидуальности, научной самобытности, нравственного достоинства и стремления к поиску научной истины. Творческая научная деятельность некоторых исследователей остается малоизученной и не оцененной по достоинству.

Русская вышивка представляет собой исторически сложившийся вид художественной деятельности, в основе которого лежит определенный способ и средство выражения художественного осмысления мира. Восходящие в своих истоках к языческим представлениям произведения русской вышивки, как произведения декоративно-прикладного искусства, являются в сущности мировоззренческой системой, раскрывающей эстетические взгляды русского народа.

Наука одарила исследователей редкой удачей познания связи и взаимосвязи вещей, явлений, исторических событий и путей развития уникального памятника материальной культуры - русской вышивки, современное состояние которой должно стать темой специального научного труда.

Исследования русской народной вышивки, рассмотренные нами, отражают состояние науки о народном искусстве в аспекте разностороннего изучения учеными разного профиля внутренних и внешних связей народного искусства с действительностью. В статье предпринята попытка показать направленность исследовательской мысли в отдельных работах, освещающих определенные группы связей системы народного искусства во взаимодействии.

Настоящее сообщение не претендует на исчерпывающее использование материала. Его задача - установить ключевые исследования, посвященные русской вышивке.

Представленные авторы научных и литературных источников проявили любовь к миру в той форме, в которой они могли выразить это при помощи собирания, сохранения, пропаганды и возрождения русской народной вышивки на благо отечества и общечеловеческого культурного развития.

---

<sup>1</sup> **Соллогуб В. А.** О желательном учреждении в Москве Общества поощрения русского узора в русской художественной промышленности // Современная летопись. – М., 1871. – № 30. – С. 4.

<sup>2</sup> **Стасов В. В.** Русский народный орнамент (шитье, ткани, кружева). – СПб, 1894. – Т. 1. – С. 187.

<sup>3</sup> **Семечкина Т. Б.** Вышивание // Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь. Т.14. – СПб., 1892. – С. 590.

<sup>4</sup> **Семенов В. Н., Семенов Н. Н.** Саратов дворянский // Волга. Волжский архив. Летопись, воспоминания, культура. – 1998. – №11-12. – С. 110.

<sup>5</sup> **Беренс К. Г.** Вышивальный промысел в России // Кустарная промышленность в России. Женские промыслы в очерках С. А. Давыдовой, Е. Н. Половцевой, К. Г. Беренс и Е. О. Свицкерской. – СПб., 1913. – С. 381.

<sup>6</sup> **Половцева Е. Н.** Вышивальный промысел // Русское народное искусство на Второй всероссийской кустарной выставке в Петрограде в 1913 году. – СПб., 1914. – С. 62.

<sup>7</sup> **Воронов В. С.** О крестьянском искусстве. Избранные труды. – М., 1972. – С. 103.

<sup>8</sup> **Далматов Д. К.** Образцы народного шитья и кружев. Шитье малороссийское. – СПб., 1894. – Т. 6-7.

<sup>9</sup> **Труды комиссии по исследованию кустарной промышленности в России.** Вып. XIII. – СПб., 1885. – С. 370.

- <sup>10</sup> **Билибин И. Я.** Народное творчество Севера // Мир искусства. – 1904. – № 11. – С. 303.
- <sup>11</sup> **Молотова Л. Н.** Л. Шабельская и ее коллекция в ГМЭ народов СССР // Сообщения ГРМ. – М., 1976. – Вып. XI. – С. 169.
- <sup>11</sup> **Редин Е.К.** Письма В.В. Стасова к Н.Л. Шабельской. Харьков, 1908. С. 10.
- <sup>12</sup> **Редин Е. К.** Письма В. В. Стасова к Н. Л. Шабельской. – Харьков, 1908. – С. 10.
- <sup>13</sup> **Сидамон-Эристова В. П.** Собрание русской старины. – М., 1885. – Вып. I.
- <sup>14</sup> **Журавлева Л. С.** Талашкино. – М., 1989. – С. 31.
- <sup>15</sup> **Городцов В. А.** Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве // Труды ГИМ. – М., 1926. – Вып. 1. – С. 7.
- <sup>16</sup> Там же. – С. 9.
- <sup>17</sup> **Амброз А. К.** О символике русской крестьянской вышивки архаического типа // СА. – 1966. – № 1. – С. 61.
- <sup>18</sup> **Рыбаков Б. А.** Язычество древних славян. – М., 1981. – С. 527.
- <sup>19</sup> **Шаховская С. Н.** Узоры старинного шитья в России. – М., 1885. – С. 3.
- <sup>20</sup> **Богатырев П. Г.** К вопросу о сравнительном изучении народного словесного, изобразительного и хореографического искусства у славян // Вопросы теории народного искусства. – М., 1971. – С. 430.
- <sup>21</sup> **Богатырев П. Г.** Вопросы теории народного искусства. – М., 1971. – С. 393.
- <sup>22</sup> **Гринкова Н. П.** Термины вышивания в русских диалектах // Ученые записки Ленинградского педагогического института им. А. И. Герцена. – Л., 1939. – Т. XX. – С. 191.
- <sup>23</sup> **Гринкова Н.П.** Отражение производственной деятельности руки в русской орнаментике // СЭ. – 1939. – № 1. – С. 60.
- <sup>24</sup> **Ведерникова Н. М.** Народное искусство Ивановской области // Эстетические основы народного искусства и художественных промыслов: Сб. науч. тр. НИИХП. – М., 1992. – С. 191.
- <sup>25</sup> **Ведерникова Н. М.** Эстетика народной одежды в произведениях фольклора // Традиции народной одежды и искусство современного костюма: Сб. науч. тр. НИИХП. – М., 1983. – С. 132.
- <sup>26</sup> **Дурасов Г. П.** Каргопольские народные вышивки-месяцесловы // СЭ. – 1978. – № 3. – С. 148.
- <sup>27</sup> **Рождественская С. Б.** Место народной культуры в общественном прогрессе // Ориентиры культурной политики. – М., 2001. – № 6. – С. 93.
- <sup>28</sup> **Рождественская С. Б.** Русская народная художественная традиция в современном обществе. Архитектурный декор и художественные промыслы. – М., 1981. – С. 149-152.
- <sup>29</sup> **Шангина И. И.** Образы русской вышивки на обрядовых полотенцах XIX-XX вв.: Автореф. дис. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. – М., 1975. – С. 3.

<sup>30</sup> **Шангина И. И.** Вышивка Вологодского края // Русский Север. Этническая история и народная культура XII-XX вв. – М., 2001. – С. 784.

<sup>31</sup> **Динцес Л. А.** Древние черты в русском народном искусстве // История культуры Древней Руси. Т. II. – М.;Л., 1951. – С. 477.

<sup>32</sup> **Динцес Л. А.** Русская народная вышивка (древнейший тип) / Предисловие В. А. Фалеевой. – Л., 1949. – С. 3.

<sup>33</sup> **Фалеева В. А.** Женский персонаж в русской вышивке // Фольклор и этнография Русского Севера. – Л., 1973. – С. 119-132.

<sup>34</sup> **Воронов В. С.** О крестьянском искусстве. Избранные труды. – М., 1972. – С. 103.

<sup>35</sup> **Темерин С. М.** Русское прикладное искусство. Советские годы. Очерки. – М., 1960. – С. 281.

<sup>36</sup> **Работнова И. П.** Художественная вышивка. – М., 1963. – С. 3.

<sup>37</sup> **Моисеенко Е. Ю.** Русская вышивка XVII – начала XX века. Из собрания Государственного Эрмитажа. – Л., 1978. – С. 5.

<sup>38</sup> Там же. – С. 17.

<sup>39</sup> **Калмыкова Л. Э.** Народная вышивка Тверской земли. Вторая половина XVIII – начала XX в. Из собрания Загорского государственного историко-художественного музея-заповедника. – Л., 1981. – С. 32.

<sup>40</sup> **Богуславская И.Я.** Русская народная вышивка. – М., 1972. С. – 5.

<sup>41</sup> Там же. – С. 29.

<sup>42</sup> **Григорьева Г. А.** Ткани и одежда Поморья в собрании Соловецкого государственного историко-архитектурного и природного музея-заповедника: Каталог. – Архангельск, 2000. – С. 5

<sup>43</sup> Подробнее об этом см.: **Симакова И. Л.** Традиции русской народной вышивки в художественных промыслах XIX-XX веков. – М., 2000. – С. 169.

*Линник Ю. В.* (г. Петрозаводск)

## **Народная вышивка и антропный принцип**

Антропный принцип был сформулирован Б. Картером в 1973г. – он закрепляет давно предчувствуемую связь между Вселенной и человеком: они как бы пригнаны друг ко другу – их связывает множество соответствий и созвучий. Из свойств Вселенной выводятся свойства человека. И наоборот: человек моделирует Вселенную

– исчерпывающе представляет её на уровне микрокосма. В своём стихийном виде антропный принцип искони сопутствует культуре. Вспомним «Гимн Пуруше», телеологически замыкающий концы и начала: мир возникает благодаря жертве Первочеловека – свою меру он закладывает в строй бытия изначально. Это мифологическая расшифровка антропного принципа. Фундаментальный архетип Первочеловека многократно проявлялся в разных культурах – на Русском Севере он нам известен по «Голубиной книге»; его своеобразная проекция обнаруживается в рукоделии местных вышивальщиц.

Полотно, на которое ложится вышивка – это поле проявления архетипов: здесь они выступают из глубин бессознательного; красная или белая нить закрепляет их. Перед нами своего рода экраны или средостения, разделяющие два плана бытия – феноменальный и ноуменальный, явный и неявный. В этом огромное значение вышивки для культурологии, ориентирующейся на принципы юнговского психоанализа. Для данного контекста она аналогична снам или фантазиям. В процессе вышивания много спонтанного, почти инстинктивного. Рациональный контроль тут не доминирует. Поэтому вышивка – своего рода психограмма: она запечатлевает импульсы души, идущие из родовых глубин. Родовое – надличностно. Однако индивидуальность вышивальщиц имеет существенное значение. Неповторимость, вариативность их работ – напечатленные личностного начала. Благодаря ему единый архетип получает разнообразные преломления. Это бесценно! Радуюсь явленной множественности, надо изучать совокупности вышивок – выстраивать из них системные последовательности: тогда станут очевидными заложенные в этом искусстве интереснейшие алгоритмы.

Северные вышивки образуют закономерные ряды форм. Возможно построение своего рода периодической таблицы присущих им узоров. Границы между ячейками в этой таблице будут размытыми: формам свойственна текучесть – они связаны множеством переходов. В нижней части вышивок мы нередко видим

символическое изображение потока. Это река жизни. Движение нити изоморфно движению воды. Иногда поток становится турбулентным – в нём возникают завихрения, которые передаёт орнамента. Но это всего лишь деталь. Ведь и целое охвачено движением! Говоря словами Гераклита, на вышивке всё течёт, всё изменяется. Она по природе своей процессна. Возможно, по отношению к вышивке более уместно не понятие формы, а понятие морфо процесса, введённое В. Н. Беклемишевым. Северные вышивки являют самобытный класс формообразования. Изучая живые узоры, в которых циркулируют витальные токи, невольно хочется прибегнуть к биологическим понятиям. Мы видим морфогенез – мы наблюдаем эволюцию. Нельзя исключить, что в традиции вышивки имеет место нечто подобное биогенетическому закону: в онтогенезе повторяется филогенез – практика локального круга мастериц образует параллель к общечеловеческой истории того или иного архетипа. Поэтому вышивки XIX-XX вв. становятся окном в праисторию культуры.

Мир вышивки – это мир метаморфоз. Тут царят специфические законы взаимопревращаемости форм. Именно законы! Метаморфозы в данной сфере не безграничны, как мы это видим у Овидия, а взяты в определённые структурные рамки. Внутри них формообразованию присущи высочайшие степени пластической свободы. Но это всё же рамки! Поэтому мы вправе сказать, что эволюция узора номогенетична – нам предстаёт не анархия, как может показаться поначалу, а тонкая закономерность. Сколь ни фантастичны трансформации, которые мы наблюдаем, но им свойственна внутренняя логика. Попробуем её проследить.

Исходным элементом формообразования является женская фигура. Первична – антропоморфность. Масштабу образа свойственна переменность: это локальная Макошь – или Мировая Богиня? Одно переходит в другое. Как дом представляет космос, так и Макошь воплощает космический принцип вегетации, порождения – персонифицирует его. Она – берегиня семейного очага, и она –

хранительница всей Вселенной. Здесь для нас важен тот момент, что параметры человека задаются всему бытию. Мир человекоподобен – точнее, феминормован: женское начало как бы корректирует индифферентный антропоморфизм, придаёт ему специфическую окраску. Мир создан по образу и подобию женщины. Мир мыслится как женщина. Её лоно – сакральное средоточье: оно всё порождает – и всё поглощает.

Женщина превращается в Древо – один архетип наслаивается на другой. Чаще всего превращение оказывается неполным: рудименты старой формы проступают через новообразования. Это не столь гибридные, сколь симбиотические структуры: взаимопроникновение двух начал поражает своей органичностью. Мировая Богиня – и Мировое Древо: их связывает метаморфоза. Человеческий позвоночник совпадает с вертикалью ствола. Общим является механизм дихотомии, когда цельная ось даёт раздвоение: наши руки как ветви – а ветви как руки; лес очень легко поддается очеловечиванию. Но метаморфозы продолжают. Теперь Древо превращается в Медведя. Или в Лягушку? Силуэт распластанной шкуры часто неотличим от силуэта земноводного. Линия здесь фиксирует и обобщает нетривиальное сходство. И шкура медведя, и раскинувшая ноги лягушка представляют архетипы, связанные с мотивом Роженицы – линейно они вторят её позе, включая соответствующие ассоциации. В узор иногда вводится и солярный символ. Или символ земли, понятой как Белый Свет – целостный дольний мир. В обоих случаях космическое объемлется человеческим. Понятия внешнего и внутреннего при этом предельно релятивизируются.

Женщина – Древо – Медведь – Лягушка – Солнце – Земля: это не дискретная серия форм, а их удивительный континуум, когда одно перетекает в другое. Северная вышивка – не просто метафора, а полиметафора: она заряжена многозначностью. Какие разные значения! Тем замечательнее, что они изоморфны друг другу – выражают одну идею. Эта идея воплощена в символах, формально далёких друг от друга. Однако традиция сближает их до такой сте-

пени, что мы констатируем не только сущностное, но и наглядное совмещение, совпадение. Это уникально. Различные явления роднятся как семантически, так и фигуративно – мы видим их унисон или резонанс, их морфологическую зарифмованность. Интереснейшая модель мира стоит за этими парадоксальными сближениями и отождествлениями. Человек занимает в ней выделенное место – как считал Протагор, он предопределяет меру вещей. Человек универсален. В нём заложено всё. Это не отрефлексированная, а стихийная философия: она получает в вышивке истинно поэтическое выражение.

*Н. А. Кутекина* (г. Вологда)

## **Витые Грязовецкие пояса с текстами (историко-культурный контекст)**

Коллекция поясов Вологодского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника насчитывает более 200 предметов. Встречаются самые разные технологии изготовления и ornamentации поясов.

Уникальными являются витые пояса, происходящие из Грязовецкого уезда Жернаковской и Раменской волостей. Пояса свиты на дощечках из тонких льняных или шерстяных (гарусных) нитей с льняным утком. Длина поясов до 2,7 метров, ширина от 1,7 до 2,5 см. Пояса имеют очень яркую расцветку, украшением являются многоярусные шерстяные кисти, местное название «шарики», выстроенные пирамидкой. Пояса, выполненные из льна, имеют по всей длине тексты. Известно всего 8 поясов с текстами<sup>1</sup>.

Рассмотрим крестьянские костюмы и пояса в историко-культурном контексте.

Грязовецкий уезд находился на юг-западе Вологодской губернии. Отдаленность Грязовца от Вологды 47 км. По территории уезда

проходил Московский тракт, а потом и железнодорожный путь, который соединял центральные земли страны с Вологдой и Севером через уездный город Грязовец. Жернаковская и Раменская волости находились на востоке уезда, здесь протекает самая крупная река уезда – Лежа Сухонско-Северодвинского бассейна. Когда-то река была водным путём, соединяющим Юг и Север страны. Район соседствовал на юго-востоке с Буйским и Солигаличским уездами Костромской губернии. Выгодное местонахождение уезда способствовало экономическому и культурному развитию.

Грязовецкий уезд имел высокоразвитое земледелие и особенно льноводство. Издавна здесь возделывали лён, им засевали от 4,5 до 7% пашни. Было развито товарное льноводство. На 1876 г. население Раменской волости (11220 жителей обоего пола) производило 6322 пуда льна и на 844 рубля холста. В Жернаковской волости на тот же период 10218 жителей производили 8827 пудов льна и холста на 3765 рублей<sup>2</sup>. Развивалось льноводство в благоприятных почвенно-климатических условиях и в связи с высоким спросом и ценами на лён (от 3 до 7 рублей за пуд)<sup>3</sup>.

В восточных волостях уезда существовали ярмарки и в зимнее время торжки. Начиналась торговля льном с 1 октября. Крестьяне привозили телеги, наполненные льном, в куделе и холстах. На него был значительный спрос на местных рынках. Приезжали скупщики или агенты по скупке льна – маклаки. Лён покупали для костромских и ярославских льнопрядильных фабрик, приобретали холсты мещане города Галич.

Существовало также красильное производство. Крашение полотна внесено в герб уезда: в нижнем поле щита, на серебряном поле помещен чан для крашения. В 1873 г. красильных заведений было 28, в 1877 г. – 15, а к 1903 г. их осталось 11<sup>4</sup>. На 1910 г. в Раменской волости работала одна красильня<sup>5</sup>. Была распространена кубовая набойка. Ходили мастера по деревням и собирали холсты в окраску.

Фабричные ткани появляются в деревне с развитием текстиль-

ной, в том числе хлопчатобумажной промышленности. В начале XX в. значительно увеличивается спрос на ткань. Если в 1900 г. мануфактурных лавок было 28, то в 1903 г. уже 348<sup>6</sup>. В деревенских лавках на ярмарках и торжках продавали ситец, коленкор, сатин. До начала XX в. эти ткани считались дорогими, праздничными. В одном из самых крупных торговых пунктов уезда – селе Сидорове Раменской волости торговали шёлковыми и шерстяными материями, ситцами с объёмистыми лапами или чересчур широкими полосами, где господствующий цвет либо ярко-красный, либо глинисто-красный<sup>7</sup>.

Для шитья одежды употребляли как покупную ткань, так и домашней выработки. В уезде, кроме холстов, ткали ремизные, бранные (местное название «брань»), пестрядиные ткани. Особенностью «брани» была синяя или белая основа и разноцветный уток.

Ранние сведения о костюме относятся к XVIII – началу XIX в.<sup>8</sup>. Праздничным, нарядным у женщин и молодых девиц был штофный косоклинный сарафан малинового цвета, передники пестрые ситцевые и даже шелковые. В полунаряд надевали красные суконные сарафаны, которые назывались суконниками, из алого сукна, сзади с борами, а спереди – в 2 ряда позументы; в середине пуговицы от верху к низу; как пройма, так и спинка обшивались позументами. Пояса (поясья) носили плетёные шелковые, концы у них обшиты золотом в виде груши.

Грязовецкий традиционный крестьянский костюм конца XIX – начала XX в. очень выразительный<sup>9</sup>. Женский наряд состоял из рубахи и сарафана. Сарафанный комплекс тёмного колорита: рубахи-исподки с ситцевыми воротушками и становиной из миткаля или холста. Рукава рубашки с «фанбарамми» были очень широкими, ворот открытым. Рубахи-сенокосницы имели яркую ситцевую воротушку красного, зеленого цвета и становину тёмно-синюю с набивным рисунком, на подоле «брани», и ситцевую оборку. Сарафаны «кругляки» на лямках со сборками шились из льняной ткани с кубовой набойкой. Носили и сарафаны на лифе с застёжками спереди и сборкой. Девицы носили ситцевые сарафаны красного цве-

та. Обязательной принадлежностью костюма были передники поясные или на лямках. Нарядные передники были «расписные», вышитые машинной строчкой или крестиком.

В конце XX в. появилась мода на одежду сложного покроя – «парочки» с кофтами - «казачками» и широкими юбками. Одежда шилась из шелковых и атласных материй, её изготовление требовало профессиональных навыков шитья. По Грязовецкому уезду было 27 портних, шьющих одежду для крестьян<sup>10</sup>.

Мужской костюм состоял из рубахи, портов и кафтана. Повседневно носили неорнаментированные холщовые белые одежды. Мужчины летом на сенокос и другие работы надевали белые порты (местное название – «подштанники») и белые льняные рубахи. Рубашки обязательно подпоясывали.

Пояса являются наиболее интересным элементом костюма. Тканые и витые пояса имели и другие названия, наиболее употребляемое «кушак», а также «опояска», «пояся», «поясёнки». Пояс был неотъемлемой частью костюма, подпоясывали рубахи, сарафаны, верхнюю одежду. Он выполнял охранительную, эстетическую и утилитарную функции. Пояс обладал, прежде всего, высоким знаковым статусом, что проявлялось в ритуалах и отношении к поясу. Пояс считался предметом священным, так как он, по словам крестьян, давался каждому при крещении. Завязанный пояс сопровождал человека в процессе всей жизни. «Без пояса ходить грех», – говорили крестьяне. Подпоясанная одежда плотнее прилегала к телу, лучше согревала, обеспечивала свободу движения во время работы. Чаще всего пояса были самым нарядным предметом одежды. Витье (вращение) и плетение из льняных и шерстяных нитей – наиболее архаичная технология изготовления поясов.

Пояса грязовецкие несли также какой-то иной контекст. Доктор исторических наук Ирина Владимировна Власова пишет: «Существовали выкладные пояса, которые ткались на дощечках. Выкладные пояса долго бытовали у старообрядцев, иногда у них оказывались вытканы имена или надписи-пожелания»<sup>11</sup>.

Принадлежали ли данные пояса старообрядцам? Жорнаковская и Раменская волости действительно были «заражены старообрядчеством»<sup>12</sup>. В этой местности проживали старообрядцы различных толков и согласий.

Любопытна история одного пояса с текстом: «Несет поясок Вологодской губернии Гезовецкого уезда Грезовецкого Губе. Жорноковской волости деревни Прудовки крестьянской дочери Парасковие Васильевне кого люблю, того дарю кто мы...»<sup>13</sup>. Он принадлежал Каргину Петру Васильевичу, 1878 года рождения, жителю деревни Климово, Николо-Зыковского прихода, Жернаковской волости. Петр Васильевич в 1893 г. окончил один класс церковно-приходской школы при Николаевской-Зыковской церкви; этой же церкви впоследствии был церковным старостой<sup>14</sup>. Каргин состоялся как хороший столяр, делал рамы на заказ, резал прялки, лечил людей от разных недугов.

Его жена Каргина Александра Фёдоровна, урожденная Умникова, жительница д. Климово, была староверкой, какого толка установить не удалось (но не странница). Пояс, который носил Петр Васильевич, был выполнен некоей Парасковьей Васильевной из деревни Прудовка<sup>15</sup>. По свидетельству родственников, Парасковья Васильевна, девушка, с которой Пётр встречался до брака. Очевидно, она подарила ему пояс, тем более надпись «кого люблю того дарю» об этом косвенно свидетельствует. Девушками Жернаковской волости было принято дарить молодым людям пояса, носовые платки, кисеты, маркированные вышитыми инициалами, орнаментами.

Пояс с текстами из Раменской волости: «Сей поясок Вологодской губернии Грязовецкого уезда Раменской волости деревни Цыпелева Надежде Константиновны Михайлова носи его нежно – люби, нетеряй, Бога вспоминай призываю»<sup>16</sup>. Деревня Ципелёво Раменского Богоявленского прихода на 1910 г. имела 13 дворов 68 жителей<sup>17</sup>. В деревне жили старообрядцы – странники и спасовцы. Сейчас деревня пустая.

Самый ранний пояс с текстом: «Засвиделствуется сей поясок Вологодской губернии Грязовецкого уезда Бакшынской волости селского Раменского опшества деревни Онохина крестьянской дочери именно

Катерины Максимовны работанъ сеи поясокъ тысячявосемьсотъ восемьдесятъ пятаго года месяца июня осмяго дня поясъ вручаю»<sup>18</sup>. Пояс выполнила Екатерина Максимовна Котрохова. Она дарит пояс без указания имени – ещё не было возлюбленного или только выбирала. Здесь дан полный адрес дарительницы, даже указано крестьянское общество, что встречается крайне редко, но перепутана – волость Раменская, а общество Бакшинское. Деревня Бакшинская находилась на Галичском тракте.

Деревня Анохино, указанная в тексте, на 1910 г. имела 40 дворов и 162 жителя<sup>19</sup>. Из этой деревни происходит еще один поясок с текстом, выполненным примерно в 1929 г. Александрой Михайловной Каберовой, до замужества: «Сеи поясокъ вологодткою губернии Грязовецкаго уезда Раменской волости деревни Онохина Манефы Васильевны Ганичевы носи его нетеряй Бога впомощь призыван Богъ...»<sup>20</sup>. Пояс выполнен, видимо, в подарок или на заказ.

Село Раменье – волостной центр, было архиерейской вотчиной, расположено на трассе Грязовец – Вохтога. Посещали церкви регулярно, жители были православные, по нраву добродушные.

Тест еще одного пояса: «Засвидетельствуется сеи поясокъ вологодской губернии Грязовецкаго уезда Жерьнокоской волости деревню Красново кресьянской дочери именно Анне Ивановне носи не теряй Бога въ (вспоминай – Н. К.)»<sup>21</sup>. Пояс свит из цветных льняных нитей, имеет очень аккуратное исполнение.

Интересное историческое свидетельство об открытии смешанного городского училища с курсами ремесла (слесарно-токарного и бондарного для мальчиков и кройки, шитья для девочек). «Класс желательно открыть в Жернаковской волости, как в довольно населенной местности, серой и мало тронутой культурой»<sup>22</sup>.

Текст пояса Жернаковской волости: «Взьвейся сизой голубокъ через темненькой лесок неси ей поясок в деревенкю в городокъ и тому его вручи кто желаетъ получить в деревню Бродино Ва именно Василию пояс вручаю носите»<sup>23</sup>. Поясок сделан девушкой для своего возлюбленного. Трогательное обращение звучит как фольклорный текст с обращением «сизый голубок». В деревне Бродино, Жернаковской

волости, Ильинского Почковского прихода, было земское одноклассное училище, библиотека на 180 книг<sup>24</sup>. Деревня находилась на Галичском тракте.

Текст пояса двухрядный, черным по красному перевиты буквы: «Засвидетельствованъ сей поясъ Вологоцкой губернии Грезовецкаго уезда Жорнаковской волости Бобровскаго общества деревни Бокова крестьянской дочери Анне Васъевне Молодяковой ты мой сизой голубокъ снеси мой сизой голубокъ снеси мой поясокъ подай тому хто рать ему в деревню Боково Анне Васильев(не). Во високомъ терему узаветнова окна сидела девица одна плакала рыдала давно дроли невидала две подружки приходили розговаривали полно глупая по неверномъ тосковать негде на поле крылатова имать онъ звилься высоко улетел далеко поподнебесами к иным девицами работан сей поясъ 1904 г.»<sup>25</sup>. Девушка свила пояс с надписью в подарок подружке, видимо, в утешение. Фольклорный текст, записанный на поясе, по образу и ритму близок к лирическим хороводным песням.

Пояс свит на 40 дощечках 160 цветными льняными нитями. Работа очень тонкая, искусная и аккуратная. Действительно, профессиональная работа, не каждый мог её выполнить. Такие пояса делали на заказ, либо в подарок.

Деревня Бобровская, по имени которой названо крестьянское общество, имела одноклассное земское училище и библиотеку на 186 книг<sup>26</sup>.

Текст мужского пояса: «Засвидетельствуется сеи поясок Грезовецкаго уезда Раменской волости Раменьскав(г)о опщества деревни Мешарова Александру Васильевичю»<sup>27</sup>. Выткан около 1900 г. для Александра Васильевича Рыжова из деревни Нешарова. Пояс, подаренный женой мужу, охранял его от лихого ока, наговора чужих жен. По данным на 1910 г. деревня Нешарово Раменского Богоявленского прихода, небольшая, 11 домов, 35 жителей<sup>28</sup>.

Многие надписи начинаются со слова «засвидетельствуется», что выявляет канцелярский стиль текстов на поясах. Так разговаривала в городе прислуга, вывезенная из деревни, при недостатке образования и соответствующем социальном положении, желав-

шая утвердиться в ином статусе. В Грязовецком уезде народонаселение, свободное от занятий земледелием, уходило на заработки в столицы, кустарная промышленность была развита слабо<sup>29</sup>. Работали в основном прислугой или приказчиками. Отходничество способствовало проникновению городской культуры в деревню. Все деревни, перечисленные в текстах поясов, расположены по оживленному Галичскому тракту или вблизи его.

Грамотно написаны тексты на поясах, почти без ошибок. Учебных заведений в Жернаковской и Раменской волостях было не больше, чем на других территориях уезда, и даже, наоборот, меньше. На начало XX в. в Раменской волости проживает 17044 человек, в Жернаковской – 14872<sup>30</sup>. Земских училищ в Жернакове – 12, в Раменье – 9<sup>31</sup>. На 1911 г. в восточной части уезда нет министерских двухклассных училищ, дающих высшее начальное образование. Недостаток учебных заведений отражается на культурной стороне населения и не дает возможности закончившим курс в начальных училищах продолжить своё образование. Земское управление ставит вопрос о необходимости открыть школу высшего типа для возможности получения дальнейшего образования<sup>32</sup>. В школах земских и церковно-приходских училась примерно половина детей школьного возраста, из них заканчивали курс обучения треть учащихся.

У крестьян проявляется особая забота об обучении детей. В 1912 г. от крестьян Раменской волости деревень – Займы, Рублево и Ципелево рассматривается прошение о выделении их в другой школьный район и открытии земского училища в Займах, для 21 ребенка школьного возраста<sup>33</sup>.

На 1903 г. Грязовецкий уезд занимает 1-е место в губернии по насыщенности библиотеками: 1 библиотека приходится на 83,8 кв. вёрст и 1831 человек<sup>34</sup>.

Еще одно не лишнее интереса сведение. Взрослое население уезда вместе с детьми отмечало праздники. Из-за праздников молодёжь пропускала из 180 законных учебных дней 80, сокращая учебный год до 100 дней. Праздников в уезде в учебный период с 1

сентября по 15 мая проводилось 44, их них 8 общих двенадцатых и 36 местных. Каждый праздник в среднем проходил по 3 дня, в Жернаковской волости праздновали до 7 дней. Многие праздники сопровождались «гулянками», «драками», «резнёй» и прочими различными шумными увеселениями и буйствами, особенно отличались в этом отношении волости Жернаковская и Раменская, известные по многочисленным судебным процессам далеко за пределы Грязовецкого уезда<sup>35</sup>.

По имеющимся материалам трудно сказать, принадлежали ли пояса с надписями старообрядцам или православным и были ли они предметом моленной одежды. Е. С. Данилко, рассуждая о южноуральской старообрядческой одежде, пишет, что именно пояса, сотканые на дощечках, были предметом моленной одежды<sup>36</sup>. Есть сведения за 1900 г. о костюме грязовецких старообрядцев – «одежда тёмная однообразная, черные платки»<sup>37</sup>. О поясах сведений нет, столь яркие пояса на тёмной моленной одежде представить сложно.

Нет достаточных оснований говорить о поясах как предметах старообрядческих. Видимо, это были нарядные пояса-подарки, самая распространенная надпись – «пояс вручаю». Пояса плели девушки своим возлюбленным до замужества, подарок сопровождался полным адресом, пожеланием или призывом любить и вспоминать Бога. Пояса с надписями также выполняли по заказу<sup>38</sup>. Надписи на поясах почти не читаются, буквы двухцветные, между словами или фразами вставлены орнаментальные заставки. Пояса имеют очень нарядные кисти. Велико в таком поясе декоративное начало, если учесть сочетание темно– синего наряда с ярким поясом.

В первое послереволюционное десятилетие традиционные наряды уходили из употребления. К 1920-м гг. на девушках вполне городские наряды: ситцевые платья, кофты, широкие юбки. Дольше всех традиции оставались в свадебном ритуале. Девушка накануне свадьбы надевает старый бабий наряд: рубаху, сарафан, пояс<sup>39</sup>. Пожилые женщины продолжали носить рубахи с сарафанами и

поясами. Традиционная одежда как мужская, так и женская, долго сохранялась в качестве моленной одежды. В церковь шли в сарафане, а потом ходили уже в платье.

Старинные русские наряды употребляют как атрибут ряженных во время Святков на зимний солнцеворот. В начале XXI в. ряженные также носят сохранившиеся старинные одежды.

Удивительное совершенство, гармонию цвета, линии, формы обнаруживает костюм, произведённый в этой местности, воспринимается он как предмет подлиннонародного искусства. Самое нарядное украшение костюма – пояс. Пояса уникальны своими текстурами, выполненными в сложной технологии перевива на дощечках и тканья.

---

<sup>1</sup> 7 поясов находятся в фондах ВГИАХМЗ и один пояс в ГКМ.

<sup>2</sup> **Систематический** сборник постановлений Грязовецкого уездного Земства 1872-1902. Т. 3. – Вологда, 1907. – С. 112.

<sup>3</sup> Там же – С. 1.

<sup>4</sup> **Журналы** Грязовецкого уездного земского собрания. Доклады Управы 1909 года – Вологда, 1910. – С. 281.

<sup>5</sup> **Журналы** ... Доклады Управы 1910 года. – Вологда, 1910. – С. 527.

<sup>6</sup> **Журналы** ... Доклады Управы 1909 года. – Вологда, 1910. – С. 282.

<sup>7</sup> **Сибирцев И.** Сельские торжки // Городок на московской дороге: Историко-краеведческий сборник. – Вологда, 1994. – С. 218.

<sup>8</sup> **Фортунагов А. Ф.** О старинных русских костюмах в Грязовецком и Сольвычегодском уездах Вологодской губернии. Письмо к графу Уварову // Труды первого Археологического съезда в Москве. Том 1. – М., 1871. – С. 194-196.

<sup>9</sup> Сведения о костюме собраны историко-этнографическими экспедициями Вологодского музея-заповедника, проводимые в Грязовецком районе: 1970 г. – руководитель Бруцкус В. Д.; 1974 г. – Рыбаков А. А.; 1979 г. – Бруцкус В. Д.; 1980 г. – Бруцкус В. Д.; 1983 г. – Веселова Н. А.

<sup>10</sup> **Системный** сборник постановлений Грязовецкого уездного Земства 1872-1902 гг. Т. 3. – Вологда, 1907. – С. 80.

<sup>11</sup> **Русский Север.** Этническая история и народная культура XII-XX вв. / Под ред. И. В. Власовой. – М., 2001.

<sup>12</sup> Об этом см.: **Поездки** миссионера в Грязовецкий уезд // ВЕВ. – 1901. – С. 170; **Записки** миссионера. Вып. 3. Беседа во Фроловском приходе Грязовецкого уезда св. И. Полонского 1893 год; «О вере на Фроловской земле» – рукопись краеведческого клуба «Поиск». – (Авторы Каргина Люба и Сергеева Надя).

<sup>13</sup> ВОКМ. Инв.15121. – (Пояс мужской; лен, шерсть, витьё, ткачество; дл. 181, шир. 2,2; Поступил в 1970 г. от Каргиной З. И. из д. Климово, Фроловского с/с, Грязовецкого района).

<sup>14</sup> ВОКМ. Инв.15123. Ф. 19. Оп. 2. Д. 30. – (Свидетельство об окончании курса церковно-приходской школы Каргина П. В. 1893 год).

<sup>15</sup> На карте Грязовецкого уезда 1879 г. обозначены две деревни – Нижняя Прудовка и Верхняя Прудовка на реке Прудовке. ВГИАХМЗ. Инв. 35221.

<sup>16</sup> Пояс б/н принадлежит ГКМ.

<sup>17</sup> **Журналы** ... Доклады Управы 1909 года. – Вологда, 1910.

<sup>18</sup> ВОКМ. Инв. 18129. – (Пояс, 1885 г.; лен, шерсть, витьё, ткачество. Поступил в 1974 г. от Бутусова А. К. 1925 г. р. из д. Мархотево, Сидоровского с/с, Грязовецкого района).

<sup>19</sup> **Журналы**... Доклады Управы 1909 г.

<sup>20</sup> ВОКМ. Инв. 15167. – (Пояс женский, 1929 г.; лен, шерсть, витьё, ткачество; дл. 202, шир. 1,8; Поступил в 1970 г. от Каберовой А. М. из д. Раменье, Сидоровского с/с Грязовецкого района).

<sup>21</sup> ВОКМ. Инв. 29516. – (Пояс женский; лен, шерсть, ткачество, дл. 260, шир. 1,8. Поступил в 1970 г.).

<sup>22</sup> **Журналы**... Доклады Управы 1909 года... – С. 267.

<sup>23</sup> ВОКМ. Инв. 17453. – (Пояс мужской; лен, шерсть, ткачество; дл. 160, шир. 1,7. Поступил в 1974 г. от Кашиковой Е. Н., проживающей в д. Есюнино Грязовецкого района).

<sup>24</sup> **Журналы**... Доклады Управы 1909 года... – С. 218.

<sup>25</sup> ВОКМ. Инв. 5518. – (Пояс девичий, 1904 г.; лен, шерсть, витьё, ткачество; дл. 274, шир. 2,5. Поступил в 1932 г. из Грязовецкого музея).

<sup>26</sup> **Журналы**... Доклады Управы 1909 года... – С. 218.

<sup>27</sup> ВОКМ. Инв. 18090. – (Пояс мужской, 1900 г. Поступил в 1974 г. от Хренова Д. П. из д. Нешарово, Сидоровского с/с, Грязовецкого района.).

<sup>28</sup> **Журналы**... Доклады Управы 1909 года.

<sup>29</sup> **Системный** сборник 1872-1902. Т. 3. – Вологда, 1907. – С. 81.

<sup>30</sup> **Журналы**... Доклады Управы 1911 года. – С. 226.

<sup>31</sup> Там же. – С. 346.

<sup>32</sup> Там же. – С. 226.

<sup>33</sup> **Журналы**... Доклады Управы 1913 года.– Вологда, 1913. – С. 343.

<sup>34</sup> ВГИАХМЗ. Научный архив. Д. 1590. л.5. – (Козина Г. Н. ТЭП: «Город Грязовец и Грязовецкий уезд XVIII – нач. XIX в.». 1990 г.).

<sup>35</sup> **Журналы**... Доклады Управы 1912-1913 г. – Вологда, 1913. – С. 146-147.

<sup>36</sup> **Данилко Е. С.** Экспедиция к южноуральским старообрядцам // Живая старина. – 2002. – № 4 (32).

<sup>37</sup> **Отчет** Вологодского еп. миссионера о состоянии раскола в епархии за 1900 год // ВЕВ. – 1900. – № 21. – С. 587.

<sup>38</sup> ВОКМ. Инв. 15167. – (Пояс женский; лен, шерсть, витьё, ткачество; дл. 202, шир. 1,8. Поступил в 1970 г. от Каберовой А. М. из д. Раменье, Сидоровского с/с Грязовецкого района).

<sup>39</sup> **Городок** на Московской дороге. – Вологда, 1994.

*И.С. Трегуб* (г. Москва-Зеленоград)

## **Яркие краски тишины в народном костюме**

О, светло-светлая и украсно украшенная Земля Русская!  
Всего еси исполнена ты и многими красотами дивлена еси!  
(из летописи XIII в.)

Захотелось начать статью этими прекрасными и всем знакомыми словами, чтобы сразу понятно было, что все, связанное с красотой народного искусства, берет свое начало в безграничной красоте земли русской.

Обращаясь к теме народного искусства в целом, или к теме народного костюма, в частности, невозможно ограничиться какими бы то ни было описаниями или сравнительными характеристиками. Любая из этих тем, обращенная к производству народного искусства, истокам его возникновения, формам существования, среде бытования (жизненной среде), непременно разрастается до не имеющей границ темы народной жизни.

Исследования последних лет в русской национальной культуре были ориентированы на рассмотрение ее в русле православия, сложившегося под влиянием привнесенной Византийской культуры, имеющей античные корни<sup>1</sup>. Античные источники культуры принято считать общеевропейскими, но процессам, приведшим к понятию «глобализации», в соотнесении с принципами бинарности, противостоят процессы национального самоопределения. Поэтому национальная струя в культурной жизни народов не исчезает, несмотря на любые иноземные влияния.

Это относится и к самосознанию русского народа, выраженно-

му в понятии «менталитет», определяющему материальную и духовную культуру нации.

Народная культура, сложившаяся на Руси еще до принятия христианства, существовала рядом, параллельно с официальной христианской культурой.

Только сейчас начинает складываться задача реконструкции историко-эстетического сознания русского народа на основе фольклорных источников.

Задачи изучения народного костюма, потерявшего свое бытовое назначение и перешедшего в раздел историко-культурного явления, приобретают особое значение.

Если первый, внутренний аспект изучения костюма как формы одежды, является уделом специалистов, то второй, внешний аспект, рассматривающий костюм как «систему взаимодействия с миром» волнует достаточно широкие круги людей, не безразличных к национальному наследию.

Во время своего продвижения на пути от язычества через православие к сегодняшней жизни костюм претерпел существенные изменения. Обереговая символика, призванная защитить человека от власти судьбы, со временем утратила свою ритуальную функцию и преобразовалась в эстетическую категорию. С течением времени костюм становился носителем иных признаков социальной принадлежности, что предназначалось для демонстрации социального статуса и тоже должно было оградить человека от всяких непрошенных «неожиданностей».

В наше время национальный костюм осваивает новую роль. Он как свидетель народной жизни, уходящей своими корнями в глубокое прошлое, становится не просто атрибутом, а непременным и полноправным участником национального праздника.

Древнерусские традиции, слившиеся с христианством, продолжают опираться на исконно земледельческое мировоззрение.

Именно «народный календарь» лучше всего говорит о представлениях русского человека о природе, закономерностях жизни, трудо-

вых буднях и праздниках. Между буднями и праздниками проходит резкая черта. Праздник – всегда «на миру». Праздник – это когда общие идеалы выходят наружу, чтобы проявиться и укрепиться. Праздник – день и час, когда человек оглядывается назад, думает о жизни, подводит итоги, когда из духовных глубин, из дремлющих на дне души «запасников» на свет появляется нечто коренное человеческое.

Человеческая натура как бы выходит из будничных берегов. Этому состоянию отвечает национальный костюм. Бесчисленным формам национального праздничного костюма свойственна чрезмерная яркость, броскость, поднимающаяся над обыденностью будней, воплощение вечных ценностей, идеалов. Описать эти идеалы, вычленив из общей историко-эстетической системы народного костюма очень трудно, так как народное творчество – преимущественно интуитивного свойства.

Но, тем не менее, специалисты, изучающие историю культуры, археологи, этнологи, фольклористы, а теперь и психологи, – каждый вносит свою лепту в изучение данного вопроса.

Принято считать, что именно красота (лепота) византийского искусства сыграла решающую роль в «выборе веры». Но немало важной является и мысль исследователя искусства Древней Руси Г. К. Вагнера о том, что, возможно, таинство Крещения могло сыграть решающую роль, ведь именно сакральное значение воды знаменовало собой дарование жизни, духовного рождения, очищения<sup>2</sup>. Волнистую линию узора, символически связанного с водой, можно увидеть как в праздничном костюме, так и в украшении посуды, нарядно украшенных причелинах домов и наличниках окон.

Швейцарский психолог К. Г. Юнг по-новому сформулировал для нашего времени систему понятий об архетипах<sup>3</sup>. По его мнению, символы водных глубин олицетворяют не только праматерь жизни, но и бездонную стихию бессознательного. Таким образом, можно развить представления Б. А. Рыбакова в сфере обереговой символики<sup>4</sup>.

Идеограмма нивы, часто встречающаяся на вышивках, застав-

ляет задуматься, что «точка» означает зерно только символически, под ней может подразумеваться многое, это вообще знак некоего присутствия, сущностный центр.

Этот знак может быть включенным в любую художественную композицию и иметь разное значение:

- если он находится внутри волнистой линии – означает каплю воды, росу и т. д.;

- если находится внутри заостренной линии, означающей пашню – это зерно и т.д.;

- если точка появляется внутри круга – это означает материнское лоно, материнскую защиту, святилище и т. д.;

- если точка как знак присутствия находится внутри прямоугольника, т. е. в фигуре, имеющей основание, это может быть идеограмма дома и т. д.

Размышление об этом можно привести к тем же выводам, к которым пришел К. Г. Юнг, рассуждая об архетипе «самости», который он распространил на образ Христа, трансформируя символику через круг, квадрат, крест.

О природе, структуре, культуре славянского язычества существует большая литература. Из нее с непреложностью вытекает, что славяне (впрочем, как и все народы) имели собственную культурную традицию, являющуюся основой или стержнем всего того, что привносилось от соседей. Этим стержнем был политеизм, означающий теснейшую связь с природой. Природа дала русскому человеку и развитое чувство декоративности, которое выводило мастеров народного творчества на верный путь, даже если они работали, основываясь только на интуиции, бессознательно угадывая глубокую «связь вещей».

Глубинная суть вещей на сознательном или бессознательном уровне воплощалась народными мастерами как в самом строе изделия, так и в его узорах и орнаментах, в соответствии с известным критерием «как мера и красота скажут». Народный художник, покрывая поверхность изделия сложно организованным узором,

добивался осуществления своих интуитивных представлений о красоте и порядке.

Почему же про яркий, эмоционально избыточный народный костюм художник И. Я. Билибин сказал: «великолепный костюм покоя»? Как буйство красок, одновременно с праздничной приподнятостью рождает ощущение тишины?

Может быть, именно потому, что все эмоциональные проявления в нем ритмически организованы, сгармонированы в нем с помощью орнамента<sup>5</sup>. Орнамент вышивок состоит из прихотливого переплетения, вязи определенных линий, которые имеют давно забытое ритуальное значение. Он наполнен стилизованным изображением людей, силуэтами животных, птиц, порою заменен лентами и тесьмой и способен сообщить зрителю некий всеобъемлющий образ мирового порядка.

Создавая костюм, мастерица работала с душой, как говорят, «вкладывала душу», и то, чего не смогла достичь она в жизни, старалась привнести в свое произведение – порядок, понимание красоты в сочетании различных элементов узора, разных цветовых акцентов. С помощью (интуитивной) ритмической организации рождается ощущение гармонии и тишины, несмотря на скрытый драматизм и волевое напряжение творческого процесса<sup>6</sup>.

Что в орнаменте – то и в песне, танце. Общий смысл – в упорядочении, то есть в осмыслении мира, в эстетическом освоении законов связей между вещами, противопоставлении хаосу жизни. Этот порядок, запечатленный в глубинах нашей психики, требует внимания к себе в необходимом требовании не пренебрегать прошлым, иначе оно может вырваться наружу в неприемлемых формах, о чем пишет К. Г. Юнг и о чем свидетельствует прорастание так называемого «неоязычества».

Жизнь материальная и духовная тесно связаны между собой. Мы каждый день убеждаемся в этом, но более глубоко познать нам это только предстоит.

Драматические краски жизни, переплавленные горнилом твор-

ческого созидания в произведения искусства: песни, сказки, узоры на полотенце, в costume - и отпущенные на бескрайние просторы земли русской, становятся ее красотой несказанной, в тишину погруженной.

<sup>1</sup> Бычков В. В. Русская средневековая эстетика XI-XVII веков – М., 1995.

<sup>2</sup> Вагнер Г. К., Владышевская Т. Ф. Искусство Древней Руси – М., 1993.

<sup>3</sup> Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов. – Минск, 2004.

<sup>4</sup> Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. – М. 1988.

<sup>5</sup> Герчук Ю. Я. Что такое орнамент? – Галарт, 1998.

<sup>6</sup> Семенова Т. С. Народное искусство и его проблемы. – М., 1977.

*Ю. Н. Хижняк* (г. Москва)

## **Изучение возможностей возрождения бытования русского национального костюма в современных условиях**

Ещё десять лет назад можно было говорить и писать о том, что русский национальный костюм в современном обществе безвозвратно утерян для любых форм бытования среди наших людей.

Эта точка зрения объединяла и учёных, занимающихся исследованиями такого народного богатства как традиционный русский костюм, и модельеров, создающих одежду для нас, и кутюрье высокой моды. Но самое главное состояло в том, что русские люди в городах и посёлках, мегаполисах и деревеньках практически перестали носить свою национальную одежду. Она исчезла из быта и осела в музеях, фольклорных ансамблях, университетских запасниках, частных коллекциях. В среде многомиллионного народа только десятки могли выйти в люди в своём исконном, наработанном прапрапрародителями costume. Такие люди не стеснялись надеть на себя косоворотку, сарафан с душегреей, рубаху с понёвой, они не опасались выглядеть смешно в глазах окружающих. Остальные же многие миллионы были ко всему этому равнодушны.

Важнейшим показателем отказа русского человека от своего национального костюма является то, что мы не имеем его дома, где живём, отдыхаем, растим детей, не шьём его для себя и близких, не надеваем его ни в будни, ни в праздники, мы не венчаемся в нём, и нас не провожают в нём в последний путь.

Люди носят одинаковые модели одежды, выполняемые зарубежными пошивочными мастерскими, закупленные масштабными партиями для отечественных рынков.

Дети играют в зарубежные игрушки, пренебрегая своими, которые наработаны у себя на Родине, в которые заложен генетический опыт народа. Так же, как и взрослые, не носят своей традиционной одежды. Приведём два примера из практики:

Преподавая в Московском государственном агроинженерном университете им. В. П. Горячкина курс «Эстетика», мы обратили внимание на то, что в государственной программе этого курса нет ни слова о народной эстетике, ни слова о народной словесной культуре, ни слова о русском национальном костюме и его традициях. Введение вышеуказанного материала в семинары и практические занятия дали ошеломляющий результат. С одной стороны студенты увидели, какой пласт своей родной культуры им неизвестен. С другой – у большинства открылся тот генетический канал, который уже самостоятельно заработает в будущем, заставит думать, переживать и практически действовать над восстановлением утраченного духовного богатства. Нами была сделана попытка открыть путь к мотиву, стимулу, который изменил бы положение.

Анкетные опросы, собеседования 1995-2001 гг. показали, что молодые люди, приехавшие на учёбу в сельскохозяйственный ВУЗ со всех концов России: из малых городов, сёл, областных центров в 98% случаев НЕ надевают на себя традиционный русский костюм, НЕ имеют его в своём доме, НЕ желают его носить ни дома, ни на праздниках, ни на свадьбу, ни на отдыхе по причине «засмеют», «не поймут», «а зачем» и т.д. Не знают они ни названий, ни предназначения костюмов и их деталей.

Однако после проведённой работы студенты увидели, что возрождение различных форм бытования русского традиционного костюма возможно, что при кропотливой работе с людьми разного возраста и особенно с детьми можно сформировать потребность иметь его в доме, надевать при работах с/х характера, на праздники, семейный отдых, для приёма гостей. Особенно в храм, венчаться, для свершения традиционных ритуалов.

Эти данные подтверждены практикой работы в «Городе мастеров» ВВЦ под руководством павильона «Культура», который осуществляет организацию работы народных мастеров и помощь в развитии народных промыслов России. Нам с 2000 г. с мая по октябрь предоставлялась возможность в «Городе мастеров» работать с людьми, посещающими ВВЦ: рассказывать о народном русском костюме, показывать образцы одежды как музейного характера, так и образцы, созданные нами в творческой лаборатории, проводить собеседования, собирать людей на мастер-классы, обучая шитью, декорированию, лоскутной технике, конструированию национальных одежд. Всероссийский выставочный центр привлекает не только москвичей, сюда приезжают набраться новых знаний, информации, практических навыков, деловых качеств, незабываемых впечатлений, плодотворных контактов наши соотечественники из разных губерний и уездов России.

Собеседования и общение с нами рисуют идентичную картину, описанную выше в студенческой среде. Самый распространённый вопрос каждого лета один и тот же. Русские люди, не зная друг друга, общавшиеся с нами в разные годы и разное время хором спрашивали про свой национальный костюм – «А что с ним делать? Куда его носить?». Мы можем проследить продуктивность нашей работы только тогда, когда узнаем, что именно работа с нами и наши усилия восстановили в человеке потребность носить свою национальную одежду. Тогда, когда вновь встречаемся с этими же людьми, или иным образом получаем от них информацию.

Итак, информация о бытовании русского традиционного кос-

трома неутешительна. Мы вынуждены признать, что большая часть русского народа свой национальный костюм игнорирует и в практической жизни обходится без него.

Однако более чем двадцатилетний опыт работы с национальным русским костюмом позволил увидеть, что сегодня картина меняется. Медленно, величественно, необратимо открываются пути к возрождению лучших славянских традиций мировоззренческого характера, а с ними и отношение к исконно русским ремёслам, русскому традиционному костюму.

В течение нескольких предыдущих лет мне представилась возможность общаться и учиться не только в московских столичных учреждениях, связанных с народным костюмом, но и проводить ту же наработку в российских провинциальных городах, посёлках, деревнях. Участие в фестивалях, конкурсах, мастер-классах, поездки к деревенским хранителям национальной одежды и традиций, обучение шитью, вышивке, плетению из первых рук, работа в краеведческих музеях и их запасниках дали видение возможностей возродить в нашем народе бытование национальной одежды. Ареал Селигерских озёр: деревни Хретьень, Волоховщина на острове Хачин, Залучье, Заплавье, Красуха. Тверь, Осташков, Зубцов. Нижний Новгород, Владимир, Вязники, деревни Мстера, Рудильницы, Илевники, Пирово городище, посёлки Семёново, Городец. Архангельск, Каргополь, Кижы, уездные городки Няндомы, Неноксы, деревни Лядины, Печниково. Бронницкий уезд: г. Бронницы, деревни Велино, Кривцы, Бояркино, Марково. Суздаль, Рязань, Калуга, Таруса. Район города Можайска, деревни Уваровка, Глядково, Поповка, поселение «Община Макошь».

Нам стала понятна картина дальнейшего продвижения вперёд. Что мы имеем на сегодняшний день?

Прежде всего, самобытный фонд, имеющийся в нашей огромной стране. Где-то он собран и укомплектован в частных коллекциях и запасниках краеведческих музеев, сохранившихся ещё со времён СССР. Где-то разбросан неведомо в каких деревнях, в сунду-

ках и заветьях бабушек, не желающих при жизни расставаться с дорогими сердцу вещами. Где-то в специализированных учебных заведениях, изучающих текстильные и народные ремёсла, а где-то и в сценических лабораториях, созданных для театров и фольклорных ансамблей. Мы осваиваем огромные пласты публикаций от проблемных статей в СМИ до научных исследований, научно-популярных изданий, исторических романов, участвуем в столкновении различных позиций, старых и новых подходов к теме жизни русского народа. Именно этот интерес подтолкнул общество к научным исследованиям в области традиций и обычаев, одежды, символики, обрядовых действий, к изучению миропонимания наших предков, отражённого в магии орнаментальных изображений, растительных и геометрических узоров, цветовых решениях, конструировании и декоре традиционного русского костюма. Какие же тенденции мы имеем в этой области?

Здесь чётко просматривается несколько взаимосвязанных линий, которые с разных сторон направлены на выполнение одной и той же задачи:

– прежде всего, сохранение имеющегося фонда национального русского костюма во всех видах: семейных гардеробах и укладках, музейных запасниках разного ранга, этнографических группах и ансамблях, частных коллекциях, книгах и научных исследованиях, театральных костюмерных;

– на основе изучения этих фондов этнографическое восстановление женских, мужских, детских костюмов с точностью от нитки до стежка на вышивке. Использование старых ткацких станков, прялок, набоек для воссоздания домотканых изделий, набивных тканей, небелёного и отбеленного холста. Восстановление приспособлений для рукоделия типа пял, бердышей, досок для плетения и вышивания. Хотя необходимо помнить, даже при очень грамотном подходе здесь невозможна 100% точность, если будут использоваться такие современные материалы, как нитки, шерсть, дерево, драгоценные камни и простое стекло, речной жемчуг, мех, современные шелка, парча, кожа;

– изучение фонда национального русского костюма, опубликованных научных исследований даёт возможность развиваться второй линии: созданию близких к оригиналам народных костюмов разных регионов России из современных тканей, тесем, атласных лент, галуна, кружев, бисера, жемчуга и других атрибутов декорирования. Близкие к оригиналам костюмы имеют такую же общественную ценность, как и этнографические, если они выполнены грамотно и на основе тех же базовых данных. Здесь необходимо помнить, что первые мануфактурные одежды рядом с домоткаными появились уже в XVII в., а в середине XIX в. русский народ уже имел промышленное кружево, тесьму, атласные ленты на отделку своих праздничных нарядов и бытовой, каждодневной одежды, повсеместно украшенной скромно. Что богатые украшения из бисера женщины плели, вышивали, низали с XIII в. и использовали бисер и бусину, завезённые с чужбины. Жемчуг же на Севере России был свой, речной, но сегодня мы из него не можем низать украшения по причине его утраты в природе.

Однако сегодня в обществе имеется всё необходимое, чтобы конструировать, шить, декорировать свой родной национальный русский костюм в соответствии с образцами одежды, оставленной нам прапрапрамастерами.

Не менее важным направлением является создание авторских моделей одежды, в основе которых лежат находки наших прапрапраженщин, где современный стиль одежды сочетается с народным стилем.

Изучение возможностей возрождения русского национального костюма в современных условиях показало, что это может осуществиться при определённых условиях и усилиях общества. Эти усилия связаны с национальным самосознанием русских людей, весь парадокс в том, что условий-то никаких особых не нужно. Если каждый человек лично поймёт, что в его доме обязательно должен быть костюм народа, к которому принадлежит он, его дети, семья, он найдёт возможность иметь его для каждого члена семьи, он будет наде-

вать его в нужное место, в нужное время. Нельзя стесняться того, что является нашей силой, нашей гордостью, красотой. И время возрождения русского костюма подходит, оно рядом, нужно спешить принять участие в этом величественном и мощном процессе.

Вот вопрос: Наденете ли Вы на себя русский национальный костюм в определённых условиях:

- дома для себя    – дома для приёма гостей    – на дачу
- просто пройтись по улице    – на праздничное гулянье
- на свадьбу друга    – на свою свадьбу    – в храм
- другое...

Другой вопрос: Можете ли вы расшифровать следующие названия в русской одежде:

- полик    – поднизь    – андарак    – ластовица    – ляпочиха    –
- касталан    – рясны    – мотня    – запон    – гайтан    – понёва    –
- кичка    – холодайка    – епанечка    – пестрядь    – зипун    – шитьё
- по бели    – станина.

Это небольшой тест на допуск к работе по данной теме, к обсуждениям, дискуссиям, собеседованиям, участию в мастер-классах, творческим поискам, разработке программ для работы с детьми и молодежью.

Наши предложения направлены на совместную деятельность, объединение тех, кто занимается вышеописанным делом.

Сегодня нам необходимо развернуть общественную мысль к восстановлению лучших народных обычаев и традиций настолько сильно, чтобы русские люди перестали носить одежду с чужого плеча, смотреть смертоносные телепередачи и терпеть аудиовизуальное насилие со стороны СМИ. Чтобы СМИ уделяли русской национальной культуре и возрождению её лучших традиций своё самое лучшее время и самую мощную силу человеческого ума и любви к людям. Чтобы СМИ способствовали укреплению силы духа русского народа через жизнеутверждающие фильмы, телерепортажи, материалы с разных уголков нашей страны, в том числе и об уникальном волшебстве народного костюма русской земли.

Уже началось и должно развернуться на государственном уровне включение русской национальной темы в детские сады и школьное образование. Те, кто стоят у руля российского образования, обязаны открыть все возможности для душ истинно болеющих за будущее русского общества, за сохранение в детях и юношестве того народного самознания, той гордости за свою Отчизну, в которой сегодня остро нуждается народ. Образовательная система может дать тепло души, живое слово книги, методическую поддержку, учебники, специальные программы, уникальные проекты, направленные на возрождение нашей системы народных обычаев, традиций нравов, на возрождение традиционного русского костюма в ряде бытовых аспектов.

Культурные программы, в которых мы принимаем участие, также могут стать объединяющей и пропагандистской силой.

Основной целью вышеописанного небольшого исследования является внесение своего вклада в изучение и сохранение культурного наследия русского народа в области такой творческой практики как традиционный русский костюм – носитель особого оригинального миропонимания людей.

*Н. Г. Самарина* (г. Москва)

## **Роль музейной коммуникации в этнической идентификации**

Понятие музейной коммуникации, введенное в научный оборот в 1960-е гг. Д. Камероном, понимается многопланово.

Информационно-коммуникативные, психологические и социально-нормативные процессы, составляющие предметную область теории коммуникации, изучаются различными дисциплинами гуманитарного знания. Среди них – семиотика и источниковедение, психология личности и социальная психология, лингвистика (осо-

бенно психо- и социолингвистика), социология (микросоциология, символические интеракционизм и драматургическая социология). Таким образом, теория коммуникации, равно как и музееведение, оказывается сферой междисциплинарного знания. Более того, ее развитие стимулируют междисциплинарные связи. Представляется необходимым говорить о четырех аспектах научно-исследовательской работы в музее, отражающих четыре составляющие предметной области теории коммуникации.

Первая область – это семиотика и источниковедение. Коммуникация осуществляется посредством различных знаковых систем: естественного языка, языка программирования, языка жестов, языка символов и т.п. Наука о знаках и знаковых системах получила название «семиотика» от древнегреческого *semeion* (*знак*).

Любая передача информации происходит с помощью знаков. Обычно для этого используется естественный язык, но он может заменяться и вытесняться другими знаковыми системами. **Знак – это некий объект или символ, который воспринимается с помощью органов чувств.** Знак имеет две стороны: *воспринимаемую и информационную*. Первую сторону называют *формой* знака, вторую – *содержанием (или смыслом)* знака. Обмениваясь непосредственно формами знаков, люди в действительности обмениваются их содержанием. Содержанием знака могут быть идеи, понятия, чувства, свойства предметов. Форма же должна быть удобной для передачи (отправителем) и восприятия (адресатом).

Форма и содержание составляют две обязательные и неразделимые стороны знака. Форма знака всегда подразумевает некоторое содержание, а любое содержание знака облекается в конкретную форму. Знак существует только тогда, когда он имеет и форму, и содержание. В свою очередь, форма и содержание не могут существовать независимо.

Знаки, имеющие общую функцию, сходство форм и подобие структур, объединяются в *знаковые системы*. Основным свойством, отличающим систему от неорганизованного и неупорядо-

ченного множества произвольных предметов, является наличие у нее структуры. Любая структура, в том числе и структура знаков, подразумевает наличие отношений между ее элементами. Существуют разные типы отношений между компонентами системы. Два самых крупных типа – это парадигматические и синтагматические отношения.

Системы существуют в системной среде, где они взаимодействуют. Взаимодействие знаковых систем может быть как плодотворным, так и вредным. Согласованное действие различных систем выражается в *взаимодополнении* (естественный язык, жесты и мимика, вокальные жанры). Однако при взаимодействии знаковых систем может возникнуть *семиотический шум*.

Замена в процессе общения знаков одной системы на знаки другой называется *переводом*. Но переводимость не означает заменимость. Хотя на естественный язык можно перевести практически любую знаковую систему, но во многих случаях пользоваться можно только этой знаковой системой, а не ее вербальным переводом (военная форма, денежные системы, этикет).

В процессе общения также происходит вторичное *использование знаков (переозначивание)*, когда на основе одних и тех же знаков создаются разные знаковые системы.

Возникновение источников представляет собой информационный процесс, в котором участвуют объект (отражаемая или презентуемая реальность), субъект (создатель источника) и информация (результат фиксации или интерпретации действительности автором источника). Индивидуум (субъект) всегда преследует определенную цель, диктуемую современной ему социокультурной ситуацией.

Источник был создан для решения тех или иных общественных или личных задач, первоначально он содержал информацию, необходимую для удовлетворения практических нужд. Целевая заданность источников в момент их возникновения обуславливает то, что всякий источник не только отражает реальность, но и явля-

ется неотъемлемым компонентом реальности. С этой точки зрения, неправомерно существовавшее длительное время в науке деление источников на «остатки» (компоненты реальности) и «предания» (описания и интерпретации реальности). Все источники являются одновременно и «остатками», и «преданиями». А. С. Данилевский писал, что историк признает источник «... психическим продуктом, т.е. продуктом человеческого творчества в широком смысле слова; с такой точки зрения, например, он различает какой-либо *ludus naturae* (*игра природы* – Н.С.) от каменной поделки, в которой запечатлелось хотя бы слабое проявление человеческого творчества, или бессмысленные знаки – от начертаний первобытной письменности и т.п.»<sup>1</sup>. Целевая направленность социальной информации не исключает ее объективности, степень которой зависит от методов отражения реальности и характерных особенностей индивидуума.

Принципиально важным для источниковедения является тот факт, что создатель источника не просто фиксирует или интерпретирует действительность, но и сам выступает как ее часть (отражающий объект). В результате источник несет в себе двойную информацию. С одной стороны, он опосредованно, через сознание субъекта, отражает объект. С другой стороны, он непосредственно характеризует субъекта, прежде всего его цели и методы воспроизведения реальности. Наличие в источнике информации о его творце является основой для выявления степени адекватности отражения в нем действительности. Объект гуманитаристики человечен, в этом солидарны ученые разных направлений и школ, независимо от того, идет речь об индивидуальном или коллективном (организованные группы, сословия, классы) субъекте. «Предметом истории является человек. Скажем точнее – люди, – писал Марк Блок, один из основателей журнала «Анналы» и научной школы. – Науке о разнообразном больше подходит не единственное число, а множественное, являющееся грамматическим выражением относительности. За зримыми очертаниями пейзажа, орудий или машин, за

самыми, казалось бы, сухими документами и институтами, совершенно отчужденными от тех, кто их учредил, история хочет увидеть людей. Кто это не усвоил, тот, самое большее, может стать чернорабочим эрудиции. Настоящий же историк похож на сказочного людоеда. Где пахнет человечиною, там, он знает, ждет его добыча»<sup>2</sup>.

Для музейной коммуникации как процесса передачи и преобразования информации об ушедших эпохах важно также то, что в силу целевой заданности источник характеризует действительность избирательно (селективно). Выявление этой избирательности и ее причин применительно к отдельным историческим эпохам – важная задача источниковедения. Без анализа пробелов в источниках нельзя выработать принципы и методы их восполнения. Актуальность проблемы повышается еще и тем, что имели место последующие утраты источников в процессе их хранения и изучения. Избирательное отражение действительности в источниках не исключает возможности всестороннего познания прошлого. В процессе деятельности индивидуума и в результате отражения им реальных событий возникает информация выраженная и скрытая (структурная, связанная). Одно из свойств источников – их содержательная (информационная) неисчерпаемость. Нет «плохих» источников, но «плох» тот ученый – гуманитарий, который не способен на основе непосредственно выраженной информации выявить информацию скрытую. Повышение информационной отдачи источников возможно как экстенсивным путем (за счет расширения источниковой базы), так и интенсивным (за счет совершенствования методики источниковедческого исследования).

Очевидно, что информационная неисчерпаемость присуща всей совокупности источников. Однако можно выделить типы и виды источников, которые содержат особенный объем скрытой информации. Это массовые источники, т.е. источники, которые характеризуют массовые явления и процессы, разного рода общественные системы с присущими им структурой, строением и взаимо-

связью составных компонентов, их функционированием и развитием. Как правило, такие источники не только содержат сведения о больших совокупностях объектов, но и характеризуют их по целому ряду признаков<sup>3</sup>. Возможности извлечения информации из индивидуальных и уникальных источников также не ограничены. Эффективно реализовать эти возможности помогает сравнительный (компаративный) метод<sup>4</sup>. Следует подчеркнуть, что скрытая информация в наименьшей степени подвержена субъективным искажениям в момент создания источника, поскольку фиксируется бессознательно.

Трактовка источника как объекта изучения музейного источниковедения и как средства музейной коммуникации несомненно определяется методологией и методикой гуманитарных наук на каждом этапе их развития. В конце XIX в. немецкие исследователи Г. Риккерт и В. Виндельбанд разделили науки на номотетические (науки о природе, задача которых устанавливать законы) и идиографические (науки о культуре, задача которых описывать отдельные феномены и определять их ценность)<sup>5</sup>. Последователем неокантианского учения в отечественной историографии был А. С. Лаппо-Данилевский, создавший целостную гносеологическую теорию, повлиявшую на все последующее развитие гуманитарного знания<sup>6</sup>. Ученый впервые рассматривал источниковедение как самостоятельную науку со своим предметом и методом. Исторический источник он определил как «реализованный продукт человеческой психики, пригодный для изучения фактов с историческим значением», «объект, значение которого объясняется лишь при помощи предпосылки чужой одушевленности, обнаружившейся в его особенностях, в таком смысле произведение человека или результат его деятельности следует признать психическим продуктом»<sup>7</sup>. Интерпретация источника, являющегося объективированным проявлением человеческой психики, позволяет исследователю «перепроизвести в себе то именно состояние сознания, которое ему нужно для научного объяснения изучаемого им объекта»<sup>8</sup>.

Ведущиеся до сих пор споры вокруг определения понятия «источник» связаны не столько с пониманием объективной природы источника, сколько с различным пониманием гносеологических проблем и несовершенством терминологического аппарата в гуманитарных исследованиях, где философское мировоззрение, научная школа и концепция самого исследователя диктуют содержательное наполнение понятий. На абсолютную объективность претендовала советская историография, но как раз она и отличалась явно выраженной тенденциозностью, отрицая роль познающего субъекта в формировании научного знания. По справедливому замечанию Р. Дж. Коллингвуда: «Из всех доступных его [историка] восприятию вещей нет ни одной, которую он не мог бы предположительно использовать как свидетельство (evidence) по какой-либо теме, если бы подошел к ней с подходящим вопросом в голове. Расширение исторических знаний происходит главным образом за счет нахождения возможности использовать в качестве свидетельств те или иные известные факты, которые до сих пор историки считали для себя бесполезными.

И тогда весь воспринимаемый мир в принципе и потенциально является для историка свидетельством. Он становится действительным свидетельством в той мере, в какой историк может его использовать. А использовать его он может, только если подходит к нему с подходящими историческими знаниями. Чем больше знаний по истории мы имеем, тем больше мы можем узнать из данного конкретного фрагмента источника; если бы у нас не было никаких знаний, то мы бы ничего не смогли узнать. Источник является источником только тогда, когда кто-либо рассматривает его исторически»<sup>9</sup>.

Трудности формулировки понятия источника в исследовательской литературе порождены не столько пониманием его свойств, в котором между учеными нет существенных различий, сколько многообразной и трудноуловимой для сложившейся терминологии природой источника как носителя информации. На протяжении

XX в. источник определяли как «след», «остаток», «материал», «памятник», «документ», «предание», «традицию» и т.п. Все эти понятия или сужают представление об источнике, или подчеркивают его материальную сторону, поэтому они так и не удовлетворили современную науку. Делались попытки определить источник как «все», отражающее действительность и несущее информацию о ней. Думается, современная культурология сформулировала емкий и многозначный термин, подразумевающий любую форму отражения действительности. Это термин – *текст*, понимаемый как социокультурная информация, отраженная или воплощенная в источнике.

Не останавливаясь подробно на анализе всех определений источника, данных в литературе<sup>10</sup>, предлагаем собственное, которое, на наш взгляд, характеризует его основные свойства. *Источник – это текст, содержащий в отраженном и фиксированном виде информацию о социокультурной действительности и являющийся результатом деятельности индивидуального или коллективного субъекта.* Термин «текст» в данном случае позволяет передать неисчерпаемую природу источника, в котором информация может быть закодирована любым способом, в произвольной форме. Он также позволяет включать в совокупность источников как вербальные, так и невербальные (знаковые, изобразительные, вещественные и т.п.) способы кодирования информации.

Музейный предмет является одновременно и знаком, и источником. Он был органической частью ушедшей в прошлое реальности или зафиксировал действия, чувства, идеи и устремления людей. Следовательно, выявление источников в процессе комплектования, научное описание музейных предметов, включающее все стадии источниковедческого исследования, и интерпретация музейных предметов в музейной экспозиции или научных публикациях вполне соответствует пониманию музейной коммуникации как разновидности социокультурной коммуникации.

Вторая область теории коммуникации – это психология лично-

сти и социальная психология, в рамках которых существует понятие *межличностная коммуникация*, понимаемая как взаимный обмен субъективным опытом людей, находящихся в пространственной близости, имеющих возможность воспринимать друг друга посредством органов чувств, легко осуществлять обратную связь. В каждый конкретный момент мы способны получать и декодировать сообщения другого человека, реагировать на его поведение, и в то же самое время другой человек получает наши сообщения и отвечает на них. Таким образом, коммуникация представляет собой процесс, в котором люди формируют отношения, взаимодействуя друг с другом.

Коммуникативный акт в музее осуществляется по поводу музейного предмета (источника) и основывается на нем. Фиксированная информация о социокультурной реальности прочитывается, интерпретируется (декодируется) и передается музейной аудитории. В связи с этим особую актуальность приобретают проблемы музейной педагогики, понимаемой как совокупность образовательной и воспитательной деятельности музеев. Коммуникативный подход подразумевает проведение масштабных психолого-педагогических исследований, уясняющих состав, интересы и апперцепцию музейной аудитории.

Однако музейная коммуникация означает одновременно и сложный процесс общения, с одной стороны, между «сыновьями и отцами», нынешним и ушедшим поколением, с другой стороны, между людьми, живущими сегодня, находящимися в пространственной близости, принадлежащими к одному местному сообществу, имеющими возможность легко осуществлять обратную связь. В общении первого рода музейный источник очевидно играет роль посредника, поскольку доносит до «сыновей» фиксированный текст – послание «отцов». Для ныне живущих музейный источник есть воплощение материальной и духовной жизни прошлых эпох: «остаток», «след», «памятник», «свидетельство», «переживание». Декодирование заключенных в нем значений и смыслов формирует

историческую память, общезначимые культурные ценности, соединяет отдельных людей в этнические и социальные общности.

Такой подход к трактовке музейной коммуникации можно обозначить как историософский или социологический. Он был впервые сформулирован в начале XX в. выдающимся русским мыслителем Н. Ф. Федоровым. «Музей есть выражение памяти общей для всех людей, как собора всех живущих, памяти, неотделимой от разума, воли и действия, памяти не о потере вещей, а об утрате лиц». И далее: «Музей, в вышесказанном смысле, т.е. *в связи с храмом*, как сила, переводящая мир из небратского состояния в противоположное, братское, есть сама история, переходящая из бессознательного *хода* в сознательное *действие*; это переход рода человеческого в совершеннолетие...»<sup>11</sup>. Н. Ф. Федоров энергично возражал против механического собирания, считая, что такой способ создания музея превращает его в склад вещей, мертвое собрание. Для человечества, стремящегося быть единым, существенна память о прошлых поколениях, ощущение преемственности, родства, братства. Однако сохранение социальной памяти и человеческого братства невозможно без музейных собраний и коллекций.

В конце XX в., когда музей вновь приобрел характер полифункционального учреждения и отказался от преимущественного отправления идеологических функций осознание его связующей роли стало вновь актуальным. Социолог Э. Тоффлер, создатель теории волн развития цивилизации, справедливо отмечал: «Все виды памяти можно разделить на память чисто индивидуальную, или частную, не доступную для других, и память общую, открытую для совместного доступа, то есть социальную. Частная память, не разделенная с другими, умирает вместе с человеком. Социальная же память продолжает свое существование. Наша замечательная способность хранить и отыскивать информацию в общей памяти – вот секрет успешного эволюционного развития нашего вида. И поэтому все, что существенным образом противоречит тому, как мы создаем, накапливаем или пользуемся социальной памятью, затра-

гивает и самые истоки судьбы»<sup>12</sup>. Современную цивилизацию исследователь отнес к третьей волне.

Анализируя новые явления в технике, информации, природной среде, интеллектуальной и частной жизни, Э. Тоффлер приходит к выводу, что демассификация цивилизации, производства и средств массовой информации резко увеличивает роль местных (локальных) сообществ. В рамках местных сообществ формируются новые ценности, отличающиеся от универсальных ценностей второй волны. Наиболее приемлемой формой организации местного сообщества и сохранения его ценностей является музей – хранитель памяти, традиций и предметного мира прошлого.

Идеи американского социолога не могут рассматриваться вне теории информации, которую можно рассматривать как еще одну, четвертую, область теории коммуникации.

С развитием информатики возникла необходимость выделить проблемы информационного характера из многих наук в одну общую. По справедливому замечанию В. В. Фарсобина<sup>13</sup>, какой бы характер ни носила информация (исторический, палеографический, лингвистический, литературоведческий, культурологический и т.п.) организация ее не есть решение задач науки, которая нуждается в информации, а есть особая область научных знаний – информатика.

Принципиальное отличие информатики от отраслевых дисциплин информационного характера состоит в том, что она сразу же стала формироваться как наука теоретическая. В отличие от источниковедения информатика не изучает конкретного содержания научной информации. В задачи информатики не входит выработка критериев оценки истинности, новизны и полезности научной информации. Теоретические задачи информатики завершаются вскрытием общих закономерностей создания, преобразования, передачи и использования научной информации в различных сферах общественной деятельности.

Несмотря на то, что информационные технологии развивают-

ся в нашей стране более полувека, повсеместного распространения, в том числе и в музейном деле, они не получили. В музейном деле, где основным учетным документом останется в обозримом будущем книга поступлений и карточка научного (инвентарного) описания или паспорт на музейный предмет, в качестве объекта компьютеризации могут рассматриваться разного рода каталоги (путеводители, справочники, определители, указатели, словари и т.п.), в которых сведения о музейном предмете сведены до минимума, а также копии (списки) музейных предметов. Однако работа по составлению электронного каталога Государственного музейного фонда РФ натолкнулась на такие препятствия, как невозможность обеспечить физическую и юридическую сохранность музейных предметов и коллекций при свободном доступе к информации о составе музейных фондов.

От автоматизированных информационных систем требуются соответствие стандартам, гибкость, удобство и простота, экономичность технологических решений, интегрированность системы, защита информации и ограничение доступа к ней различных категорий пользователей, постоянное развитие системы с учетом потребностей пользователей<sup>14</sup>.

Таким образом, понимаемая многопланово музейная коммуникация способна удовлетворять сложные социокультурные потребности, отвечать на самые острые вопросы современности, к числу которых относятся определение форм межэтнического общения, этническая идентификация и межэтнические конфликты. Музей может рассматриваться как институт, способный презентировать и реконструировать национальный характер, обеспечивать и плодотворно развивать межкультурные и межэтнические контакты.

Развитие этнографии, психологии и языкознания к середине XIX в. породило этнологию и этнопсихологию как самостоятельные области знания. Германия, переживавшая в процессе и вследствие объединения, бурный рост национального самосознания стала родиной этих наук. М. Лацарус и Г. Штейнталь заявили о необходимо-

сти изучения законов духовной жизни целых общностей, народов, т.е. этнических общностей. Немецкие мыслители обнаружили, что индивиды одного народа обладают одним и тем же народным духом, который проявляется «прежде всего в языке, затем в нравах и обычаях, установлениях и поступках, в традициях и песнопениях»<sup>15</sup>.

Представление о народном духе или «природе племени» как факторе социокультурного развития было подхвачено русскими философами и историками второй половины XIX – начала XX в. (Н. И. Надеждиным, К. Д. Кавелиным, Н. А. Полевым, С. М. Соловьевым, Н. И. Костомаровым, А. С. Хомяковым, И. В. Киреевским, Н. Я. Данилевским, Н. А. Бердяевым и другими).

Однако в XX в., вследствие победы в нашей стране марксистско-ленинского мировоззрения и теории общественно-экономических формаций, основополагающим фактором социального развития был признан фактор экономический. Выдающийся этнопсихолог Г. Г. Шпет в 1937 г. был расстрелян, и центр развития этнологии и этнопсихологии переместился в Европу и Северную Америку.

В настоящее время исследователи выделяют три теоретических подхода к этнопсихологическим исследованиям: релятивизм, абсолютизм и универсализм<sup>16</sup>. Релятивисты полагают, что все психологические феномены обусловлены культурным контекстом (Л. Леви-Брюль, Р. Бенедикт). Утверждая равенство культур, они мало интересуются установлением сходства между ними, а различия интерпретируют с качественной, а не с количественной точки зрения. Сторонники абсолютизма рассматривают психологические феномены как одинаковые во всех культурах, при проведении сравнительных исследований исходят из ценностей и норм собственной культуры (М. Коул, С. Скрибнер). Сторонники универсализма отстаивают единство психики с возможными, хотя и существенными, различиями, полагают, что базовые психологические процессы являются общими для всех индивидов на Земле, но на их развитие и проявление серьезное влияние оказывает культура (К. Леви-Строс).

К. Леви-Строс универсальной человеческой потребностью счи-

тал стремление к объективному познанию и утверждал, что первобытное («неприрученное») мышление не отличалось от современного, поскольку познавательная работа (упорядочение, классификация) свойственным всем этносам на любом этапе развития. В основе бессознательных структур классифицирующего мышления лежат бинарные оппозиции (жизнь – смерть, небо – земля, день – ночь, животное – человек, мужчина – женщина и т.д.)<sup>17</sup>.

Современные исследователи, придерживающиеся разных теоретических подходов, согласны в признании важности принципа биполярности. В соответствии с этим принципом происходит категоризация этнических общностей, членами которых индивиды себя воспринимают (Я, МЫ) или не воспринимают (ДРУГОЙ, ОНИ). Самоназвания многих этносов переводятся как «народ, люди» в отличие от чужестранцев, чужих, нелюдей. Дифференциация, оценочное сравнение, тесно связана с другим когнитивным процессом – групповой (этнической идентификацией), осознанием принадлежности к группе.

Этническая идентичность – это психологическая категория, которая обозначает осознание личностью своей принадлежности к определенной этнической общности, составная часть социальной идентичности. Этническую идентичность следует рассматривать как результат когнитивно-эмоционального процесса самоопределения индивида в социальном пространстве относительно существующих этносов, не только осознание и оценивание, переживание своей принадлежности к этносу. Самыми важными компонентами этнической идентификации следует признать этническую осведомленность, включающую объективные знания и субъективные социальные представления об этнических группах, и этническую самоидентификацию (использование этнонима, основанное на восприятии себя принадлежащим к группе).

Музей как социокультурный институт выполняет функцию фиксирования современной ему действительности, следовательно, фиксируются и все этнокультурные проявления. Сохранению подлежат вещественные атрибуты этнического быта: жилища, одежда,

обувь, головные уборы, мебель, утварь и другие предметы. Музейные работники вычленяют и фиксируют нематериальные этнические атрибуты: устное (фольклорное) наследие, традиции, формы этнического поведения (обряды, праздники, этикет). Объектом музеефикации также является менталитет этноса, особенности психологического склада.

Фиксация и сохранение этнокультурных проявлений может играть действенную роль в этнической идентификации только при условии актуализации этой части культурного наследия музеями. Современный уровень развития музейной коммуникации позволяет не только презентировать этнографический материал в стационарной экспозиции, но и использовать его при моделировании и конструировании этнокультурных объектов. Музей способен актуализировать этнические традиции путем их научной реконструкции, ревитализации театральными (режиссерскими) и другими художественными средствами. Музей способен организовать современную этническую среду с целью установления преемственности поколений, становления устойчивых контактов и форм общения внутри различных этнических диаспор, а, следовательно, становления межэтнического общения в наиболее плодотворных, неконфликтных формах.

Накопление, изучение и распространение подобного рода опыта деятельности этнографических, историко-краеведческих, литературных и художественных музеев необходимо в нашей многонациональной стране.

---

<sup>1</sup> Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории. – СПб., 1910-1913. – Вып. 1-2. – С. 325.

<sup>2</sup> Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. – М., 1986. – С. 17-18.

<sup>3</sup> Массовые источники по социально-экономической истории периода капитализма. – М., 1979; Массовые источники по социально-экономической истории советского общества. – М., 1979; Воронкова С. В. Массовые источники по истории промышленности России конца XIX – начала XX в. – М., 1995.

<sup>4</sup> Румянцева М. Ф. Теория истории: Учебное пособие. – М., 2002. – С. 220-317.

<sup>5</sup> Культурология: XX век: Антология. – М., 1995; Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М., 1998.

<sup>6</sup> Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории. Вып. 1-2. – СПб., 1910-1913.

<sup>7</sup> Там же. – С. 375, 373.

<sup>8</sup> Там же. – С. 366.

<sup>9</sup> Collingwood R. G. The Historical Imagination: An Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford on 28 October 1935. – Oxford: Clarendon Press, 1935. – P. 19. – (Цит. по: По А. Двенадцать уроков по истории. – М., 2000. – С. 82-83).

<sup>10</sup> Подробный анализ определений источника представлен в монографии Л. Н. Пушкарева «Классификация русских письменных источников по отечественной истории» (М., 1975). – Гл. 1. – С. 43-86.

<sup>11</sup> Федоров Н. Ф. Из философского наследия: Музей и культура // Музейное дело. – Вып. 23. – М., 1995. – С. 39, 60.

<sup>12</sup> Тоффлер Э. Третья волна. – М., 2002. – С. 294.

<sup>13</sup> Фарсобин В. В. Источниковедение и его метод. – М., 1983.

<sup>14</sup> Ноль Л. Я. Современные информационные технологии в музее // Музейное дело России. – М., 2003. – С. 507-562.

<sup>15</sup> Штейнталь Г. Грамматика, логика и психология // Звегинцев В. А. История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. – М., 1960. – Ч. 1. – С. 115.

<sup>16</sup> Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. – М., 2004. – С. 82-85.

<sup>17</sup> Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М., 1994.

## **Русский национальный костюм северных территорий. Взаимовлияния**

*Д.В., Н.И.Тормосовы* (г. Каргополь)

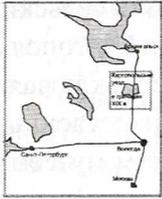
### **Эволюция сельских поселений окрестностей города Каргополя (конец XIX – начало XXI вв.)**

Каждый регион Русского Севера по-своему неповторим. Но всем им присуще то общее, что является своеобразной «визитной карточкой» – богатейшее культурное наследие. Система сельского расселе-

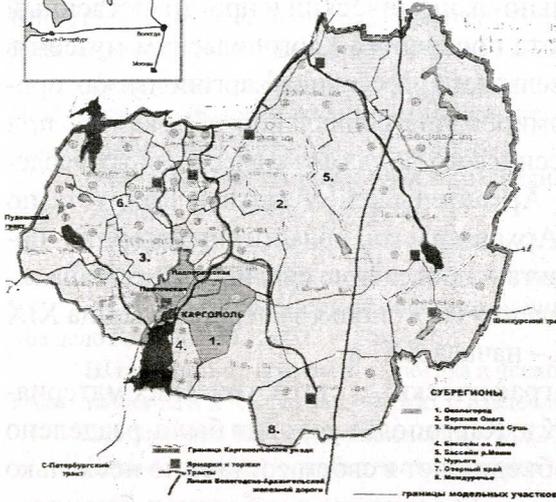
ния является его важнейшей частью. Изучение эволюции сельских поселений – одно из направлений научной деятельности Каргопольского музея. Исследования носят комплексный характер, включая в себя исторический, социально-экономический и пространственный аспекты. С 2003 г. эта работа проводится Каргопольским музеем в рамках проекта «Система сельского расселения Каргополья как пространственная основа формирования социальной общности», при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, Администрации Архангельской области и Комитета по культуре Администрации Архангельской области (проект № 03-06-6177). Главная задача проекта – проведение сравнительного анализа системы сельского расселения Каргополья за периоды: конца XIX – начала XX в. и конца XX – начала XXI в.

В ходе изучения картографических и статистических материалов конца XIX – начала XX в. Каргополье условно было разделено на **субрегионы**, которые объединяют в своем составе по несколько волостей. Главным фактором объединения в субрегион безусловно является территориально-географический. Всего выделено восемь субрегионов: «Окологород», «Каргопольская Сушь», «Верхняя Онега», «Бассейн озера Лаче», «Озерный край», «Чурьега», «Бассейн реки Моши», «Междуречье». Часть их располагается одновременно на территории нескольких административных районов Архангельской области<sup>1</sup>. Работа по проекту предполагает экспедиционные исследования с целью изучения специфики модельных участков на территории наиболее показательных субрегионов. В мае 2004 г. была проведена экспедиция в Окологороде (**схема 1**), результаты которой излагаются в настоящей статье.

Название субрегиона **Окологород** говорит само за себя. Он объединяет территории, непосредственно прилегающие к городу Каргополю – историческому центру региона. Это волости (по административному делению на конец XIX в.): Павловская (западное направление), Лодыгинская (восточное и юго-восточное направление), часть Панфиловской (юго-западное направление) и



**СХЕМА 1**  
 Каргопольский уезд  
 в границах к. XIX–н. XX вв.  
 Деление уезда на субрегионы  
 с указанием субрегиона Окологород



*СХЕМА 1. Каргопольский уезд в границах к. XIX – н. XX вв. Деление уезда на субрегионы с указанием субрегиона Окологород.*



*СХЕМА 2. Модельные волости субрегиона Окологород.*

Надпорожская (северное направление) – (схема 1). Через Каргополь, пересекаясь, проходят тракты Санкт-Петербург – Архангельск, Пудожский и Шенкурский. Также от города начинается дорога местного значения на Ошевенск. Пересекающиеся дороги и сформировали структуру Окологорода. Они делят территорию на своего рода сегменты, пространство которых на расстоянии от города все больше увеличивается. Одним из главных пространственных признаков, характеризующих Окологород, является отсутствие водоемов. Сеть поселений здесь была сформирована на ровном безводном плато. Исключением является Надпорожская волость, расположенная по берегам реки Онеги. Отнесение ее к Окологороду было вызвано, прежде всего, близостью к Каргополю и сходством специфики социально-экономического уклада, аналогичного поселениям волостей Окологорода<sup>2</sup>. На его территории для более подробного изучения были выбраны модельные участки – волости Павловская и Надпорожская – (схема 2). Именно эти волости имели наиболее тесные связи с Каргополем, что является показательным для дальнейшей оценки специфики субрегиона. Первая из них, в результате предварительного исследования, имела все основные признаки Окологорода, принадлежность к субрегиону Надпорожской волости требовалось уточнить.

Авторами использовалась не только уже существующая терминология (волость, куст поселений, поселение). Для системного анализа структуры сельского расселения Каргополья был введен ряд определений некоторых категорий расселенческой структуры и ее основных ячеек.

### 1. Субрегион.

Территория, которая условно объединена по территориально-географическому фактору и наличию социально-экономических взаимосвязей. Включает в себя от одной до нескольких волостей.

### 2. Волость (сельсовет).

Административно-территориальная единица, составная часть уезда (района).

### 3. Сообщество поселений.

Территориальное понятие. Объединяет несколько кустов поселений. Имеет выраженные исторические и социальные связи между составляющими, и нередко пространственные. Обычно имеет главный куст поселений сообщества, где находился или находится культурный центр.

### 4. Куст поселений.

Несколько поселений, тяготеющих друг к другу. Имеет ярко выраженную пространственную, коммуникационную и социальную общность поселений, входящих в него, читаемую внутреннюю структуру.

### 5. Группа поселений.

Несколько поселений внутри куста, имеющих теснейшие исторически сложившиеся социальные взаимосвязи.

### 6. Поселения.

Составная часть куста поселений – деревня. Первичная поселенческая ячейка.

#### Существующее поселение.

Поселение, сохранившее хотя бы один объект застройки.

#### Утраченное поселение.

Поселение, не сохранившее объектов застройки.

### **Павловская волость.**

Волостная структура Каргопольского уезда неоднократно менялась. Поэтому в ходе предварительной работы на основе документальных источников XVI-XX вв. были изучены административные границы Павловской волости и ее составных частей – Павловского, Волковского и Саунинского сообществ.

За точку отсчета был взят конец XIX в. К этому времени система сельских поселений находилась в сформированном, устойчивом состоянии и существовала практически без изменений до середины XX в. В документах XVI в. вблизи г. Каргополя называются волости Павловская и Волковская. С середины XIX в. до 1920-х гг.

существует административно-территориальная единица – Павловская волость, состоявшая из трех сельских обществ: Павловского, Златоустовского и Волковского. В 1929 г. она преобразована в Павловский сельский совет, существующий по настоящее время.

Были изучены следующие документы: Платежная книга XVI в., где названа «*волость Павловская в Окологороде*» и в ней числится «57 деревень да 5 селищ»<sup>3</sup>; «Оброчная книга» 1696 г., где упоминается ряд новых названий деревень Павловской волости<sup>4</sup>; «Списки населенных мест Олонецкой губернии», содержащие полный перечень деревень Павловской волости на конец XIX в.<sup>5</sup>. Ситуация на период середины XX в. рассматривалась на основе справочника по административно-территориальному делению Архангельской области, где даны списки деревень по сельсоветам на 1 января 1976 г.<sup>6</sup>. На основе анализа вышеназванных документов были составлены две таблицы. Наиболее сложным оказалось определение границ Павловской волости в XVI в. – (табл. 1).

Материалы таблицы дают возможность достаточно уверенно называть 14 деревень, существовавших уже в XVI в. Большинство из них: с № 1 по № 10 - в XIX в. входят в состав Златоустовского сельского общества. Деревни Родионовская и Мануиловская – в составе Павловского сельского общества. Деревни Обакумовская и Захаринская – в Надпорожской волости. Исходя из этих сведений, можно сделать вывод, что административные единицы второй половины XIX в.: Златоустовское с.о. и Павловское с.о. были созданы в примерных границах Павловской волости XVI-XVII вв.

Аналогичный анализ состава деревень на основе вышеназванных документов был проведен по территории Волковского сельского общества Павловской волости. В Платежной книге XVI в. в Волковской волости насчитывалось 33 деревни и 3 селища<sup>7</sup>. Из них 10 поселенческих наименований встречается в списке деревень Волковского сельского общества – (табл. 2).

Таблица 1

№ п/п	Деревни Павловской волости в XVI – XVII вв.	Деревни Павловской волости в конце XIX в.	Деревни бывшей Павловской волости в 1970-е гг.
1.	Глазовская	Глазово Злат. с. о.	-
2.	Ивашевская и Зажигинская	Зажигина Злат. с. о.	Зажигино
3.	Войновская	Вайновщина (Супакова)	-
4.	Иевлевская	Иевлевская (Саунинский погост) --/--	Иевлевская
5.	Лапинская и Воронцовская	Косолапиха --/--	-
6.	Лысковская	Лысково --/--	Лысково
7.	Гужево	Гужево --/--	Гужево
8.	Орефинская (Угрюмовская)	Угрюмовщина --/--	-
9.	Борисовская (Овчинкина)	Овчинкино --/--	-
10.	Будухинская (Бодухина)	Бодухина --/--	Бодухино
11.	Родионовская	Родионовская Павлов. с.о.	-
12.	Мануиловская	Манушкина --/--	-
13.	Обакумовская	Абакумова Надпорож. Волости	Абакумово
14.	Захарьинская	Захаровская (Куфтыриха) Надпорож. Волости	-
Остальные названия деревень в изученных источниках не совпадают, поэтому здесь не приводятся.			

**Таблица 2**

	Деревни Волковской волости в XVI-XVII вв.	Деревни Волковского с. о. в к. XIX в.	Деревни Волковского сообщества в 1970-е гг.
1	Мигаевская	Мигаевская	-
2	Никитинская (Зайцева)	Зайцева	Зайцево
3	Келаревская (Волкова)	Волкова	Воково
4	Доронинская (Рычкова)	Рычково	-
5	Турдиевская (Безредникова)	«школа на Безредникова»	-
6	Павловская и с Лукинским	Лукина	Лукино
7	Сандыревская	Сандырево	Сандырево
8	Оногинская (Сотонино)	Сотонинская	-
9	Василевская	Васильева	Васильево
10.	Катерининская	Екатерининская	-
	Пожни Сопухинская и Воробьевская	д. Сопухино (Павловское с. о.), д. Воробьево (Волковское с. о.)	Супухино -

Названия деревень, перечисленные в таблице, встречаются в Списке населенных мест по всей территории Волковского с.о. Таким образом, во второй половине XIX в. административно оформилось Волковское с.о. Павловской волости в границах Волковской волости XV-XVII вв.

Далее, в таблице 3, приведены результаты сравнительного анализа по числу деревень и их составу на территории данных сельских обществ в середине XVI в., конце XIX в. и конце XX в. Они будут несколько отличаться от приводимых нами ниже современных экспедиционных данных по численности деревень в составных частях волостей. Наши данные основаны на территориальных

составных частях волости – **сообществах** поселений. Их границы не всегда совпадали с административными составляющими волости – сельскими обществами. Причина этому – взаимное тяготение некоторых поселений сельского общества (и пространственное, и социальное) к другому сельскому обществу. Так, например, деревни Зажигино, Ковригино, Овчинкино, входившие в Саунинское сельское общество, выделены нами в Зажигинский куст и отнесены к Павловскому сообществу, а деревни Овласовщина и Малиниха Павловского сельского общества, по нашему мнению, являлись частью Рипаковского куста Саунинского сообщества и т.п.

Таблица 3<sup>8</sup>

	<u>Павловское с. о.</u> (вместе с Златоустовским с. о. в XVI в.)			<u>Волковское с. о.</u>			<u>Златоустовское с. о.</u>		<u>Итого</u>		
	XVI в.	1894 г.	2003 г.	XVI в.	1894 г.	2003 г.	1894 г.	2003 г.	XVI в.	1894 г.	2003 г.
К-во деревень	57 + 5	16	1 + п. Пригородный в черте города	33 + 3	30	3	25	2 + п. Зеленый Бор	90 + 8	71	6 + 2
К-во дворов (хозяйств)	108	105	3 + 192	53	182	60	177	73 + 62	161	464	136 + 254
К-во человек	144	550	4 + 653	72	1098	208	1048	229 + 164	216	2696	441 + 817

**В ходе экспедиции в Павловскую волость** были осмотрены территории всех ее составных частей – поселенческих сообществ: Павловского, Волковского и Саунинского. Все они располагались в непосредственной близости к Каргополю и занимали территории между дорогами: С-Петербургско – Архангельской, Пудожской и Ошевенской. Только два поселения бывшей волости – Саунино и д. Лукино насчитывают постоянных жителей до ста человек. В связи с этим, не по всем группам деревень удалось найти информантов.

**В Павловском сообществе** из трех кустов поселений можно выделить главный – Павловский (7 деревень). Основным критерий, который был выбран для этого выделения, - наличие погоста и кладбища при нем и отношение к этим двум институтам жителей других кустов поселений. Кроме этого, критерием может служить наличие основных административных учреждений. Остальные кусты сообщества имели: Зажигинский - 3 деревни, Васильевский – 10 деревень.

**Павловский куст** располагался в непосредственной близости к западу от г. Каргополя между двумя историческими дорогами – Пудожской и Ошевенской – (**схема 3**). Общее самоназвание жителей этого куста «Погост». Именно здесь располагался сакральный центр Павловского сообщества – Павловский погост (**илл.1**). *«Павловский приход стоит на запад от города Каргополя расстоянием в 3-х верстах. О начале и открытии сего прихода достоверных памятников не имеется...»*<sup>9</sup>. Он состоял из двух церквей, которые были разобраны в середине 1930-х гг. При них, естественно, находилось кладбище, где хоронили жителей со всей ближайшей округи. О тесной взаимосвязи с г. Каргополем свидетельствует источник середины XIX в.: *«Павловская Николаевская церковь в 1854 г. была приписана к Каргопольской Свято-Духовской церкви...»*<sup>10</sup>. Откуда пошло название «Павловский» пока не установлено. Из Платежной книги XVI в. известно лишь то, что волость Павловская вместе с Волковской, до переписи была *«в розных боярщинах»*, т.е. принадлежала боярам, скорее всего новгородским<sup>11</sup>. По-

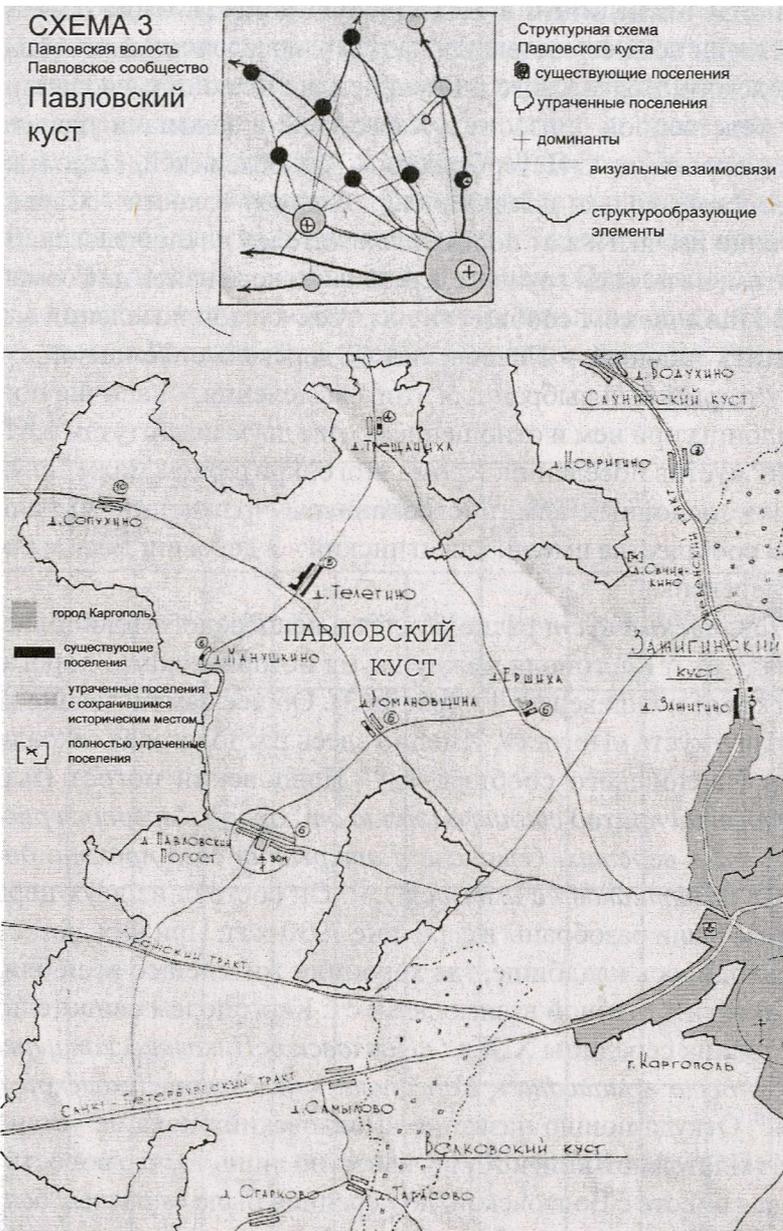


СХЕМА 3. Окологород. Павловский куст.

мимо Погоста, в состав Павловского куста входили деревни: Манушкина, Сопухино, Телегина, Романовщина, Трещачиха, Ершиха. Местное население Павловского куста занималось в основном земледелием. По словам П. М. Новикова (1927 г.р.), земля тяжелая, суглинок. В каждой деревне были колодцы глубиной от 6 до 8 м. Из промыслов наиболее развито было выжигание извести, заготовка и продажа соленых рыжиков. Еще с XVIII в. каргопольские купцы специализировались на продаже шкурок белки. Основная масса ее обрабатывалась руками крестьян Павловской волости. Кроме того, близость Каргополя и активная торговая деятельность купцов и мещан давала возможность павловским крестьянам активно заниматься извозом<sup>12</sup>.



*Илл. 1. Никольская церковь Павловского погоста (XVII в.). Фото н. XX в. из фондов КГИАХМ. НВФ 3122.1*

Особенностью Павловского куста являлось то, что здесь сложно выделить «самую главную» деревню. Административные и социальные учреждения, по словам информантов, кроме Погоста размещались еще в трех деревнях: Манушкина, Сопухино и Телегина. Из источников известно, что в д. Манушкина, располагавшейся на берегу небольшого озера (по местному: «Манушкинская ляга»), уже в начале XIX в. находилось Павловское волостное правление. Здесь же было правление Павловского сельсовета до середины 1930-х гг., когда оно было переведено в г. Каргополь. Деревню Сопухино быв-

шие жители называют самой большой и богатой. По их словам, «еще до революции» здесь были торговые лавки «купцов», как крестьяне называли зажиточных торговых крестьян. Также в Сопухино находилась часовня и до 1950-х гг. начальная школа. В центре «Погоста» находится д. Телегина, где было три ветряных мельницы (остова двух сохранились). С образованием колхоза в начале 1930-х гг. его правление расположилось в одном из «раскулаченных» домов Телегиной. В 1920-1960-е гг. в этой деревне была изба-читальня. Отсюда была передвижка по деревням всей округи. Большинство из расположенных в этих деревнях социальных учреждений обслуживали и Васильевский куст, и часть деревень Волковского сообщества. Можно предположить, что вышеописанные селения являлись главными и были основаны раньше. Остальные в процессе хозяйственного развития от них отпочковались. Об этом говорит даже форма их названий: Ершиха, Трещачиха, Романовщина.

Павловский куст можно отнести к району «ранней ликвидации», т. к. он стал разрушаться в конце 1940-х гг. В 1949 г. на базе павловского колхоза «Боевик» был организован совхоз «Каргопольский», хозяйственные интересы которого полностью подчинялись интересам города и воинской части. Около западной границы города на Ленинградском (С-Петербургском тракте) начал строиться поселок Сельхоз, ставший центральной усадьбой совхоза. Сюда перевели все производство и социальные учреждения. Рабочим предоставлялось новое жилье в многоквартирных домах барачного типа. Жители деревень Павловского куста одними из первых начали переезжать в поселок. Последние жители (трудоспособные) выехали в пос. Пригородный (с 1963 г.) в конце 1970-х гг. В настоящее время окрестность, где находились деревни Павловского куста селений, каргопольцы называют Павловщиной.

Все поселения куста находились поблизости друг от друга на расстоянии от 200 до 500 метров. Размеры сельскохозяйственных угодий, находившихся в открытом пространстве, нетипичны для этих широт севера. В настоящее время, когда поля не используются

полностью, происходит активный процесс их зарастания (это наглядно видно на примере поля, где располагались деревни «Погоста»). Ранее, в период активного использования открытых пространств, их площадь была несомненно больше. Вторичные лесные пространства сформировались здесь позднее. Можно предположить, что в начале XX в. большинство поселений Павловского сообщества находилось в едином зрительном пространстве. В радиусе до пяти километров от Каргополя территории между транзитными дорогами были заполнены почти по всем направлениям разработанными сельхозугодиями. Именно здесь изначально сложились сельские поселения. Они были связаны между собой проселочными дорогами. Дорога, как правило, проходила сквозь деревню, являясь ее улицей. На нее, по экспедиционным наблюдениям в существующих деревнях и по изученным планам утраченных деревень, выходили лицевые фасады домов.

В настоящее время Павловский куст сохранил 4 существующих поселения, 3 из которых имеют по 1 разрушающемуся объекту застройки: дд. Ершиха, Трещачиха, Романовщина, а одно используется сезонно (д. Телегина). Практически все сохранившиеся объекты застройки – бывшие дома-комплексы, имеют «городские» черты в конструктивных и декоративных элементах, несмотря на чисто функциональный деревенский строй (изба-сени-хозяйственный двор). Главной и наиболее характерной из этих черт является подражание городским вальмовым кровлям: в домах Павловской волости присутствовал скат кровли со стороны лицевого фасада. Начинаясь от конька под углом примерно 45 градусов, он оканчивался у передней стены лицевого фасада. Как правило, скат украшался слуховым окном. С обратной стороны дома хозяйственный двор с поветью венчала двускатная кровля с фронтоном. Дом при этом получался «трехскатным», что придавало ему своеобразный силуэт. Все несуществующие ныне поселения Павловщины хорошо сохранили исторические места – (илл. 2). Это группы деревьев (берез) и следы фундаментов домов. Благодаря этому визуально мож-



*Илл. 2. Историческое место д. Сопухино. Вид на Павловское поле с запада.  
На заднем плане – д. Телегино и панорама г. Каргополя.*

но было определить размеры деревни (что впоследствии сверялось со старыми данными) и характер деревенской планировки.

Одной из причин сохранности исторических мест деревни, даже с утратой застройки, было, по словам информантов, бережное отношение жителей к когда-то существующему жилому месту. Так же, одной из примет, по их словам, было то, что уничтожение деревенских берез и лиственниц приносит человеку несчастье. Места бывших деревень подходили под совхозную распашку почти идеально, но в действительности (это предположение авторов) распахивались лишь места очень малодворных деревень, как будет видно ниже по Волковскому кусту.

Большое поле Павловщины в настоящее время используется под сельхозугодия ЗАО «Каргополь».

**В Волковском сообществе** вообще не было погоста. Этот факт можно считать определенной своеобразной чертой данной территории, которая всегда довольно значительно была подчинена г. Каргополю. Все деревни бывшего Волковского сельского общества были приписаны к городскому Зосимо-Савватьевскому приходу. Самый крупный куст в Волковском сообществе – Волковский,

насчитывал 16 деревень, затем – Лукинский (6 деревень), и, наконец, небольшой Воробьевский куст (3 деревни). Границей с Павловским сообществом служил С-Петербургский тракт.

*Главный Волковский куст* располагался в непосредственной близости к юго-западу от г. Каргополя. Административно Волковский куст всегда являлся составной частью Волковского сельского общества. С 1929 г. – по настоящее время данная территория в составе Павловского с/совета. Общее историческое название Волковского куста – «Пойга». Информанты не помнят ни часовен, ни старого кладбища. Задолго до войны уже хоронили в Каргополе, на Стратилатовском кладбище, иногда на Горке (бывшее монастырское кладбище). До революции (по документам) и вплоть до 1950-х гг. (со слов информантов) мужское население волковских деревень занималось приработками в Каргополе в качестве наемных рабочих. Как и на «Погосте», волковские крестьяне, помимо земледелия, активно занимались извозом и продажей рыжиков.

На примере Волковского куста, который исследовался одним из первых, был сделан вывод, что внутри некоторых кустов существовали естественные **группы деревень**, которые осознавали свою общность с жителями ближайшей округи, но внутри были несколько обособлены. Распространенная формулировка информантов: «наши» и «не наши». Христианские праздники, которых, помимо основных двенадцатых было большое количество, отмечались исправно. Праздновались они, как правило, в кругу «наших» деревень. Вторым основанием для определения групп послужила информация о создании колхозов в 1930-е гг., территории которых практически всегда совпадали с выделяемыми информантами «нашими» и «не нашими» деревнями. Так как обычно самоназвания группы не имели, нами были введены искусственные наименования. Волковский куст подразделялся на Волковскую и Шмаковскую группы, пространственно разделявшиеся между собой старым руслом р. Онеги. Имел схожую с Павловским кустом пространственную организацию, однако значительно более густую сеть поселений.

В Волковском кусту в 1930-е гг. было два колхоза. В один из них вошла Волковская группа деревень: Волкова, Ощирина, Звонкова, Будилово, Бобково, Колобово, Лупалово, Самылово. Во второй колхоз объединились т. н. Шмаковские деревни: Шмаково, Часовенная, Пайково, Зайцево, Тарасово, Огарково, Рычково, Ошмарино. В конце 1940-х гг. колхозы объединили в колхоз им. В. М. Молотова. Правление стало в д. Пайково, а ферму в д. Будилово ликвидировали. Тем самым Волковская группа была поставлена в невыгодные экономические условия. Большинство женщин, работавших на ферме, осталось без работы. Перед жителями деревень встал выбор – переселяться в шмаковские деревни или уезжать в близлежащий Каргополь. В основном выбирали второе. Таким образом, основная волна разрушения прошла в конце 1940-х – начале 1950-х гг. Основной причиной этому служили постоянные заработки мужчин в городе и отсутствие работы в деревне для большинства женщин. Значительную роль сыграло и то, что большую часть социальных услуг жители волковских деревень уже получали в городе (магазин, медпункт). С конца 1950-х до конца 1960-х гг. (период ликвидации колхоза и включения его территории в совхоз «Каргопольский») полностью опустели и шмаковские деревни.

Из 16 поселений Волковского куста в настоящее время жилых деревень нет. Существующими являются только 2 деревни: Волкова (один заброшенный дом) и слившиеся деревни Шмаково – Часовенная, где лишь три дома из пяти используется сезонно. Аналогично Павловскому кусту в архитектуре домов присутствуют городские элементы. У деревень Огарково, Будилово, Лупалово, Самылово, Тарасово так же, как у части деревень Павловского куста сохранились исторические места (фундаменты домов, березы). Анализ этих существующих и утраченных деревень подтвердил схожесть Волковских поселений с поселениями Павловского куста. От 9 утраченных деревень не сохранилось ничего. Их места на картах и схемах были восстановлены, опираясь на данные старых карт и показания информантов. Часть деревень прекратила свое

существование ещё до войны. Это были самые маленькие поселения – 1-2 дома. Информанты связывают этот процесс с раскулачиванием жителей деревень. Таким образом, это также «район ранней ликвидации». Поля бывших поселений частично заросли, частично используются под сельхозугодия ЗАО «Каргополь». В последние десятилетия среди жителей г. Каргополя бытует название «Волковское поле».

*Лукинский куст* расположен к юго-западу от Волковского куста и разделяется с ним небольшим лесо-болотным участком. Его мы решили представить по двум причинам: во-первых, он является типичным примером «неглавного» куста сообщества, расположенного, как и другие аналогичные кусты поселенческих сообществ Окологорода, как бы вторым поясом вокруг Каргополя; во-вторых, Лукинский куст из всех поселений Павловского и Волковского сообществ является единственно (хотя и с утратами) сохранившимся.

Лукинский куст находится в непосредственной близости от С-Петербургского тракта в 7 км от старой границы г. Каргополя. Ранее представлял собой группу поселений по периметру средних размеров (3 на 4 километра) поля, в центре которого главное поселение – д. Лукино. Все эти деревни: Лукина, Мартакова, Абросимова, Сандырева, Сотонинская, Мыза были связаны проселочными дорогами, как параллельными Санкт-Петербургскому тракту, так и меридиального характера. Административно Лукинский куст всегда входил в состав Волковского сельского общества, а с 1929 г., соответственно, в составе Павловского сельсовета.

По имеющимся сведениям, общего, исторически сложившегося самоназвания у лукинских деревень не было. Как уже отмечалось раньше, своей церкви здесь не имелось. В д. Лукино находилась часовня, приписанная к Зосимо-Савватьевскому приходу. Где было кладбище до 1930-х гг. выяснить пока не удалось. (Предположительно, на Павловском погосте.) Территориальная близость обусловила тесное взаимодействие с соседними Воробьевским и Васильевским кустами. С середины 1930-х гг., после ликвидации Пав-

ловского погоста, жителей из Лукинской округи хоронили на вновь образованном Васильевском кладбище. На территории каждого из этих трех кустов в 1930-е гг. существовал самостоятельный колхоз. В 1950-е гг. их объединили, а колхозная контора расположилась в д. Лукино. В 1960-е гг. образовано Лукинское отделение совхоза «Каргопольский» и сюда были переведены все фермы из ближайшей округи. В Лукино съезжаются жители из объявленных неперспективными Воробьевских и Васильевских деревень. Таким образом, с 1960-х гг. д. Лукино начинают превращать в искусственно укрупненное поселение. Постепенно пустеют и близлежащие лукинские деревни: Абросимова, Сандырева, Сотонинская, куда в 1970-е гг. не провели электричество. Сельскохозяйственный кризис 1990-х гг. в первую очередь ударил по удаленным небольшим отделениям, каковым являлось Лукинское. Отток населения, который никогда не прекращался, резко усилился. Уезжают, в основном, в Каргополь, где есть возможность найти работу. Хоронят также на каргопольском кладбище.

Лукинский куст, несмотря на некоторую обособленность в расположении, имел подчиненный характер более крупному Волковскому кусту. В отличие от последнего, в Лукинском кусту преобладали деревни с несколько большим количеством дворов. Из 6 деревень – 4 в настоящее время существующие, хотя две из них: дд. Мартакова и Сандырева сезонно. Хорошая сохранность поселенческой структуры – исторические места двух утраченных поселений хорошо читаются, позволяет сделать заключение о планировке и размерах деревень. Несмотря на то, что ранее Лукинский куст являлся по отношению к более крупным и близким к городу кустам: Павловскому и Волковскому – вторичным по системе сакральных и социальных учреждений, в настоящее время он один из наиболее сохранившихся структур, которую не так затронул процесс ранней ликвидации. Основной причиной этого стал процесс укрупнения сельскохозяйственного производства, когда Лукинский куст оказался в наиболее выгодном экономичес-

ком положении по сравнению со всеми деревнями Павловского и Волковского сообществ.

**В Саунином сообществе** выделено три куста поселений: Саунинский (17 деревень), Рипаковский (3 деревни) и Гужовский (2 деревни) (два последних названия даны условно авторами).

Административно Саунином сообщество в XVI-XVII вв. являлось частью Павловской волости. В 1860-е – 1917 гг. территория Саунином сообщества практически совпадает с административными границами Златоустовского сельского общества Павловской волости. С 1917 г. термин «Златоустовский» из официальных документов исчезает. С 1929 г. Саунином округа включается в состав Павловского сельсовета, куда входит и по настоящее время.

Невыясненным остается вопрос о наименовании «Саунино». Главная церковь погоста – ц. Иоанна Златоуста в настоящее время существует и является уникальным памятником архитектуры XVII в. Именно она дала названия существовавшей недолгое время самостоятельно (во второй половине XVIII в.) Златоустовской волости. Позднее «Златоустовским» было названо сельское общество. Но параллельно этому бытовало неофициальное самоназвание «Саунино». Например, в XIX в. д. Иевлевская писалась со вторым названием – «Сауниномский погост»<sup>13</sup>. О том, откуда пошло это название, с чем оно связано, пока информации нет. По словам К. А. Поповой (1915 г. р.), деревни, которые выделены в Сауниномский куст, в бытовой речи было принято именовать общим названием «Сауниномская волость», что является еще одним фактором выделения данного сообщества в самостоятельное.

**Сауниномский куст** расположен в 1 километре к северу-западу от г. Каргополя между Архангельской и Ошевенской дорогами. Соседствует с Павловским кустом, находясь с ним в едином открытом пространстве сельскохозяйственных угодий. Имеет схожую структурообразующую специфику с главными кустами поселений субрегиона – Павловским и Волковским. Сауниномский куст был выделен как главный в изучаемом сообществе. Во-первых, здесь

находится погост; во-вторых, пространственно он объединял Гужовский и Рипаковский кусты; в-третьих, все административные и социальные учреждения сельского общества располагались в деревнях этого куста; в-четвертых, Саунинский куст являлся самым крупным – состоял из 17 деревень, 6 из которых в настоящее время существуют. Пространственно куст делился на 2 группы поселений – Саунинскую и Комоловскую. В Саунинской были деревни: Кипрово, Иевлевская, Заляжье, Кривошеиха, Даниловщина, Залесье, Кобылкино, Бодухино, Пасковщина. В Комоловскую группу входили деревни: Комолово, Петухово, Дьяково, Опекалова, Носово, Косолапиха, Курениха, Новая Курениха. Размеры поселений во второй группе значительно различаются: от 3 до 15 домов.

Сакральным центром куста, как и всего сообщества, был Саунинский погост. Церковь Иоанна Златоуста местные жители называют «церковь в Заляжье», т.е. связывают ее с этой деревней. В источнике XIX в., как сказано выше, местоположение церкви указывалось в д. Иевлевской. Но более ранний источник XIX в. говорит, что «...*церковь Христова Иоанна Златоуста находится между деревнями Иевлевской и Заляжием...*»<sup>14</sup>. Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод, что первоначально погост не входил в черту деревень, а находился в непосредственной близости от них. Постепенно деревни разрослись и слились, и погост оказался официально привязанным к одной из них. Также постепенно, во второй половине XX в., эти деревни захирели, и сейчас церковь визуальна связана с оставшимися домами в д. Заляжье. Старое кладбище располагалось около церкви Иоанна Златоуста. После закрытия церкви в 1930-е гг. (тогда же была разобрана ограда из булыжников) кладбище перенесли «на Гору», где оно находится и по настоящее время.

К Саунинскому погосту относилась ещё одна церковь, которую местные жители называют «Комоловской церковью», т.к. располагалась она в д. Комолово. Из документов известно, что «...*Приписная церковь св. мучеников Флора и Лавра построена в 1837 г.*

на новом месте тцанием и иждивением С-Петербургского купца... зданием каменная с таковою же колокольнею»<sup>15</sup>. Новое место, видимо, было выбрано неслучайно, т.к. д. Комолово находилась непосредственно на тракте С-Петербург – Архангельск. Скорее всего, сюда переместился и административный центр округа (информации пока нет). Известно только, что в д. Комолово с конца XIX в. была школа. Здесь же находился и кирпичный дом священника. По воспоминаниям «Комоловскую церковь» разобрали в 1930-е гг. на кирпич. В эти же годы школу перевели в д. Рипаково. И только в конце 1930-х гг. школа расположилась в д. Заляжье в доме раскулаченных крестьян.

Таким образом, сложилась следующая ситуация. К середине XIX в. Саунинский погост был разорван между двумя центрами – собственно Саунинским погостом (дд. Иевлевская и Заляжье) и д. Комолово. Так как Саунинская округа не являлась самостоятельной административной единицей, то месторасположение некоторых административных и социальных учреждений большого значения не имело.

В период укрупнения сельскохозяйственного производства (1960-е гг.) д. Кипрово, расположенная вблизи Саунинского погоста, стала усадьбой Саунинского отделения совхоза «Каргопольский». Здесь была организована централизованная ферма и сопутствующее ей производство; сюда были переведены все социальные учреждения, которые в небольшом количестве еще существовали в отдельных деревнях; для многих из них были построены новые здания. Деревни Иевлевская, Заляжье, Кипрова располагались очень близко друг к другу. В 1970-е гг. благодаря активной застройке как новыми строениями (так же, как везде, многоквартирными домами барачного типа), так и перевозимыми домами из объявленных неперспективными деревень, они слились. В настоящее время в обыденной речи и даже в официальных документах, данные деревни называют деревней Саунино (Правильнее будет: поселок Саунино, состоящий из деревень...).

Всего в ходе экспедиций 2004 г. в Павловской волости было обследовано 67 поселений. Из этого количества только 21 поселение в настоящее время существует. Из 21 существующего только 6 поселений используются круглый год. Это д. Саунино (слившиеся деревни Кипрово, Заляжье, Иевлевская), д. Лукино, д. Мартаково, д. Зажигино. Саунино и Лукино – искусственно укрупненные поселения, д. Мартаково находится в непосредственной близости от д. Лукино, д. Зажигино непосредственно соседствует с новой застройкой Каргополя и по новому генплану города будет включена в его границы. Таким образом, из всей исторической структуры поселений Окологорода жилыми на протяжении всего года остались единичные поселения – искусственные центры сельскохозяйственного укрупненного производства XX в., а также поселения находящиеся в непосредственной близости от этих центров. Историческую структуру поселений Окологорода можно считать полностью разрушенной.

Подавляющее большинство поселений Павловской волости были немногодворные. Деревень со средним количеством дворов (более 10 дворов) немного – 16 из 67<sup>16</sup>. Эти деревни присутствовали в Лукинском и Гужовском кустах – более удаленных от города Каргополя и обособленных самих по себе (типичными поселениями Павловской волости, учитывая специфику расположения и дворность, являются поселения Павловского, Волковского и Саунинского кустов).

Крупные кусты Павловской волости располагались в непосредственной близости от г. Каргополя. Малые кусты поселений образуют как бы «второй пояс» вокруг города. Разница между этими двумя группами кустов поселений субрегиона подтверждается ещё и тем, что крупные кусты имели ярко выраженные и пространственно-акцентированные центры-погосты, а в малых кустах поселений центры не выражены, сами малые кусты в социально-экономическом и административном плане имели подчиненный характер крупным кустам.

Исследуя форму пространственных пятен кустов поселений Павловской волости, можно сказать, что практически все кусты имели ковровый характер с равномерным расположением составляющих. Это подтверждает специфику кустов поселений Павловской волости Окологорода как водораздельных, причем крупные кусты водораздельных поселений этих широт севера – явление редкое, если не уникальное.

Все кусты поселений Павловской волости имели искусственные структурообразующие элементы. Это, в первую очередь, дороги транзитного характера – тракты и проселочные дороги, связывающие поселения.

С учетом деятельности населения все деревни волости относились к земледельческому классу поселений круглогодичного пользования.

Анализируя специфику Павловских деревень, можно выделить следующее: большое количество поселений волости имели визуальную взаимосвязь с доминантами – архитектурными ансамблями города Каргополя и ансамблями Павловского и Саунинского погостов. Поселения Павловской волости, несмотря на относительно равномерную сеть расположения в полях, неравнозначны по выгоды своего расположения. Некоторые деревни расположены на более возвышенных участках поля, визуальнее «древних» по разработке. У части поселений (Павловский погост, Сопухино, Заляжье, Залесье и др.) очевидна неслучайность выбора места – небольшая возвышенность – холм, складка рельефа.

Планировочная структура поселений Павловской волости была проанализирована благодаря существующим и «читаемым поселениям». По форме плана типичными для субрегиона являются ковровые структуры с уличной планировкой. 7 из 64 поселений имеют уличную планировку, где улица – транзитная магистраль, тракт. Остальные поселения расположены вдоль дорог, связывающих их между собой и с трактами. Безусловно, самые ранние поселения волости предопределили характер дорог, их связывающих. По от-

ношению к другим, позднее сформированным деревням эти дороги носят первичный, структурообразующий характер. Очевидна неравномерность возрастного образования поселений, хотя других видов планировок, кроме уличных, зафиксировано не было.

Анализ материалов экспедиции позволил сделать обобщенную характеристику поселений Павловской волости с выявлением эталонного поселения.

**Эталонным поселением данного субрегиона является деревня в 5-6 дворов, расположенная в открытом пространстве большого поля в непосредственной близости от г. Каргополя. Сквозь деревню проходит небольшая улица, которая далее, через несколько сот метров поля, связывает её с другими деревнями куста, хорошо видимыми в открытом пространстве. Деревня находится в едином зрительном пространстве с доминантами погоста – центра куста и с доминантами г. Каргополя. Она имеет уличную планировку с расположением домов напротив друга, «лицо» в «лицо» и застроена небольшими домами-комплексами с трехскатными «городскими» кровлями. В архитектуре домов – сильное влияние «городских» элементов.**

#### **Надпорожская волость.**

С XVII в. по 1920-е гг. Надпорожская волость являлась самостоятельной административной единицей, с 1860-х гг. состояла из одного сельского общества – Надпорожского. В 1929 г. волость преобразована в Надпорожский сельский совет. В 1967 г. он был ликвидирован и включен в состав Павловского сельского совета. Данная административно-территориальная целостность территории явилась причиной предварительного выделения единого **Надпорожского сообщества.**

Анализ документов XVI-XX вв. (аналогично Павловской волости) показал, что все деревни Надпорожского сообщества в XVI в. входили в состав Надпорожской волости. Волость Надпорожская в XVI в. занимала значительную территорию – около 30 км по обоим берегам реки Онеги, а также окрестности истока реки Чу-

чексы. Во всем Каргополье она насчитывала самое большое число селений – » 74<sup>17</sup>. Почвы в верховьях реки Онеги считаются очень плодородными (относительно северных земель), что явилось основной причиной возникновения большого количества деревень. В процессе складывания поселенческой структуры данной волости возникло два погоста. Погосты объединили две больших группы селений, которые классифицированы как Надпорожское сообщество и Ольховское сообщество. После выделения Ольховской волости в XVII в., границы Надпорожского сообщества полностью соответствуют границам Надпорожской волости. Топонимические корни названия волости лежат в славянском языке и напрямую связаны с особенностями географического местоположения: именно в этом районе реки Онеги располагается первая гряда знаменитых Онежских порогов – «волость над порогами».

#### **Надпорожское сообщество.**

Первые надпорожские деревни располагаются по берегам р. Онеги в семи километрах ниже Каргополя, где река пересекает первую гряду порогов, протяженностью более 20 километров. Чуть выше порогов по обоим берегам реки, находясь друг от друга на расстоянии от нескольких десятков до сотен метров, следуют существующие и утраченные (с хорошо сохранившимися историческими местами) деревни. Параллельно левому берегу реки, на расстоянии до одного километра идет тракт Санкт-Петербург – Архангельск, на котором и в непосредственной близости от него отмечено 4 поселения – 2 существующих и 2 утраченных. В трех километрах от тракта в противоположную от реки сторону расположена система Гарьских озер, где отмечено 6 исторических поселений – 1 существующее и 5 утраченных. Надпорожское сообщество состояло из кустов: Надпорожского, Абакумовского, Гарьского, Шаблевского. Крупными являлись Надпорожский и Абакумовский кусты, каждый из которых насчитывал более десятка деревень, практически сплошной полосой располагавшихся по обоим берегам реки Онеги.

Духовный и административный центр Надпорожской волости до XIX в. находился в д. Надпорожский погост (Надпорожский куст). Никольская церковь Надпорожского погоста упоминается в Платежной книге XVI в: «село Надпорожское, а в нем церковь Никола чудотворец»<sup>18</sup>. В Надпорожском приходе в XIX в. было 2 церкви и 9 часовен. Никольская церковь была перестроена в 1792 г.: «...тщанием прихожан. Зданием деревянная с таковою же колокольнею. В 1861 г. извне исправлена и окрашена усердием С-Петербургского купца...»<sup>19</sup>. Здесь же, в д. Надпорожский погост (более распространено – д. Погост), находилось кладбище, которое служило для всей волости. После разрушения церквей, в 1930-е гг., оно было перенесено за деревню, к Архангельскому тракту. В настоящее время функционирует. На месте бывшего храмового ансамбля, являвшегося архитектурной доминантой всей округи (со слов старожилов, ее было видно из всех деревень), сохранились лишь северные деревянные ворота ограды (илл.3). С середины



Илл. 3. Д. Надпорожский погост. Северная ограда погоста (XIX в.)

XIX в. на Погосте при церкви была школа. Административные учреждения: волостное правление, почтовая станция уже с начала XIX в. перемещаются в д. Абакумово (Абакумовский куст), которая находится непосредственно на тракте С-Петербург – Архангельск. Таким образом, в Надпорожской волости сложилось два равнозначных по значению центра: один сакральный и частично социальный, а второй – административный.

Большинство деревень Надпорожского сообщества, зафиксированных в документах XIX в., существовало уже в XVI в. Это доказывает утверждение о том, что верховья реки Онеги являлись районом ранней славянской колонизации. Названия деревень на протяжении веков практически не изменялись и сохранились до настоящего времени в наименованиях урочищ, дачных поселков.

Основным родом занятий жителей Надпорожской волости было земледелие. Активно использовались подсеки. Но плотная заселенность территории и близко подходящие болота не давали возможности значительно расширять земельные угодья. Дополнительными заработками крестьян служили занятия извозом, сбор рыжиков, вязание изделий из шерсти (женщины), сплав леса по р. Онеге. Из документов известно, что часть надпорожских крестьян занималась приработками в Каргополе, и небольшой их процент «уходил» в С-Петербург<sup>20</sup>.

*Надпорожский куст* деревень расположен в верхнем течении реки Онеги, в семи километрах от г. Каргополя – **(схема 4)**. Он имеет протяженность по обоим берегам реки в пределах семи километров. Состоял из 13 поселений, располагавшихся в открытом пространстве сельхозугодий по обоим берегам реки Онеги, и 2 поселений на отводящей к Архангельскому тракту от левого берега дороге, 1 поселения на Архангельском тракте. Вдоль обоих берегов реки Онеги проходят дороги, связывающие поселения. Из шестнадцати поселений куста 8 существующих (из них 5 сохранили только по одному объекту застройки) и 7 утраченных (из них 6 сохранили историческое место).



Селения Надпорожского куста естественным образом разделяются на две группы на разных берегах реки Онеги. Деревня Погост является центром левобережной группы. Об этом свидетельствует информация о создании колхозов в 1930-е гг. В д. Погост находилось правление колхоза им. Челюскина, который объединял деревни Ильинская, Ермолино, Клоково, Колотово, Филиппово. На правобережье, в д. Наволок, находилось правление колхоза «Вперед»: дд. Москвина, Кухтыриха, Осиповское сельцо, Осташево, Кутнева, Горка.

Деревня Надпорожский погост была главным поселением куста. До ликвидации колхозов в конце 1960-х гг. деревня жила полнокровной жизнью: здесь была контора, ферма, мельница, обслуживавшая округу, начальная школа (ее последнее здание было построено в 1930-е гг. из разобранных бревен Никольской церкви). Как и везде, с концентрацией сельскохозяйственного производства и ликвидацией социальных учреждений (на данной территории все сместилось в д. Абакумово), люди стали уезжать. Но для д. Погост, в отличие от всех надпорожских деревень, сложилась выгодная ситуация. В непосредственной близости от нее на Архангельском тракте в 1960-е гг. был построен поселок Льнозавод (с 1993 г. переименован в п. Зелёный Бор). Основной функцией поселка было обслуживание предприятия по обработке льна, который привозился сюда со всего Каргопольского района. Люди могли получить высокооплачиваемую (по сравнению с колхозом) работу и одновременно, по причине близости, не уезжать из деревни. Это стало основной причиной большой сохранности исторической застройки в д. Погост. В конце 1980-х гг., когда деревня все-таки почти опустела, стало развиваться новое явление – дачное строительство. В черте деревни приобретались дома исторической застройки. На пустеющих местах утраченных домов строились новые. Благодаря этому, структура деревни не была нарушена, и в настоящее время мы можем ее видеть практически в неизменном виде. Двухрядная планировка с первым рядом домов вдоль реки, с обращенными к ней лицевыми фасадами. Второй ряд домов выходил

на историческую деревенскую улицу, проходящую вдоль северной стороны погоста, и впоследствии огибающую его. Большая поляна, где раньше находились церкви Надпорожского погоста, под застройку отдана не была. Благодаря этому деревня, несмотря на архитектурную нетрадиционность новых домов-дач, была сохранена.

**Абакумовский куст** непосредственно граничит с Надпорожским, расположен за ним ниже по течению реки Онеги – (схема 5). Состоял из 15 деревень. Однако главное поселение этого куста – д. Абакумово расположено на Архангельском тракте. В период ликвидации неперспективных деревень ее удобное местоположение стало причиной того, что именно она была выбрана усадьбой Надпорожского отделения совхоза «Каргопольский». В настоящее время д. Абакумово является типом укрупненного исторического поселения, где большая часть застройки – дома барачного типа.

Основанием для выделения отдельного куста послужили воспоминания старожилов: «...от Охрёмово до Волосски все наши деревни, про остальные и не знаю», – вспоминает К. И. Зуева (1922 г.р.), прожившая всю жизнь в д. Пильдеево. На основе рассказов о внутренних взаимосвязях этих деревень, о большом социальном значении д. Абакумовой, были сделаны выводы об определенной их обособленности от Надпорожского куста поселений. Но отдельного самоназвания не было. До настоящего времени и в официальных документах, и в бытовой речи, деревни, выделенные нами в Абакумовский куст, называются Надпорожскими. Поэтому название «Абакумовский» – искусственное.

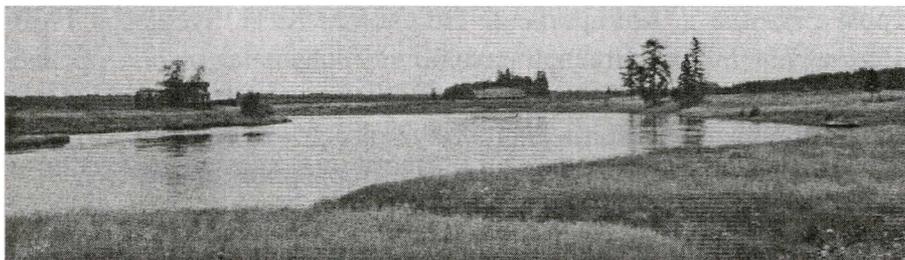
Деревни Абакумовского куста также подразделялись на две группы соответственно берегам реки Онеги. В первую группу, центром которой, естественно, была д. Абакумово, входили деревни Вараксино, Курищево, Монастырек, Овласовщина, Верхние Чертовицы, Нижние Чертовицы. Для второй группы деревень (по правому берегу): Охрёмово, Плаксино, Юркино, Кондратьева, Спирино, Бараново, Покрышкино, Пильдеева, Волосская - местным цен-

тром служила д. Кондратьева. По словам К. И. Зуевой, в 1930-1940-е гг. в д. Кондратьевой находились начальная школа, правление колхоза, ферма. Большой была и д. Пильдеево, где до сих пор сохранились три сезонно используемых дома, один из которых очень интересен в архитектурном и интерьерном плане.

В настоящее время Абакумовский куст насчитывает 6 существующих поселений, из них только одно жилое. Часть полей Абакумовского куста используется под сельхозугодья ЗАО «Каргополь», жителями д. Абакумово и небольшим количеством дачников.

Деревни и исторические места деревень в Надпорожском и Абакумовском кустах идут по обоим берегам реки практически сплошной полосой. Линия сельхозугодий – открытых пространств охватывает поселения по тому и другому берегу с расстоянием до леса от 500 м. до 2 км. Края лесных территорий имеют неровный, мозаичный характер. Здесь присутствует молодой, от 10 до 40 лет лес – явное свидетельство зарастаемых угодий. Тем не менее равнинный рельеф, непрерывные полосы сельхозугодий в направлении юг-север, достаточно ровные линии крутых берегов и дома деревень по ним создают эффект открытости пространства.

Но разница с околородными деревнями Павловской волости состоит в том, что здесь, в Надпорожье, расположение поселений и открытость пространства носит явно линейный характер, где основной стержень – река Онега. Налицо – поселенческая сеть приречного типа. Немногодворные деревни относительно равномерно расположены вдоль берегов реки с интервалом от 50 до 800 метров одна от другой. Характерная черта – расположение поселений по разным берегам напротив друг друга, образуя т.н. пространственные пары (илл.4) Учитывая небольшую ширину реки Онеги в Надпорожской волости (от 40 до 60 м.), пространственные пары создавали эффект единства поселений (они показаны на составленных схемах кустов поселений и дают наглядное представление о специфике пространственного расположения приречных поселений Надпорожской волости).



*Илл. 4. Деревни Надпорожской волости.  
Парное расположение по разным берегам реки.*

**Гарьский куст** представлен нами как пример «не приречного» куста Надпорожской волости. Расположен в 5 километрах к западу от Архангельского тракта по линии Надпорожского куста. Четыре деревни куста: Гарь, Шелохово, Неклюдово, Куфтыриха - находились в открытых пространствах полей восточного побережья системы Гарьских озер.

Гарьский куст был связан дорогами с Архангельским трактом, с Шаблевским кустом и через Гужовский куст с поселениями Павловской волости. Информации по данному кусту очень мало, но из источников XIX в. известно, что по сравнению с Павловской волостью и деревнями по реке Онеге, населенность деревень Шелохово, Гарь, Неклюдово, Куфтыриха была больше. В каждой из них было около двух десятков дворов и проживало примерно 100 человек<sup>21</sup>. Самоназвания не было. Но общее название местности для жителей окрестных поселений – «Гарь», «на Гари». Видимо, это связано с названием деревни, которая являлась местным центром. По свидетельствам информантов, в период существования колхоза в 1930-1950-е гг. (все три деревни) его правление находилось в д. Гарь. Здесь же располагалась начальная школа. Хотя, по словам К. Ф. Гужовой (1926 г.р.), д. Неклюдово была самой большой.

В конце 1950-х гг. колхоз «Новая жизнь» объединили с надпорожским колхозом «Вперед», а все производство начали переводить в д. Абакумово. С этого времени жители с «Гари» стали разъезжаться. Многие уехали в д. Абакумово, остальные в Саунино и

г. Каргополь. Из четырех деревень Гарьского куста только деревня Неклюдово сохранила 2 дома, которые в настоящее время используются сезонно. В полях Гарьского куста, уже около 10 лет не используемых, очень сильно выражен процесс зарастания.

В настоящее время из всех деревень **Надпорожского сообщества** жилых круглогодично деревень, кроме Абакумово (66 хозяйств, 178 человек) и Погоста (1 хозяйство, 1 человек), не осталось. Основной процесс ликвидации деревень в данном сообществе приходится на 1960-1970-е гг. В первую очередь, забрасывались деревни на правобережье Онеги из-за трудностей переправы и всех связанных с этим проблем. Большая часть населения переезжала в д. Абакумово и г. Каргополь. Но общее название «Надпорожье» сохраняется. В хозяйственном плане, на территории бывшего Надпорожского сообщества функционирует Надпорожское отделение ЗАО «Каргополь», хотя усадьба отделения находится в д. Абакумово.

В последние годы д. Абакумово находится в кризисном состоянии, несмотря на то, что здесь находится ферма, магазин, почтовое отделение. Но начальная школа и детский сад несколько лет назад закрылись. поголовье скота на одной из когда-то лучших ферм района сильно сократилось. Объемы работ сельхозпредприятия резко упали. Работы нет. Молодежь уезжает. Если социально-экономическая ситуация не изменится, деревню Абакумово может постигнуть участь всей округи.

Исследуя форму пятен кустов поселений можно сказать, что в приречных деревнях бывшей Надпорожской волости присутствуют линейные (вытянутые в линию) структуры, а кусты деревень системы Гарьских озер имеют неровный ковровый характер пространственного пятна. Надпорожская сеть поселений имеет комбинацию естественных и искусственных структурообразующих элементов – это река Онега, система Гарьских озер, Архангельский тракт. Особенностью является то, что Архангельский тракт, проходящий через территорию Надпорожья, находится на значительном (до 1 км) расстоянии от реки, в отличие от территорий располо-

женных ниже по течению реки Онеги волостей. В расположении поселений здесь Архангельский тракт задействован лишь частично, основная сеть деревень находится на берегах реки. Это подтверждает вторичность Архангельского тракта, как структурообразующего элемента, по отношению к реке Онеге – главному и первичному.

В ходе экспедиции 2004 г. было зафиксировано и обследовано 36 исторических поселений Надпорожской волости, из которых 15 существующих и 21 утраченное.

Основная масса исследуемых поселений была представлена малодворными деревнями (до 10 дворов): соответственно 26 из 36. Остальные деревни условно средней дворности (от 10 до 50 дворов). Причем количество дворов в этих деревнях немногим превышает 10. Деревни условно средней дворности расположены в кустах, удаленных от реки Онеги и Архангельского тракта (Гарьский, Шаблевский кусты; деревня Куфтыриха), а также являются центрами и подцентрами кустов (Абакумово, Надпорожский погост), расположенных по реке Онеге и Архангельскому тракту. На территории Надпорожской волости из 36 обследованных поселений наиболее распространены приводоимые поселения (25 из 36). Из них по правому берегу реки Онеги – 15 деревень, по левому берегу Онеги – 10 деревень. 2 из 36 поселений расположены на Архангельском тракте, оставшиеся 6 расположены на дорогах, связывающих приречные поселения и поселения Гарьских озер с Архангельским трактом.

Все исследуемые деревни с учетом деятельности населения относятся к земледельческому классу поселений круглогодичного пользования. Однако в настоящее время из 15 существующих – 13 используется сезонно, в летний период. 2 поселения из 15 существующих являются круглогодичными, причем 1 из них – д. Погост, по сути, представляет из себя дачный поселок. Таким образом, из всей системы поселений Надпорожской волости жилым на протяжении всего времени года осталось лишь изначально значи-

мое, искусственно укрупненное поселение в непосредственной близости от Архангельского тракта.

Исследование поселений по функциональным зонам было затруднено из-за их значительных утрат. Бытовые зоны представлены единично сохранившимися банями. Лучше обстоит дело с жилыми зонами, как наиболее сохранившимися в существующих поселениях. Жилая застройка – небольшие по размерам дома-комплексы. В отличие от деревень Павловской волости здесь практически не встречаются «городские» кровли. Большинство домов имеют двухскатные кровли с фронтонами. Но близость к городу присутствует в декоративных элементах: дома украшены «сухариками», некоторые сохранили обшивку, когда-то давно были окрашены. Яркие выраженные исторические места утраченных поселений со следами фундаментов и хорошо читаемой планировочной структурой жилых зон поселений позволяют с уверенностью сказать о сильных визуальных взаимосвязях между поселениями путем непосредственного визуального доступа к комплексам застройки.

С середины 1990-х гг. многие из заброшенных исторических поселений оживают в новом качестве. Причиной этому послужила река Онега с плодородными почвами на её берегах и близость г. Каргополя. На территории 11 исторических поселений Надпорожского сообщества (дд. Надпорожский погост, Ильинское, Колотово, Мыза, Осташево, Кутнево, Горка, Курищево, Нижние Чертовичи, Гарь, Неклюдово) и в ближайших к ним районах сельхозугодий за последние пятнадцать лет развернулось дачное строительство. Именно в этой форме идет новое освоение разрабатывавшихся в течение столетий угодий. Нужно сказать, что почти во всех исторических поселениях новые дачные участки и дома вписываются в их историческую структуру. Что касается района сельхозугодий вокруг поселений, участки нарезались геометрическим способом. Архитектура дачных домов и в том и в другом случаях далека от традиционной. Дома строятся из бруса и досок, имеют яркую нетрадиционную окраску.

Эталонным поселением Надпорожской волости является деревня на берегу реки в 5-10 дворов с однорядной планировкой жилой зоны и баннным рядом. Деревня в совокупности с деревней напротив (через реку) образует пространственную ячейку, где взаимные композиционные и визуальные связи исключительно сильны. Деревня имеет сильные прямые взаимосвязи с другими деревнями куста и находится в едином зрительном пространстве с одним из поселений Архангельского тракта. Деревня имеет застройку домами-комплексами небольших размеров, ориентированных на реку.

Экспедиции на территории модельных волостей субрегиона Окологород позволили, во-первых, изучить в натуре характер исторической системы сельского расселения с уточнением ее специфики. Во-вторых, зафиксировать существующее состояние системы расселения данной территории на начало XXI в. и сравнить ее с изучаемой. В обследуемых волостях отмечено большое количество утраченных поселений от общего числа исторических: в Павловской – 69%, в Надпорожской 58%. Всего же круглогодично используется в Павловской – 9% , в Надпорожской – 5% деревень.

Собранная информация позволила сделать вывод, что пик процесса разрушения традиционной системы расселения пришелся на 1960-1970-е гг. в связи с официальной политикой государства, направленной на ликвидацию деревень, объявленных неперспективными. Концентрация сельскохозяйственного производства на определенных территориях создала условия для экономического развития и привела к определенному улучшению социально-экономического положения сельского населения. Но экономический кризис 1990-х гг. свел на нет все достижения «развитого социализма». В итоге на сегодняшний день мы имеем исчезающие деревни и вымирающие укрупненные деревни-поселки. Традиционная территориальная структура оказалась в полной зависимости от социально-экономической политики государства. Поэтому для полноты исследования эволюции системы сельского расселения Около-

города был проведен анализ экономических показателей по территории модельных волостей за три периода: начало XX в. (1901-1902 гг.), вторая половина XX в. (1986 г.), начало XXI в. (2002 г.). Контрольным для анализа экономического состояния выбран 1986 г. – год наибольшего подъема в сельском хозяйстве Каргопольского района. 2002 г. – десятилетний итог реформ в народном хозяйстве, начавшихся в 1992 г.

Для жителей Павловской и Надпорожской волостей на рубеже XIX-XX вв. сельское хозяйство, как отмечают официальные документы, являлось главным родом занятий<sup>22</sup>. Большинство жителей на территории современного Павловского сельсовета являются рабочими совхоза «Каргопольский», который в 1992 г. был реорганизован в ЗАО «Каргополь». Это предприятие является практически единственным на изучаемой территории, занимающимся производственной деятельностью и, в первую очередь, конечно, сельским хозяйством<sup>23</sup>. Таким образом, основной вид деятельности остался тот же. Но если в конце XIX – начале XX в. основным видом сельскохозяйственного производства было земледелие, то в конце XX – начале XXI в. является животноводство, а земледелие как дополнительная отрасль, обеспечивающая животноводство кормами. Только картофель и овощи являются товарными культурами.

Из таблицы следует, что общее количество земли всех категорий: пашни, покосы, леса - на исследуемой территории в начале XX в. и в конце его практически одинаковое. Количество пахотной земли увеличилось, но надо учесть, что в начале XX в. на пахотной земле возделывались зерновые культуры, картофель и овощи, а в конце XX в. сеялось много трав. Значительный рост урожайности в 1986 г. объясняется тем, что на полях применялись минеральные удобрения, вносился большой объем органики, и все это с использованием механизированной техники. В принципе, это стало возможным благодаря концентрации сельскохозяйственного производства, регулярным денежным дотациям государства, гарантирован-

Таблица 4<sup>24</sup>

	Количество земли 1 десятина = 1.06 гектара			Кол-во Удобрений		лоша дей	механ из. техни ки	Кол- во Собра нного урожа я	Урож ай ность
	Земли всех катего рий	Из них Пах отно й	Засея нной зерно выми	орга ники	мине ральн				
Павл овска я Надп орож ская воло сти в 1901 г.	30078 дес.	248 3 дес.	2483	17653 тонн	-	650	-	14290 0 пуд. (2286 тонн)	сам 6 12.81 цент. с га
кС/з Карг опол ьски й в 1986 г.	28222 га	659 7 га	3214 осталь ная земля под трав ами	60000 тонн	1866 тонн	-	134 тракт ора 19 комба йнов 19230 л. с.	5490 тонн	18.3 цент. с га
ЗАО Карг опол ь в 2002 г.	24775 га	575 4 га	108 142 – под трав ами	7600 тонн	47 тонн	-	53 тракт ора 3 комба йна	42 тонны	5.8 ц. с га (2.9 сам)

ным рынкам сбыта. По уровню развития земледелия совхоз «Каргопольский» считался одним из лучших в районе. В нем производилось 18% зерна от общерайонного показателя. В 1901 г. в распоряжении крестьян был только навоз, а поля обрабатывались лошадьми с сохой; плуги только начали внедряться. В 1986 г. было произведено 1400 тонн картофеля в совхозе и населением – 800 тонн. Его реализация, по сравнению с общерайонным уровнем, составила 21%. В Павловской и Надпорожской волостях кар-

тофеля в среднем на одного жителя производилось около 2 пуд., т.е. 32 кг, поэтому хватало его только на пропитание. Овощи в 1901 г. только начали осваивать. В 1986 г. население тоже не очень интенсивно занимается выращиванием овощей, в основном для собственных нужд – это капуста, морковь, свекла, лук, статистических данных нет, только расчетные. Для личных подсобных хозяйств было выделено 50 га пашни, в сельхоз предприятия овощи выращивались на 23 га – это капуста 913 тонн. Также занимались пленочными теплицами. На площади 12045 кв. м., или 1,2 га, было выращено 99 тонн огурцов.

Как уже было сказано выше, земледелие в середине XX в. было призвано обеспечить основную отрасль – животноводство кормами, поэтому зерно практически не продавалось. В 1986 г. продано было 410 тонн, или 7% от полученного урожая для нужд населения. Остальное зерно использовалось на корм скоту, для чего был построен комбикормовый завод. Крестьяне Павловской и Надпорожской волостей зерновые культуры растили для собственного продовольствия, на корм рабочему скоту и частично продавали на ярмарках г. Каргополя.

Анализ показателей по животноводству показал, что в совхозе «Каргопольский» было 3214 голов крупного рогатого скота, в том числе 1700 коров. С учетом находящихся коров у населения всего было 1820 голов. Если сравнивать с началом XX в., то у жителей Павловской и Надпорожской волостей было всего 830 коров, которых держали в основном для навоза; молока получали от каждой коровы 600-800 кг в год. В 1980-е гг. животноводство развивалось интенсивно: средний удой от коровы составлял 3000 литров в год, (отдельные коровы надаивали до 6000). Из надоенного молока – 80% продавалось государству (на Каргопольский молкомбинат). Очень хорошо было поставлено племенное дело. Скот был высокопродуктивным, потому что хорошо кормился. В хозяйстве заготавливали много сена, силоса, сенажа, изготавливали травяную муку, поэтому под сеяние травы использовалось 50% пашни. Скот вы-

гонялся также на специально оборудованные пастбища, тогда как в начале XX в. скот выпасался на неудобных землях (в лесу), а сено заготавливалось на низкопродуктивных естественных покосах. В Надпорожье проблема сенокосов стояла очень остро: по причине их недостатка часть крестьян закупала сено в Лодыгинской волости.

Для реализации мяса в сельхозпредприятии в 1986 г. имелось 1514 голов телят, 976 голов свиней и птица – 3227 шт. Например, свиней в начале прошлого века почти совсем не было. Если сравнить по наличию других видов скота, то количество овец и лошадей, наоборот, уменьшилось: первых с 1490 голов до 481, а вторых с 695 до 54 голов. Это объясняется тем, что лошади стали использоваться только для выпаса скота, а от разведения овец в совхозах отказались.

В 1992 г., когда экономическое положение было на уровне 1980-х гг., начинается период реформ в сельском хозяйстве. Это приватизация земли и передача имущества сельхозпредприятий в собственность граждан. Рассчитывали, что крестьянские хозяйства смогут увеличить объем сельхозпродукции, но они оказались без государственной поддержки, и те 8 хозяйств, которые были образованы в начале 1990-х годов, развалились. За годы реформ резко сократилось производство. Реорганизация сельхозпредприятия в ЗАО «Каргополь» ничего не дала. Земледелие пришло в упадок. Хотя земельная площадь пашни уменьшилась ненамного, но использоваться она стала лишь на 4%. В 8 раз сократилось внесение навоза по сравнению с 1986 г. и даже в 2,3 раза меньше чем в 1901 г. Уменьшилось использование техники, которая частично была растащена, частично пришла в негодность из-за отсутствия ремонта. Естественным следствием стало резкое снижение урожайности.

Если земледелие пришло в упадок, то и животноводство тоже. поголовье коров сократилось в 5 раз, и составило – 325 голов, у населения – 109 голов. Если сравнивать с 1901 г., то оно сократилось в 2 раза. Практически не осталось свиней, на 1.01.2003 г. их численность в подсобных хозяйствах была 9 голов, а поголовье овец сократилось до 55 голов. Продуктивность скота сократилась в 2 раза и за 2002 г. составила 1569 кг. В то же время у населения продуктивность

скота пока в 2 раза выше, а площадь, находящаяся в личном подсобном хозяйстве, несколько увеличилась и составила 125 га.

Продажа продукции так же резко сократилась; зерна – в 10 раз, картофеля – в 7 раз, овощей – в 10 раз. Для реализации продукции нет гарантированных рынков сбыта, поэтому сельхозпредприятие само их ищет. К 2002 г. обанкротился Няндомский мясокомбинат, на грани развала Каргопольский.

В виду сокращения производства сократилось число работающих с 562 чел. до 148, поэтому в сельских населенных пунктах Павловского сельсовета процветает безработица, хотя официально она не регистрируется, т.к. все бывшие работники наделены имущественными паями и имеют в собственности земельную долю. Эта земля нигде не отведена и остается на бумаге, дохода населению она не приносит, и, чтобы обрабатывать ее, надо технику, а имущественные пай тоже оказались только на бумаге.

Развал экономики естественным образом сказался на состоянии социальной инфраструктуры. В 1970-1980-е гг. сельхозпредприятие содержало все детские сады, школы, ФАПы на территории Павловского сельсовета. На селе (т.е. в укрупненных поселениях) было развито жилищное строительство. Доходы населения были выше среднего уровня по району. За время реформ закрылось 4 детских сада, Абакумовская начальная школа. Клубы и библиотеки пока есть, но они, как говорят, не живут, а существуют.

Встает вопрос: на что и как живет оставшееся местное население? В 1990-е гг. возродились бытовавшие в начале XX в. промыслы: люди собирают и сдают приезжим скупщикам ягоды и грибы, ездят на заработки под Москву (строят дачи). ЗАО «Каргополь» и частные пилорамы, а именно там занято большинство работающего населения, живут в основном за счет леса. На тему «лесной отрасли» хочется остановиться отдельно. Еще в начале XX в. в вестнике Олонецкого губернского земства в № 3 за 1914 г. писалось, что в 1888 г. крестьянам были наделены в собственность леса. И начался период хищнического истребления лесов. Хватило 15 лет, чтобы леса в окрестностях Каргополя были истреблены. К концу

XX в. леса в Павловской и Надпорожской волостях возродились, и в 1990-е гг. они начали вновь активно вырубаться. Заготовкой леса на территории Павловского сельсовета занимаются ЗАО «Каргополь» и население для собственных нужд. Бывшее сельхозпредприятие наделено в пользование лесными угодьями на территории Павловского сельсовета в размере 16800 га. Так, в 2002 г. было заготовлено 7800 м<sup>3</sup> древесины и населением - 1000 м<sup>3</sup> – всего 8.8 тыс. м<sup>3</sup>., что в 3 раза больше, чем в 1986 г. Если в 1986 г. вся заготовленная древесина использовалась для собственных нужд, т.е. на строительство и ремонт жилья и хозяйственных построек, то в настоящее время проследить, куда уходит вырубленный лес – сложно. Например, в 2001 г. заготовлено 5000 м<sup>3</sup>, а получено 1300 м<sup>3</sup>. Т.е. в распиловку ушло 2100 м<sup>3</sup>, а 2900 м<sup>3</sup> или продано на корню, или вывезено круглым лесом.

Анализируя историю развития сельского хозяйства в Каргопольском уезде, можно сделать вывод, что к началу XX в. оно не было высокопродуктивным. Для того, чтобы обеспечить себя, крестьянам приходилось заниматься дополнительными заработками. Политика Советского государства по организации централизованного сельскохозяйственного производства в середине XX в. дала определенные экономические результаты. Но расплатиться за это крестьянам пришлось ценой утраты традиционного образа жизни и, в первую очередь, ликвидацией многочисленных, сотни лет существовавших деревенок. Кризис 1990-х гг. разрушил все экономические достижения, а для еще сохранившихся сельских поселений наступил очередной критический период.

Предварительная работа с источниками и экспедиции на модельные участки позволили обобщить информацию и сделать следующие выводы:

1. Экспедиционные исследования полностью подтвердили выделение Окологорода, как субрегиона, имеющего особую специфику. Он имеет следующие основополагающие характеристики: расположение кустов поселений нескольких волостей в непосредственной близости от города, теснейшие социально-экономичес-

кие взаимосвязи сельского населения с Каргополом. Субрегион имеет большое количество транспортных магистралей разных направлений, которые пересекаются в г. Каргополе. Для ближайших к городу кустов деревень роль храмовых доминант города Каргополя была в визуальном плане исключительно высока. В архитектуре домов деревень Окологорода сильно присутствует «городских» конструктивных и декоративных элементов.

2. Окологородные поселения (на примере Павловской волости) имеют специфику водораздельных. Выделенное путем архивных и экспедиционных исследований эталонное поселение Павловской волости полностью соответствует специфике поселений субрегиона Окологород.

3. В ходе экспедиций было выяснено, что Надпорожская волость и ее поселения имеют иную пространственную специфику (в основном приречный тип поселений). Особенно видно эту разницу при сравнении эталонных поселений этих двух волостей. Но из-за близости к городу и сходства социально-экономической специфики, рода основных занятий местного населения мы считаем, что возможно ее отнести к субрегиону Окологород.

4. Экспедиции подтвердили справедливость сделанного нами ранее районирования поселенческой структуры. Мы старались учесть при районировании не только административно-территориальные (волость), социально-экономические и территориальные (сообщество поселений), пространственные (куст поселений) показатели, но и внутреннее тяготение нескольких деревень в этих объединениях (группы деревень внутри куста). Система районирования: субрегион – волость – сообщество поселений – куст поселений – группа поселений – поселение - встречалась в различных вариациях на всех обследуемых территориях.

5. Общим для всех поселений Окологорода является наличие погоста как центра сообщества, а не волости. Общее самоназвание сообщества являлось историческим наименованием погоста и, несмотря на утрату большинства храмов и самих сельских поселений, сохраняется.

6. В течение XX в. традиционная система Окологорода пережила процесс глобальной трансформации, и к настоящему времени ее можно считать полностью разрушенной.

Можно выделить несколько периодов прошлого столетия, оказавшие на систему расселения наибольшее влияние:

– 1930-е гг. Образование колхозов в рамках отдельных кустов или группы деревень внутри куста. Утрата старых духовных центров. Погосты Павловский, Надпорожский и Саунинский прекратили свое существование.

– Конец 1940-х – 1950-е гг. Период объединения колхозов. Колхозникам стали выдаваться паспорта, и молодежь начала уезжать из деревень. Для большинства жителей бывшей Павловской волости это период создания административного и производственного центра в г. Каргополе.

– 1960-1970-е гг. Процесс укрупнения сельхоз производства. Ликвидация колхозов и включение их в состав совхоза Каргопольский. Образуются искусственно укрупненные поселения – центры отделений совхоза: д. Лукино, д. Саунино, д. Абакумово. В укрупненные поселения, расположенные в большинстве своем на трактах или в непосредственной близости от них, переносится все сельскохозяйственное производство, социальные учреждения, проводится электричество, устанавливаются телефоны. На лицо стало неравенство жизненных условий в новых образованиях и традиционных деревнях. Ликвидация неперспективных деревень. Процесс постепенной утраты старой расселенческой структуры стал закономерен. Именно этот период можно считать кульминационным в разрушении традиционной системы расселения.

– Кризис 1990-х гг – следующий удар по этим территориям. В пространственном плане историческая структура традиционных поселений разрушается все активнее. Теперь уже под угрозой исчезновения так называемые перспективные поселки. На территории традиционных поселений и в непосредственной близости от них техническое состояние сезонно используемой и заброшенной

застройки в большинстве своем становится аварийной. Именно в Окологороде этот процесс приобрел глобальный характер. Параллельно в это же время здесь ведется активное дачное строительство, о характере которого было рассказано выше.

Экспедиционные исследования на территории субрегиона Окологород – первый этап работы по проекту в 2004 г. Для создания комплексной картины состояния сельских поселений необходимо провести экспедиции на другие модельные участки (Ухотская, Александровская, Фатьяновская волости). Это позволит провести полный анализ эволюции системы сельского расселения Каргополя в течение последнего столетия.

<sup>1</sup> См.: **Тормосов Д. В., Тормосова Н.И.** Пространственная структура Каргополя // Каргополь. Летопись веков. – М., 2004. – С. 40-56.

<sup>2</sup> См.: **Тормосова Н. И.** Экономическое положение Каргопольского уезда в конце XIX – начале XX века // Каргополь. Летопись веков. – М., 2004. – С. 57-76.

<sup>3</sup> **Материалы** по истории Европейского Севера СССР. Вып.2. – Вологда, 1972. – (публ.: «Платежная книга Каргопольского уезда, составленная около 1550 г. по книгам письма В. Сабурова и И. Кутузова); Описи дьяков К. Дубровского и Л. Ананьина в приеме дани и оброков с Каргопольского и Турчасовского уездов. – (КГИАХМ. НВФ 1636. – Копия).

<sup>4</sup> Оброчная книга 1696 г. – (КГИАХМ. НВФ 1464. – Копия).

<sup>5</sup> **Олонецкий сборник.** – Петрозаводск, 1894. – Вып. VI.

<sup>6</sup> **Архангельская область.** Административно-территориальное деление (по состоянию на 1 января 1976 года). Справочник. – Северо-Западное книжное издательство, 1977. – С. 52-53.

<sup>7</sup> См. Платежная книга Каргопольского уезда...

<sup>8</sup> В таблице 3 за 2003 г. показано только то количество деревень, в которых есть круглогодично проживающее население.

<sup>9</sup> НАРК. Ф. 27. Оп. 2. Д. 4/54а. Л. 44-45.

<sup>10</sup> НАРК. Ф.25. Оп. 15. Д. 54/1182. Л. 30.

<sup>11</sup> См.: Платежная книга Каргопольского уезда...

<sup>12</sup> См.: **Тормосова Н. И.** Указ. соч. – С. 73.

<sup>13</sup> **Олонецкий сборник...** – № деревни 3284.

<sup>14</sup> ГААО. Ф. 1342. Оп. 2. Д. 195.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> **Олонецкий сборник...** – Деревни с № 3259 по № 3329.

<sup>17</sup> См. Платежная книга Каргопольского уезда...

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> ГААО. Ф. 1342. Оп. 2. Д. 195. Л. 58.

<sup>20</sup> ГААО. Ф. 1350. Оп. 2. Д. 18. Л. 30-35. НАРК. Ф. 27. Оп. 3. Д. 19/189.

<sup>21</sup> Олонекский сборник... – С. № 3177 по № 3179.

<sup>22</sup> См.: Тормосова Н. И. Указ. соч. – С. 62-64.

<sup>23</sup> С 1991 по 1993 гг. в Павловском с/с зарегистрировано 8 крестьянских хозяйств; им было передано 216 га с/х угодий. Но развития крестьянские хозяйства не получили и на 1. 01. 2002 г. крестьянских хозяйств нет. С 1999 по 2001 гг. зарегистрировано 39 предпринимателей, занимающихся торгово-закупочной, переработкой и реализацией древесины, посреднической деятельностью. В 1990 г. образовано предприятие «Сигма» по пошиву швейных изделий. Через год оно стало частным предприятием С. Д. Рочняка, которое проработало до ноября 1993 г. Остальные учреждения: семеноводческая станция по травам в д. Абакумово, Каргопольский госсортоучасток в д. Лукино и племпредприятие по искусственному осеменению в п. Пригородный подчинены деятельности ЗАО «Каргополь».

<sup>24</sup> Таблица № 4 составлена на основе расчета экономических показателей и их анализа по данным за 1901-1902 гг., 1986 г., 2002 г. Анализ проведен экономистом Управления сельского хозяйства при администрации МО «Каргопольский район» В. Е. Гисматуллиной.

#### **Список схем:**

СХЕМА 1. Каргопольский уезд в границах конца XIX – начала XX в. Деление уезда на субрегионы с указанием субрегиона Окологород.

СХЕМА 2. Модельные волости субрегиона Окологород.

СХЕМА 3. Окологород. Павловский куст.

СХЕМА 4. Окологород. Надпорожский куст.

СХЕМА 5. Окологород. Абакумовский куст.

*Н.П. Лютикова* (г. Архангельск)

## **Женская крестьянская одежда Мезенского уезда Архангельской губернии конца XIX – начала XX века**

Сведения о мезенском крестьянском костюме встречаются в литературе XIX – начала XX века очень редко, они отрывочны и случайны. Как правило, путешественников привлекало в местном

костюме лишь необычное, экзотическое, например, зимнее одеяние мезенцев, сшитое из оленьих шкур. На это «платье самоедское» обратили внимание все, кому пришлось побывать на Мезени и писать о своем путешествии<sup>1</sup>. Женскому костюму (и только праздничному) авторы уделяют гораздо меньшее внимание, в лучшем случае лишь упоминая о головных уборах и старинных нарядах из парчи и шелка<sup>2</sup>.

Исследования региональных особенностей крестьянской одежды Мезенского уезда не появились и в XX в., хотя, начиная с 1920-х гг., в мезенских деревнях работало множество экспедиций и мезенский костюм представлен в коллекциях народного искусства и этнографии крупнейших музеев России.

Источники настоящей работы – коллекция мезенского костюма (более 500 ед. хр.) Архангельского государственного музея деревянного зодчества и народного искусства «Малые Корелы», полевые материалы автора, а также архивные документы и литература.

Основа традиционного мезенского женского костюма, будничного и праздничного, – это комплекс, включающий в себя рубаху, сарафан, пояс, головной убор и обувь.

**Рубаха** – основной составляющий элемент женского крестьянского костюма. Женские рубахи различаются по конструкции на цельные и составные.

Цельные рубахи в XIX в. отмечены большей частью как обрядовые<sup>3</sup>. На Мезени цельные рубахи называли «исцельницы» («исцеленницы»), «целоножницы», они связаны со свадебной и похоронной обрядностью. Это длинные рубахи, сшитые из цельных по всей длине полотнищ ткани, с длинными, сужающимися к запястьям рукавами (**илл. 1**). Подол рубахи-«исцельницы» выполняли в технике браного двухуточного ткачества («брани») или орнаментировали ажурной вышивкой «строчка» (местное название – «вязьба»). Иногда в орнаментировании подола объединяли обе техники – «брани с вязьбой» (**илл. 2**). Орнамент тканых и вышитых подолов женских рубах в основном геометрический. Очень редко (и



*Илл. 1. Рубаха-«исцеленница». Вторая половина XIX в.  
Льняной холст, льняные и хлопчатобумажные нити, вышивка «строчка», плетение на  
коклюшках, шитье на руках; длина-116  
Архангельская губ, Мезенский у., Юромская вол., д. Защелье  
АМДЗ Т 2858*



*Илл. 2. Подол женской рубахи. Вторая половина XIX в.  
Льняные и хлопчатобумажные нити, браное двухточное ткачество, вышивка  
«строчка»; 168x13,5  
Архангельская губ, Мезенский у., Лешуконская вол., д. Смоленец  
АМДЗ Т-2690*

только в ткачестве) встречаются антропоморфные изображения – сильно геометризованные женские фигурки (так называемые «куколки»). Основные орнаментальные мотивы – кресты, гребенки, свастические знаки, ромбы и производные от них мотивы.

Еще одно название мезенских цельнокроенных рубах – «летны рубахи», их надевали в первый день сенокоса и жатвы. На пожню рубаху-«исцельницу» надевали с кумачовым или ситцевым «аглицким» сарафаном (подол сарафана спереди и с боков подтыкали за пояс, чтобы был виден узор на подоле рубахи). Когда было очень жарко, косили в одних рубахах, подпоясывая их поясом.

В конце XIX – начале XX в., когда шли «на хорошую работу», вместо рубах-«исцеленниц» поверх составной рубахи надевали нижнюю юбку «с бранями» на подоле, также подтыкая сарафан за пояс, чтобы был виден узорный подол.

В XIX в. цельные рубахи шили из тонкого льняного полотна, в начале XX в. – из белой хлопчатобумажной ткани.

Составные рубахи шили из двух частей (как правило, из разных тканей): верхняя часть – «рукава», нижняя – «стан». Горизонтальное членение рубахи располагалось чуть ниже линии груди, но выше линии талии.

По крою верхней части можно выделить несколько типов женских рубах, бытовавших в бассейне р. Мезени: туникообразные, с прямыми поликами, бесполиковые<sup>4</sup>.

Туникообразные рубахи представляют наиболее архаичный тип кроя. Перед и спинку рубахи образует перегнутое пополам полотнище ткани. В центре его делался округлый вырез горловины и неглубокий нагрудный разрез. Длинные, сужающиеся к запястьям рукава пришивались к верхней части перегнутого полотнища и расширялись снизу вшитыми клиньями.

Наиболее распространенными были рубахи с поликами – плечевыми вставками, расширяющими плечевую часть рубахи. На Мезени зафиксированы только рубахи с прямыми поликами, пришитыми по утку полотнищ, образующих спинку и перед рубахи.

Рукава длинные, сужающиеся к запястьям. Ворот образовывался за счет соборенных на нитку верхних кромок полотнищ переда и спинки и краев поликов, обшивался бейкой или тесьмой.

Полики (их называли на Мезени «верхними ластовицами», тогда как вставки под мышками – «исподними ластовицами») могли быть из того же материала, что и рукава рубахи, но чаще всего были из красного кумача.

В рубахах бесполиковых (со слитным поликом) рукава, как правило, шили из покупной ткани, ширина которой позволяла сделать широкие пышные рукава, пришиваемые к основным полотнищам ткани по ее основе. Н. И. Лебедева отмечает, что бесполиковые рубахи встречаются всюду, где известна рубаха с прямыми поликами, а использование при ее изготовлении покупных материалов говорит о позднейшем ее происхождении и замене ею рубахи с прямыми поликами<sup>5</sup>.

Рубахи этого типа могут быть как с длинными, сужающимися к запястьям рукавами и глухим воротом, так и с пышными рукавами, собранными на оборку ниже линии локтя, и довольно широким воротом, часто без нагрудного разреза.

Стан составных рубах шили из неотбеленного льняного холста, синей льняной крашенины (иногда с полосой белого набивного узора по подолу) или кубовой набойки. Как правило, крой стана всегда постоянный: переднее и заднее полотнища и по 2 клина по бокам.

Рукава составных рубах шили как из домотканых тканей (пестрядь), так и из покупных – ситца, кумача, сатина, шелковых тканей, кисеи, белой хлопчатобумажной ткани.

Вырез горловины всех женских рубах (кроме бесполиковых с широким воротом), плотно облегающий шею, оформлялся узкой обшивкой из ткани или тесьмы или невысокой стойкой. Ворот более старых рубах завязывался двумя завязками, которые были продолжением обшивки выреза горловины, или одной тесемкой, которая прoderгивалась в прорезные петли на воротнике-стойке.

Более поздняя застежка – на пуговку и прорезную петлю.

Ластовицы мезенских женских рубах разнообразны по форме: квадратные, ромбовидные, треугольные, Г-образные (составленные из двух прямоугольников).

В праздничный комплекс девичьей одежды входила короткая (чуть ниже талии) составная рубаха («полрубашье») с пышными рукавами из дорогой ткани – кисеи, тафты или шелка – и короткой «станушкой» из белой хлопчатобумажной ткани или льняной тонкой пестряди. Короткую рубаху с рукавами из шелковой ткани (на подкладе), видимо, надевали поверх обычной рубахи, а с кисейными рукавами носили нижнюю юбку из белой хлопчатобумажной ткани.

**Сарафаны** на Мезени в конце XIX – начале XX в. шили из штофа, тафты, шелковых тканей, ситца, сатина, пестряди, набойки, крашенины. В зависимости от используемого для шитья материала сарафаны назывались: «китайник», «кумачник», «синяк» (или «полусинник»), «пестрядинник» (или «пестрый»), «набиванник» (или «набивальник») и т.д.

В верховьях Мезени больше носили сарафаны из домотканой ткани (пестряди, крашенины, набойки), в низовьях – из покупных тканей. Праздничные сарафаны всегда были из дорогих покупных тканей.

В изучаемое время в Мезенском уезде бытовали сарафаны двух типов – косоклиный и прямой (или «круглый»).

Косоклинные сарафаны («костычи») шили из двух полотнищ ткани спереди, одного цельного на спинке и косых клиньев на боках, на узких лямках. Вдоль срединного шва штофных и шелковых сарафанов с рядом ажурных металлических пуговиц с двух сторон нашивали широкий позумент. Сарафаны из синей крашенины украшали вдоль срединного шва «строками» – широкой тесьмой; красный шерстяной шнур, образующий петли, и оловянные или медные пуговицы имитировали застежку.

В конце XIX в. косоклинные сарафаны уже не шили, донаши-

вали старые, это праздничная девичья или старушечья одежда.

Сарафаны прямые (или «круглые») шили из прямых полотнищ ткани (пяти и более), собирая их у верхнего края. Узкие лямки и верх праздничных сарафанов обшивали шелковой тканью, будничных – двухцветной хлопчатобумажной тесьмой, ситцем или сатином.

Праздничные «круглые» сарафаны шили из тафты и шелка, будничные – из кубовой набойки, из пестряди в красно-белую и красно-сине-белую некрупную клетку, из ситца, кумача, сатина, хлопчатобумажной ткани. Особенно любили сарафаны из ситца с многоцветным растительным узором на красном фоне; как и сам ситец, сарафаны называли на Мезени «аглицкими».

Появление в женской крестьянской одежде, наряду с традиционным комплексом с сарафаном, праздничных костюмов-парочек и платьев исследователи относят к влиянию городской культуры. Шелковые костюмы-парочки состояли из юбки и распашной кофты из той же ткани.

Ни в одном регионе Русского Севера не были так распространены платья, как в Мезенском уезде.

**Платья** (их тоже называли «сарафанами») чаще всего шили также из фабричных тканей – шелковых, шерстяных и хлопчатобумажных, хотя в верховьях р. Мезени встречаются платья из хлопчатобумажной пестряди.

Можно выделить два основных типа кроя платьев, характерных для мезенского крестьянского костюма: широкое прямое платье на кокетке и платье прямое спереди, с отрезной спинкой, выкроенной по фигуре. Для обоих типов мезенских платьев характерны длинные рукава, пышные у плеч, сужающиеся к запястьям, воротник – стойка, кружевная отделка на груди, воротнике, концах рукавов и подоле. Праздничные платья из шелковых тканей (особенно из тафты) часто шили на подкладе. Нарядные платья подпоясывали широкими поясами на твердой основе из той же ткани, иногда – контрастного цвета. Платья из пестряди и ситца подпоясывали шерстяными ткаными поясами.

Повсеместно сохранялись на Мезени традиционные **головные**

**уборы**, девичьи и женские. По обычаю девушки оставляли волосы непокрытыми, заплетая их в одну косу или распуская (обрядовая прическа), а замужние женщины тщательно убирали волосы под головной убор. Отсюда возникла форма девичьего убора в виде обруча и женского, полностью закрывающего волосы.

Женский головной убор – повойник, состоящий из донца (округлого или каплевидного) и околыша, шили в виде шапочки, плотно облегающей голову.

Под повойник женщины убирали волосы следующим образом. Разделяли волосы на 2 части на прямой пробор; заплетали 2 косы, вплетая в них очень длинную «косну нитку», пропущенную по затылку, закрепляя ею концы кос. Косы плели «взадпряд» (на себя), в 3 прядки, начиная высоко над ушами. Косы скрещивали с помощью косной нитки надо лбом, забирая тщательно все волосы со лба, перекрещивали косну нитку под затылком и завязывали надо лбом. Сверху надевали повойник<sup>6</sup>.

Повойники шили сами крестьянки, покупая на ярмарках или у разносчиков товаров небольшие («на 2 кружка») отрезы дорогих тканей.

Будничные повойники шили из хлопчатобумажных тканей, праздничные – из шелка, парчи, бархата. В верховьях р. Мезени донца праздничных бархатных повойников часто расшивали бисером, стеклярусом, металлическими блестками и пуговицами. В низовьях р. Мезени самым богатым головным убором был так называемый «кованый» повойник с бархатным донцем бордового или темно-красного цвета, орнаментированным золотым шитьем.

Праздничные повойники молодые женщины повязывали по околышу сложенным в виде ленты платком или косынкой из тафты алого или красно-оранжевого цвета таким образом, чтобы концы ее спереди образовывали 2 кончика (верхнее течение р. Мезени), 2 петельки-«ушка» (среднее течение р. Мезени) или петлю-«ушко» и кончик (низовья р. Мезени).

Замужние женщины иногда вместо повойника носили два плат-

ка. Первый, меньшего размера, плотно завязанный вокруг головы, покрывал все волосы и заменял собой повойник; второй платок надевали на первый и завязывали узлом под подбородком.

Девичий праздничный головной убор – «повязка» в виде широкой полосы мишурного позумента на твердой основе, нижняя (налобная) часть из фольги украшена шитьем бисером (5 розеток-снежинок); на лоб спускалась бисерная поднизь в виде фестонов; сзади повязка завязывалась на широкие ленты из ткани и позумента.

Дорогие праздничные девичьи головные уборы (как и штофные сарафаны и коротены) были только у девушек из богатых семей. Более простой праздничный девичий убор – это часть головного убора молодых замужних женщин – сложенный в виде ленты «алый плат» из тафты («кусты», «кустышки»), надетый без повойника.

Каждодневным девичьим головным убором был ситцевый платок, сложенный с угла на угол и завязанный под подбородком.

У каждой девушки и женщины были хлопчатобумажные, шерстяные и шелковые платки, полшшалки и шали на разные случаи.

**Пояс** – обязательная принадлежность крестьянского костюма. Женщины подпоясывали им сарафаны, рубахи (когда на поже работали в одних рубахах), верхнюю одежду.

Пояса ткали из овечьей шерсти (шерсть здесь называли «жица»), окрашенной анилиновыми красителями, или из покупной крашеной шерсти. Цвета шерстяной пряжи – синий, красный, зеленый, желтый, фиолетовый.

Концы поясов украшали пышными разноцветными кистями, которые иногда составляли несколько ярусов.

Техника исполнения поясов на Мезени была различной: их ткали на ткацком стане, на дощечках («в кружках»), в бердышке, «на ножичке»; были и плетеные пояса. Наиболее распространены были пояса, выполненные на дощечках, с узором из прямых и стрельчатых полос. Широкие пояса, тканые «на ножичке», на Мезени называли «зырянскими», что говорит о возможном заимствовании

этого способа тканья у соседей коми или о приобретении у них этих поясов. Это пояса с мелким сложным геометрическим орнаментом – ромбы, гребенки, свастики, геометризованные изображения женских фигурок.

**Обувь** на Мезени носили преимущественно кожаную (из коровьей и тюленьей кожи), которую шили почти в каждом крестьянском хозяйстве.

Женщины в будни носили «ступни» – низкие, довольно глубокие башмаки на низком каблуке и самошитые «полсапожки» на низком каблуке, со шнуровкой. Праздничной обувью были «ступни», украшенные сукном, а также привозимые из города ботинки с высокими и низкими голяшками, на каблуках, на пуговицах или со шнуровкой. Рабочей обувью женщин были, как и у мужчин, кожаные сапоги – бахилы.

Зимой, отправляясь в дорогу, и мужчины, и женщины надевали валенки («катанцы») с высокими суконными голяшками, которые под коленями подвязывались ткаными узорными подвязками, и обувь из оленьего меха или меха нерпы, сшитую мехом наружу (пимы, тобоки). Под пимы, тобоки и валенки с голяшками надевали шерстяные вязаные чулки (часто узорные) длиною до колен или липты – носки, сшитые из оленьего меха, овчины или собачьей шкуры мехом внутрь<sup>7</sup>.

**Праздничный девичий наряд**, надеваемый в престольный (годовой) праздник, состоял из белых хлопчатобумажных или кисейных рукавов, штофного сарафана или юбки, коротены («полушубка», «коротеньки») и повязки. Причем, штофные сарафаны и юбки на Мезени были не только малинового цвета (наиболее традиционного в праздничном костюме Русского Севера), но и голубые, желтые, зеленые. Широкие рукава под локтем подвязывали шелковыми лентами. Покрой коротены тождественен покрою косоклинных сарафанов: распашные передние полы, цельная спинка и косяе клинья по бокам, на узких ляшках. Коротены шили из парчи и шелковых тканей с тканым пышным растительным узором, по краю

полочек нашивали позумент; подклад – из набойки (у более старых) или из ситца; застежка – на металлические крючки. Наряд дополняли янтарные бусы («восковы прядки» или «перла янтарные»), стеклянные «дутые перла» в несколько рядок, золотые и серебряные серьги («чуски», «ряски») разнообразных форм или серьги, плетенные из жемчуга или бисера («с прицепами», «с подвесами»)⁸. (Илл. 3).



*Илл. 3. Мезенские крестьянки. Конец XIX - начало XX в. Фото Лейцингера Я.И. АОКМ КП 3468. Альбом «Типы крестьян Севера». Л. 2.*

Менее богатым был девичий наряд с шелковым сарафаном с белыми хлопчатобумажными рукавами или рукавами из тафты («гарнитура») одного с сарафаном цвета, на голове – алые кустышки из тафты.

Молодые замужние женщины на праздники надевали платье из «гарнитура» (тафты) фиолетового, желтого, синего, коричневого цветов, бархатный или парчовый повойник с повязанными по околышу кустышками; на плечи накидывали большую сине-оранжевую или

красно-зеленую репсовую («рипсовую») шаль. Подобный женский наряд назывался «в кустах» и считался самым богатым.

**Зимой** в праздники носили платья и сарафаны из сатина и шерстяных тканей с нижними домоткаными юбками (основа – льняные нити, уток – шерстяные).

В холодное время года вместо коротены девушки из богатых семей с праздничным сарафаном надевали шубейку, также сшитую из парчи или шелковых тканей, на заячем или беличем меху, с длинными рукавами и широким (часто надеваемым отдельно) воротником.

Голову покрывали шерстяными и репсовыми шалями и полушалками.

**В будни** женщины и девушки носили рубахи с сарафанами из домотканых (пестряди, набойки) или покупных тканей (кумача, ситца). Сарафан подпоясывали тканым или плетеным поясом с кистями. На голову повязывали хлопчатобумажные платки (женщины – поверх повойника).

«Набиванных да пестрых сарафанов было больше наверху»<sup>9</sup>, т.е. в верховьях р. Мезени, в низовьях же даже в будни носили больше сарафаны и платья из фабричных тканей, но в дни постов женщины и девушки всегда носили только домотканую одежду. И платки были специальные, называемые «постовые», «постные» – хлопчатобумажные, менее ярких расцветок с узором из восточных «огурцов»,<sup>10</sup> и хлопчатобумажные клетчатые.

Овдовев, даже молодая женщина светлых и ярких сарафанов и платьев больше не надевала, носила только темную одежду.

«Старые старухи» носили синие сарафаны-костычи, темные повойники из хлопчатобумажных тканей и темные платки. Так, костычи из синей крашенины носили в пост: на праздники (Благовещение) надевали «хорошие, со строками»; в будни носили без строк. Поверх рубахи и сарафана пожилые женщины носили на-

плечники (нарукавники) – очень короткую туникообразную плечевую одежду, распашную, с длинными рукавами. Застегивались наплечники на маленькие округлые оловянные пуговицы и воздушные петли из плетеного красного шерстяного шнура. Наплечники шили из пестряди, ситца, сатина, шелковых тканей.

**Теплая верхняя одежда** женщины на Мезени практически не отличалась от мужской. Весной и осенью носили кафтаны из сукна домашнего изготовления. Выходной одеждой были «пальтухи» из покупного или домашнего сукна, приталенные, сзади с клиньями, с пышными у плеч рукавами. Зимой на Мезени теплая одежда мужчин и женщин, наряду с традиционными овчинными шубами (иногда крытыми сукном), состояла преимущественно из малиц и совиков из оленьего меха или овчины.

Малица – длинная широкая меховая рубаха, глухая, сшитая мехом внутрь, с высоким воротом-стойкой. В сильные морозы поверх малицы надевали суконный или меховой (мехом наружу) совик с капюшоном. Если не надевали совик, то поверх малицы надевали маличную рубаху. Это очень широкая рубаха с полукруглым вырезом ворота или невысокой стойкой, с широкими рукавами, с ластовицами. Маличные рубахи шили из кубовой набойки, пестряди, холста, красного «аглицкого» ситца, сатина, подпоясывали веревкой или тканым поясом. Всю меховую одежду мезенцы покупали у ненцев.

На голову повязывали платок, поверх которого надевали пыжиковую шапку-самоедку с длинными ушами. Вязаные рукавицы («вареги», «варежки»), даже рабочие, были с многоцветным геометрическим узором, их вязали из окрашенной овечьей пряжи, тогда как рукавицы и перчатки, надеваемые зимой на праздник, вязали из покупных, тонко пряденных шерстяных нитей.

В конце XIX – начале XX в. в Мезенском уезде ведущее значение сохранял традиционный комплекс с сарафаном как в нарядном, так и в будничном костюме, особенно в одежде пожилых людей и праздничной, и свадебной одежде девушек. Бережно сохра-

няются конструкции и декор головных уборов, отражающих семейное положение девушек и женщин. Вплоть до 1920-х гг. неизменными остаются обрядовые функции рубах-«исцеленниц». Вместе с тем, уже во второй половине XIX в. под влиянием городской культуры в женском костюме широкое распространение получают платья и юбки с кофтами.

В одежду мезенцев органично вошли традиционные технологии соседних народов: в зимней верхней одежде широко используются предметы из оленьего меха (совики, малицы, обувь), купленные у ненцев, а в узорном вязании чулок и рукавиц, широко распространенном в верховьях р. Мезени, несомненно влияние традиций коми.

---

<sup>1</sup> **Пошман А.** Архангельская губерния в хозяйственном, коммерческом, философическом, историческом, топографическом, статистическом, физическом и нравственном обозрении с полезными на все оныя части замечаниями. – Архангельск, 1866. – Том 1. – С. 133; **Быстров А.** Город Мезень // Журнал Министерства Внутренних дел. – 1844. – Февраль. – Книга 2. – С. 291, 304; **Швецов.** Очерк промышленности Мезенского уезда // Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 год. – Архангельск, 1864. – С. 105-106; **Боголепов А.** Мезенский край // Архангельские епархиальные ведомости. – 1904. – № 3. – С. 114-115.

<sup>2</sup> **Быстров А.** – Указ. соч. С. 304; **Боголепов А.** Мезенский край // Архангельские епархиальные ведомости. – 1904. – № 5. – С. 219; **Шабунин Н. А.** Северный край и его жизнь: Путевые заметки и впечатления по северной части Архангельской губернии. – СПб., 1908. – С. 7-8.

<sup>3</sup> **Маслова Г. С.** Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX – начале XX в. // Восточнославянский этнографический сборник. – М. 1956. – С. 602.

<sup>4</sup> Типология русской и восточнославянской одежды в целом, разработанная Б. А. Куфтиным (Материальная культура русской мешеры. – М., 1926. – Часть 1), была принята и использована в дальнейшем всеми исследователями восточнославянского костюма.

<sup>5</sup> **Лебедева Н. И.** Народный быт в верховьях Десны и в верховьях Оки. – М., 1927. – С. 18.

<sup>6</sup> АГМДЗиНИ. Н. А. Ф. 1. Оп. 2. Д. 2558. Отчет об экспедиции в Мезенский район Лютиковой Н. П., Мироненко М. Л.

<sup>7</sup> Там же. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1812. Отчеты по командировкам в Мезенский и Лешуконский районы. 1977-1980. Л. 31.

<sup>8</sup> Там же. Л. 30.

<sup>9</sup> Там же. Л. 29.

<sup>10</sup> Платки и полушалки фабрики А. Посылина в г. Шуя Владимирской губернии.

*Т. Р. Валькова* (г. Москва)

## **Традиционный костюм села Нёнокса Архангельской губернии в начале XX века**

Нёнокса было место удивительное, там ещё царствовал XVII век, в зодчестве, в женских нарядах, в быту. Художник, любитель старины, эстет зашёл бы от восторга.

Б. Шергин. Из дневников

Нёнокский посад Архангельской губернии, теперь село Нёнокса, лежит на левом берегу реки Нёнокса в 4 верстах от Белого моря и в 72 верстах от города Архангельска. Богато село своей историей. В 1997 г. оно отметило своё 600-летие, вернее 600-летие первого датированного упоминания о посаде, уже в то время бывшем именитым новгородским селением. Однако история этих мест начиналась задолго до прихода в эти края русских людей. В 1890-е гг. учитель Нёнокского приходского училища, талантливый археолог, К. П. Рева открывает многочисленные стоянки первобытного человека, «густо заселявшего морские побережья в конце каменного века (примерно 4-5 тысячелетий тому назад)»<sup>1</sup>. Позже весь Летний берег Белого моря был занят чудскими племенами. «По уверению народных преданий, именно в Нёноксе были впервые открыты чудью соляные подземные ключи, чуди же принадлежали и первые соляные варницы»<sup>2</sup>. Следующими хозяевами этих земель были «финны древности», которые «заняв территорию чуди, воспользовались её культурным опытом»<sup>3</sup>. В те давние времена Нёнокса была одним из самых заветных мест Белого моря, т.к. здесь производи-

лась чистейшая соль – ключёвка, очень ценный товар. Не остались равнодушными к этому факту и новгородцы, захватившие лучшие промысловые угодья богатого края. Старинные документы сообщают, что «знаменитейший Нёнокский посад, или Нёнокса, после Холмогор, едва ли не древнейшее поселение новгородцев. В XIV и начале XV столетия, он славился своим народонаселением и богатством»<sup>4</sup>. Тогда же эти места принадлежали знаменитому роду Борецких. Жители села иногда называли себя потомками знаменитой Марфы Посадницы, бывшей хозяйкой Нёнокского Посада. Московской Нёнокса стала в конце XV в., не избежав участи покорённого Новгорода: Москва на всех своих новых землях «изводила» новгородских бояр, а потом заменяла их переселенцами из своих земель. «Не об этом ли говорит тот факт, что народонаселение Нёнокского посада XVI в. состояло уже преимущественно из переселенцев, вывезенных или по доброй воле сюда потянувшихся, прослышав о богатстве местных солепромыслов, – из Московских (Кологривовы, Коковинские, Вепревы, Железниковы, Некрасы), отчасти Устюжских (Трапезниковы, Усовы, Скребцовы), Вологодских (Кобелевы) волостей. В Нёноксу бежали из Москвы гонимые скomorохи. Одна из варниц, близ которой они селились, называлась «Скоморошиця»<sup>5</sup>. Основным источником существования нёнокшан, несмотря на близость Белого моря, до начала XX в. была соль. Её вывозили на продажу в Холмогоры, а в Каргополе она стоила уже в три раза дороже. По преданию, живущему и сейчас среди нёнокшан, на нёнокскую ключёвку Петр I построил свой флот. К концу XVIII в. качество соли перестало удовлетворять покупателей, а к середине XIX в. соляной промысел совершенно пришёл в упадок. Изменилась и жизнь нёнокшан, привыкших к достатку. Вера Фигнер, отбывавшая в 1904-1905 гг. в Нёноксе ссылку, так описывала жизнь посада: «Я с любопытством смотрела на дома, большие, двухэтажные, с множеством окон... многие жители посада имеют не один, а два дома. Но, хорошие снаружи, они внутри находятся в разрушении, создаётся впечатление, что хозяева когда-то жили богаче, лучше, а теперь переживают кризис...»<sup>6</sup>.

Однако, не взирая на трудности, ненюкшанам удалось сохранить невероятную любовь к своему краю и привязанность к старине. Вот что пишет архитектор В. В. Суслов, побывавший в Нёноксе в 1888 г.: «Благодаря тому, что мы приехали сюда в день праздника Св. Петра и Павла, высокочтимого местными жителями, мне довелось познакомиться здесь не только с устройством церквей, но и с особым характером праздников, в которые более зажиточные посадские девушки наряжаются в старинные богатые костюмы, имеющие по своему покрою прямое сходство с новгородскими одеждами XVI-XVII вв.

День был теплый и ясный; я помню, как чинно выступали из церкви одна за другою нарядные девушки и парами приближались на нашу сторону. Как-то сразу невольно я перенесся мысленно в старое доброе время. Передо мною развернулась целая картина самостоятельной народной жизни; родными казались мне эти кроткие, добродушные люди, молча подходившие к толпе с медленными и низкими поклонами. Но вот затянули песни, составились хороводы и пестрая толпа засверкала своими богатыми парчовыми нарядами, причем жемчуг плавно переливался то на одном, то на другом кокошнике. Всё оживилось, заблестело и как-то свободно полились звонкие неумолкаемые песни хороводов ... Праздник был полон народу, красиво раскинутого отдельными группами; тут с какою-то негою, медленно вёлся хоровод девушек в жемчужных головных уборах, в парчовых и шелковых платьях; там виднелись толпы парней с девушками в более простых нарядах и медленно прохаживались, взявшись за руки, вперёд и назад, разливаясь в своих громких песнях»<sup>7</sup>.

До сих пор в центре села стоят два храма XVIII в. – шедевры русского деревянного зодчества. До сих пор Нёнокса отмечает престольный праздник – Петров день (12 июля): выходят поморы вечером на улицу на *кружанье* за *Устречный* мост, а от Троицкой церкви медленно парами идут женщины, одетые в старинные одеж-

ды, бережно сохраненные их бабушками и мамами. До сих пор там звучат старинные протяжные песни о былой жизни:

Наша Нёнокса богатая,  
Хлебом, солью тороватая,  
У нас дома высокие,  
В рамах стекла хрустальные,  
Мужики у нас хорошие,  
Мужики богоданные,  
Пинжаки домотканые,  
Кушаки носят красные,  
У них жены прекрасные,  
У них жены приветливые...

Нёнокса, богатая историей и своими традициями, всегда привлекала внимание путешественников, исследователей, изучавших производство соли и промысел, историков, писателей, художников, архитекторов, этнографов и фольклористов. В XIX в. там побывали известный писатель-этнограф С. В. Максимов, в начале XX в. – фольклористы Н. Е. Ончуков, О. Э. Озаровская; не раз там бывал удивительно народный писатель Борис Шергин. Не оставляют без внимания Нёноксу и в наши дни. С начала 1990-х гг. постоянно работает реставрационная мастерская лауреата Государственной премии архитектора А. В. Попова. Реставрация Никольской церкви, длившаяся почти 10 лет, подходит к концу. Были организованы экспедиции архангельских музеев, Соловецкого государственного музея-заповедника, Северодвинского краеведческого музея. В конце 1970-х гг. был выпущен альбом пластинок «Свадебные песни Летнего берега Белого моря», в котором прозвучали песни села Нёнокса, записанные Пушкинским Домом (г. Ленинград). Достаточно часто в селе бывают создатели «Архангельского областного словаря» (МГУ). Об этих местах и неноксанах написано немало статей и книг исследователями Нёноксы Ю. М. Шульманом и А. Климовым.

С 1994 г. к комплексному изучению и сохранению культурной традиции села приступила фольклорная студия «На Поварской слободе», существующая при Благотворительном фонде социальных инициатив «Поварская слобода» (Управа Арбат, город Москва). Являясь преподавателем студии с 1990 г., автор этой статьи с 2002 г. представляет в Нёноксе в своём лице и Православный учебный центр «Русские начала», подключившийся к изучению традиционного костюма села. За 10 лет работы под руководством фольклориста О. В. Жабиной в селе записаны более 100 единиц музыкального и устного народного творчества, среди которых есть песенные шедевры, собранные нами по крупицам, зафиксированы рассказы и воспоминания старожилов Нёноксы, отсняты и изучены предметы традиционной одежды жителей села, предметы быта и интерьеры некоторых домов. Однако целью нашей работы в селе является не столько собирательская и научная деятельность, сколько просветительская работа по сохранению и возрождению народных традиций. Уходит последнее поколение хранителей русской традиции, поющих песни своих мам и дедов, осмысленно сохраняющих костюмы прошлых столетий. И нам важно, чтобы не только в книгах и музеях хранилась наша история, но и жила в сердцах внуков и правнуков, а старинные традиции нашли своё место в их современной жизни, становясь колоссальной духовной защитой от обезличивания и равнодушия.

Целью данной работы является описание некоторых предметов и комплексов традиционных костюмов, которые бережно хранятся до сих пор некоторыми нёнокскими семьями. Возможность работы с предметами старины и в семейных архивах предоставляли нам все нёнокшане, к которым мы обращались с подобной просьбой.

Изучению одежды поморов посвящено немало исследований и публикаций. Исследователь Т. А. Бернштам в книге «Русская народная культура Поморья XIX – начале XX века»<sup>8</sup> описывает основные комплексы одежды поморов. Собирательской и исследо-

вательской работой занимается Соловецкий государственный историко-архитектурный и природный музей – заповедник. В каталоге «Ткани и одежда Поморья в собрании Соловецкого государственного историко-архитектурного и природного музея-заповедника»<sup>9</sup> представлена не только коллекция, но и сделано подробное описание одежды поморов, рассказывается об изготовлении и орнаментации тканей в Поморье. Автором вступительной статьи и составителем каталога является Г. А. Григорьева, занимающаяся уже много лет данной темой.

Изготовлением тканей и традиционной одежды в селе Нёнокса продолжали заниматься вплоть до начала 1920-х гг. Вот что вспоминает старейшая жительница села Татьяна Андреевна Сорокина (1918 г.р.): *«Всё как жизнь была, мы такие же игры играли. Куклы сами шили, очень много шили сами кукол, и много шили для кукол одежды. Всё сами шили. Я ещё по детству зашла на чердак, у бабушки ещё платье изрезала на сарафаны куклам. Лица куклам рисовали. А волосы из пакли, прядут-то лён, изо льна делали. Всё равно у нас лён не сеяли, но лён покупали, и пряли, и ткали, всё делали. Покупали лён там и лён дома обрабатывали. Сначала бабушка ткала всё, потом она этот рулон, который соткала, его в бане «бучила». Такой «бук» большой, деревянный, как бочка деревянная, только он выдолблен из большого дерева, из огромного, выдолблена так. Туда заливали золу, и из золы делали воду, «щёлок», «щёлок» делали. И этим щёлоком отбеливали. Потом на речку носили, поливали там с той и с другой стороны. И получался длинный такой холст, рулон. И из него вот всё шили: одежду, полотенца, всё делали сами. Свои станки были, на своих станках ткали. Покупали, конечно, и городскую ткань, в городе покупали. Но, в основном, в старину-то делали сами. Даже ткали вот сукно для пиджаков, для пальто. Сукно делали, сукно своё, из шерсти из домашних. Вот пряли от овец шерсть и ткали на станке. Это из шерсти опять так же ткали всё, на таком же станке, и потом называлось «полстили», то есть значит делали его, чтоб это домаш-*

*нее сукно не скатывалось, у нас «полстят»: ложили в корыто, и сидели двое, одна с одной стороны, другая – с другой, и ногами вот так его толкали взад-вперёд, взад-вперёд, взад-вперёд, один другому, как бы крутили там в корыте. Двое сидят и друг от друга, друг от друга вот так ногами катают. Валяли, валяли, чтоб оно стянулось, потом чтоб больше оно не стягивалось. И оно скатывалось. Уже больше оно не должно было скатываться, сваливаться. И делали из этого: шили пальто, пиджаки мама у нас шила даже. Иногда ткали в клетку такое, иногда прямое. Сарафаны ведь вот красные тоже были, пёстрые, сарафаны тоже ткали сами. Красную нить пропускали, чёрную в клеточку, такие сарафаны. У нас бабушка всё это умела делать. Мама уже нет, тут уже колхозы начались, уже не до того было. Все станки убрали, и ничего уже теперь и нет, никаких станков ткацких. У нас назывались «кросна».*

Нёнокский традиционный костюм, как и все остальные, начинался с **рубахи**. Русские женские рубахи различаются по конструкции: **цельные** шились по всей длине из цельных полотнищ ткани, **составные** делались из двух частей. Чаще всего на Севере верхнюю часть рубахи, не закрытую сарафаном, называли **рукавами** и шили из более качественного, тонкого полотна или покупной ткани. Нижнюю часть рубахи **стан** шили из более плотного или грубого полотна. В Нёноксе нами были обнаружены 19 женских рубах и их отдельных деталей (рукава, стан), которые могут быть отнесены к нескольким типам женских рубах, представленным в общепринятой классификации.

**Рубаха с прямыми ноликами, пришитыми параллельно утку стана** представлена единичным экземпляром (илл.1). Рукава сшиты вручную из *самотканого* холста в мелкую красную клетку. Ворот образован за счёт соборенных и обшитых неширокой (в готовом виде 1,5 см) бейкой верхних срезов полочек, спинки и поликов. Вырез горловины – 45,5 см. Длинный рукав, зауживающийся книзу, состоит из основного полотнища и двух клиньев. Квадратная

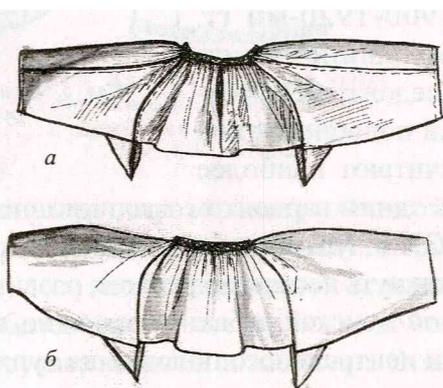


Илл. 1. Женская рубаша с прямыми поликами, пришитыми параллельно утку стана.  
Рис. А. Беляковой.

ластовица отсутствует. Стан сшит из четырёх прямых полотнищ плотного холста и двух боковых клиньев. По низу стана – неширокая полоса ткачества в виде мелких квадратов и узкая полоска строчевой вышивки белыми нитками, называвшейся на Летнем берегу *вязьбой*. Изготовление рубахи можно датировать 1910-1920-ми гг.

**Рубаша с широкими рукавами, пришитыми к основе переда и спинки** представлена только двумя рукавами (илл.2). И в первом и во втором случае стан

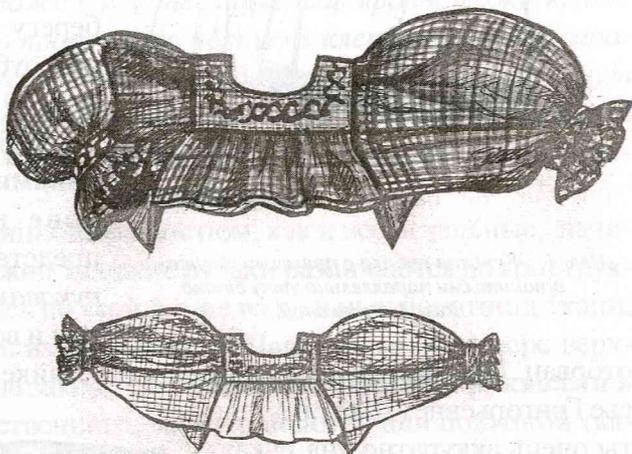
оторван. Принадлежали *рукава* одной хозяйке – Феликсовой Анисье Григорьевне (1882 г.р.), сшиты очень аккуратно «на руках», по всей вероятности, в самом начале XX в. Белые *рукава* сделаны из домотканины. Ворот образован за счёт собранных на нитки мелкими стежками в несколько параллельных рядов верхних срезов полочек, спинки и части рукавов и обшит неширокой (в готовом виде 1,3 см) бейкой с узкой полоской вышивки крестом чёрными и красными



Илл. 2. Женская рубаша с широкими рукавами, пришитыми к основе переда и спинки (а – вид спереди, б – вид со спины).  
Рис. А. Беляковой.

хлопчатобумажными нитями. Вырез горловины достаточно открытый – 68, 5 см. Широкий рукав, несколько зауживающийся книзу, состоит из основного полотнища и одного клина. Длина рукавов – до локтя, вероятнее всего они были обрезаны позже. Небольшая (7х7 см) ластовица, называемая некоторыми ненокшанками *подпашухой*, сшитая из той же ткани, пришивалась к стану рубахи. Аналогичным способом сделаны *рукава* из пестряди в мелкую красную клетку. Несколько отличается своей конструкцией длинный рукав, сшитый из основного полотнища и двух небольших клиньев.

Наибольшее количество рубах и их фрагментов (15 экземпляров), сохраняемых в селе, относятся к типу **рубах на прямых кокетках (илл.3)**. Датировать их изготовление можно 1900-1920-ми гг. Большинство исследователей рубахи подобного типа считают наиболее



Илл. 3. Женская рубаха на кокетке с широкими рукавами. Рис. А. Беляковой.

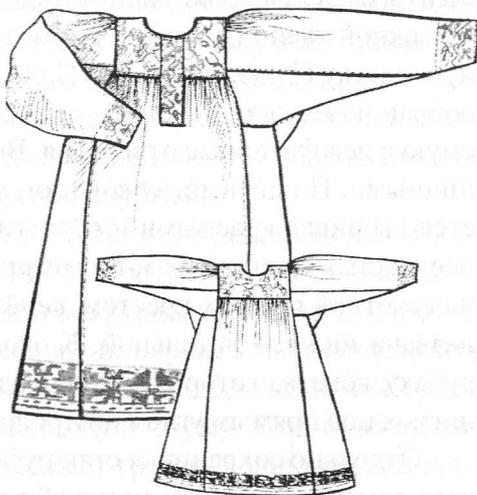
поздним вариантом традиционной одежды, появившимся в конце XIX в. Мы же предполагаем, что подобный тип рубахи мог возникнуть несколько раньше, развившись из архаичной туникообразной женской рубахи. Возможно, кокетка возникла из верхней части центрального полотнища туникообразной рубахи, перегнутого пополам, в котором делалось, так же, как и в кокетке, округлое отверстие для головы. В пользу наших предположений может служить конструкция остальных деталей рубахи: прямые перед и спин-

ка, в некоторых вариантах рубах имеется длинный, суживающийся книзу рукав, разрез или планка с застёжкой по центру переда, во всех рубахах присутствует традиционная ластовица.

Все рубахи на прямых кокетках, обнаруженные нами, можно разделить на несколько подтипов.

Один из них, на наш взгляд, более раннего происхождения, представлен двумя образцами. *Впереди – кокетка с разрезом* (в одной рубахе сделана вышитая планка), *длинный зауженный книзу рукав состоит из основного*

*полотнища и клиньев*. Рубаха (илл.4) названа свадебной и принадлежала женщине родом из села Сюзьма, вышедшей замуж в начале 1920-х гг. в село Солза (сёла Сюзьма и Солза расположены недалеко от Нёноксы). Вся рубаха сшита из покупной хлопчатобумажной белой ткани полотняного переплетения. Стан состоит из двух прямых полотнищ и четырёх клиньев, пришитых традиционно. На кокетке, планке, краях рукавов красными нитями вышиты растительные орнаменты швом, называемым некоторыми старожилками *верёвочкой*. По низу стана сделана вышивка крестом красными нитями геометрического рисунка и пропущена полоса вязьбы, сделанной белыми и красными нитями. Во второй рубахе, сшитой «на руках» из домотканого льна в Нёноксе, кокетка и рукава вышиты аналогично. Стан отсутствует.



*Илл. 4. Женская рубаха на кокетке с вышитой планкой и длинным зауженным книзу рукавом.  
Рис. А. Беляковой.*

Второй подтип – *рубахи на кокетке с зауженными книзу рукавами*. Одна рубаха со станом (теперь принадлежит Северодвин-

скому краеведческому музею) сшита полностью из фабричной хлопчатобумажной ткани. От двух других рубах сохранились *рукава*. Одна из них сшита из фабричной ткани, вторая - из домотканого полотна. У этой рубахи несколько короче рукав, украшен вязанным крючком кружевом, стан оторван.

Третий подтип представлен в большем количестве и отличается от предыдущего *широкими рукавами с манжетами и широкими оборками*. Сохранились только верхние части рубах – *рукава*. Они сшиты из белой льняной домотканины (2 экз.), из белой хлопчатобумажной ткани (4 экз.), из домотканой пестряди в мелкую красную клетку (1 экз.) и полоску (1 экз.). В шести экземплярах – рукав собран на манжет, в одном – собирается на широкую ленту, вдеваемую в декоративные отверстия. Все эти рукава назывались праздничными. По периметру кокетки, манжетам и оборкам располагается вышивка красными и чёрными хлопчатобумажными нитями несложных цветочных и геометрических орнаментов, выполненная счётной гладью, крестом, *верёвочкой*. Одна белая рубаха была названа нижней нательной. К этому же подтипу можно отнести рубаху, кокетка которой сделана из четырёх вышитых полос, пришитых под прямым углом друг к другу.

Отдельно сохранился стан рубахи, сшитый из достаточно тонкого домотканого льна, который во время Великой Отечественной войны переделали в простынь.

В начале XX в. в Поморье были широко распространены **прямые сарафаны на небольших кокетках**. На сегодняшний момент в Нёноксе нами обнаружены четыре сарафана и один фрагмент. Два сарафана сшиты «на руках» из 6 полотнищ домотканого холста в красную клетку. Полотнища собраны в мелкую складку и подшиты к небольшой кокетке, лямки которой пришиты параллельно. Кокетки украшены нешироким кружевом и выюнчиком. По низу сарафана пришиты *беи* – узкие полоски ткани – белого и чёрного цвета. Сарафаны считаются праздничными, их носили во время сенокоса. Также нами был найден фрагмент такого сарафана, пере-

шитого в 1960-е гг. Два других сарафана сделаны из покупных тканей в конце 1920-х гг. У одного из них, по всей вероятности, праздничного, сшитого из ярко-красного ситца в чёрный горох, по лямкам и кокетке пришита оборочка, низ сарафана украшен широкой оборкой. Весь сарафан украшен чёрными беями. Второй шит из голубого ситца в мелкий геометрический рисунок и был повседневным, бабушка жительницы села Нёнокса, хранящей этот предмет, продолжала носить его в 1950-е гг.

Нами были найдены две **юбки** от праздничного костюма, сшитые из 6 полотнищ плотной шёлковой с крупным цветочным рисунком ткани малинового цвета (штофа). На расстоянии 11 см от края юбки пришит широкий (7 см) галун. Такие юбки стали модными в Поморье во второй половине XIX в., их начали носить вместо косоклинных сарафанов с полушубками.

**Женская нагрудная одежда** в Нёноксе представлена традиционными для Поморья праздничными *полушубками* (6 экземпляров). Это короткая широкая одежда без рукавов, сшитая из дорогих фабричных тканей – шёлка, полупарчи, парчи. Выкроен полушубок так, что сзади ткань ложится крупными складками, а впереди полочки имеют ровную трапециевидную форму. Детали из шёлка и парчи укреплялись (проклеивались) грубой холщовой тканью, иногда прокладывалась газетой для того, чтобы держалась прямая форма полочек, стояли складки на спинке. Впереди, вдоль застежки и верхнего края полочек, пришивался широкий галун. На нешироких лямках – узкий галун или кружево. По традиции в селе полушубок застегивался на крючки, а сверху прикалывалась брошка. Все полушубки можно датировать XIX в., вероятнее всего, в начале XX в. приобретали уже не новые полушубки, хотя их продолжали носить по большим праздникам.

**Традиционные головные уборы** в Нёноксе сохранились в незначительном количестве. Достаточно старинным считается головной убор – *девичья повязка* (шесть экземпляров). Все найденные повязки представляют собой широкую полосу, верхняя часть

которой обшита мишурным галуном, а нижняя часть по центру сделана из фольги и оформлена в виде 5 «окошек» с одинаковыми рисунками, вышитыми бисером, бусом, жемчугом, перламутровыми плашками. Нижний край повязки оформлен в виде бисерной фестонной поднизи. Сзади повязки завязывались на широкие ленты из ткани и галуна. Если ленты из ткани были длинными, то они завязывались в простой узел, а если были короткими, то просто скалывались булавкой или завязывались веревочкой, лопасти банта из галуна укладывались лицевой стороной вверх.

О праздничных головных уборах молодых женщин, кокошниках, сохранились только воспоминания и фотографии, сделанные В. В. Суловым во время визита в Нёноксу, и одна любительская фотография 1930-х гг.(?), теперь хранящаяся в Северодвинском краеведческом музее, на них запечатлены женщины в этих головных уборах.

По будням и праздникам в начале XX в. нёнокские женщины носили *повойники*, повязывая их платком, сложенным в широкую полосу. Мы обнаружили три повойника, сделанные в 1910-1920-х гг. из зелёного бархата и красного сатина. Красные повойники украшены вышивкой крестом.

Сохранены в Нёноксе и некоторые образцы **женской одежды городского типа** – костюмы, состоящие из кофт – косополок и юбок, сшитых на городской манер. Такие костюмы – пары в это время широко распространились в деревнях под влиянием городской моды. По сохранившимся образцам и старинным фотографиям можно сделать несколько выводов о модных в Нёноксе элементах. Прежде всего обращает на себя внимание оформление рукава, достаточно широкого сверху и зауженного после локтевого сгиба с помощью высоких зашипов ткани. Кофты сделаны на лифе, правая полочка закрывает всю грудь и застёгивается с левой стороны, спинка приталена. Украшены косополки декоративными зашипами, кружевом, бархатом, лентами, пуговицами.

Ненокшанки любили шёлковые платки и шали, широко распро-

странённые по всей России, некоторые до сих пор бережно хранят их как семейную реликвию.

Из **традиционных украшений** сохранились жемчужные серьги, бусы, *подборошник*, так его называет нынешняя владелица, из Красной Горы. *Подборошник* – нагрудное украшение в виде полумесяца, сшитое из туго скрученных веревок, расшитое в нескольких местах жемчугом, бисером и стёклышками в металлической оправе. Изделие выполнено так качественно, что издалека оно производит впечатление дорогого массивного жемчужного ожерелья. Подборошники и заборошники (такое название встречается чаще в литературе) нам представляются сохранившимися до начала XX в. накладными воротниками, известными со времён Древней Руси. Возможно, *подборошник* носили и в Нёноксе.

**Традиционная мужская одежда** представлена двумя *рубахами* – *косоворотками*, сшитыми из красной полосатой пестряди, возможно, кустарного или фабричного производства. Рубахи туникообразные с разрезом на левой стороне переда. Ворот – стоечка 4,5 см. Рукав пышный, у плеча собран в плотные мелкие складки. С каждого боку – по одному клину, пришитому к передней части центрального полотнища по долевой, а к задней части – по косой. Ластовица – небольшая, размером 7х7 см. По вороту, центру груди и широким манжетам сделана вышивка крестом чёрными нитями цветочных орнаментов. Одна рубаха именная (сейчас хранится в Северодвинском краеведческом музее).

С помощью рассказов местных жителей, обнаруженных предметов одежды и старинных фотографий мы попытались представить некоторые комплексы традиционного костюма в описании и фотографиях.

**Праздничный костюм девушки**, бытовавший в этих местах в XIX в. и доживший до 1920-х гг. в качестве свадебного или петровского, поражает не только своим великолепием, но и стариной, как-то естественно сочетающейся с модными элементами костюма, который состоит из рубахи, юбки, полушубка и повязки. В том или



Илл. 5. Нёнокский костюм.

ином варианте этот костюм встречается в разных местах Русского Севера. В Нёноксе и окрестных сёлах его называли «штофным», т.к. юбка сшита из штофа. Старожилы села, а также соседних деревень: Красной Горы и Солзы - хранят память о том, что именно в таких костюмах их матери выходили замуж.

Елена Ивановна Тряпицына рассказывает, что для ее матери, уроженки Красной Горы, в 1910-е гг. для венчания был куплен за большие деньги уже не новый костюм. Потом он хранился долгие годы, как драгоценность: в голодные 1920-е, в годы ссылки (семья считалась зажиточной). Татьяна Михайловна Малетина вспоминает о том, что её прабабушка специально купила в начале XX в. костюм на память трем внучкам, которые надевали его по очереди по праздникам, пока не выходили замуж. После замужества третьей, каждой был подарен один предмет: повязка, полушубок, юбка. Основой этого костюма в начале XX в. были праздничные белые рубахи на кокетках, рукава которых сильно крахмалили, широкие рукава у локтя подвязывали яркой лентой. Костюм дополнялся следующими деталями: на плечи накидывались шёлковые платки или полушалочки, концы которых могли заправляться за лямки полушубка. На шею надевали бусы из жемчуга или бисера в несколько ниток, из крупного камня, в уши вдевали ажурные серьги. Иногда надевали вязанные крючком из простых хлопчатобумажных ниток ажурные высокие перчатки. В руки брали большие шёлковые шали на случай прохладного вечера. На ноги надевали белые чулки до колена и полусапожки («полусапожки носки лаковые») на пуговицах или на шнуровке.

**Покосными** были костюмы, в которых ходили *на пожню* или *на гребь* (уборку сена), состоящие из *пёстрых* клетчатых или по-

лосатых рубах (на кокетке или без) со станом, на которые надевали прямые сарафаны (длиной по щиколотку или чуть ниже середины голени) из красного домотканого полотна, описанные выше. Сарафан подпоясывался узеньким (2,5-3 см) пояском, тканым или плетёным, чаще завязывавшимся с левой стороны. Украшенный вышивкой или кружевом стан рубахи мог выглядывать из-под сарафана, или сарафан могли подтыкать для удобства передвижения и демонстрации работы умелой швеи. Почти все информанты вспоминают о том, что раньше носились передники, тканые из красных хлопчатобумажных и льняных ниток в полоску или белые, украшенные кружевом или вышивкой. На голове у женщин обязательно был надет повойник и платок, завязанный вперёд концами или сложенный в широкую полосу и завязанный сзади. На ноги надевали *струсни* – мягкую обувь из домашней кожи.

Домотканую одежду берегли для покосов, а в будни дома ходили в ситцевых рубахах и сарафанах, описанных выше. Некоторые помнят своих бабушек, которые ходили в сарафанах и повойниках в начале 1960-х годов.

Праздничная одежда городского типа (**илл.5**) всё больше и больше становилась популярной. Ею дорожили и старались запечатлеть себя: женщины – в платьях и парах, мужчины – в жилетках, сюртуках и пиджаках (**илл. 6**). Однако некоторые традиционные вещи достаточно долго не выходили из употребления. Женщины носили повойники с платками, передники, мужчины – вышитые косоворотки.

Вашему вниманию был представлен начальный этап обработки и обобщения собранного материала в области традиционного костюма начала XX в. жителей села Нёнокса. Первая работа, посвящённая нёнокскому девичьему костюму, была опубли-



Илл. 6. Старинная  
фотография  
семейной пары из Нёноксы.

кована в соавторстве с Ариной Беляковой в первом номере серии «Традиционный костюм» журнала «Чудесные мгновения» (Москва, 2002). В июле 2003 г. в селе силами участников фольклорной студии «На Поварской слободе» и сотрудников Северодвинского краеведческого музея была организована временная выставка предметов, сохраняемых ненокшанами и описанных выше. Автор статьи надеется продолжить работу по изучению данной темы и публикацию накопленных материалов: фотографий, схем кроя, рисунков и схем вышивки, записей бесед с жителями села.

---

<sup>1</sup> Шульман Ю. М. История Посада Нёноксы. – М., 1997. – С. 7.

<sup>2</sup> Там же. – С. 14.

<sup>3</sup> Соболевский А. А. Названия рек и озёр русского Севера. – Известия Отделения русского языка и словесности АН СССР. Т. XXXII – Л., 1927. – С. 30.

<sup>4</sup> Материалы для географии и статистики России, т. 1. – СПб., 1865. – С. 333.

<sup>5</sup> Шульман Ю. М. Указ соч. – С. 37-38.

<sup>6</sup> Вера Фигнер: Полное собрание сочинений в 7 томах. Том 3. – М., 1932. – С. 23.

<sup>7</sup> Суслов В. В. Путевые заметки о Севере России и Норвегии. – СПб., 1888. – С. 39-40.

<sup>8</sup> Бернштам Т. А. Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX века. – Л., 1983.

<sup>9</sup> Ткани и одежда Поморья в собрании Соловецкого государственного историко-архитектурного и природного музея-заповедника: Каталог / Автор вступительной статьи и составитель каталога Г. А. Григорьева. – Архангельск, 2000.

*Е. В. Барабанова* (г. Москва)

## **Женский костюм Лешуконского района Архангельской области конца XIX – начала XX века**

Для подготовки настоящей статьи использованы материалы экспедиции фольклорной студии “Терем” в Лешуконский район в июле 2002 г.

Мы побывали в нескольких деревнях по реке Мезень – Большая Нисогора, Малая Нисогора, Едома (Лешуконский с/с) и Кельчемгора (Юромский с/с), а также двух деревнях по реке Вашке, расположенных в 70-80 километрах от районного центра, ближе к границе с Коми – Кеба и Олема (Олемский с/с).

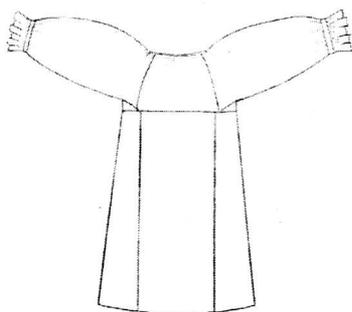
Будничная одежда шилась из домотканых материалов. Сидели девушки осенними и зимними вечерами “на вечеринке”, сидели “с делом” – пряли, вязали и песни пели. *“Посеём лён-от, потом вырвём, замочим. Отмокнёт - разомнём, всё очистим, нарядем, смотам, выткём, оденём на вечеринку”*<sup>1</sup>. Шили себе сарафаны: “пестрядинник” (илл.1) – льняной круглый сарафан в клетку, “набивальник” – льняной круглый сарафан с набойкой. Носили их с домоткаными пестрядинными рубашками. На рубеже веков крой у будничных рубашек еще оставался прежним – их шили с прямыми поликами, пришитым поутку. В д. Кеба нам показали поздний вариант рабочей рубашки. Она сшита из покупных материалов (ситца) и скроена по-другому – с рукавом, пришитым к полотнищу по основе ткани (илл.2). Эту рубашку сшила в 1950-х гг. мама дочери для работы на сенокосе.

Во время экспедиции мы встретили несколько синих домотканых косоклиных сарафанов, которые бабушки называют “костыть” или “полусинник” (илл.3). Вероятно, судя по декоративной отделке, такие сарафаны могли в начале XIX в. выступать в роли праздничного наряда, а в начале XX в. их донашивали пожилые женщины. Современные бабушки говорят, что “костыть” – одежда “постного характера”, и ее одевали, чтобы пойти в церковь.

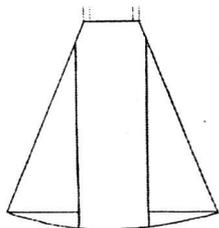
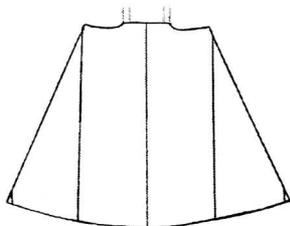
На Мезени девушки и замужние женщины до рождения первого ребенка носили “истьеленницу”. “Истьеленница” – это белая цельнокроенная льняная рубашка с браным подолом (илл. 4). В ней девушка шла под венец. Рассказывают, что молодка ходила в этой рубашке на пожню. *“Дома не хочешь обрядиться в эту рубашку, только на пожню. Юбку с кружевами, сарафан с ляжками, пояс повяжем. Платье затыкнем. Подыдем подол, заткнем и пойдем грести. А там, на пожне жарко, разденутся. А ведь все равно пе-*



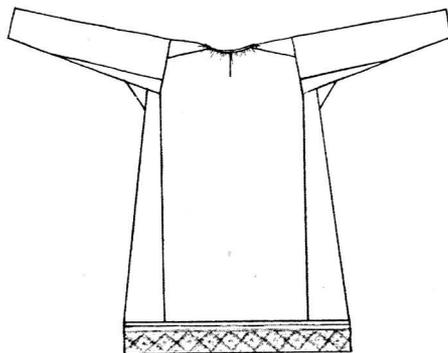
Илл. 1. Сарафан «пестрядинник», Архангельская обл., Лешуконский район (коллекция ф/с «Терем»).



Илл. 2. Рубаха, Архангельская обл., Лешуконский район, Олемский с/с, д. Кеба.



Илл. 3. Сарафан «костыч», Архангельская обл., Лешуконский район (коллекция Народного хора с. Лешуконское).



Илл. 4. Рубаха «истельенница», Архангельская обл., Лешуконский район (Лешуконский исторический народный музей).

*реносят и жар. Нать наряжаться молодке. А старух и детей ладно. Те хошь в чем. Та уж боле вышла из возрасту, ей и не нать истьеленница. Выйдите замуж вам нать истьеленница”<sup>2</sup>. После рождения ребенка рубаха убиралась в сундук, а вновь доставали ее только на похороны, в ней женщину клали в гроб.*

Праздничная одежда делилась на собственно праздничную (“лопотина”) и вечерочную.

“Лопотину” девки и молодки надевали по самым большим праздникам. В каждой деревне был свой такой праздник – “съезжий”, на который приезжали со всех окрестных деревень. *“И съезжие праздники были. Бывало в Олеме Троица была, в Чуласы - Покров, в Рези - Иван день, а в Кебе два праздника праздновали осённу Миколу и весной. Съезжалось народу. Эти ближние деревни все съезжались в гости... На улицу выйдут, круги во каки роздаются. Молодежь гуляет: девки и робяты”<sup>3</sup>. Само гуляние днем в такой праздник называлось “Петровщина”. На “Петровщину” девки и молодки первого года замужества надевали свой самый красивый и торжественный наряд (“лопотину”), ходили по деревенской улице “застенками” и водили “круги”. А позже ближе к вечеру молодежь собиралась хоромы водить и плясать, для этого была нужна более легкая одежда, и девки надевали другой наряд - вечерочный. *“Прокопьев день. Серёдка дня – наденем шёлково, кружева нашьем. Сходили на Петровщину – придём, пообедам, оденем сатиновы сарафаны опеть. Потом гулям, гулям, гулям, на вечер-от оденем таки попроче плясать-то, играть-то - ситцевы, кумачны”<sup>4</sup>.**

В XIX в. самой нарядной “лопотинной” считался косоклинный сарафан из штофа – “штофник”. “Штофник” надевали с пышными кисейными рукавами и наплечной одеждой на лямках – “коротенькой”. На голову девки одевали “повязку”, а молодки – старинный кокошник.

К концу XIX в. на Мезень приходит мода на “круглый” сарафан. Старинные косоклинные “штофники” переделывают – расставляют верх, спарывают тесьму, нашивают “кисейки” – кружево фабричного изготовления.

В первой трети XX в. мода опять меняется: на Мезени появляется праздничный наряд, который и по сей день носят участницы местных народных ансамблей. Бабушки называют его “сарафан” или “сарафан по-долгому”, но современному человеку этот наряд хочется назвать платьем (илл. 5). Такие сарафаны были “гарнитуровые” (от бабушек часто слышишь “гранитуровый”), “атласные” и сатиновые. На плечи накидывали “рипсовую шаль” – шелковую шаль с цветами “по красной, зеленой, синей земле”. Самой красивой считалась рипсовая шаль “по красной земле” (илл.5, на плечах у крайней женщины слева). Праздничным убором молодки становится повойник с “кустышками”. “Кустышки” – это широкий шелковый платок красного цвета (“алой плат”), который завязывали на повойник особым образом. Как говорят бабушки, “кустышки” должны стоять “как у заяца ушки” (илл. 5).

На “вечорку” надевали нарядные сарафаны: “шелковый”, “аглицкой” или “фрянцузской” – сарафан из “барановского” ситца, “кумашник” – сарафан из кумача. Причем девки заранее договаривались о том, в каком сарафане все должны придти. *“Дни назначены в какой день чего наряжаться. Кумачны, так все в кумачны. Все в*



Илл. 5. Женщины из фольклорного ансамбля д. Кеба (Архангельская обл., Лешуконский район) в «сарафанах по-долгому», «рипсовых шалях» и «кустышках».

одном”<sup>5</sup>. С сарафаном надевали красивые рубахи: “шелковые”, “аглицкие” рукава, ситцевые разных цветов и белые полотняные рубахи с “кустышками”, т.е. со складками внизу рукава.

К нарядной одежде полагались “восковы прядки” (янтарные бусы), кто побогаче, у того несколько ниток, а так хотя бы одна нитка, да должна была быть у девки на выданье.

В начале XX в. на вечерку девки надевали на ноги “чулки” – яркие узорчатые носки с высоким голенищем и кожаные “башмаки”. Позже “башмаки” заменили модные галоши.

И по сей день бабушки из местных народных коллективов очень любят одеваться “по-ранешнему”. Достают из старых сундуков, чемоданов, комодов старинные, оставшиеся от матерей и бабушек, а то и свекровей сарафаны, рубахи, хоть и не по возрасту, а так и тянет завязать на голове “кустышки”, как у молодки, и “покружиться” в пляске под частую песню.

В нашей работе по изучению местного фольклора большую помощь оказали хранители народной традиции директор Лешуконского исторического народного музея С. Н. Антонова, участницы Народного хора с. Лешуконское и хора при сельском клубе “Родина” с. Лешуконское, а также жители деревень Б. Нисогора, М. Нисогора, Едома, Кельчемгора, Кеба, Олема.

---

<sup>1,2,4,5</sup> – Поташева А. В., 1913 г.р., д. Едома, Лешуконский с/с, Лешуконский район.

<sup>3</sup> – Сахарева П. Ф., 1915 г.р., д. Кеба, Олемский с/с, Лешуконский район.

**А. А. Беднарчик** (г. Архангельск)

## **Мотивы свастики в ткачестве Русского Севера**

Споры о происхождении и смысле свастики не затихают с середины прошлого столетия. На это в первую очередь повлияло бурное развитие археологии, когда свастика была обнаружена на всех

обитаемых материках, причем разнообразие её видоизменений не мешало существованию сходных вариаций, далеко отстоящих друг от друга в географическом пространстве и на шкале времени. Средний и Ближний Восток, Центральная, Северная и Южная Европа, Средняя Азия и Дальний Восток, обе Америки, Полинезия, Африка... поистине, свастика является планетарным символом.

При подготовке настоящей статьи были использованы материалы и коллекции тканей Архангельского государственного музея деревянного зодчества и народного искусства «Малые Корелы», Соловецкого государственного историко-архитектурного музея заповедника, Красноборского краеведческого музея, музея с. Черевково Красноборского района, школьного музея с. Конево Плесецкого района, школьного музея с. Пучуга Верхнетоемского района, а также собственные полевые материалы.

В национальном русском костюме свастика была одним из основных орнаментов вплоть до первой половины XX в. Количество случаев применения свастики в орнаментах на Руси просто неисчислимо. Академик Б. А. Рыбаков называл коловрат связующим звеном между палеолитом, где он появился впервые, и современной этнографией, дающей неисчислимое количество примеров свастичных узоров в тканях, вышивке и плетении.

Поклонение свастике в первую очередь означало поклонение Солнцу – источнику всей жизни на земле, поклонение свету и первичному огню.

В свастику верили как в талисман, «притягивающий» удачу. В Древней Руси считалось, что если нарисовать коловрат на ладошке, то обязательно повезет. Свастику рисовали и на стенах дома, чтобы там царилло счастье.

У простых крестьян были свои названия свастики. По сообщению Н. А. Филёвой, в Печорском районе Архангельской области (ныне Республика Коми) свастику называют *заяц*, *заяцы* (во мн. числе), например: *полотенце заяцами*. Это указывает на представление о ней как о частице солнечного света, луче, как принято го-

ворить, — «солнечном зайчике»: «Необыкновенная подвижность, прыткость зайца... сближала его с представлением быстро мелькающего света. В некоторых деревнях Рязанщины свастику называют «ковылем», т.е. растением, передвигающимся с помощью ветра. Свастичный орнамент в Рязанской Мещере именуют «конями, коневыми голяшками» (конскими головами), ведь давным-давно коня считали символом солнца и ветра. Назывались свастики и «огни-цами», опять же в честь солнца.

Кроме обычной свастики выделяются многие ее разновидности. Одна из них двухлучевая, или двусторонняя, свастика-волюта.

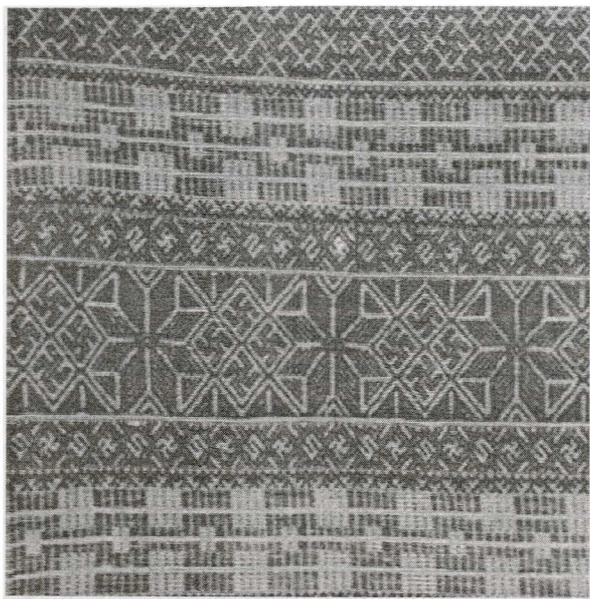
Выделяются два основных вида символа свастики – с концами, загнутыми против солнца, справа налево, и слева направо, по солнцу. Первая свастика называется свёртывающейся (центростремительной или собирающей), вторая – развёртывающейся (центробежной или сеющей).

Богато орнаментированные полотенца чаще всего имели обрядовое значение. Родины, крестины, сватовство, свадьба, похороны, поминание усопших – ни одно из важных событий не обходилось без них. Как уже говорилось выше, свастика являлась одним из главных орнаментальных мотивов, оберегом у славян. Некоторые полотенца буквально пронизаны свастиками.

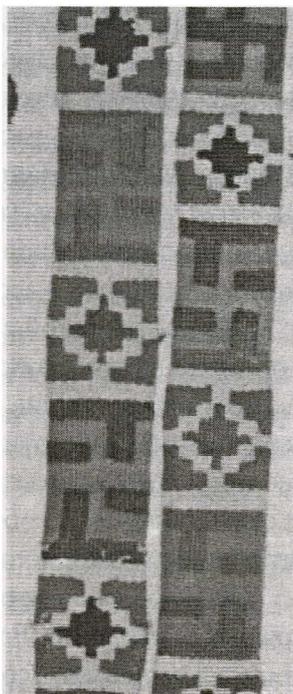
Свастичный орнамент на полотенцах встречается самый различный. На полотенцах свастика очень разнообразна, как и фигуры, в которые она вписана или заполняет. Самостоятельная свастика в полотенцах встречается очень редко.

Структура ткани в ткачестве предполагает чаще всего диагональное построение орнамента. Поэтому прямая свастика, выполненная браным ткачеством, как бы разворачивается под углом 45 градусов. Встречаются и прямые свастики, *выполненные по технологиям:*

браного ткачества 5 через 1. Узор образован дополнительным, чаще красным, утком, не включенным в полотняное переплетение, как бы прошивающим полотно швом вперед иголку по всей шири-



*Илл. 1. Конец полотенца. Черевково.*



*Илл. 2. Пояс уточный. Пучуга.*



*Илл. 3. Полотенце. Красноборск.*



*Илл. 4. Полотенце. Новодел. Конево.*

не полотна. Уток пропускается с чередованием нитей основы – 5 вниз, 1 вверх.

- браного одноуточного ткачества. Ткачество на двухремизном станке. Узор образовывается за счет дощечек, на которые набраны определенные нити основы. Ткань получается рельефной. Для получения свастических орнаментов в браном одноуточном ткачестве необходимы, по меньшей мере, 5 дощечек;

- перебором под полотно. Вид ткачества, при котором часть узорного утка в прокидке пропускается в зев, а часть, как в браном, выходит наружу.

**Положение мотивов свастики** на полотенце разнообразно. Она может располагаться как в заузорках (крайних узорах при трехчастной композиции) (с. Конево, полотенце В. Н. Крехалевой), так и на центральном узоре (Сольвычегодск; с. Ильинско-Подомское). На многорядных композициях она также могла быть на любом из рядов (с. Пучуга, с. Конево) или на всех одновременно (с. Черевково). Нередко мотив свастики украшал и верхний узор. Там он мог присутствовать в композиции с женскими фигурами, деревом жизни, птицами.

Поскольку **цветовое решение** северных полотенец красно-белое, за редким исключением, цвета свастик соответственно тоже красные, либо белые. Красные образованы узорными нитями, белые образованы фоном, за счет особого положения узорного утка. Красные свастики встречаются гораздо чаще. Белые свастики можно увидеть на полотенцах Красноборского (с. Черевково) и Плесецкого районов. Прямые свастики, выполненные в технике браного одноуточного ткачества, часто сочетали в себе и красный, и белый цвета в одной фигуре.

**Разнообразие свастик** на полотенцах огромно: простые, широкие, разветвленные, городчатые, гребенчатые, сложные, соединенные, широкие с ромбом внутри.

**Направление свастик** также различно. Преобладающего направления нет. Чаще всего это равновесное сочетание право- и

левосторонних фигур. Специфика свастики, как орнаментального мотива, в том, что она не симметрична относительно центра и поэтому не может быть переведена с помощью «лучинок» («закладок») после центрального ряда. Перевод половины свастики дает новый орнамент – «рыбки» (полотенце с. Конево). Именно поэтому, если в узоре несколько рядов свастик или они расположены по краям, а не в центре узорной полосы – крайние из них чаще всего с противоположными направлениями (переведенные), а в центральном ряду свастики имеют одно направление.

По материалам из коллекции музея «Малые Корелы» (АМДЗ) свастика чаще встречается на полотенцах, которые привезены из экспедиций в Ленский, Плесецкий, Верхнетоемский и Красноборский, Виноградовский районы.

Полотенца из Яренского уезда Вологодской губернии, ныне Ленский район Архангельской области, часто имеют трехрядный узор. На центральной, очень широкой части – сеть городчатых ромбов с заполнениями сложными свастиками и лучистыми ромбами. На нижней – чередование столбиков, составленных из трех мелких ромбов и городчатых ромбов с заполнением свастикой. Над верхней полосой 2 петуха и 3 дерева, с правой и левой свастиками на ветвях, расположенными симметрично (АМДЗ. КП 5013, т. 1284). На полотенце с большим трехрядным узором можно увидеть женские фигуры с простой левой свастикой на голове, заканчивающие узор (АМДЗ. КП. 5018, т. 1785). На другом полотенце, привезенном из Ленского района, три маленькие свастики расположены между большими ромбами с крюками внутри на центральной широкой полосе трехчастного узора (АМДЗ. КП. 11299, т. 1985). На полотенцах Ленского района свастика чаще встречается в центральной части трехрядного узора, но может присутствовать и в заузорках, а также на верхнем, заканчивающем орнаментированный конец полотенца узоре. Свастика чаще простая, реже широкая и сложная. Цвет свастик – красный.

В с. Конево Плесецкого района (бывший Каргопольский уезд) в

орнаменте часто встречается сложная свастика, составленная из четырех простых, концы которых объединены в ромб. В одном варианте все составляющие имеют одно направление (правосторонние) и вписаны в большой ромб с отрезками, который чередуется с малым ромбом с простой правосторонней же свастикой. В другом варианте похожая сложная свастика, только направления фигур различны (3 лево- и 1 правосторонняя), вписана в ромб с отрезками. Еще один вариант простой свастики на полотенце из школьного музея с. Конево – свастика, вписанная в гребенчатые ромбы, расположена на широком центральном узоре пятирядной композиции.

На полотенцах Плесецкого района встречаются прямые свастики. Выполненные в технике браного одноуточного ткачества, они расположены одна под другой в 3 ряда по 4 свастики в каждом (АМДЗ. КП. 3240, т. 582) или 5 рядов по 4 в каждом (АМДЗ. КП. 5146, т. 1580). Направление их различно. Цвет свастик красно-белый: на первых трех дощечках набор красного цвета, на двух последних – белого.

Красные свастики, простые и сложные, но неширокие на полотенцах Плесецкого района чаще вписаны в ромб с отрезками или гребенчатый ромб и могут располагаться как в центре узорного конца, так и на заузорках. Здесь же встречается редкий вариант техники исполнения свастик – браное одноуточное ткачество.

Множество свастик украшают полотенца, привезенные из Красноборского района (Сольвычегодский уезд Вологодской губернии). Здесь они отличаются особым разнообразием. Полотенце из с. Черевково буквально усыпано этими фигурами. Широкие простые свастики, вплетающиеся в ромбы верхним и нижним концами, чередующиеся с малыми ромбами с отрезками, составляют первый узор. Второй узор образован белыми фоновыми волютами. Центральный же узор составляют гребенчатые свастики, заключенные в ромбы, образованные фоновыми правыми и левыми свастиками. Другая сторона того же полотенца не повторяет ни одного узора с первого конца. Широкие простые свастики вписа-

ны в городчатый ромб. Узкий узор из левых фоновых свастик, чередующихся с правыми волютами. Широкий узор составлен из четырех широких свастик, вписанных в простой ромб и чередующихся с «цветком», достаточно поздним орнаментальным мотивом. Такой же орнамент встречается на другом полотенце из Черевково.

На полотенцах с Черевково встречаются и 4 свастики, объединенные в 1 элемент с помощью трех ромбов. Направление этих свастик различно. Орнамент симметричен относительно центра и переведен. Такая композиция с вариантами в заполнении пространства между свастическими элементами встречается на нескольких изделиях. Интересен мотив широкой свастики с ромбом внутри, обрамленной диагональным широким меандровым орнаментом, образующим 3 ряда ромбов.

Интересное полотенце из с. Черевково Красноборского района с прямыми левыми и правыми свастиками (в 2 ряда по 4 фигуры в каждом), выполненными в технике браного одноуточного ткачества. Свастики в нем полностью красные, а не красно-белые, как на полотенце из Плесецкого района. Два ряда свастик, заключенных в прямоугольники, выполненные также браным одноуточным ткачеством, составляют центральный узор трехчастной композиции. На заузорках, выработанных в той же технике, изображены волюты (разновидности свастик).

Разнообразны варианты свастик в верхнем ряду узоров многорядной композиции. Чаще встречаются женские фигуры со свастиками в руках (причем слева правосторонняя, а справа левосторонняя); с белыми правыми свастиками в основании женских фигур (с. Черевково). Дерево жизни также украшалось различными композициями свастик. Иногда оно имело 2-3 свастики, а порой дополнялось решетками и крестами (Сольвычегодск).

Прямые свастики встречаются в Верхнетоемском районе, ранее Сольвычегодский уезд Вологодской губернии (АМДЗ. КП. 3089, т. 383). Выполненные перебором под полотно, они как заузорки окаймляют центральный узор, выполненный обычным геометрическим диагональным орнаментом.

Сольвычегодский уезд, а особенно район с. Черевково, отличается огромным разнообразием свастик. Простые, широкие, сложные, разветвленные, гребенчатые, широкие с ромбом внутри они могут быть как красными, так и белыми. Свастика зачастую пронизывает все полотенце и может располагаться в любом месте многорядной или трехрядной композиции – центральной, заузорках, верхней части орнаментированного конца.

На полотенцах Вилегодского района мотив свастики встречается достаточно часто. На полотенце из центра традиционной народной культуры с. Ильинско-Подомское на центральном узоре расположены 2 ряда широких свастик с ромбом внутри, вписанных в широкие ромбы с крючковатыми отростками. Направления свастик в рядах различно (в нижнем правые, в верхнем левые) из-за симметрии рисунка относительно центра и его перевода.

Чаще всего свастику можно увидеть на центральной полосе трехрядной композиции. Этот мотив практически не встречается на заузорках и не присутствует в верхнем орнаменте, несмотря на то, что на большинстве вилегодских полотенцев этот верхний узор есть. Разнообразием свастик эти полотенца не отличаются. Чаще всего это широкие простые или широкие с ромбом внутри свастики, расположенные в ромбах, нередко с плотным застилом красным утком. Белых свастик здесь не встречается.

Свастика встречается также и на изделиях Каргопольского района. Здесь можно встретить простую и городчатую свастику, а также редкий вариант исполнения – перебор под полотно.

Итак, на основе приведенных выше данных можно сделать вывод, что свастика встречалась во многих районах Архангельской области. Но особенно распространен этот древнейший символ был в Красноборском, Ленском, Верхнетоемском, Вилегодском, Каргопольском и Плесецком районах.

**Свастика в орнаментировании одежды.** Северорусская, прежде всего, женская одежда вплоть до XX в. украшалась свастикой и другими узорами, возраст которых насчитывает порой более двух десятков тысячелетий.

Те места на одежде, где кончалась ткань и начиналось тело, принято было покрывать охранительным узором.

Свастика украшала, прежде всего, женскую одежду. Свастичные орнаменты встречаются практически на всех деталях рубах. Часто на оплечьях, поликах, по низу широкого рукава над манжетами, на подоле. Реже на стойке, манжетах.

Специфика тканых свастичных мотивов (цвета, направления, положение в узоре) на одежде такая же, как и на полотенцах. Это обусловлено технологией ручного ткачества и сохранением орнамента. Можно найти узоры, которые встречаются и на элементах одежды, и на полотенцах (подол рубахи г. Сольвычегодск и узор полотенца с. Черевково). Чаще такое явление встречается в пределах одной местности.

На основе анализа орнамента одежды, представленной в фондах АМДЗ, можно сделать вывод, что тканые свастики очень часто украшали женские рубахи, воротушки, станы и поподолицы рубах Пинежского, Красноборского, Верхнетоемского и Ленского районов.

На оплечьях рубах из Пинежского района (АМДЗ. КП. 7161, т. 1064) по центру узора «набором» вышита собирающая, разветвленная свастика в больших ромбах между двумя рядами простых свастик в малых ромбах. Верхний ряд простых свастик – собирающие, нижний ряд – сеющие. Так как вышивка «набор» по внешнему виду очень схожа с ткачеством, можно предположить, что такие орнаменты могли встречаться в браном ткачестве.

На узоре верхней части рукава другой пинежской рубахи (АМДЗ. КП. 2341, т. 825) также вышита сложная разветвленная собирающая свастика, заключенная в городчатый ромб, чередующаяся с маленькой простой левой свастикой в простом ромбе. По низу рукава этой же рубахи расположены сложные разветвленные свастики, чередующиеся с женской фигурой с поднятыми руками.

В верхней части рукава часто встречаются сложные свастики в различных вариантах. Чаще всего свастические символы составляли начальную (но не самую внешнюю) кайму оплечья. В иных

случаях они являлись фоном центральной области оплечья или элементами его срединной композиции.

На пинежских рубахах чаще встречаются сложные разветвленные красные свастики в верхней части рукава, иногда по низу зауженного рукава.

Богато орнаментированные рубахи и воротушки из Ленского района (Яренский уезд Вологодской губернии) также содержат свастичные элементы в тканых узорах. На воротушке (АМДЗ. КП. 1022, т. 153) узор в верхней части рукава образован линиями с отростками, не сходящимися в ромб. В центре импровизированных ромбов чередуются широкие сложные и узкие сложные свертывающиеся свастики. Верхний узор (как на оплечьях, так и узор по низу широких собранных рукавов) украшают древа жизни, образованные тремя свастиками (центральная и правая – собирающие, а левая – сеющая свастики). На другой воротушке Ленского района (АМДЗ. КП. 12776, т. 2440), в верхней части рукава выткана широкая свертывающаяся свастика с ромбом внутри, чередующаяся с широкой решеткой.

По низу широких рукавов воротушки из Ленского района (АМДЗ. КП. 1128, т. 2039) расположен орнамент, включающий широкую собирающую полусвастику, с ромбом в центре. Сверху, над узором древа жизни (выборное ткачество), ветви которого образованы тремя свастиками, – центральная и правая сеющие и левая собирающая.

Свастики на воротушках Яренского уезда Вологодской губернии часто располагались по низу рукава и на кокетках. Цвет свастик красный. Переход от орнаментированной части полотна к белому часто заполняется композициями из древ жизни, образованных свастиками.

На одежде из Котласского района (Сольвычегодский уезд Вологодской губернии) свастику можно увидеть в узоре, расположенном по верху рукава и на манжетах (гребенчатые свастики, вписанные в ромб с отростками) (АМДЗ. КП. 1086, т. 177).

Красноборские рубахи, часто состоящие из пестрядиных воротушек и холщового стана, нередко содержали свастику в орнаменте, украшающем подолы.

На подолах красноборских рубах так же, как и на полотенцах из Красноборского района, часто встречаются простые белые фоновые свастики. Белые свастики из 5 ромбов заполняющие большие ромбы, которые чередуются со стилизованным ромбом с крестом в центре и широкими меандровыми отростками, составляют орнамент на пестрядином стане из с. Черевково. На поподолице из Красноборского района в городчатый ромб вписаны две разнонаправленные свастики, образованные за счет фона, и два ромба. Между большими ромбами прямые вертикальные столбики, заполненные диагональными дорожками. Вверху и в низу столбика ромбы с белыми свастиками (АМДЗ. КП. 1976, т. 906). Поподолица из с. Черевково кроме узора центральной полосы, состоящего из ромбов с крючковатыми отростками, заполненными четырьмя белыми свастиками, которые сверху и снизу обрамляют ряды свастик, содержит этот мотив еще и на верхнем узоре. Там выткан ряд женских фигур со свастиками в руках (в правой руке собирающая, в левой – сеющая) (АМДЗ. КП. 4093, т. 586). Редкую прямую свастику в технике браного ткачества 5 через 1 можно увидеть на подоле Красноборской рубахи с пестрядиными рукавами (АМДЗ. КП. 6752, т. 1162). Такие свастики больше практически нигде не встречаются.

Свастика украшала чаще подолы красноборских рубах, так как воротушки были пестрядиные и не орнаментировались. Здесь, как и на полотенцах, можно встретить различные варианты красных и белых свастик, в том числе и редко встречающиеся прямые свастики, выполненные браным ткачеством 5 через 1.

На поподолицах из Верхнетоемского района чаще встречаются простые и простые широкие свастики, вписанные в разнообразные варианты ромбов.

Еще одним элементом традиционного костюма является косынка. Косынка накидывалась на плечи, а концы ее заправля-

лись за пояс (Ленский район) или за ляжки сарафана (Котласский район).

На косынке из Ленского района свастики расположены на орнаментальной полосе, обрамляющей основное полотно косынки. Узор состоит из чередующихся, вписанных в ромбы простой собирающей и разветвленной сеющей свастики (АМДЗ. КП. 11289, т. 2055). На косынке из Красноборского краеведческого музея простые косые свастики расположены на основном полотне по центру квадратов, образованных по принципу пестряди (за счет основы и утка); свастики меняют свое направление в каждом ряду.

Таким образом, свастичные орнаменты в одежде чаще встречаются в Ленском, Верхнетоемском и Красноборском районах. Наибольшим разнообразием композиции из свастики отличаются в Красноборском районе. Это и белые фоновые, прямые (браные 5 через 1) свастики, мотивы свастики в различном сочетании с женскими фигурами.

**Свастика на поясах.** Пояс был обязательной принадлежностью мужского и женского костюма и часто нес защитную символику, слова молитв.

На поясах часто встречаются свастики, ромбы, треугольники и другие символы. Они являются аналогами молитв, имеют значение амулетов. Форма тканых свастики диктуется технологией, поэтому они слегка приплюснуты и расположены диагонально. Иногда четырехконечную свастику заменяет более простая волюта. Также встречаются и прямая свастика.

Узор свастики возможно вырабатывать в поясах на бердышке и на чурочке. Это позволяет сделать и технология пояса, тканного на стане.

Технология выработки поясов на бердышке и на чурочке предполагает косую (диагональную) свастику. Поэтому на большинстве поясов встречаются именно такие символы. Хотя это не ограничивает их разнообразие: простые, широкие, разветвленные, городчатые, широкие с ромбами внутри. Чаще встречаются простые и широкие свастики и полусвастики (Вельский район. АМДЗ. КП. 7842, т. 2338), а также волюты, реже разветвленные и городчатые

(Котласский краеведческий музей). Иногда узор состоит только из свастик (Лешуконский район. АМДЗ. КП. 2972, т. 787), чаще из свастик, вписанных в ромбы (Лешуконский район. АМДЗ КП. 7165, т. 589), городчатые ромбы (Пинежский р-н. АМДЗ КП. 7165, т. 1085).

Прямая свастика встречается только в поясах, вытканых на стане. Наиболее распространен такой орнамент в Верхнетоемском районе. Свастика выполняется на уточном поясе в технике закладного ткачества (вид ткачества, когда сплошной фоновый уток не прокладывается). Все детали цветного узора и белого фона выполняются в закладе самостоятельной ниткой, тоже по счету нитей. Узор получается уступами. Отличительная черта закладного узора: по его контуру имеются небольшие вертикальные щели, отделяющие один цвет от другого). Свастика здесь чаще чередуется со ступенчатым ромбом (АМДЗ. КП. 10059, т. 2101; СГИАПМЗ. КП. 2712, полевые материалы автора). Узор в этих поясах двусторонний, поэтому можно увидеть как лево-, так и правостороннюю свастику.

Цвет свастик в поясах на чурочке чаще не однотонный. Это обуславливается нитями основы. Они могут быть красными, розовыми, зелеными, синими, желтыми и фиолетовыми в различных комбинациях. Фоновые же нитки – светлый или серый лен. Свастики на поясах на бердышке, напротив, чаще однотонные – красные, желтые, синие (экспедиция в Котласский район). Цвета свастик тканых на стане поясов самые разнообразные, часто яркие: красные, оранжевые, ярко-розовые, синие, зеленые.

Свастичный принцип движения заложен в самой технологии ручного тканья некоторых поясов. Таковым является пояс на дощечках. Дощечки имеют по углам четыре дырочки. В каждую пропускали по одной нити в определённом положении, чаще навстречу друг другу. Один конец основы прикрепляли к гвоздю в стене, другой обвязывали вокруг поясницы. Всякий раз при повороте дощечки «по солнышку» ровно на четверть, образовывался всё новый зев, в который пропускали уток. При использовании технологии ткачества поясов «на дощечках» выработка орнамента, в частности, сва-

стики, волюты, в принципе, возможна, но на Русском Севере такие узоры не встречались. Здесь преобладают треугольники, елочки, прямоугольники.

Свастичные орнаменты на поясах в коллекции АМДЗ представлены следующими районами – Лешуконский, Вельский, Пинежский, Ленский, Верхнетоемский.

Народная традиция, с одной стороны, способствовала «консервации» символов, с другой – они приобретали свою специфику. Помимо традиционной, древнейшей свастики, передававшейся из поколения в поколение, здесь можно встретить и другие виды этого орнаментального мотива – широкие, сложные, разветвленные, гребенчатые, городчатые свастики и волюты. На Севере она встречается в основном в красно-белом варианте, из-за специфики цветового строя, преобладающего в этом регионе. Эти цвета не противоречили основному значению символа свастики. Это цвета огня, солнца, света, воздуха, ветра.. Если говорить о ткачестве Русского Севера, то можно сказать, что наибольшим разнообразием свастик отличались Красноборский, Ленский и Плесецкий районы.

Итак, рассматривая мотивы свастики в ткачестве, можно заключить, что Русский Север выступал хранителем и охранителем древнейших символов.

*Е.В. Шевелева* (г. Санкт-Петербург)

## **Домотканые юбки в собрании Каргопольского музея**

В собрании Каргопольского музея представлено все многообразие традиционных текстильных предметов, бытовавших в этом регионе на протяжении XVIII-XX вв.: здесь, помимо превосходных образцов вышивки и узорного ткачества на полотенцах и под-

зорах, хранятся рубахи, сарафаны, верхняя одежда, головные уборы, пояса и многое другое. Среди них в отдельную группу можно выделить 46 домотканых крестьянских юбок, собранных в разные годы в деревнях Каргопольского района, а также закупленных в самом городе. Несколько предметов были описаны Г. П. Дурасовым<sup>1</sup>, а также упомянуты в дипломной работе М. Л. Рягузовой<sup>2</sup>. Автору этой статьи хотелось бы выразить особую признательность администрации КГИАМЗ и хранителям М. Л. Рягузовой и О. Б. Пригодиной за предоставленную возможность работы с коллекциями.

Юбка в комплексе традиционного русского народного костюма не вполне исследована. По всей вероятности, этот тип одежды имеет достаточно позднее происхождение и является привнесенным. «Комплекс с юбкой в качестве старого явления, связанного с домотканиной, не был характерен для русских в целом, – отмечают Н. И. Лебедева и Г. С. Маслова и предполагают, что «появление у русских комплекса... с полосатой юбкой относится к периоду не ранее XVI в.»<sup>3</sup> в связи «с перемещением населения с запада, возможно, в процессе хозяйственного освоения этих регионов в XVI–XVII вв. ... Известно также, что в Кадниковском и Сольвычегодском уездах Вологодской губернии в середине XIX в. были белорусские селения»<sup>4</sup>.

Интересен вопрос, как и когда домотканая юбка становится распространенной именно в окрестностях Каргополя. Вполне возможно предположить, что ее появление и существование здесь было связано как с влиянием городской моды, так и с распространением подобной одежды на рубеже XIX–XX вв. в соседних регионах: Вологодской губернии на юге и Архангельской – на севере. Как можно заметить по книге поступлений Каргопольского музея, чаще всего отмечается происхождение юбок из деревень вдоль Петербургского тракта (Тихманьга, Сварозеро, Лекшмобор (Барановская), Боросвидь (Матвеево) и в бассейне Онеги (Ошевенск, в частности, Гарь, Троица, Архангело, Волосово, Ивкино). Упоминаются и не-

которые деревни Пудожского тракта (Гринево, Киселевская), помимо того, Калитинка и Лодыгино. Однако не у каждого предмета есть подробная легенда и сведения о его происхождении, поэтому более или менее точную статистику составить оказывается пока затруднительно, необходимо привлечение материалов коллекций других музеев (Архангельска, Петрозаводска, Санкт-Петербурга, Москвы), чтобы выявить аннотированные аналоги.

Главная цель данной работы – ввести коллекцию в научный оборот, наметить типологию предметов и ряд проблем, при этом некоторые выводы могут носить предварительный характер.

Широкое распространение юбки в крестьянском быту именно на рубеже XIX и XX вв., безусловно, связано с проникновением городских мод в глубинку не только через уездный Каргополь, но и столичный Петербург, куда попадает, согласно статистическим данным, очень много отходников<sup>5</sup>. Следует отметить, что прямые влияния городских стилей барокко, классицизма, модерна можно отметить в других видах народного искусства, в частности, в орнаментике и цветовых предпочтениях вышивки, росписей на бытовых предметах, в декоративных архитектурных формах и домовых росписях здесь, в бассейне Онеги. Портновское ремесло, несмотря на то, что профессиональных портных в уезде было совсем немного, не оставалось в стороне.

Ткани, покупаемые в городе, новые приемы кроя первоначально влияли на вкусы зажиточных крестьян, а затем охватывали все более широкие деревенские слои. Наряду с юбками из домотканой полушерсти, пестряди, отбеленного холста, а иногда даже набойки (два таких образца есть и в коллекции Каргопольского музея) носили также вместе с кофтой или казачком юбки из покупных шерстяных, шелковых, а также недорогих хлопчатобумажных тканей: ситца и сатина. Последних в коллекции музея девять. Довольно часто на домотканую юбку по подолу в качестве декора нашивались в несколько рядов полосы из фабричных тканей, гладкокрашенные или с набивным рисунком, напоминающим принцип украшения

более дорогой одежды шелковыми лентами, позументом или галуном.

Бытование юбки на Севере было связано, во-первых, с ее повседневной, рабочей функцией, что отмечает Г. А. Григорьева: «Комплекс с юбкой в качестве традиционной одежды не был характерен для Поморья. Однако в отдельных местностях юбки использовали как рабочую одежду. На Онежском и части Поморского берега в качестве рабочей одежды носили одноцветные портяные и полушерстяные юбки»<sup>6</sup>. Действительно, в укороченной юбке, не стесняющей движения, достаточно удобно мыть пол или выполнять любую другую подвижную работу. Примерами можно считать поношенную домотканую юбку Ульяны Бабкиной, знаменитой гриневской игрушечницы<sup>7</sup>, и юбку, происходящую из д. Барановская (Лекшмобор), принадлежавшую Татьяне Михайловне Агапитовой<sup>8</sup>. Первая, длиной 67 см., из полосатого по основе полотна, довольно редкого (илл. 1). Подол декорирован двумя ткаными широкими горизонтальными полосами, в которые вводятся белый, розовый и синий цвета. Вторая соткана из очень грубых нитей. Она весьма благородна по колориту: верхняя часть однотонная, красновато-охристая, по низу идут перемежающиеся тонкие горизонтальные полосы синего, желтого и белого цвета.

Во-вторых, юбка использовалась как нижняя, о чем говорит и зафиксированное название – *исподница*, она надевалась на рубаху под сарафан в



Илл. 1. КГИАХМ. КП 2120/53.  
Домотканая юбка из д. Гринево  
(фрагмент).

холодное время года, служила для утепления и придавала особую пышность, дородность фигуре – а это качество, как известно, входило в своеобразный канон красоты крестьянской женщины. Такие юбки могут иметь значительные вставки на полотнищах, вытканые нитями другого цвета, а иногда и качества<sup>9</sup> (из пестряди, тканной «в рядно»). Особенно часто вставки делались в верхней части: либо просто не хватало материала, либо качественные нитки экономились сознательно – ведь пояс юбки все равно не был виден под сарафаном.

Ярким примером исподницы может служить теплая шерстяная юбка, принадлежавшая Марии Тимофеевне Малыгиной из д. Лодыгино<sup>10</sup>. Она заткана по льняной основе утком из толстой шерсти домашнего прядения, которая окрашена в очень красивый насыщенный фиолетовый цвет. Верх каждого полотнища выполнен льняными нитями розового цвета, которые откровенно выбиваются как по колориту, так и по текстуре: по-видимому, не предполагалось, что этот дефект будет замечен при ношении. Даже если юбка надевалась как верхняя, пояс скрывался кофтой или баской казачка, носимого навывпуск. Впрочем, есть и еще одна причина для появления этой льняной вставки: очень толстая шерстяная ткань дала бы грубую складку у пояса, поскольку полотнище широкое и сильно присборено. Однако, несмотря на то, что юбка нижняя, четыре однотонные ярко-бирюзовые полосы, которые эффектно читаются по подолу на темном фоне, подогнаны тщательно при соединении полотнищ, чтобы в случае подтыкания сарафана создавалась иллюзия нашитых декоративных лент.

В-третьих, юбка могла быть элементом нарядного традиционного костюма. В качестве примера можно привести *подолы* (*подольницы*), сделанные из холста и по нижнему краю затканые богатым браным узором, иногда дополненным полихромной гарусной вышивкой, чаще *верхошвом*. Эти юбки делались с пришитым поясом с застежкой на крючок. Они носились в деревнях Ошевенска на рубаху под сарафан и в некоторых случаях приоткрыва-

лись<sup>11</sup> (юбка из Гари, принадлежала Екатерине Александровне Соколовой<sup>12</sup>, аналогичная – отсюда же, принадлежала Наталье Аверьяновне Соколовой<sup>13</sup>, еще одна поступила из ближнего к Ошевенску с. Архангело<sup>14</sup>). Носили такие подольницы девушки и молодые женщины<sup>15</sup>. Таким образом, нарядная узорчатая нижняя юбка, а то и несколько, надетые одна на другую, могли демонстрировать возможности самой мастерицы, или ее приданое, доставшееся ей по наследству.

В-четвертых, она становится атрибутом веяний городской моды, и в этом случае она существенно укорачивается и приобретает оборку-волан. Стремительно меняются не только вкусы, но и образ жизни гораздо динамичнее. Длина предмета варьируется от 65,5 до 91,5 см, наиболее часто встречается длина от 68 до 83 см. Значительна и ширина юбки по подолу (1/2 ширины колеблется в пределах от 71 до 120 см.).

Волан иногда кроится по косой, что не характерно для старинных способов кроя, поскольку это достаточно нелогично по отношению к узкому полотну, зато такая деталь делает юбку пышнее<sup>16</sup> (илл. 2). Он часто украшен нашитыми полосами фабричной ткани. В некоторых случаях волан пристрачивается дополнительно поверх основы юбки, как и в случае с юбками из тонких покупных тканей, которым хотели придать объем за счет многослойности подола.

В сведениях о некоторых предметах в книге поступлений отмечено, что владелицы носили их в 1920-е (из д. Матвеево



Илл. 2. КГИАХМ. КП 2462.

(Боросвидь), принадлежала А. Г. Барановой<sup>17</sup>), и даже в 1930-е гг. (из д. Волосово, принадлежала М. В. Масловой<sup>18</sup>). В коллекции школьного музея в с. Лядины экспонируется юбка 1926 г. М. С. Ромшиной. В Петрозаводском музее хранится значительная коллекция юбок из Южной Карелии, многие предметы в которой датированы и 1940-ми гг. Это вовсе не удивительно, если вспомнить обстоятельства жизни крестьянства в то время: купить ткань в деревне не было не только средств, но чаще и самой возможности.

В коллекции Каргопольского музея представлены несколько вариантов юбок по разновидностям тканей, крою, типам застежек и способам декора.

Чаще всего встречается юбка, сшитая из нескольких, чаще всего пяти, но иногда и трех, четырех, шести и даже семи прямоугольных домотканых полотнищ (*трёст*) льняной или полушерстяной ткани (ширина полотна от 30,5 до 55 см.), скроенных по долевой, сложенных в складки у пояса и сшитых вручную или на машине.

Вариантов расположения складок два: первый, когда спереди заложено небольшое количество неглубоких складок (2-4), на спинке юбка приспособлена множественными односторонними или встречными складками, что чрезвычайно отдаленно, конечно, напоминает силуэт юбок с турнюром, модных в 1870-1880-х гг.; второй, когда складки распределены по всей окружности юбки равномерно, подобно тому, как это делается и в случае с *круглым* сарафаном, который, по сравнению с косоклинным, является довольно поздней формой крестьянского костюма.

В некоторых случаях, чаще на пестрядиных образцах, к подолу пришивается волан, шириной иногда до 33 см, скроенный поперек долевой или по косой. Поверх волана и по его нижнему краю нашивались однотонные или разноцветные, с набивным рисунком полосы фабричной ткани, числом от двух до пяти, шириной от 1,5 до 7 см., а также покупная бахрома. Полихромной гарусной бахромой, только домашнего изготовления, тканной на дощечках, декорировались и уже упомянутые ошевенские подолы.

Юбка, как с пришитым поясом, так и без него, закреплялась на талии сбоку слева или сзади с помощью завязок. Последние могли быть свиты<sup>19</sup> или сплетены в косичку из льняных нитей – из д. Гринево<sup>20</sup>, из д. Ивкино<sup>21</sup> или представляли собой «*мутовуз*» – тесьму, тканную на бердышке (А.Г. Барановой из д. Матвеево на Боросвиди<sup>22</sup>) либо на станке (из Троицы, К. Г. Зуевой<sup>23</sup>). Однако чаще всего застежкой служили металлические крючок и петля, а в совсем редких случаях и пуговица с прорезной петлей<sup>24</sup>. В последнем случае застежка разрезная: сделана прямо в переднем полотнище, кромка надреза подшита, в то время как по обыкновению разрез образовывается двумя не сшитыми на 10-12 см. в верхней части полотнищами.

Карманов такие юбки не имели, хотя на одном предмете<sup>25</sup> есть и это «нововведение». Он внутренний, вшит в шов между двумя передними клиньями.

Один из любимых способов декора крестьянских юбок – тканые в изысканной цветовой гамме полосы, которые размещаются на подоле горизонтально. Л. А. Кожевникова справедливо указывает на сходство этих полос с природными мотивами: «сужающиеся кверху полосы, сходящие почти на нет в верхней части юбки, своим спокойным, уравновешенным ритмом ассоциируются с широкой водной гладью и ритмом движения волн»<sup>26</sup>.

В качестве примера можно представить образцы «полосатины» на нескольких предметах в собрании Каргопольского музея. Трудно сказать, откуда происходит эффектная юбка<sup>27</sup> (илл. 3) с подолом, затканном по утку лиловыми, голубыми, синими и красновато-оранжевыми полосами с узкими белыми «отшивками». Качества этой ткани вполне напоминают о пристрастиях современных дизайнеров: шерстяная нить ручного прядения имеет разную толщину, поэтому текстура полотна очень выразительна, создается эффект букле, полосы не строго одинаковы по ширине, что придает им живописность.

Вторая исподница<sup>28</sup> (илл. 4), также из яркой полушерсти, с розово-фуксиновыми, лиловыми, желтыми и белыми полосами по-



*Илл. 3 КГИАХМ. КП 503.*

ступила из Тихманьги от Клавдии Васильевны Халиковой. В Лядинском школьном музее хранится маленькая юбка, скорее всего, перешитая на ребенка, чрезвычайно похожая по колориту и отделке (на край подола настрочена красная ситцевая полоса). Правда, уточная нить, как и основная, льняная. Она может происходить из Кучепалды. По свидетельству директора Лядинской школы-музея Н. Ф. Ворошук, лядинские крестьянки в голодные военные годы продавали одежду или выменивали ее на необходимые продукты. Вполне возможно пред-

положить, что, эта юбка попала в Тихманьгу сложным путем.

Третий предмет<sup>29</sup>, выполненный, напротив, в строгой гамме бордового, черного и белого, отличается сложным чередованием широких и совсем узких полос по всей длине юбки. Более широкие, ближе расположенные друг к другу полосы, зрительно утяжеляющие подол, сменяются все более тонкими однотонными, рассеянными по верхнему полотнищу.

Однако полосы напоминают и ленты ткани, нашитые на подол. Как мы уже отмечали выше, неслучайно зачастую мастерица тщательно подгоняла тканые полосы друг к другу при сшивании кли-



*Илл. 4. КГИАХМ. КП 1512.  
Домотканная юбка из д. Тихманьга.*

ньев. В этой связи представляет интерес юбка из Троицы, принадлежавшая Клавдии Григорьевне Зуевой<sup>30</sup>. Она из алого льна с вытканными на каждом полотнище синими полосами: три идут по краю подола, две примерно посередине длины, они явно обозначают место, где должен на-



Илл. 5. КГИАХМ. КП 7388.  
Домоткая юбка из д. Троица (фрагмент).

чинаться модный волан. Заметим, что для Троицы вообще оказываются характерны пестрядинные юбки с воланами, причем широкими, часто равными основному полотнищу, которые иногда скроены поперек долевой<sup>31</sup>. Однако у юбки Зуевой имеется курьезная деталь: на одном из клиньев на спинке почему-то не заложены эти самые две средние полосы. То ли ниток не хватило, то ли ткачиха о них забыла – тем не менее, недостающая часть полос была попросту... дорисована от руки чернилами! (Илл. 5).

Юбки шились также и из разных вариантов пестряди-клетчатины, как трехцветной, с традиционным сочетанием красного, синего и белого, так и двуцветной, в том числе распространенной в этих местах «*камельночкой*» – варианте техники, основанном на особой попеременной заправке нитей двух контрастных цветов в переднюю и заднюю *нитяницы* – ремизки<sup>32</sup>.

Довольно часто юбки украшались также с помощью браного ткачества, как двухуточного, которым выполнялся только подол, так и одноуточного, причем иногда использовалось и многоремизное ткачество. Две последних техники практически не различаются в материале, и если нет упоминаний информантов о том,

как именно сделан предмет, определить способ изготовления очень сложно.

Двухуточный способ, по-видимому, был распространен достаточно широко, но особенно он узнаваем в Ошевенске, где красный геометрический рисунок на белом фоне (или с добавлением шерстяного гаруса синего, бирюзового, розового, желтого, зеленого, черного цветов) мог заполнять полосу до 60 см. высотой. Мотивы традиционны – ромбы с крюками и отростками, крестообразные и свастические элементы. Для ткачества в деревнях по Онеге и Волошке (Архангело, Волосово, Ивкино) характерен орнамент более позднего происхождения: восьмилучевые розетки, напоминающие звезду или цветочный мотив<sup>33</sup>. Чаще всего в утке используются полихромные нити неожиданных контрастных цветов: черного, голубого, синего, зеленого, розового, оранжевого, белого<sup>34</sup>. Сочетания цветов домотканых изделий из Ивкина, в т.ч. и полотенец, выполнены в сближенной цветовой гамме, характерной для стиля модерн: здесь разные оттенки синего и голубого, розовый, а также контрастные полосы, выполненные черной нитью из некрашеной овечьей шерсти.

Второй способ – одноуточное ткачество, (т.н. «забор») особенно был распространен в деревнях по берегам Онеги, вдоль Архангельского тракта, хотя встречается и в других местах. В этой технике мог быть выполнен как орнамент подола, так и вся верхняя часть полотнища. Юбка из волосовской д. Зимницы<sup>35</sup>, привезенная сотрудниками музея из недавней экспедиции, ранее принадлежала М. В. Масловой, в девичестве Хламовой. По красному фону выткан контрастный черный рисунок с зафиксированным названием «узор в коробочку», представляющий собой геометрический орнамент в виде плотных клеток и сетки, их окружающей, вытканый в технике многоремизного или одноуточного ткачества. На подоле повторяются три разных элемента раппорта, заключенные в полосы, выполненные в том же

сочетании красного и черного, с отшивками розового, белого и желтого цветов.

Безусловный интерес представляют и выполненные в этой технике юбки из д. Ивкино на Волошке. Они происходят из одного сундука, хозяйка которого закончила свою жизнь в середине 1970-х гг. в Каргопольском доме престарелых. В тканях двух из них<sup>36</sup> преобладает лиловый оттенок. Мастерница добивается этого модного на рубеже XIX-XX вв. цвета с помощью эффекта, хорошо знакомого по покупным шелковым тканям, шанжану или двоеличной тафте: когда используется сочетание «синяя основа – красный уток» и наоборот, в этих случаях происходит оптическое смешение разных цветов, ткань приобретает живописный мерцающий оттенок. Кроме того, на юбке № 1943/10 по подолу расположены лиловые, желтые и белые полосы, сделанные толстой шерстяной нитью с орнаментом из перетяжек, характерных для одноуточного браного ткачества.

Третья юбка<sup>37</sup>, в той же технике, но вытканная из суровых нитей с красно-желтым шерстяным подолом, определено нижняя по назначению, что подтверждает волан из миткаля, нашитый прямо на грубый домотканый подол. Такая «обманка» должна была имитировать тонкую нижнюю юбку.

Интересные варианты ткачества в одноуточной браной технике представляют два предмета из пестряди-клетчатины с подолами, затканными многоцветными полосами так плотно, что основа совершенно не видна (одна из Сварозера<sup>38</sup>, другая, возможно, из Лодыгино<sup>39</sup>).

Таким образом, коллекция юбок Каргопольского музея представляет ценный материал, который демонстрирует выраженные локальные особенности в технике и использовании художественных приемов, позволяет говорить о степени влияния городской моды на традиционный костюм на рубеже XIX-XX вв.

---

<sup>1</sup> Дурасов Г. П. Каргополье. Художественные сокровища. – М., 1984.

<sup>2</sup> **Рягузова М. Л.** Каргопольский женский народный костюм XIX – нач. XX в. – СПб.: Санкт-Петербургский гос. академ. ин-т живописи, скульптуры и архитектуры им. И.Е. Репина, 1996. – (На правах рукописи).

<sup>3</sup> **Лебедева Н. И., Маслова Г. С.** Русская крестьянская одежда XIX – начала XX в. // Русские. Историко-этнографический атлас. – М., 1967. – С. 201-202.

<sup>4</sup> Там же. – С. 201.

<sup>5</sup> **Кузнецов В. К.** Кустарные промыслы крестьян Каргопольского уезда Олонецкой губернии. – Петрозаводск, 1902.

<sup>6</sup> **Григорьева Г. А.** Ткани и одежда Поморья. – Архангельск, 2000. – С. 45

<sup>7</sup> КГИАХМ. КП № 2120/53.

<sup>8</sup> КГИАХМ. КП № 1541.

<sup>9</sup> КГИАХМ. КП № 3966.

<sup>10</sup> КГИАХМ. КП № 1412

<sup>11</sup> **Дурасов Г.** Указ соч. – С. 133.

<sup>12</sup> КГИАХМ. КП № 1434.

<sup>13</sup> КГИАХМ. КП № 1427.

<sup>14</sup> КГИАХМ. КП № 1324.

<sup>15</sup> **Дурасов Г. П.** Указ. соч. – С. 133; **Лебедева Н. И., Маслова Г. С.** Указ. соч. – С. 202.

<sup>16</sup> КГИАХМ. КП № 2462.

<sup>17</sup> КГИАХМ. КП № 11831.

<sup>18</sup> КГИАХМ. КП № 11482.

<sup>19</sup> КГИАХМ. КП № 7397.

<sup>20</sup> КГИАХМ КП № 2120/53.

<sup>21</sup> КГИАХМ. КП № 1943/10.

<sup>22</sup> КГИАХМ КП № 11831.

<sup>23</sup> КГИАХМ. КП № 7388.

<sup>24</sup> КГИАХМ. КП № 7186.

<sup>25</sup> КГИАХМ. КП № 504.

<sup>26</sup> **Кожевникова Л. А.** Особенности народного узорного ткачества некоторых районов Севера // Русское народное искусство Севера / Под ред. И. Я. Богуславской и В. А. Сулова. – Л., 1968. – С. 108.

<sup>27</sup> КГИАХМ. КП № 503.

<sup>28</sup> КГИАХМ. КП № 1512.

<sup>29</sup> КГИАХМ. КП № 1563.

<sup>30</sup> КГИАХМ. КП № 7388.

<sup>31</sup> КГИАХМ. КП № № 7178, 7184, 7186, 7397.

<sup>32</sup> КГИАХМ. № 1403, № 7981.

<sup>33</sup> КГИАХМ. № 1324. Такой орнамент встречался и в каргопольском узорном вязании, однако тоже имел недавнее происхождение: Н. А. Крехалева, говоря о

старом вязании, вспоминала о рукавицах из черной (серой) и белой шерсти, на тыльной стороне которых вывязывались такие звезды, в то время как на ладони и пальце вязался «шашечный» орнамент.

<sup>34</sup> КГИАХМ. № 1534, 1324, 1847.

<sup>35</sup> КГИАХМ. КП № 11482.

<sup>36</sup> КГИАХМ. КП № 1943/10, 1943/11.

<sup>37</sup> КГИАХМ. № 1943/12.

<sup>38</sup> КГИАХМ КП № 1782.

<sup>39</sup> КГИАХМ. КП № 1410.

*А. А. Глебова* (Вологда)

## **Традиционный народный костюм северо-восточных уездов Вологодской губернии и его обрядовые функции**

Музейные этнографические коллекции, представляющие традиционный народный костюм, вызывают большой интерес не только у ученых-исследователей, но и у специалистов, занимающихся изучением народной культуры и восстановлением народного костюма для фольклорных коллективов, мастеров народного искусства и просто любителей и ценителей народных традиций. Достаточно полное представление о народном костюме, бытовавшем на вологодских землях в конце XVIII – начале XX в., дает собрание Вологодского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника (далее ВГИАХМЗ). Коллекция музея формировалась на протяжении длительного времени, и основная масса предметов была собрана в результате многочисленных целенаправленных экспедиций по территории Вологодской области и по тем землям, которые входили в состав Вологодской губернии. Это одна из самых значительных коллекций музейного собрания, она отражает региональные особенности одежды, различные виды кроя и способы украшения, в ней собраны редкие обрядовые предметы.

К одежде на Севере было особое отношение, она являлась большой ценностью, ибо из-за климатических условий, требовалось значительно больше предметов одежды, нежели жителям южных территорий, и, конечно, северяне затрачивали больше своих усилий и времени для ее приготовления. Многие предметы одежды бережно хранили в силу их обрядового значения. По одежде также судили о материальном достатке семьи, социальном положении; одежда отмечала уровень художественного и эстетического развития ее создателей. Согласно существующим нормам поведения и обычаям на Русском Севере, предметы одежды очень точно отражали возрастные изменения и семейное положение.

Основными предметами женского северорусского народного костюма являлись рубаха, сарафан, пояс, передник, головной убор, а мужского – рубаха, порты или штаны и пояс. Обувь состояла из лаптей в будние дни, а по праздникам северные крестьяне, в том числе и вологодские, носили коты (чарки), бахилы (круглоносые сапоги с красной или желтой оторочкой по верхнему краю). На ноги женщины одевали по несколько пар вязаных чулок, спущенных гармошкой по ноге. В холодное время носили кафтаны (зипуны, понитоки, сибирки), армяки, чуйки (пальто в талию), азямы, шубы, тулупы. Женщины на голову надевали большие шерстяные шали, а мужчины – чебаки (шапка с ушами). Ансамбль женского костюма придавал фигуре статность, вместе с тем предметы одежды не подчеркивали естественных форм тела, создавая ощущение монументальности и статичности.

В музейной коллекции наиболее полно представлен традиционный народный костюм северо-восточного региона вологодской земли. В этом разделе собрания ВГМЗ ранними формами одежды являются косоклинные распашные на коротких лямках сарафаны и душегреи из Сольвычегодского и Великоустюгского уездов (илл. 1). Сарафаны из парчи или штофа спереди по линии шва украшены золотыми позументами и рядами металлических пуговиц. Такие сарафаны обычно носили с воротушками из того же шелка,



*Илл. 1. Костюм женский. Конец XIX в. Сольвычегодский уезд Вологодской губернии*

что и сарафан, или рубахами, верх которых шился из тонкого миткаля, кисеи, батиста. В костюме входила коротенка, нагрудная распашная одежда на лямках, которая одевалась поверх сарафана. Имеются в коллекции и душегреи с красивыми трубчатыми складками задней части. Косоклинные сарафаны и душегреи долгое время бытовали на Русском Севере, и даже выйдя из моды, они служили обрядовой свадебной и в некоторых случаях похоронной одеждой.

Широкое распространение на Севере в XIX – начала XX в. получили поздние формы сарафанов: круглые «московские» и сарафаны с прямым и выкройным лифом. Круглый сарафан на лямках шили из пяти прямых полотнищ домотканой ткани (пестряди, набойки, полушерстяной ткани), сбраннойверху под обшивку. Он получил повсеместное распрост-

ранение и отличался в различных уездах незначительными деталями кроя и украшений. У сарафанов женщин Тарноги, например,верху ткань закладывалась мелкими складками под обшивку и вместе с полоской холста, подложенной с изнаночной стороны, прошивалась несколькими рядами толстых льняных ниток, образуя своеобразный корсет. Отличительной особенностью тарногских сарафанов являлся также трапецивидный выступ сзади между

лямками. Ньюксенский сарафан (Тотемский уезд) представлял собой переходный тип от круглого «московского» сарафана к сарафану на прямом лифе. Задняя часть сарафана была отрезная по талии, и лямки пришивались к прямоугольной полоске лифа. В боковые же швы сарафана вшивались тесемки, которые завязывались под грудью. Сарафаны с выкройным лифом бытовали в Тотемском, Вельском и частично в Великоустюгском уездах. По мнению некоторых исследователей, этот вид кроя связан с белорусским влиянием<sup>1</sup>. Известно, что в бассейне среднего течения реки Сухоны действительно были белорусские поселения. Низ сарафанов часто завершался оборками, которые назывались «воланами» (Вельский уезд) или «грибками» (Никольский уезд, Кич-Городок).

Женские рубахи в северо-восточных уездах Вологодской губернии были, в основном, составными: верх (воротушку) шили из отбеленного холста, а низ (стан) из более грубого светло-серого холста. У зажиточных крестьян, по свидетельству Н. А. Иваницкого, рубахи шили «продольными швами из цельных полотнищ», такие рубахи назывались «проходницами»<sup>2</sup>. Цельные рубахи хранили и одевали только по праздникам или использовали в семейных обрядах. Музейная коллекция женских рубах отличается разнообразием форм, материала и способов украшения. К ранним типам относятся рубахи с прямыми поликами и ластовицами. Ворот у таких рубах обычно круг-



*Илл. 2. Костюм женский.  
Конец XIX – начало XX в.  
Никольский уезд  
Вологодской губернии*

лый, ткань собрана мелкими сборками у горловины, спереди про-  
реха с застежкой на пуговицу или цветной шнур. Рукав может быть  
узкий и длинный, как у рубах из Никольского и Сольвычегодского  
уездов (илл. 2), или пышный и широкий, как в Великоустюгском  
уезде и в Тарноге (Тотемский уезд). По мнению специалистов, там,  
где было распространено влияние новгородской культуры, рубахи  
были с широкими рукавами, а в тех землях, которые долгое время  
находились под влиянием ростово-суздальской культуры, рукава  
рубах шили длинными и узкими<sup>3</sup>. Рубаха с прямыми поликами, при-  
шитыми по утку, становится общерусской, национальной одеждой  
на Севере и носится с сарафаном<sup>4</sup>. Предметы одежды декорирова-  
ли лентами, цветными полосками ткани, вязаным кружевом, укра-  
шали узорным ткачеством и вышивкой. На всей территории было  
распространено браное и ремизное ткачество, в основном крас-  
ные узоры по белому фону, или белые по белому. На общем фоне  
выделялся район Великого Устюга своими яркими, насыщенными  
многоцветными узорами браного и выборного ткачества, характер-  
ного больше для южных районов России. В праздничных предме-  
тах одежды узор покрывал почти все изделие. Орнаменты из крес-  
тов, ромбов, свастик, геометризованных, зооморфных и антро-  
поморфных фигур играли оберегающее, охраняющее значение, как  
и формы более древних предметов одежды.

Мужской костюм был менее разнообразен. На всей северо-во-  
сточной территории вологодской земли была распространена ру-  
баха – косovorotka, которую шили из пестряди, отбеленного хол-  
ста, реже набойки. Длина ее обычно не доходила до колен; носи-  
лась навывпуск и подпоясывалась нешироким поясом с кистями на  
концах. В Сольвычегодском уезде носили длинные рубахи, кото-  
рые назывались «саванницами»<sup>5</sup>. Праздничные рубахи украшались  
ткачеством и вышивкой, орнаментировались воротник-стойка  
(ошейник), передняя планка, закрывающая разрез, и концы рука-  
вов. В коллекции имеются также мужские рубахи с украшенным  
низом, но их немного, как правило, их готовили на свадьбу. Мужс-

кие порты, или штаны, к сожалению, в музейной коллекции представлены всего несколькими экспонатами. Известно, что шили их из холста, полосатой пестряди, набойки, домотканого сукна. Молодые мужчины предпочитали штаны с нешироким шагом и с застежкой на пуговицу. Мужчины постарше носили порты с широким шагом, это был более древний крой, и такие порты не стесняли движение, так как между штанинами вверху вшивался косой треугольный клин – огузок. Штаны крепились на поясе при помощи вздержки (завязки). На шею при выходе из дому мужчины надевали галстук – ситцевый платок, завязываемый узлом спереди, а зимой вокруг шеи обматывали шарф, концы его прятали под верхнюю одежду<sup>6</sup>. Зимние кафтаны и шубы женатые мужчины подпоясывали неширокими и недлинными кушаками, а холостые парни наоборот подпоясывались широкими и очень длинными поясами<sup>7</sup>.

Музейная коллекция одежды чрезвычайно интересна в изучении быта народа, его мировоззрения, религиозных взглядов и убеждений. Она также «повествует» о различных обычаях и обрядах, существовавших на протяжении веков. Предметы одежды, которые изготавливались для особых случаев жизни или использовались в обрядовых целях, как правило, украшались с особым тщанием и именно они больше всего характеризуют культуру народа.

### **Обрядовые предметы одежды**

В Тотемском уезде ритуальным предметом одежды была *гамазинная рубаха*. Она входила в свадебный перечень обрядовых предметов. Эту рубаху невеста дарила матери жениха. Рубаха шилась обычно цельной, из пяти полотнищ отбеленного холста, с прямыми поликами и сильно собранной тканью у горловины. По вороту, поликам и рукавам рубаха украшалась браным ткачеством, кумачовыми вшивными полосками, вышивкой, полики по линиям швов акцентировались цветными шерстяными “выпушками”. Свекровь одевала ее только один раз, в первый день свадьбы сына, и убирала в сундук. В этой рубахе она встречала новобрачных из церкви и должна была все время пританцовывать, поворачиваться в разные

стороны, ерзать, то есть попросту «гамазить»<sup>8</sup>, почему и рубаха получила название «гамазинной». Возможно, движения свекрови в ритуальной рубахе можно рассматривать как апотропеические, то есть отвращающие нечистую силу от новобрачных. Это можно сравнить с действиями дружки, который должен был все время махать платком перед женихом и невестой, когда те шли в церковь венчаться, а также выходили из нее после венчания.

Великой оберегающей силой обладали, по мнению наших предков, *пояса*. Ходить, не подпоясавшись, считалось большим грехом. Пояс отмечал человеческую сущность, и лишить человека пояса означало обесчестить его, изменить его социальный статус<sup>9</sup>. Верили, что пояс обладает волшебной силой, отвращающей от человека все зло, чары и колдовство. Некоторые пояса готовились только для определенных случаев жизни. К обрядовым предметам в фондах ВГМЗ относятся родильные, крестильные и смертные пояса. Так, *родильный пояс* из Великоустюгского уезда представляет собой широкую ленту с четырьмя завязками на концах, сшит из двух слоев отбеленного холста, по краям обшит цветной бейкой, лицевая сторона его сплошь украшена геометрическими орнаментами браного ткачества. Поясом крест-накрест перевязывали живот беременной женщины, в качестве оберега использовали его также и при родах<sup>10</sup>. *Крестильные пояса* длиной до двух метров в основном изготавливались из лент, из цветных полосок ткани или сшивались из разноцветных лоскутков. Это был первый пояс, которым были перевиты пеленки младенца при обряде крещения и получении им имени. С этих пор пояс должен быть на человеке, как в земной, так и в загробной жизни. *Смертные пояса* привезены в музей из экспедиций, все они тканые, черно-белого или черно-фиолетового цвета с красными полосками по краям и с текстами молитвы.

Сакральным предметам в народном костюме был *головной убор*. «Опростоволосить» женщину, сорвать с нее головной убор считалось тяжким преступлением. Некоторые формы головных

уборов были только обрядовыми, и их готовили для особых случаев.

В Сольвычегодском, Великоустюгском и Тотемском уездах просватанные девушки носили *честной колпак*. Он представлял собой длинную конусообразную вязаную шапку. Его одевала вологодская невеста после запоручения вместе с девичьей повязкой и носила до дня венчания. Под колпак она прятала косу, являющуюся символом девичества<sup>11</sup>. Колпак служил знаковым предметом того, что девушка является невестой и, вероятно, отмечал ее невинность.

В этих же уездах девушки с момента просватанья прикрепляли к косе или повязке круглую розетку из ткани, так называемый *темник (натемник)*. Он указывал на особое положение девушки в обществе<sup>12</sup>. На темниках вышивали золотыми нитями лучевые розетки (солярные знаки), кресты, свастики и т.д. Темник прикрепляли к ленте или к открытой затылочной части девичьей повязки. В этом случае он закрывал открытую верхнюю часть головного убора и превращал его в подобие кокошника, получался своеобразный переходный тип головного убора от девичьего к женскому<sup>13</sup>.

Особым свадебным венчальным головным убором была *коруна или конура*. Она изготовлялась в виде ажурного обруча с зубчатым верхом и с широкой налобной частью. Ее украшали вышивкой, цветными стеклами, бисером, жемчугом, металлическими блестками и т.д. Вологодские конуры отличались от архангельских богатым орнаментом и обилием украшений. Кроме бисера и бусин на них нашивалось много «липунчиков» – медных пластинок. Сзади к конурам прикрепляли шелковые ленты. Коруна (конура) вологодскими невестами надевалась в день свадьбы поверх девичьей повязки. От венца молодую новобрачную также везли в конуре<sup>14</sup>. До конца XIX в. этот головной убор сохранился в Никольском уезде. Зачастую он был один на всю округу и передавался очередной невесте. Есть сведения, что в Никольском уезде конуру надевали на невесту уже после венчания во время свадебного пира<sup>15</sup>.

К обрядовым головным уборам можно отнести *головодец* (в

Вельском и Тотемском уездах называли *почелком*). Его, как и конуру, использовали только в день венчания в некоторых уездах северо-восточной части Вологодской губернии. В XVIII – первой половине XIX в. головодец считался праздничным головным убором девушек, и только во второй половине XIX в. стал играть обрядовую роль и использоваться как свадебный<sup>16</sup>. Он был плоский, дугообразной формы, шили его обычно из широких пластин бересты и обтягивали холстом. Лицевая сторона головодца сплошь «зашивалась» золотной вышивкой «шов по карте». По свидетельству М. Б. Едемского, на невесту в Кокшеньге сначала надевали кокошник, а на него накладывали головодец, затем голову закрывали шелковой шалью так, чтобы кисти висели над лицом<sup>17</sup>. В других местностях девушка в день венчания прикрепляла головодец к своей девичьей повязке. Во время венчания невеста стояла в церкви с распущенными волосами, а снятый головодец сватья держала в руке. После венца на молодую в церкви надевали *самшуру (шемишуру)* и снова закрывали ее покрывалом<sup>18</sup>. Возможно, головодец был предметом, обозначающим своеобразный рубеж в череде свадебных обрядов, отмечающим особое переходное положение девушки, когда она «умирает» как девушка и возрождается через свадебный обряд в качестве женщины, основательницы нового рода. Период инициации считался очень опасным для человека, в это время ему требовались мощные защитные силы. Головодец был призван, скорее всего, выполнять эту функцию.

*Белокосовая фата* также относилась к обрядовым свадебным предметам. Она представляла собой шелковый платок с кистями, которым покрывали сольвычегодскую невесту к венцу. Фата выполняла криптическую функцию, то есть скрывала невесту от посторонних глаз, чтобы ее не сглазили. На невесту сначала надевали головной убор - самшуру, а затем покрывали ее фатой<sup>19</sup>. Интересный материал дает Ф. Н. Фортунатов о головных уборах сольвычегодских девушек. Он пишет, что девушки носят короны наподобие об-

ручка с позолоченными блестками. При выходе из дома девушки надевали на обручок *фату*, а воспитанные по старинке девушки прикрывались фатой так, что видны были только глаза, и ходили в церковь в сопровождении старух. Фата представляла собой большой «шахматный шелковый с золотом» или «бумажный красный с белыми краями» платок наподобие шали<sup>20</sup>. В музейном собрании имеются фаты из плотного шелка с рисунком восточного характера. Нет сомнения, что они были только обрядовыми. В свадебном плаче вологодской невесты, в причете к своим подружкам, перечисляются предметы костюма, которые символизируют ее девичество:

Вы снимите с девицы  
Вы фату троеклеточку...  
Вы снимайте со девицы  
Золотую грибачочку,  
Да семишелкову ленточку»<sup>21</sup>.

Обрядовым предметом в ансамбле северорусского костюма следует считать и женский головной убор *кокошник*. Носили его замужние женщины. Впервые этот головной убор одевали на голову невесты во время венчания, после ритуального расплетания косы. Он отмечал статус женщины и должен был стимулировать родовую функцию ее<sup>22</sup>. Кокошник могли надеть на голову и незамужней женщине. Если в деревне замечали, что девушка забеременела, то ее могли насильственно «обабить», то есть совершить обряд покрытия ее головы повойником, предварительно расплеть косу и уложив волосы «по-бабьи». По представлениям наших предков, женский волос обладал мощной магической силой, он мог принести несчастье окружающим, поэтому женщина должна была закрывать волосы.

Кокошники на Севере шили на твердой основе из шелковой, парчовой ткани, обильно украшали золотой вышивкой, позументом, часто использовали цветные стекла, бусины, бисер, жемчуг. Они стоили дорого, их хранили и надевали обычно в церковь к

престольным праздникам, на ярмарки и праздничные гуляния. Как правило, украшенные кокошники носили молодые женщины в первые годы замужества. В Сольвычегодском уезде иногда и на головах пожилых женщин могли быть шитые золотом или серебром «кораблики», у некоторых они были унизаны жемчугом и обложены собольим или куньим мехом<sup>23</sup>. Обычно же, как только женщина переходила в возрастную категорию старух, то меняла кокошник на старушечий повойник или «нашлепку».

По форме и способам украшения кокошники имели региональные особенности и назывались в разных местностях по-разному: борушки, повойники, сборники или моршни, самшуры, кокошники. Все разновидности представляли собой род круглой шапочки с твердым очельем и мягкой затылочной частью с завязками для крепления. Сольвычегодский кокошник напоминал форму коровьего копыта, тотемский повойник был с гладким очельем, сужающимся к затылочной части, и круглой верхушкой, у тарногской борушки ткань сбавивалась над очельем, у никольских сборников ткань верхней части собиралась в мелкие вертикальные складки и образовывала полукруглый выступ над очельем. Во многих уездах Вологодской губернии бытовала форма сборника, у которого над очельем вверху выступал небольшой рог из собранной в сборки ткани. У вельской самшуры верхняя часть шилась в форме месяца, а ткань на затылке мягко спускалась. В вышивках кокошников присутствуют архаические мотивы: птицы, древа, «рожаницы» и т.д. Орнаменты призваны были оберегать женщину от злых сил и усилить ее репродуктивную функцию.

Залогом согласия на брак служила небольшая квадратная или прямоугольная *ширинка*. Она была даром невесты жениху, и этот знаковый предмет, входящий в свадебный костюм жениха, украшался с особым тщанием. По красоте и изяществу ширинки судили о таланте девушки. В Великоустюгском уезде, например, широко бытовали ширинки из отбеленного льна, украшенные строчевой вышивкой со свастическим орнаментом<sup>24</sup>. В Сольвычегодском и

Никольском уездах ширинки назывались «подавальными», так как невеста подавала ширинку жениху перед венцом через стол, а сваха прикрепляла ее к его шапке<sup>25</sup>. Красивая ширинка поднимала престиж жениха в глазах окружающих.

Своеобразным обрядовым костюмом в некоторых ритуальных действиях и забавах, сохранившихся с древнейших времен, следует считать обнаженность тела или «нагость». Отсутствие одежды было неременным условием для совершения различных календарных и сельскохозяйственных обрядов, заключающих в себе магические действия. Приведем некоторые примеры, связанные со Святками.

До середины XIX в. в Тотемском уезде существовал обычай «продавать шелк». Сей «беззаконный», по определению местного священника, акт, совершался во время святочных игрищ. Он состоял в том, что голого мужчину приносили в дом, где проходили игрища, и укладывали на пол как товар. Детородный уд мужчины был обвит нитками, концы которых продергивали через пробой в потолке. «Товар» сопровождал «продавец», который зазывал присутствующих на игрищах девушек и, разделяя нитки, начинал отмеривать девицам «шелк»<sup>26</sup>. В этом игровом действии явно прослеживается карпогоническая направленность обряда, призванная обеспечить плодородие.

Из того же Тотемского уезда священник Вотчинской Воскресенской церкви в письме (31.10.1841 г.) вологодскому архиепископу Иннокентию, пишет, что во время Святков на игрища вводят в середину собравшихся раздетого донага мужчину и «производят тогда неизъяснимый срам». В письме не дается подробного описания действия, но достаточно прозрачно делается намек на эротические движения<sup>27</sup>.

Святочные игрища назывались «кудесами» и связаны они с поверием, что во время солнцеворота вся «нечисть» собирается на свои последние потехи. Разгулу нечистой силы противопоставляли ряженных, которые вытворяли разные «кудеса», несовместимые

с нравами людей, и тем самым изгоняли и пресекали всякое «блудство» нежити. Ряженных нельзя было узнавать, называть по имени, они сами олицетворяли нечеловеческое естество, верили, что в это время их телом владеют духи, могущие как оградить от напасти, принести благополучие, обеспечить плодородие, так и навлечь на человека всяческие беды. Голое тело наделяли сверхъестественной функцией, способствующей очищению земли от злых сил, и на ряженных за любые их выходки не обижались. Многие игры были рудиментами древнейших обрядовых заклинаний и действий.

Так в список святочных «кудес» входила игра «**купцы**». Игра содержала условие, что на купцах кроме полшубков, вывернутых мехом наружу, не должно быть никакой одежды. Товаром в игре служила бочка. Купцы ходили по избе и понуждали ребят купить у них товар. Покупателей клали на бочку и отдирали кнутом, приговаривая, что отмеряют ему лучшего сукна, аршин 15-20. Через этот обряд должны были пройти все парни на игрищах, тех, которые прятались под лавки, вытаскивали и отхлестывали кнутом еще больше<sup>28</sup>.

В игре «**кузнецы**», которая также имела широкое распространение в северо-восточных уездах вологодской земли, в обрядовом действе участвовал голый мужчина, а на «купцах» одежда была такова, «чтобы ничего не скрывало из организма». Меха́ми в кузнице был лежащий на скамье обнаженный мужчина, поднимая попеременно его ноги вверх, кузнецы имитировали раздувание мехов. Наковальной служил огромный короб из сосновой дранки, поставленный вверх дном. Кузнецов сопровождали «музыканты», они стучали в сковородки, ухваты, заслонки, крышки. В кузницу также должны были входить все мужчины, присутствующие на игрищах, их драли за волосы, давали тумака, и это значило, что кузнецы куют разные железные вещи. Все эти действия сопровождала раздражающая душу музыка<sup>29</sup>.

Нет сомнения, что описанные выше обряды являются отголосками древних катарических или очищающих от скверны ритуалов, которые были направлены на борьбу с вредоносными для челове-

ка силами и где в качестве обрядового костюма было голое тело в совокупности с действиями «кудесников» считалось могучим залоном и оберегом. Шум, звон, шелканье кнутом, брань, окрики, которыми сопровождалась разные выходки ряженых, все было направлено на то, чтобы заставить обратиться в бегство злых духов.

### **Предметы одежды в обрядовых функциях**

Многие предметы одежды получали знаковый смысл в определенных случаях жизни. Так *рубахи, штаны, чулки, платки, перчатки, пояса* служили подарками невесты родне жениха<sup>30</sup>. Дарить невеста начинала сразу после рукобיתья или заporучения с целью задобрить будущую родню, самые значительные подарки предназначались для свекрови и свекра. В этом обряде можно усмотреть древние архаические отголоски жертвоприношения, которые в данном случае могут трактоваться как обеспечение для себя более легкого вхождения в чужую семью, как в «чужой мир»<sup>31</sup>. Обувь, в основном сапоги или бахилы, служила дарами жениха отцу и братьям невесты, а платки и покупная фабричная ткань преподносилась от имени жениха матери, сестрам и теткам невесты<sup>32</sup>. На Кокшеньге в Вологодской губернии невеста, вымывшись в бане, надевала рубаху и штаны свекра и рубаху свекрови, которые она приготовила им в подарок, чтобы одежда пропиталась ее потом и свекровь и свекор больше ее любили<sup>33</sup>. Жених на венчание в день свадьбы одевал невестины подарки: штаны, рубашку, чулки, пояс и перчатки<sup>34</sup>.

В Вельском уезде каждая невеста шила для свекрови рубаху из белого льняного полотна ремизного ткачества. По подолу шел неширокий красный тканый орнамент<sup>35</sup>. Рубаха отца в Никольском уезде часто использовалась при родах. На нее принимали новорожденного, чтобы обеспечить младенцу любовь отца. Однако отцовская рубаха в этом случае несла и другую функцию. Считалось, что она обладает огромной магической силой и должна оберегать крохотное существо от всего враждебного и губительного в новом для него мире. У всех восточнославянских народов существовало

поверье, что вещи мужа при его отлучке из дому защитят беременную женщину, поэтому ей советовали подпоясываться его поясом и укрываться ночью его одеждой<sup>36</sup>. Первой пеленкой для младенцев также служила родительская одежда, старались использовать старые, ношенные вещи, потому что ткань была мягче, и они содержали в себе «дух» отца или матери. Пояс использовали во многих обрядах. При выгоне скотины, например, первый раз на пастбище после долгой зимы, хозяйка снимала с себя пояс и растягивала его в воротах, животные переступали через него, а хозяйка в это время говорила: «Как этот пояс держится меня, так бы и скотина держалась моего дому»<sup>37</sup>.

Широко использовались в различных обрядовых действиях предметы одежды, имеющие мех. Мех «сулил» богатство, поэтому в ночь на Крещение был обычай садиться *на овчину или шубу* у проруби и гадать о будущем<sup>38</sup>, в *шубе*, вывернутой мехом наружу, встречала свекровь молодых от венца, на меховую сторону шубы усаживали в красном углу новобрачных во время свадебного пира<sup>39</sup>. В последнем случае мех выполнял также и карпогоническую (побуждающую к соитию) функцию. Молодые сидели на шубе – символе богатства и деторождения. (С этим связана и пословица: будешь богатый, как кожих волосатый).

В некоторых обрядах вывернутые наизнанку шубы должны были выполнять криптическую функцию. Это касается обрядов с ряжеными, которые часто надевали шубы мехом наружу.

Одним из предметов, который заменял головные платки и ширинки, была *скатерть*. Наиболее часто она встречается в свадебных ритуалах. Так за день до венчания в причете тотемская невеста просит мать приукрыть голову ее скатертью. Мать накрывает ее приготовленной заранее скатертью, и обе они, обнявшись, плачут и кричат, что есть мочи. Обе говорят разное, выговаривая всю свою душевную боль от предстоящей разлуки. Народ, собравшийся в избе, обычно бывает этим причетом растроган до слез<sup>40</sup>. В данном слу-

чае скатерть служит символической преградой для невесты, ограждающей ее от веселья с подругами:

Приукрыла мне-ка матушка  
Все пути – дороженьки,  
Все дороженьки широкие  
Мне ко пению церковному,  
Ко звону колокольному  
Со милыми, со подруженьками...<sup>41</sup>.

Скатерть используют также в обряде *«покрытия невесты»*. Перед венчанием мать невесты постилает на пол скатерть перед иконами. Подружки, поддерживая невесту с двух сторон, ставят ее на скатерть. Невеста забирает рукава рубашки в кулак и молится на образа всем кулаком, а не тремя перстами. Поклоны кладет под пение подружек за царя, царицу, за батюшку, матушку и т.д., перечисляет всех родственников<sup>42</sup>. Это прощание с родительским домом и пожелание здоровья всем оставшимся членам семьи невестой считалось очень действенным. Скатерть могла означать особое сакральное пространство, не связанное с земным конкретным местом.

Скатерть служила и своеобразным мерилom, по ней судили, сколько подружек выйдет замуж вслед за невестой. Перед отъездом в церковь на венчание жениха и невесту сажали за стол. При выходе из-за стола невеста должна была потянуть за собой скатерть. Потянет ли, и как потянет невеста скатерть, судили, сколько девушек выйдет замуж. Если невеста скатерть не тянет, то это значило, что она сердится на подружек, возможно, за то, что плохо причитали<sup>43</sup>.

Праздничные головные уборы и украшения: платки, кокошники, ленты, косынки – зачастую использовали в различных обрядах как предметы, наделенные магическими силами. Например, в Тарноге (Нижнем Спасе) для успешного сватовства перед тем, как идти сватать невесту, свата забрасывали *кокошниками*<sup>44</sup>.

*Лента* в косе просватанной девушки в обряде прощания ее с девической волей означала «дивью красоту»:

«Потеряла я молода,  
Да из косы алу ленточку,  
Да свою дивью красоту»<sup>45</sup>.

Шелковый *платок*, используемый в ритуальном плаче невесты и прощании ее с «красотой», назывался *платок-ревун*. Чаще всего это был платок с полосатым набивным узором восточного характера. Иногда по краям такого платка нашивали золотное кружево. В Устьсысольском уезде во время свадьбы все мужчины свадебного поезда, не исключая и жениха, надевали на плечи шелковые платки или шали<sup>46</sup>. Возможно, этот обычай частых переодеваний носит характер экзопатических (скрывающих истинный смысл) действий и восходит к древним ритуалам. Это можно сравнить с сохранившимся обычаем сватов, которые не заходят сразу в дом невесты, а едут даже в противоположном направлении, объезжают деревню задами, заходят в дома знакомых, чтобы демоны, завистники людей не догадались об истинной цели.

Платок или шаль в Тотемском уезде дарили «сусленице», так как в подготовке к свадьбе она играла не последнюю роль. Во время приготовления пива, от невесты к жениху и от жениха к невесте посылали человека за сусликом для пробы. Выбирали женщину, обе семьи угощали ее допьяна вином и дарили ей *головной платок*. Сусленица, после выполнения своей миссии, должна была идти домой через все близлежащие деревни, петь песни и махать платком<sup>47</sup>. Если она этого не делала, то считалась плохой сусленицей, и, наверное, ее могли не пригласить на другие свадьбы. Махание же платком проводилось как апотропеическое (отвращающее) действие, но также, наверное, имело еще одно значение: должно было обеспечить хорошее «брожение» и крепость пива.

Иногда вместо ширинки под ноги жениху и невесте во время венчания стелили платок. Между женихом и невестой из-за него происходила борьба, считалось, что кто первый завладеет им, тот и будет верховодить в семье. После венчания платок отдавали дья-

кону<sup>48</sup>. В Митрополье, маленьком уголке Тотемского уезда, на границе с Грязовецким уездом был обычай у мужчин носить на шее поверх кафтанов маленькие платочки<sup>49</sup>. Возможно, это была только местная мода, но среди населения этого края отмечено большое количество знахарей и ворожей, зафиксированы некоторые обычаи, имевшие место в более ранние времена.

Платок, повязанный на голову особым способом -наискосину, назывался *косой шлык*<sup>50</sup>. Его носили замужние женщины, и он полностью покрывал волосы, уложенные после свадьбы в пучок на затылке (местное название «кукышка»). В Вельском уезде был обычай: молодые женщины по праздникам накидывали на плечи шелковые *розовые полукосынки*, которые им дарили женихи. Косынка была не только знаком любви, но и показывала, что замужем женщина недавно, так как такие косынки носила женщина в течение 2-х лет после замужества, а затем надевала платок, «бурдовый» или желтый<sup>51</sup>.

### **Одежда и предметы костюма в похоронных обрядах**

Консервации старинной одежды способствовал обычай одевать покойников в одежду, в которой ходили деды и прадеды.

На покойника надевали холщовую рубаху, подштанники, на ноги черные шерстяные чулки и коты. Сапоги никогда не одевали, так как считали, что в сапогах перед очами Бога неудобно появляться. Вместо верхнего платья на покойника одевали еще одну холщовую рубаху, разрезанную от ворота до низа, и опоясывали кушаком, а на голову надевали шапку<sup>52</sup>. Если же нужно было изготовить новую одежду на покойника, то шили ее на руках «вперед иголкой», ткань не резали ножницами, а рвали.

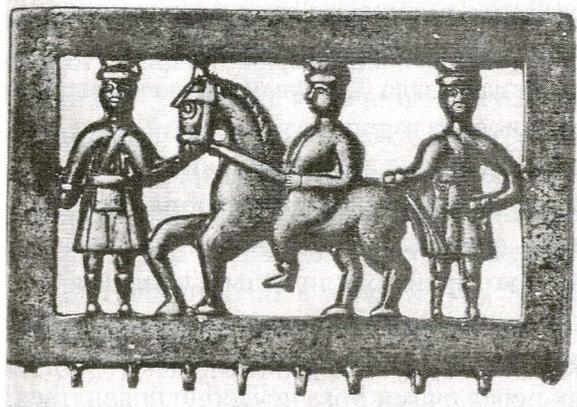
На гроб при выносе покойника из дома клали холсты, шубу, овчину или что-то из одежды. Все, что лежало на домовине, отдавали священнику после отпевания<sup>53</sup>. Истоки этого обычая следует искать, вероятно, в толще языческих времен, когда вместе с умершим соплеменником в могилу клали «необходимые ему на том свете» предметы и оружие.

Интересный погребальный обряд старообрядцев зафиксирован

в материалах этнографической экспедиции на Северную Двину. Гроб не обивали тканью, клали покойника в гроб без одежды, только в саване и обязательно в валенках (хоть зимой, хоть летом)<sup>54</sup>.

### Особые формы религиозно-обрядового и профессионального костюма

Древние формы одежды в качестве моленной долгое время сохранялись в старообрядческой среде. В музейной коллекции представлено несколько образцов. Женщины-старообрядки одевали на молебен косоклинные сарафаны, обычно с металлическими пуговицами, пришитыми



Илл. 3. Бляха коновала. XIX в.

по всей длине сарафана, воротушку или рубаху с закрытым круглым воротом или воротником – стойкой, на голову надевали черный платок. Платок закрепляли под подбородком булавкой, концы его расправляли по плечам. Все предметы одежды были темно-

го цвета: черного, темно-коричневого, темно-синего, фиолетового. Такая одежда обязывала строгое поведение, помогала молитвенному сосредоточению.

Некоторые профессии имели отличительные атрибуты в одежде. Так, например, коновалы по всей Руси, в том числе и на севере, носили на поясе или на сумке с инструментами металлическую бляху, которая так и назывались «*бляха коновала*» (илл. 3). Она была знаковым предметом в костюме, по ней безошибочно могли определить занятие человека. Коновалов приглашали врачевать домашний скот и подковывать лошадей. Бляхи были настоящими про-

изведениями искусства, представляющими сейчас гордость музеев.

### **Украшения традиционного костюма, значение орнаментов и цвета**

В северорусском костюме большое значение имел цвет. Наиболее традиционным сочетанием является белый и красный, синий и белый, или все три цвета вместе в одном ансамбле. Контрастная цветовая гамма усиливала звучание цветов и придавала всему наряду чрезвычайную праздничность. Красный цвет во многих предметах традиционного костюма являлся ведущим. В народном фольклоре он был мощным средством от сглаза, кроме того, он использовался в любовно-эротической магии, поэтому молодая жена дарила мужу красный пояс в надежде, что пояс удержит любовь и внимание мужа к ней, и муж не будет изменять или, по-местному, «гулять». Красный цвет «полюхал» в одежде новобрачной Тотемского уезда (Великодворский с.), когда она выходила к гостям на второй день свадьбы. Этот цвет был также символом супружества, брачной ночи, должен был усилить плодовитость, то есть обладал карпогонической магией. Красный платок или красный колпак входил в головной убор замужних женщин в Сольвычегодском и частично в Тотемском уездах. По свидетельству информаторов, когда не было кокошника, замужние женщины заплетали две косы, окручивали их вокруг головы и надевали красный платок «наискосину», а сверху повязывали еще один платок, завязывали концы его под подбородком. Верх платка надо лбом поднимали уголком, то есть «курочкой». Когда вместо красного платка надевали красный колпак, то ленточки от него завязывали спереди, на лоб спускали две кисточки. Поверх колпака надевали платок «курочкой»<sup>55</sup>.

Предметы одежды украшались часто архаическими орнаментами, которые, как правило, располагались в строго определенных местах: вокруг ворота, по сторонам разреза у рубаш спереди, на плечах, на концах рукавов и по подолу. Края одежды, из-под которых выходили части тела человека, принято было орнаментировать,

считалось, что узоры выполняют защитную функцию и чем древнее элементы узоров, тем крепче защита.

Апотропейное значение имели в традиционном народном костюме и нагрудные украшения – гайтаны, янтарные бусы, связки пуговиц на цепочке и т.д. Кроме того, все они являлись определителями возраста и семейного положения, одежда разных возрастов отличалась количеством украшений. Замужние женщины до появления первого ребенка носили богато орнаментированную одежду и много украшений. В Тарноге молодые женщины на праздники одевали несколько гайтанов, янтарные бусы, цепочки с пуговицами и даже целые пучки ажурных металлических пуговиц с эмальями «выпускались» из-под одежды. В данном случае украшения олицетворяли богатство. В моде было носить серьги и колты. Никольская девушка прикрепляла к своему девичьему головному убору пушкь. Если учесть, что все, что было связано с птицей носило характер оберега, то можно сделать вывод, что и легкие красивые пушки должны были выполнять эту функцию. Оберегающая и гиластическая (умилостивление) функция приписывалась кольцам и перстням. В одной из вологодских песен упоминается:

На моей на правой руке,  
На ней не письма писаны,  
Не узоры нашиваны.  
На моей на правой руке  
Одно перстенъе золоченое<sup>56</sup>.

Предметы одежды и украшения говорят на языке форм, цвета XIX – начала XX в. и орнаментов. Выполняя в первую очередь утилитарные и эстетические функции, многие из них отражали и сферу духовной культуры. Они «живые» свидетели прошлого, изучая которые, мы лучше понимаем предков и познаем самих себя.

---

<sup>1</sup> Лебедева Н. И. Маслова Г. С. Русская крестьянская одежда XIX – нач. XX в. // Русские. Историко-этнографический атлас. – М., 1967. – С. 208.

<sup>2</sup> Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии. // Сбор-

ник сведений для изучения быта крестьянского населения России. – М., 1890. – Вып. II – С. 16.

<sup>3</sup> **Работнова И. П.** Русская народная одежда. – М., 1964. – (гл.: Одежда крестьянок Севера).

<sup>4</sup> **Русские.** Историко-этнографический атлас. Под ред. В. А. Александрова. – М., 1967. – С. 220.

<sup>5</sup> **Иваницкий Н. А.** Указ. соч. – С. 16.

<sup>6</sup> Там же. – С. 18.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> **Русские...** – С. 24.

<sup>9</sup> **Жарникова С. В.** Обрядовые функции северорусского народного костюма. – Вологда, 1991. – С. 17.

<sup>10</sup> **Глебова А. А.** Дневник экспедиции в Великоустюгский р. 1986 г. Информатор А. А. Голикова, 1920 г. р., д. Езекиево, Юдинский с. Великоустюгский р. – (Архив автора).

<sup>11</sup> **Маслова Г. С.** Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – нач. XX в. – М., 1984. – С. 50; **Тазихина Л. В.** Север европейской части РСФСР. // Крестьянская одежда населения европейской России XIX – нач. XX в. Определитель. – М., 1971.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> **Маслова Г. С.** Указ соч. – С. 50.

<sup>14</sup> **Глебова А. А.** Дневник экспедиции...

<sup>15</sup> **Маслова Г. С.** Указ. соч. – С. 50.

<sup>16</sup> **Русский традиционный костюм.** Иллюстративная энциклопедия. СПб., 1998. – С. 61.

<sup>17</sup> **Едемский М. Б.** Свадьба в Кокшеньге Тотемского у. Вологодской губ. // Живая Старина. – 1911. – Вып 1-2. – С. 75; **Маслова Г. С.** Указ соч. – С. 171.

<sup>18</sup> **Паули.** Свадьба в Вохме // ВГВ. – 1854. – № 3.

<sup>19</sup> **Глебова А. А.** Отчет об экспедиции в Архангельскую область, в Верхне-Тоемкий и Виноградовский районы. 1990 г. Информатор А. А. Дунаева, 1907 г.р., д. Устье, Усть-Выя. – (Архив ВГМЗ).

<sup>20</sup> **Фортунатов Ф. Н.** О старинных русских костюмах в Грязовецком и Сольвычегодском уездах Вологодской губернии. // Труды Первого археологического съезда в Москве. Т.1. – М., 1869.

<sup>21</sup> **Терещенко А. В.** Быт русского народа. Ч. II, III. – М., 1999. – С. 156.

<sup>22</sup> **Жарникова С. В.** Указ соч. – С. 28.

<sup>23</sup> **Фортунатов Ф. Н.** Указ. соч.

<sup>24</sup> **Глебова А. А.** Дневник экспедиции в Великоустюгский р. 1986 г. Информатор Л. С. Копылова, 1911 г. р., д. Царева Гора. – (Архив автора).

<sup>25</sup> **Маслова Г. С.** Указ. соч. – С. 192.

<sup>26</sup> ГАВО. Ф. 18. Оп. 1. Д. 1419 (1845 г).

<sup>27</sup> ГАВО. Ф. 18. Оп. 1. Д. 1410 (1842 г).

<sup>28</sup> ГАВО. Ф. 652. Оп. 1. Д. 67 (1864 г).

<sup>29</sup> ГАВО. Ф. 652. Оп. 1. Д. 67.

<sup>30</sup> ГАВО. Ф. 625. Оп. 1. Д. 81 (Устьсысольский у., 1885 г).

<sup>31</sup> **Вавилова М. А.** Свадьба в Кокшеньге в записи М. Б. Едемского: к проблеме интерпретации фольклорного текста. – Тотьма. Краеведческий альманах. Т.3. – Вологда, 2001. – С. 169.

<sup>32</sup> ГАВО. Ф. 625. Оп. 1. Д. 81.

<sup>33</sup> **Вавилова М. А.** Указ. соч. – С. 170; **Маслова Г.С.** Указ. соч. – С. 39–40.

<sup>34</sup> ГАВО. Ф. 625. Оп. 1. Д. 81.

<sup>35</sup> **Глебова А. А.** Отчет об экспедиции в Вельский район Архангельской области в 1988г. Информатор – **Ф. Я. Мартимьянова, 1906 г. р., д. Пабережье, Папонавоцкого с.** – (Архив ВГМЗ, 1474).

<sup>36</sup> **Семенова М.** Мы – славяне. – СПб., 1997. – С. 83.

<sup>37</sup> **Иваницкий Н. А.** Указ. соч. – С. 40.

<sup>38</sup> ГАВО. Ф. 625. Оп. 1. Д. 83 (1885 г).

<sup>39</sup> ГАВО. Ф. 625. Оп. 1. Д. 81.

<sup>40</sup> ГАВО. Ф. 625. Оп. 1. Д. 79.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> **Жарникова С.В.** Отражение языческих верований и культа в орнаментике северорусских головных уборов // Архаические корни традиционной культуры Русского Севера. – Вологда, 2003. – С. 41.

<sup>45</sup> **Вавилова М. А.** Указ. соч. – С. 168.

<sup>46</sup> ГАВО. Ф. 625. Оп. 1. Д. 81. (Устьсысольский у., 1885 г).

<sup>47</sup> ГАВО. Ф. 625. Оп. 1. Д. 79.

<sup>48</sup> ГАВО. Ф. 625. Оп. 1. Д. 79 (Тотемский у).

<sup>49</sup> ГАВО. Ф. 625. Оп. 1. Д. 63. (1880 г).

<sup>50</sup> **Глебова А. А.** Дневник экспедиции в Великоустюгский район 1986 г. Информатор **Л. С. Копылова, 1911 г. р., д. Царева Гора.** – (Архив автора); Русский традиционный костюм. Иллюстративная энциклопедия. Авторы-составители: **Соснина Н. Шангина И.** СПб., 1998. – С. 363.

<sup>51</sup> **Веселова Н. А., Сорокина Г. В., Петрова Т. Г.** Отчет об этнографической экспедиции в Веховажский и Вожегодский районы Вологодской области. 1984 г. – (Архив ВГМЗ. Оп. 1. Д. 1269).

<sup>52</sup> ГАВО. Ф. 625. Оп. 1. Д. 81. (Устьсысольский у., 1885 г).

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> **Глебова А. А.** Отчет об экспедиции в Красноборский и Верхнетоемский

районы Архангельской области в 1989 г. (Земли бывшего Сольвычегодского у. Вологодской губ.). Семья старообрядцев из с. Кондратовское. – (Архив ВГМЗ. № 1571).

<sup>55</sup> Глебова А. А. Отчет об экспедиции в Архангельскую область, в Верхне-Тоемкий и Виноградовский районы. 1990 г. Информатор А. Ф. Замятина, д. Окулово, Усть-Вья, В-Тоемский р. – (Архив ВГМЗ).

<sup>56</sup> Иваницкий Н. А. Указ. соч. – С. 100.

*М. А. Сорокина* (г. Санкт-Петербург)

## **Женский праздничный костюм Кадниковского уезда Вологодской губернии**

Праздничный женский костюм Кадниковского уезда Вологодской губернии парадоксальным образом оставался малоизвестным явлением до последней трети XX в., хотя отдельные его предметы поступали в музеи России в конце XIX – начале XX в. В 1903-1907 гг. житель Кадниковского уезда Вологодской губернии А. Д. Неуступов поставлял Этнографическому отделу Русского музея значительные коллекции крестьянских орудий труда, деревянной посуды, костюмов – все из Васьяновской волости Кадниковского уезда. Среди них уникальная коллекция из 20 «платов» – полотенец, украшенных кружевом, которые невеста дарит на свадьбе жениху, родственникам и другим участникам свадебного обряда<sup>1</sup>. На своеобразии кадниковского костюма обращали внимание местные краеведы, корреспонденты ИРГО.

Только в 1970-е гг., благодаря научным экспедициям, проведенным В. А. Фалеевой, в собрание ОНИ ГРМ поступила значительная коллекция предметов костюма из бывшего Кадниковского уезда<sup>2</sup>. В 1980-е гг. их собирание было продолжено. Научные экспедиции Вологодского историко-художественного и архитектурного музея-заповедника и Государственного Русского музея<sup>3</sup> в 1970-1980-е гг. приобрели многочисленные юбки, рубахи – «наподоль-

ницы», подола рубах, а также кружевные и тканые проставки и прошвы – детали предметов костюма, полотенца и подзоры. В Вологодском музее это один из значительных разделов коллекции. Столь полно кадниковский костюм не представлен ни в одном музее. В 1970-е гг. несколько образцов кадниковского костюма впервые экспонировались на выставке новых поступлений ГРМ, в 1980-е гг. группа предметов вошла в экспозицию вологодского кружева Вологодского музея. В первую очередь, кружево, входившее в предметы костюма, вызвало научный интерес. С 1990-х по 2004 гг. подготовлено и опубликовано несколько работ, посвященных кадниковскому кружеву<sup>4</sup>. В них представлены, кроме собственно кружева, предметы женского праздничного костюма.

Кадниковский уезд Вологодской губернии – обширная территория на западе Вологодского края – от Кубенского озера до границ с Олонецкой и Новгородской губерниями. В XX в. эта территория разделена на несколько районов. Ее северная часть отошла к Архангельской области. Центром уезда был город Кадников. Но кроме него известны такие большие села, как Устье на берегу Кубенского озера, прославившееся своими ярмарками; Никольское, в котором находилась усадьба Межаковых, богатейших помещиков губернии.

Так же, как и соседний Вологодский, Кадниковский уезд в XIX в. был одним из крупнейших в России центров кружевоплетения. Это обстоятельство во многом определило своеобразный характер костюма. В разных частях уезда до начала XX в. сохранялся традиционный крестьянский женский костюм, богато украшенный кружевом и ткачеством. Во всех предметах кружево сочетается с узорными тканями – ручным браным ткачеством из хлопчатобумажных или шерстяных нитей, а также фабричными тканями (кумач, коленкор, миткаль и кисея), пришитыми в виде оборок по нижнему краю юбок и рубах.

В собраниях музеев представлены, в основном, предметы одежды, выполненные в 1880-1910-е гг. Однако корреспондент ИРГО

Николай Попов, священник Покровской церкви Замошской волости Кадниковского уезда, в 1856 г. в сообщении «О наряде женского пола, живущего в Кадниковском уезде» описывая девичьи и женские костюмы, украшенные кружевом, сообщает: «В праздники носили рубашки тонкой узорной холстины или белого коленкора; рукава широкие с борами до локтей; шьется до колена, от коего до самого низа пришиваются кружева и между ними ленты. Под этой рубахой еще две таких же. Бывают также передники белые холстинные узорчатые или коленкоровые, надеваемые вровень с сарафаном; у них внизу пришиваются нитяные широкие кружева в 4 или 5 рядов, а между этими рядами пришивается холстина с шелковыми лентами разных цветов»<sup>5</sup>. Таким образом, кружево в Кадниковском уезде уже в середине XIX в., а возможно и ранее, входило в женский крестьянский костюм, в котором сочеталось с тканями фабричного производства и шелковыми лентами.

В 1864 г. вологодский семинарист Н. С. Преображенский, побывавший в с. Никольском, описал обычай демонстрировать наряды на Крещение: «В этот день съезжаются все девушки-невесты не только из своего прихода – даже из окрестных, собираются и молодцы-женихи... Начинается одевание. Сверх обыкновенной рубашки, имеющей на подоле две красные полосы, надеваются еще четыре или пять рубашек, вышитых самым причудливым образом от низу до груди кумачом, лентами, фестонами, кружевами и разными другими хитросплетениями, которых мы назвать не умеем. Сверх рубашек натягивается сарафан. На сарафан натягиваются еще три-четыре передника, тоже вышитые, как и рубашки. Сверху всего этого надевается овчинная шуба, опушенная мерлушечьим мехом и крытая синим сукном. На голову надевается или повязка, иногда с цветами, иногда просто шелковый платок. На грудь навешиваются по два и по три серебряных креста на широких серебряных же цепочках»<sup>6</sup>.

«После обеда... девушки... становились рядами у церковной ограды. Им сегодня генеральный смотр. Около девушек сначала

ходили молодцы-женихи и посматривали на них, потом знакомые потчевали девушек пряниками. Наконец, пять-шесть женихов выбирали себе пожилую бабу и под предводительством ее направлялись к рядам девушек. Баба, подошедши к девушке, раздвигала полы шубки, показывала передники, потом поднимала подол сарафана до груди. Девушка поддерживала его, показывала рубашку, поднимала подол другой рубахи, третьей, четвертой, до той самой рубашки, на подоле которой были две красные полосы. Баба, показывая женихам подолы, объясняет им те и другие фигуры, на что женихи хлопают глазами. Весь день до вечера проходит в этом обозревании всевозможных подолов... По этим подолам в прежние годы женихи судили о невесте, умеет ли она ткать, прясть, шить, кружева плести. Стало быть, поднимание подолов имело смысл. Теперь оно употребляется как простой обычай, наследие отцов»<sup>7</sup>.

Схожий обычай «высматривания невест» существовал до 1880-х гг. в большом торговом селе Устье. «Это происходило в начале свадебного (по здешней местности) сезона – 16 января, в день поклонения веригам апостола Петра (престольный праздник Слободской церкви). В этот день все устьянские и слободские девицы-невесты, или считавшие себя таковыми, одевались в самые лучшие наряды и становились рядком около ограды Слободской церкви. Парни гуляли перед ними и выбирали себе подругу жизни»<sup>8</sup>. К сожалению, автор не дает описаний этих нарядов, но, вероятно, они также включали несколько рубах, юбок и передников.

В 1883 г. С. А. Давыдова описала один из местных вологодских обычаев – вскоре после свадьбы ходить на “перебаску”: молодая надевает самое лучшее платье и несчетное количество рубах, подол коих должен быть разукрашен шитьем. Но так как много рубах надевать сразу неудобно, молодые украшают себя только расшитыми или затканными бумагой станами. Одна молодая явилась на “перебаску”, имея на себе 17 станов<sup>9</sup>. Отметим, что в 1880-е гг. рубаха трансформируется в «стан» – подол рубахи, который носили как юбку. В более ранних описаниях нет упоминаний о ношении станов или юбок.

Реформы 1860-х гг., способствовавшие развитию капитализма в России и повлекшие бурный рост промыслов, особым образом повлияли и на крестьянский костюм. Одежду европейского образца носили в праздничные дни девушки из богатых семей и семей среднего достатка - в городе Кадникове молодежь одевается «по-городскому»<sup>10</sup>. В 1866 г., описывая наряды крестьянских девушек, житель Вологды отмечает сочетание старинных и современных предметов одежды: «Женщины в дорогах, шитых золотом кокошниках, на плечах надета шелковая душегрейка с роскошными борами назад. Из-под душегрейки виднеется платье яркого цвета и по большей части любимого цвета крестьян красного... Дорогое шелковое платье девушки, хотя не изящно охватывает талию, зато вызывает здоровье, силу и развитость форм деревенской красавицы»<sup>11</sup>. С. А. Давыдова в 1880-е гг. свидетельствует об увлечении модными нарядами девушек из окрестностей Вологды: «В деревнях теперь видны шляпы, зонтики, пальто, меховые воротники, дипломаты, кофточки «зуавки», платье с «паньем» (в 1870-е гг. носили широкие юбки на кринолине, называемом по-французски «*panier*»)»<sup>12</sup>. В своеобразном языке жителей Вологодской губернии сохранились такие слова, как «фиш» (то есть небольшая косынка – от франц. *fichu*), «спензель» (то есть спенсер – разновидность жакета)<sup>13</sup>. Это позволяет судить о знакомстве деревенских жителей с терминологией модных изделий. Но исследователи единодушно в том, что обрядовый костюм остается традиционным<sup>14</sup>.

В Кадниковском уезде рубахи-«наподольницы» носили повсеместно. Описание рубахи середины XIX в. – «из тонкой узорной холстины или белого коленкора» говорит о том, что для их шитья использовали как домотканые, так и фабричные ткани. В собрании ГРМ есть рубаха из Катромской волости, сшитая из белой льняной многоремизной ткани с еле заметным рельефным узором. Покрой ее верхней части – без кокетки, с отложным воротником и мелкими сборками у ворота – отличается от покроя других рубах Кадниковского уезда. Самые распространенные рубахи – с ситце-

вым верхом, на кокетке, с воротом-стойкой, с застежкой сбоку или посередине кокетки на пуговицы, с пышным рукавом до локтя. Кокетка, стойка, манжеты рукавов часто вышивались крестом несложными цветочными узорами.

Такой тип рубахи характерен для одежды конца XIX – начала XX в.<sup>15</sup>. Более старинные типы рубах в Кадниковском уезде не отмечены. Если в середине XIX в. в декоре рубах и передников кружево сочеталось с шелковыми лентами, что связывает их с более ранним обычаем украшения полотенец, подзоров, то в конце XIX в. в костюме кружевные прошвы чередуются с браными тканями домашнего изготовления. Зрительно рубаха обычно делится на три приблизительно равные части: верх, часто из цветной ткани; среднюю часть – белую и подол, в котором сочетаются 2 широкие тканые полосы, еще более широкая кружевная прошва и либо кружевной край, либо белая оборка из кисеи или плотной ткани. Декоративный эффект кадниковских рубах заключается в контрасте ярких красных и белых полос, плотной ткани и ажурного кружева, гладкой поверхности льняного полотна и упругих сборок. Узоры браного ткачества обычно сочетают красные бумажные или шерстяные нити как основной цвет и пушистый гарус нескольких дополнительных цветов: оливково-зеленый, золотисто-оранжевый, голубой, фи-



*Илл. 1. Костюм Кадниковского уезда.  
Рубаха.*

более широкая кружевная прошва и либо кружевной край, либо белая оборка из кисеи или плотной ткани. Декоративный эффект кадниковских рубах заключается в контрасте ярких красных и белых полос, плотной ткани и ажурного кружева, гладкой поверхности льняного полотна и упругих сборок. Узоры браного ткачества обычно сочетают красные бумажные или шерстяные нити как основной цвет и пушистый гарус нескольких дополнительных цветов: оливково-зеленый, золотисто-оранжевый, голубой, фи-

олетовой. Орнамент браного ткачества отличается особым характером. Один из местных приемов тканья, распространенных повсеместно, представляет собой широкие полосы, в которых на красном фоне повторяются узкие цветные полосы с мелкими узорами из ромбиков и косых крестов. Рассмотреть детали можно лишь вблизи. Издали они составляют сплошную полосу, богатую тонкими оттенками.

Гораздо более сложные композиции отмечаются в декоре рубах и нижних юбок из ряда волостей. Четкие узоры из сочетаний городчатых и гребенчатых ромбов как бы прочерчены на белом фоне. Красный цвет сочетается с другими яркими цветами – синим, зеленым, желтым, фиолетовым, розовым. Сложность орнаментов браного ткачества, их красота и гармоничность требуют особого обстоятельного анализа.

Если рубахи носили повсеместно, то юбки представляют своеобразное локальное художественное явление. Все они выполнены на рубеже XIX и XX веков в деревнях Замошской и Двиницкой волостей, в юго-восточной части уезда. В других волостях такие юбки не встречались.

Юбки даже более нарядны и декоративны, чем рубахи. Они разной длины. Самые короткие из них достигают колена, длинные – полностью закрывают ноги. Композиции юбок обычно складываются из 1-2 кружевных прошив, чередующихся с 2-3 яркими ткаными проставками, и завершаются пышной оборкой понижу. Тканые и кружевные полосы заполняют почти все поле юбки, начинаясь чуть ниже пояса. Нельзя не отметить красоту тканых проставок, их звучные цветовые сочетания, миниатюрный рисунок узоров. Цветной гарус – пушистая шерсть – ярко окрашен в огненно-красный, фиолетовый, синий, зеленый, желтый цвета.

Местное название юбок – «исподки» – говорит о способе их ношения в качестве нижней одежды. В Кадниковском уезде бытовали и верхние юбки – из тяжелых шерстяных тканей в полосу. В собрании ГРМ хранится юбка 1920-х гг. с р. Уфтюги, впадающей в

Кубенское озеро – малиновая, с узкими поперечными сиреневыми полосами понизу. На юбке из с. Подольное Замошской волости поперечные полосы фиолетового, бирюзового, желтого, красного цвета чередуются с узкими черными и белыми полосками. Встречаются юбки и с вертикальными полосами.

Замошские передники с шелковыми лентами и 4-5 кружевными прошвами, описанные Н. Поповым, до нашего времени не сохранились ни в одном музее. Более поздние передники начала XX в. – белые полотняные, с плетеным краем и прошвой, узоры которых даже не напоминают старинные кадниковские кружева. В собрании ГРМ есть лишь один передник, перешитый из подола юбки, с широким кружевом очень сложного рисунка. Он также из Замошской волости, из с. Кондраш. Это село так же, как с. Подольное, Заречье, а также Шадрино и Княжево Двиницкой волости – своего рода средоточие производства особо выдающихся предметов, сочетающих уникальное кружево и великолепные образцы браного ткачества. Работы конца XIX в. Е. Н. Коноваловой из с. Подольное, Е. Н. Пановой из Княжева и других талантливых мастериц, которые неоднократно публиковались как шедевры народного искусства в собрании ГРМ, позволяют говорить о высочайшем уровне мастерства и владении столь разными видами искусства, как ткачество и кружево.

Кружево, украшающее юбки и рубахи, выполнено из льняных, хлопчатобумажных и шерстяных нитей в технике многопарного плетения. Оно было широким, белым, с белой или цветной шерстяной сканью по контуру узоров.

Отметив своеобразие кадниковского кружева в целом, вместе с тем можно выделить его локальные особенности в разных центрах уезда. Кружево юго-восточных волостей (Двиницкой, Пелшемской, Замошской) отличается по характеру от кружева северо-западных и северных волостей (Уфтюгской, Богородской, Никольской, Кумзерской, Катромской, Пунемской, Каликинской и др.). Юго-восточное – более легкое, ажурное, из тонких ниток, с довольно круп-

ным орнаментом в виде ромбов с решеткой нескольких видов, птиц, двуглавых орлов, деревьев. Фигуры выплетены полотнянкой, изредка сеткой, украшены сквозными розетками, обведены толстой сканью.

Северо-западное кружево более плотное, с густой решеткой с мелкими ячейками плотными сетчатыми фигурами геометрического характера. Нити кружева более толстые. Скань тугими петлями обвивает элементы фигур, делая узор еще более плотным. На большинство рисунков этого кружева скорее всего оказало влияние крестьянское браное ткачество, геометрический характер его узоров, составленных из ромбов, ломаных линий, углов и т.д. Отдельные мотивы тканых и кружевных узоров очень схожи, хотя технология этих видов искусства различна.

Важную роль в кадниковском кружеве играет скань. То белая толстая витая нить, почти шнурок, то цветная, из пушистого гаруса, окрашенного в яркие цвета анилиновыми красителями, она придает кружеву богатство фактуры, усложняет рисунок узоров, усиливает связь кружева с ткачеством.

Можно выделить также более частные локальные черты кружева каждой волости. Замошское кружево плели без скани. Оно широкое, с крупным и сложным по рисунку орнаментом из сетчатых геометрических фигур. Двиницкое кружево более нарядное. В нем встречаются такие редкие декоративные элементы как изображения птиц, двуглавых орлов, крупных ромбов, заполненных разнообразными решетками. Такие решетки – горизонтальные тонкие полоски, соединенные зигзагообразным очень тонким шнурочком – чрезвычайно интересное явление. Среди всех русских кружев они встречаются только в кадниковских (двиницких) и галичских (Костромской губернии) кружевах рубежа XVIII и XIX вв. Разумеется, сходство этих элементов может быть лишь косвенным свидетельством каких-то контактов двух центров кружевоплетения.

Кадниковское кружево не просто представляет одну из местных разновидностей вологодского кружева, но включает целый ряд

самобытных очагов, имеющих свои особенности плетения, узоры и фактуру кружева. Именно в окрестностях Кадникова сохранились до начала XX в. уникальные орнаменты многопарного кружева, которые в других центрах уже были утрачены.

Отметим, что костюм, богато украшенный при помощи разных видов текстильного искусства, был распространен не только в Кадниковском уезде. Рубахи с ткаными и вышитыми подолами, с кумачовыми и набивными станами носили в соседних уездах Вологодской и Ярославской, Новгородской и Олонецкой губерний. Такие рубахи часто надевали во время сельскохозяйственных праздников, причем носили их без верхней одежды – юбок и сарафанов<sup>16</sup>. В некоторых местностях они имели названия “покосницы”, “сенокосницы”<sup>17</sup>. Ярким своеобразием отличались пошехонские рубахи. Кумачовая рубаха-покосница из собрания ГРМ украшена вышивкой тамбуром в виде попугаев, сидящих в кольцах, широкой полосой браного узорного ткачества и белым кружевным краем. Она сшита из целых полотнищ красной ткани, густо соборена у ворота и по низу рукавов. Грязовецкие рубахи также выделяются цветовым решением. Их подола сшиты из густо-синей кубовой набивной ткани и в нижней части украшены несколькими полосами: из мелкоузорных ситцев, чередующихся с браными проставками. Узоры красного, розового, зеленого цветов на черном фоне составляют несколько сумрачных сочетания. Только в грязовецких тканях используются черный фон узоров, простирающийся четким суховатым рисунком.

Юбки с богато украшенными подолами также нередко встречаются в Ярославской, Олонецкой, Архангельской губерниях. Отметим своеобразие широких тканых и вышитых каргопольских юбок, пошехонских, сочетающих клетчатую пестрядь и широкие узорные полосы понизу. Устьянские (из Вельского уезда Вологодской губернии) полосатые юбки из тяжелых шерстяных тканей – явление, близкое кадниковским. Они являются локальными проявлениями широкой художественной традиции.

Своеобразие кадниковского костюма заключается, прежде всего, в сочетании в нем столь разных по характеру видов искусства как кружево и ткачество, сопоставлении их декоративных качеств – плотности фактуры и ажурности, просвечивания; контраста белоснежных льняных нитей и ярко окрашенных гарусных. Но необычность этого явления еще и в том, что праздничный костюм представляет собой не просто комплекс, включающий определенный круг предметов, освященных местным обычаем; в кадниковском костюме он расширяется благодаря многократной повторяемости этих предметов, важности каждого передника или подола рубахи, который играл свою роль в традиционных действиях – «высватывании невест» или «перебаске». Кадниковский костюм не сохранил древних форм народной одежды. Но и составляющие его предметы, способы их украшения, и особенности их употребления, участия в праздничных обрядах делают его выдающимся явлением народной культуры.

<sup>1</sup> РЭМ. Колл. 715, № 23-52.

<sup>2</sup> Экспедиции Русского музея в бызший Кадниковский уезд: в 1970, 1971, 1973 гг. В. А. Фалеева и Н. В. Голыбина обследовали бывшие Двиницкую, Замошскую и Пельшемскую волости (окрестности г. Кадникова).

<sup>3</sup> В 1987 г. М. А. Сорокина и М. Д. Урюпина обследовали Усть-Кубинский и Харовский районы; в 1988 г. М. А. Сорокина и Р. В. Старикова – Харовский район.

Историко-бытовые экспедиции Вологодского музея-заповедника: 1976 г. – в Усть-Кубинский район (Никольский сельский совет), руководитель Пятницкая И. А.; 1977 г. – Сокольский район (Двиницкий, Замошский, Биряковский сельские советы), руководитель Харлапенкова Л. М.; 1979 г. – Харовский район (Шапшинский сельский совет), руководитель Затейщикова Н. К.; 1982 г. – Харовский район (Кумзерский сельский совет), руководитель Бруцкус Л. Д.; 1985 г. – Сокольский район (Архангельский и Кадниковский сельские советы), руководитель Харлапенкова Л. М.; 1986 г. – Усть-Кубинский район (Заднесельский и Томашский сельские советы), руководитель Быков А. В.; 1987 г. – Усть-Кубинский район (В.-Раменский, Богородский сельские советы), руководитель Быков А. В.

<sup>4</sup> **Сорокина М. А.** Вологодское кружево и женский костюм XIX-XX веков // Народный костюм и современная молодежная культура. – Архангельск, 1999. – С. 136-146; **она же.** Кружева России. Вологодское кружево. – М, 2001; **она же.** Кадниковское кружево // Народное искусство. Материалы и исследования. Вып. 2. –

СПб., 2004. – (в печати); **Быков А. В.** Пава и древо. Очерки истории вологодского кружевоплетения. – Вологда, 2004.

<sup>5</sup> Архив ИРГО. Р. 7. Д. 27.

<sup>6</sup> **Пр-ский Н.** (*Преображенский Н. С.*) Баня, игрище, слушанье и шестое января // Современник. – 1864. – № 10. – С. 499-522.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Воскресенская церковь в с. Устье Кадниковского уезда Вологодской епархии. Исторический очерк.

<sup>9</sup> **Давыдова С. А.** Русское кружево и русские кружевницы. – СПб, 1892. – С. 121

<sup>10</sup> См.: **Шангина И. И.** Молодежный костюм русского Севера (конец XVIII – начало XX в.) // Народный костюм и современная молодежная культура. Сборник статей. – Архангельск, 1999. – С. 34

<sup>11</sup> **Вологодские** губернские ведомости. – 1866. – №6.

<sup>12</sup> **Давыдова С. А** Указ. соч. – С. 121.

<sup>13</sup> Записано научной экспедицией ГРМ в Усть-Кубенском районе Вологодской области в 1988 г. См. также описи коллекции РЭМ № 660-669.

<sup>14</sup> **Шангина И. И.** Указ соч.

<sup>15</sup> **Пармон Ф. М.** Русский народный костюм как художественно-конструктивный источник творчества. – М, 1994. – С. 57.

<sup>16</sup> **Молотова Л. Н, Соснина Н. В.** Русский народный костюм из собрания Государственного музея этнографии народов СССР. – Л., 1984. – С. 14; **Мерцалова М. Н.** Поэзия народного костюма. – М, 1988. – С. 56-60.

<sup>17</sup> **Пармон Ф. М.** Указ. соч. – С. 56-57

**С. С. Клыков** (г. Архангельск)

## **Пояс как элемент комплекса женского костюма**

Ткачество является одним из уникальных и самобытных видов женского рукоделия, дошедшего до наших дней практически в неизменном виде. На Русском Севере широко были развиты все виды народного текстиля, но ткачество поясов занимало особое место. Северная традиция – наиболее древняя традиция, которая наименее была подвержена внешним влияниям. Северная патриархальная семья сохранила в себе модель мировоззрения предыдущих поколений.

До середины XIX в. ткачество поясов не носило товарного характера. Чаще всего пояса изготавливались для пользования семьи или на заказ соседям, односельчанам.

Раньше пояса в одинаковой степени носили как женщины, так и мужчины. Пояс был обязательной деталью одежды. Уместно привести этнографические материалы начала XX в.: «Редко можно встретить среди крестьян..., чтобы кто-нибудь ходил без пояса». «Без пояса ходить грех», – говорил народ. Пояс являлся священным предметом, так как давался каждому при крещении. Недаром говорили: «Подпоясанного человека бес боится».

Обычный пояс отличался от праздничного меньшей длиной, скромной отделкой, отсутствием кистей. Пояс выступал в роли оберега. Это подтверждается тем, что он повязывался на самой уязвимой части тела – животе (живот – жизнь). В некоторых местностях его так и называли «подживотником». Отношение к этому предмету одежды было особое. Выражение «распоясаться» ведет свое происхождение из глубины веков. Уважающий себя человек не мог позволить себе ходить без пояса даже в избе, сесть за стол, не говоря о том, чтобы молиться. Женщины не снимали его даже на ночь. Он сопровождал человека от рождения до смерти.

Во всем комплексе костюма северной женщины пояс играл важную роль. На Севере девушки часто использовали пояс для гаданий. Когда загадывали жениха, то клали под подушку новый шерстяной пояс (шерсть – символ богатства) со словами: «Пояс, пояс, покажи суженого поезд». Во время девичника девушка дарила жениху пояс, что охраняло его от злых наговоров. В родильном ритуале, чтобы облегчить роды, роженица распоясывалась. Поясом перепоясывали ребенка во время крещения, это был широкий пояс «свивальник». Деревенские ребята часто бегали в одних рубахах, но непременно в поясе. Поясами обменивались при братании. В погребальном ритуале пояс обеспечивал связь между миром живых и миром мертвых. Лошадь из уважения к покойнику до клад-

бища вели не за поводья, а за привязанный пояс, на поясе опускали в могилу.

Пояса умели ткать все женщины. Учить ткать пояса начинали с детства, а к замужеству в приданом у девушки могло насчитываться до десятка поясов, подобранных по рисунку и цвету к определенному костюму. В умении освоить технику и сложность узора, в творческом подходе к воспроизведению орнамента и колорита ценилось мастерство ткачихи. Девочки при этом проходили школу арифметики (счет) и геометрии (симметрия), а в именных поясах и грамоту. Качество изготовления поясов должно было быть безукоризненным. Ошибки «погибелки» не допускались. Здесь требовалась особая внимательность и острота зрения, терпение и трепетное отношение к любимому делу.

Прясть нить также должна была уметь каждая женщина, Прядение нити имело символическое значение – синоним жизни, судьбы, времени. Женщина-пряха выполняла функцию продолжательницы рода. Льняной нити приписывались очистительные силы, защищающие от сил зла. Веретено так же играло важную роль в модели мира – это ось мироздания, символ движения.

На Севере изготовлению поясов придавали большое значение. Отсюда, наверное, такое разнообразие техник изготовления поясов: «на



*Илл. 1. Пояса. Авторская работа  
С.С. Клыкова*

игле», «на вилке», «на бердышке», «на кружках», «на чурочке», а также вязанные крючком, тканые на ткацком станке и выполненные по узелковому принципу.

### **На игле (в бутылку).**

Круглый пояс, где используется узелковая техника. 8 нитей и более вяжутся вокруг основной нити в определенном порядке. Когда круг завершен, операция повторяется. Основа идет по спирали вокруг спицы, так пояс прирастает.

### **На бердышке.**

Техника исполнения напоминает работу на ткацком станке. Инструмент представляет собой деревянную рамку с вертикальными параллельными пропилами по всей длине рамки. Чем шире рамка, тем шире пояс. В соединительных зубьях в центре делается отверстие для нити. Нити пропускаются как в прорези, так и в зубья (основа). Нечетные нити в прорези, четные – в отверстия. Пояс изготавливается путем простого перемещения «бердышка» вверх и вниз и прокладывания каждый раз поперечной нити (уток), уплотнение производится при помощи ножичка или рукой.

### **На кружках (на дощечках).**

Техника исполнения довольно проста. На квадратных дощечках (50x50 мм) по углам делалось 4 отверстия, в которые пронизывались шерстяные нити (основа). Путем поворота дощечек в одном направлении на 90 градусов образуется новый зев. Путем прокладывания поперечной нити (уток) получалась достаточно плотная и прочная ткань. Ширина пояса зависела от количества взятых кружков – от 4 до 16 и более. В зависимости от того, как будут сложены «кружки» при заправке, образуется рисунок (параллельные полосы или «галочки»). При смене дощечек местами во время работы можно было добиться появления рисунка по всей длине пояса – цепочки «пирожков».

### **На чурочке (на ниту, на сволочке).**

Пояса, имеющие наибольшую художественную ценность. Техника исполнения, пожалуй, самая сложная из всех названных. Это

так называемый «бранный способ». Традиционными, дошедшими до нас, являются пояса из районов Пинеги и Мезени, так называемые «зырянские». Пояса, берущие свое начало у фино-угорских племен. Нить на узор бралась шерстяная, красного цвета, на уток – льняная или хлопчатобумажная белого цвета. Узор при этом получался объемным с тонкой цветовой игрой. Необычайно яркие и праздничные по колориту, торжественные и живые по ритму. Традиционный орнамент – линейно геометрический. Одним из древнейших мотивов являются: линия, крест, ромб, свастика, меандр. Орнамент выполнял функцию оберега, а также нес в себе информацию. При заправке пояса на сволок набирались нити по принципу: две нити основы – лен, одна шерстяная, при этом на сволок они наматывались в строгом порядке – верх, низ. Затем делалась «нитеница» – нижние нити шли вверх, верхние вниз. Образовывался зев, рисунок на поясе выбирался ряд за рядом.

#### **Пояса, тканые на ткацком станке.**

Из перечисленных техник этот пояс имел то преимущество, что на них можно было выбрать текст. Каргопольская мастерица Н. А. Крехалева вспоминала, что ткать такие пояса ее научили монашки Успенского монастыря Меланья и Кристина. Бытовые же тексты носили иной характер. В основном они выражали отношение к любимому человеку. «Сей поясок почетной девице Анны Андреевны от всей верности моей дарю честности твоей». Иногда встречается комплимент подруге: «Сей поясок Ольги Ивановны Хомичевой красота твоя прельщает нас спокойствия лишает день я плачу ночь». Надо сказать, что язык поясов красочен и поэтичен: «Сей поясок почтенной девицы Елизаветы Михайловны. Идет ныне время драгое, идут дни златые, сияет спокойствие драгоценное». Иногда текст носил назидательный характер: «Сей поясок почетной девицы Екатерины Алексеевны носить не терять и в печали не унывать а Бога в помощь призывать на него крепко уповать и молитвой Богу». Именной пояс выполнялся на малых станинах из шелковых и металлизированных нитей (золото, серебро). На цент-

ральной полосе пояса при помощи дополнительных черных нитей выбирается текст, края же обрамляют две радужные полосы.

Мотивы орнаментов ткачества схожи с орнаментами вязания и вышивки. Ткачество в силу своей технологии предполагает использование геометрических фигур. В основном это ромбы с крестами и крючками. Как правило, каждый знак (символ) имел свое местное название: «околенка», «лягушка», «куколка», «кривульки». В южных районах иногда встречаются зооморфные фигуры: птица, олень, а также женская фигура. Орнамент – это не просто украшение, средство проявления творческой фантазии мастеров. Когда-то в линиях, их пересечении и сочетании закладывался определенный смысл. Он выражал представления народа о мире, природе, понятиях жизни и смерти. Со временем представления об окружающем мире менялись, древние мотивы теряли первоначальный смысл. И сегодня в древнем орнаменте скрыто много интересного и неразгаданного. Совершенствуясь, менялась технология, но знаки, символы охранялись традициями. Не меняли их потому, что в них было заложено магическое, заклинательное значение.

Пояса на Русском Севере выполнялись, в основном, из красных шерстяных ниток по отбеленному льну или хлопчатобумажной нитке. Благородное сочетание красного цвета и белого характерно для северного ткачества. Несмотря на ограниченность возможностей, мастерица достигала большого разнообразия в декорировании поясов. Иногда мастерица вводила в основу несколько нитей другого цвета, в основном, это 2-3 крайние нити и несколько центральных. Иногда могли заменить цвет фона.

Ткали пояса из самой лучшей домашней шерсти, а также покупной крашеной шерсти. Для тонкой пряжи выбирали мягкую, с ягнят первой стрижки – этот сорт назывался «яришной». Для средней пряжи брали шерсть зимней стрижки, более грубую и жесткую – «зимнину». Для толстой пряжи, на дешевые кушаки использовалась шерсть с остатков овчины при дублении – «кислая».

Первоначально применяли растительные красители, позволявшие достигать тонких и разнообразных цветовых оттенков. Надо сказать, что теплые цвета преобладали. Листья березы дают желтый цвет, зверобой – красный, рожь – зеленый, шелуха лука – коричневый, осина – синий, черника – лиловый. В конце XIX в. в моду входят анилиновые красители, по-своему обогатившие цветовую палитру шерсти («жици»). При применении анилиновых красителей цвет получался яркий и сочный: ярко-красный, розово-малиновый, огненно-оранжевый, васильково-синий, ярко-лиловый, изумрудно-зеленый.

С развитием промышленности ткачество поясов приобретает товарный характер, и при изготовлении поясов стали использовать покупную шерсть (гарус).

Кисти на поясах делали пышные, разноцветные, иногда в несколько ярусов, которые порой заканчивались затейливыми переплетениями разноцветных ниток (розетками) с шариками и помпончиками. Широкие мужские кушаки и некоторые узкие пояски обычно не имели кистей.

Все это исключительно красочное богатство, бесконечное множество узоров создавалось руками крестьянских женщин на протяжении многих веков, бережно передавалось из поколения в поколение и дошло до наших дней практически в неизменном виде. Сегодня обрядовая функция и магическое значение пояса утрачено, но эстетический смысл сохранил этот вид народного искусства для человека.

### Список использованной литературы

**Богуславская И. Я.** Северные сокровища. – Архангельск, 1980.

**Народный** костюм и современная молодежная культура: Сборник статей. – Архангельск, 1999.

**Научно-исследовательская работа в художественном музее:** Сборник статей. – Архангельск, 1998.

**Очерк** кустарных промыслов. Вологодская губерния. – Вологда, 1882.

**Попова О. С., Каплан Н. И.** Русские художественные промыслы. – М., 1984.

Рукоделие. – М.: Асцендент, 1993.

Ткань. Ритуал. Человек. – СПб., 1992.

Шевелева Е. В. В память дружбы вечной. – Родина. – 1992. – №2.

Яковлева Е. Г. Русское закладное ткачество. – М.: НИИХП, 1986.

**Н. Ф. Ворощук** (с. Лядины, Каргопольский район)

## **Народный женский костюм в военное и послевоенное время**

1940-1950-е гг. – это тяжелое военное и послевоенное время. И, как говорят местные жители, *«никакой моды в это время не было»*. Но, побеседовав с женщинами-односельчанками, я сделала вывод: с этого времени начал меняться традиционный женский костюм, он отделился от старинных образцов.

В этот тяжелый период домашнее производство в деревнях сократилось. Деревенские женщины старались купить доступные товары, но старые наряды сохранились и их носили наряду с новыми.

Оставались по-прежнему в ходу присборенные, подгрудные сарафаны на узких лямках. В таких сарафанах: канифасниках, атласниках или кашемирниках – выходили замуж девушки. Полный наряд невесты выглядел так: на голове жемчужный кокошник, поверх него рипсовый плат, заколотый на «притычку», булавку, под подбородком; сарафан девушка надевала с казачком, т.е. была пара; на ноги одевала щиблеты.

В войну лядинские женщины с болью расставались с такими вещами. Несли их в богатые колхозы в Кучепалду, в Красную Лягу и меняли на хлеб. В 1942 и 1943 гг. многие женщины оставили дорогие наряды в Стряпкове. В этой деревне был семеноводческий колхоз, и можно было произвести обмен вещей на зерно.

А в 1950-е гг. такие яркие сарафаны и платки надевали деревенские женщины, когда шли на сенокос.

Вспоминает Бутина Анна Ивановна:

*«Оденемся в сарафаны, а на ноги обуем лапти и идем на сенокос. Дойдем до места, снимем наряды, свернем аккуратно, чтоб не помялись, да в бурак и уложим. А домой пойдем – снова нарядимся».* Не зря в народе говорят: «На работу как на праздник». Домой тоже возвращались с хорошим настроением. Я думаю, что такая красивая, нарядная одежда помогала скрасить тяжелые будни, облегчить нелегкий труд.

У Анны Петровны Поповой сохранился старинный аглицкий сарафан, который носила Агапия Спиридоновна Ромшина (1865 г.р.) в конце XIX в. Агапин сарафан состоит из двух широких полотнищ; два клина втачаны в пройму между полотнищами, сзади он собран в мелкую складку, а спереди на полотнище, у горловины, прямая кокетка. Сшит сарафан вручную льняными нитками. В 1940-1950-е гг. такой сарафан считался немодным и лежал в сундуке. Вспоминает Анна Петровна Попова:

*«Семья была большая, четыре невестки жили в одном доме. Нарядов никаких не было, а Агапин сарафан не надевали. Только один раз старуха-нянька надела его без спросу. Пришли домой женщины, а нянька сидит на лавке в красном сарафане, двумя ногами лягат, наяриват две кацалки, в которых четыре детеныша спят...».*



Илл. 1. Платье со складками.  
1950 г.г. с. Лядины.

В военное время через село Лядины проходило много эвакуированных. Старожилы рассказывают: *«Кое-то покупали у «кувырканых» финнов (т.е. эвакуированных)»*.

Деревенские женщины предлагали голодным беженцам картошку, житники, овсенники, мякушки из ржаной муки, а те отдавали им ткани: ситец, штапель, саржу. Из этих тканей финка Хельма, прижившаяся в Лядинах, шила деревенским женщинам платья на свой манер.

Начали распространяться в одежде городские вкусы. Шили платья в клеш, солнышком, в татьянку, клиньями. Узких платьев в это время не носили.

А. П. Попова сохранила два платья, сшитых белошвейкой Хельмой. Ситцевое платье солнышком сшила Хельма в 1944 г. А. П. Попова рассказывает: *«Ситец настоящий, старинный, – сколько стирано, а не полиняло нисколько. Спереди по подолу оборка нашта, чтобы не было ко-собоко»*. Сохранила она и свадебное платье, сшитое из розового подкладочного шелка. Платье украшено по подолу двумя оборками. В нем А. П. Попова выходила замуж в 1945 г. На голове был повязан аглицкий плат, а на ногах сапоги-скороходы.



*Илл. 2. Женский рабочий и праздничный костюм. 1950 гг. с. Лядины.*

А ситцевое платье со складками: две складки спереди и две сзади носила на выход Абакумова Вера Алексеевна в 1951-1953 гг. Платье дополнялось широким черным ремнем с красивой зас-

тежкой. На ногах носочки, туфли-баклетки на низком каблучке застегивались на пуговицу сбоку. А на голове белый маркизетовый платок (илл. 1), который купила ей мать. Вера Алексеевна вспоминает: *«Сходила мать в Троицын день на болото за подснежной клюквой, набрала 13 кг, да снесла в лавку. Дали ей взамен чашку клюквенного варенья да 10 руб., на которые она и купила плат».*

Женщины любили носить на голове платки шелковые, аглицкие, рипсовые, ситцевые, гарусные и др. К свадьбе девушка старалась запастись ими. А на свадьбе их показывали – «трясли ширинку». Был такой обычай: «помисильница» невесты заворачивала в платки конфету, соску, рожок и др., а на свадьбе «дружка» жениха разворачивал платки, тряс их. Из одного выпадет шубный ляпак, из другого рожок и т.д. Все смеялись да платы разглядывали.

Модно было носить платья из клиньев. Штапельное платье – восьмиклинок и платье из саржи сохранила А. И. Бутина. Северные женщины пережили лесозаготовки, сплавы. Там они уже получали деньги за работу. Анна Ивановна рассказывает: *«Полуцали за работу когда 1 руб., когда 3 руб. Ели короцку цорного хлеба с кипятоцком, а деньги в кубышку складывали, цтобы платьице какое-нибудь сгоношить, да новы цулки, ведь на вецоруху-то не пойдешь в цулках с заплатами. Было у девок по одному платью. Выстирают да на огороде повешают. Пока в бане моюце, платье высохнет, его и надевают».*

Любили носить женщины платья в татьянку, собранные по талии. Носили их с черными пиджаками. На ногах – кирзовые сапоги, которые считались праздничной (выходной) обувью (илл. 2). Обували их, когда шли в читальню, на «большу дорогу», к часовенке, и плясали кадрили. Летом в них было нежарко.

В селе Лядины в полях растили лен. Костюм льноводки выглядел так: портяная однозубая юбка в клеточку или без узора, поверх надевали сак или шугай. Сак и шугай сшиты из ткани, которую делали из шерстяных и льняных нитей.

Называли эти вещи «сукняные надетки». Сукно делали сами из

шерстяных ниток. Напрядут нитей да выткут ткань, а потом «сукменят» ее: опустят в корыто шерстяную ткань, нальют горячей воды и толкут ногами двое суток. Очень плотная становилась ткань и называлась «сукно», а изделия из него – «сукняные надетки». На голову повязывали портяной плат, на ноги надевали полуголенки – портяные чулки от горячей косточки до колена без пятки и носка, чтобы ноги не царапать, наматывали портяные или суконные онучи, обували лапти с оборами, т.е. ткаными веревочными лентами. Все это привязывали к ногам.

Так бесхитростно одевались женщины села Лядины Каргопольского района в военное и послевоенное время.

*З. Г. Паикова, И. Г. Чемакина*  
(пос. Карпогоры Архангельской области)

### **Пинежский костюм**

Основу пинежского костюма составляет сарафанный комплекс, включающий в себя рубаху, сарафан, пояс.

Наиболее старинным по форме был косоклинный сарафан, состоящий из двух прямых полотнищ спереди и одного прямого сзади и косых клиньев по бокам. Спереди полотнища не сшиты и удерживаются застежкой с длинным рядом пуговиц на воздушных петлях. Лямки спереди цельные с сарафаном, а сзади – пришитые.

Сарафаны из шелковых тканей с пышными цветами украшались золотным галуном, называемым на Пинеге «хазом», или кружевом, выплетенным на коклюшках из золотых и серебряных нитей, с вырезными металлическими пуговицами, которые укреплялись на одежде при помощи шнура. Этот декор назывался на Пинеге «басаментом» и был расположен вертикально по застежке. Он подчеркивал стройность силуэта. Такие сарафаны поставлены на жесткую основу, чтобы материал держал форму. А с другой сторо-



*Илл. 1. Пинежский костюм.*

ны, в этом выражалось бережное отношение к материалу.

Названия этих сарафанов происходят от названия материала, из которого они сшиты: штофник, гарнитурник, кашемирник, канифасник и т.д.

Эти сарафаны носили с рукавами из шелковых тканей, обязательно той же расцветки, а позднее – из тонких льняных тканей: миткаля, кисеи, украшенных тамбурным шитьем нитями того же цвета. Еще позднее – с рукавами из белого полотна: с

широкими рукавами, украшенными кружевом на концах. Шелковые рукава были тоже широкими сверху, а снизу – узкие, с перламутровыми пуговицами. Широкие рукава перевязывались под локтем лентами под цвет сарафана. Назывались эти рукава полурубашьями, т.к. они были короткие, без станов.

Более поздними были прямые сарафаны, сшитые из 5-6 полос, собранных наверху в мелкую сборку под обшивку. На плечах они держатся на отрезных лямках. Шелковые сарафаны этого покроя иногда украшались горизонтальной полосой хаза или другого декора по подолу, как бы утяжеляя низ, придавая ему форму. Прямые сарафаны тоже шились на подкладе, или к подолу с изнанки при-

шивались широкие полосы подклада. Иногда к подолу пришивалась так называемая «щеточка» – ворсистая тесьма, которая предохраняла подол сарафана от износа.

В XVII-XVIII вв. самыми нарядными были штофники. В Пинеге в конце XIX в. это была штофная пара: юбка и кофта - модная городская форма одежды, а Пинега была городом.

На штофную пару затрачивали капитал. Она переходила из поколения в поколение; ее давали за деньги напрокат, короче, она и служила, и давала доход. Шугай отошел к концу прошлого века. Позднее штофник стали носить с парчовой коротеной. Коротена кроилась как косоклинный сарафан, только была намного короче его. Спинка его укладывалась широкими складками, как гофре. В таком виде она и хранилась. С коротеной носили все шелковые сарафаны.

В комплексе с коротеной носили девичий головной убор – повязку. Она надевалась на голову и закреплялась сзади. Изнутри подшивалась красным и желтым материалом. Ушки, к которым подвязывались ленты-лопасти, пришивались также изнутри. Сверху повязка была открытой. Верх ее покрывался парчой, хазом, кумачом. В зависимости от того, чем она была покрыта, повязка была парчовой, хазовой или кумачной.

**Парчовая** была без присадки. Ее носили как нарядную на вечерянки с гостями, в съезжие праздники.

**Хазовая** сверху покрыта 1-2 рядами хаза, а в центре, внизу, была жемчужная или бисерная присадка из пяти звездочек с поднизью в виде фестонов, с перламутровыми бляшками и бусинами. Хаз мог быть серебряным, золотым или медным. Поэтому и повязка называлась серебряной, золотой или медной. Это была девья «красота», с которой прощалась невеста на девичнике. В повязки наряжались только в большие праздники на гуляния. Комплекс из шелкового сарафана с коротеной и повязкой назывался на Пинеге «большим нарядом» и был самым богатым костюмом.

**Кумачная** обшивалась красным кумачом. Она была без присадки. Ее надевали при выходе на гумно и другие домашние работы.

Другим головным убором был кокошник. Это своего рода шапочка, похожая на повойник, но значительно выше его, спереди приподнятая и выходящая вперед в виде козырька. Называлась она – очапок. Верх его покрывался бархатом малинового или вишневого цвета. Низ был парчовый и украшался бисером или жемчугом. Под очапок надевалась шамшура – шапочка из холста для предохранения кокошника от пота. Кокошники не сохранились.

Девушки победнее, у которых не было повязок, носили косынки, которые назывались «почелками». Косынку складывали по диагонали полоской, надевали на лоб, не завязывая сзади, переводили наперед, где завязывали так, чтобы кончики стояли, как «ушки». Называли их «кустышки». Носили их и молодые женщины, закалывая сверху, чтобы не были видны волосы.

Женским же головным убором был повойник. Это круглая шапочка, состоящая из доньшка и околыша, спереди приподнятая, а сзади прилегающая к голове. Сзади пришиваются ленточки-завязки, довольно длинные, дважды оборачивающиеся вокруг головы. Повойники шились из парчи, штофа, гарнитура, шелка, ситца, кумача. Шелковые повойники шились с парчовыми доньшками, а в низовье – с богатой вышивкой. При выходе из дома сверху на повойник надевался платок.

Иногда платки повязывали, как кораблики, в виде повойника, шапочки в один узел, завязывая концы платка на лбу.

Носили на голове платки, шали, полушалки. Платки были бумажные, гарусные, кисейные, шелковые, персидские, кашемировые, французские, ковровые, аглицкие и др., цветные, клетчатые, но непременно с широкими каймами. Они завязывались узлом под подбородком. Называлось это «кокушкой». Иногда платки прикалывались у горла на булавки.

Большие шали завязывались или закалывались сзади на булавки, распуская кисти шали по плечам и по спине. Иногда шали накладывались на плечи, закрепляя концы ее спереди за пояс, или перекрещивались на груди и заправлялись за пояс. Шелковые шали

складывались полосой и навешивались на согнутую левую руку во время гуляний-шествий, хороводов – с «большим нарядом».

Был на Пинеге и обрядовый головной убор – венец, расшитый жемчугом, перламутровыми плашками, цветными камнями, металлизированными скаными нитями-канителью. Его надевали невесте на голову поверх повязки на смотрины.

Обязательной частью костюма был пояс. Без пояса не выходили за порог избы. Пояса носили самые разные. С богатыми шелковыми или штофными сарафанами носили покупные, плетенные из золотых и серебряных нитей, узкие пояса, на концах которых были или кисти, или золотые маковки. Позже пояса шили сами из материалов, а к ним подвешивали широкие ленты-опояски, чаще всего муаровые. С сарафанами попроще: с кашемировыми, берлетиновыми, тканевыми – носили широкие плетенные, тканые пояса, а с ситцевыми или домоткаными сарафанами надевали и узкие тканые пояса. Пояса относились на левый бок. Длина их от 4 до 6 аршин. К простым сарафанам поясной ленты уже не подвешивали.

Поверх коротены с прямыми шелковыми сарафанами надевали три шелковых алых платка, называемых «аловицами». Первый платок накладывался на плечи, концы его спереди или пропускались через кольцо под горло, или перекрещивались на груди и заправлялись за ляжки с внешней стороны вовнутрь, под сарафан. Сверху на него надевались украшения. Второй платок тоже накладывали на плечи, концы его заправлялись под ляжки сарафана изнутри и выводились на плечи, где заправлялись в виде крыла кромками назад. Третий платок надевался поверх второго с внешней стороны и расправлялся в виде крыла спереди и чуть сбоку. Называются эти платки – «кисье». Кое-где их называли «крылышками» или «перышками».

На шею надевали наборошники. Это жемчужное ожерелье, укрепленное на неширокой ленте. Середина свисала свободно. Некоторые богатые девушки имели до ста ниток жемчуга. Наборошники из бисера нашивались на тесьму очень густо. Их называли

«перлом» или «перлышками». На шею вешали серебряные цепи с крестами. Девушка могла повесить на шею одновременно до трех цепей, тогда один крест располагался посередине, а два других – по бокам, перекрещиваясь между собой. Цепи переплетались нитями бус, чтобы не сбивались. Позднее стали носить янтарные бусы, складывая из них ожерелья. Но жемчуг ценился дороже.

На руках носили так называемые «запаястья» – браслеты из нескольких ниток жемчуга. Это была привилегия богатых девушек. Поскромнее были низанные жемчугом по атласу. Позднее носили всевозможные браслеты. Некоторые ворота рубашек вместо пуговиц скалывали запонками; серьги тоже были жемчужные, а у тех, кто победнее, – серебряные, у самых бедных – бронзовые, медные и т.д., в виде колец, подвесок, пуговок. Важными украшениями одежды были ленты. В косы вплетали в будни косники с мелкими ленточками, а по праздникам – косники с бантами-«кустышками» на конце. В руках девушки держали носовые платки-ширинки в свернутом виде. Иногда их клали за вырез рубашки на груди. Платки могли быть не только белыми. По краям их обшивали кружевом. На ногах в праздники носили «выступки», позднее – ботинки «полуглянки» на резинках по бокам и ботинки с высокими голяшками на небольшом каблуке со шнуровкой. В повседневной жизни носили башмаки своешитые, коты с шерстяными вязаными чулками, а дома – лапти с онучами.

#### **Домотканая одежда.**

Из домотканины шили повседневную одежду:

**Камлотник** – косоклиный толстый сарафан черного цвета. Носили дома.

**Синяк** – косоклиный сарафан из домашнего холста, крашеного кубовой синей краской. Дома носили из более толстого, грубого холста, зачастую ничем не украшался. Это не распашной сарафан. Более тонкие синяки украшались «строками» – вертикальными нашивками из цветной широкой тесьмы спереди в два ряда. Этот сарафан невеста надевала на девичник и к венцу. В нем она

венчалась, в нем ее потом и хоронили. Старушки надевали его и в праздники.

**Китаечник** – тот же синяк, только из покупной ткани – китайки. Строки в старину к нему не пришивались, т.к. он считался траурным.

**Набиванник** – в верховье Пинеги - косоклиный, в среднем и нижнем течении - чаще прямой сарафан с набивным рисунком, подчас очень сложным – двух- и трехцветным, но чаще просто белым. Кроме набивки, украшений на нем больше никаких не было. Носили их девушки на вечерянки и роженицы – до 6 недель.

**Пестрядинник** – прямой сарафан из домашнего холста в белую, красную и синюю клетку. Носили дома в Великий Пост. Нарядными считались сарафаны в крупную клетку, потоньше, а также из покупной ткани в клетку. Носили на вечерянки и на субботки. В верховье Пинеги их не носили.

**Кумачник** – косоклиный сарафан из домашнего холста, крашенного в красный цвет. Шился как синяк со строками. Во многих деревнях он был свадебным нарядом невесты. Шили его из покупной ткани – кумача на плотной основе с неширокими хазами вместо «строк».

Рубахи к этим сарафанам шили тоже из домашнего холста, но уже со станами. Низ стана украшался браным узором или коклюшечным кружевом. Женщины специально подтыкали подолы сарафанов во время работы, чтобы показать узор рубахи.

**Рубаха пестрая** – пестрые в клетку рукава, иногда рябенькие, мелкими полосочками-крапинками, с браным узором по подолу или без него. Иногда с красными поликами – вставками на рукавах. Носили с пестрядинником, иногда с набиванником.

**«Намышница»** – рукава белые из домашнего холста со станом или без него. На подоле может быть браный узор; на плечах или под мышками красные вставки, на плечах и на краях рукавов браный узор. Надевали с набиванником, иногда с пестрядинником.

**Коклюшница** – рукава из домашнего белого холста со станом. По подолу и по низу рукавов – коклюшечное кружево, иногда и по

вырезу на груди. Своеобразно бывает обработан и ворот рубахи. Надевали с синяком, китаечником, кумачником.

Разновидностью этой рубахи была *«исцельница»*, т.е. цельная, неотрезная по талии, без кокетки. У нее были более длинные рукава. Ее надевала невеста на девичник с синяком, в ней плакала, «расшибалась», всплескивая руками. Еще одной разновидностью была *«бранница»*. Рукава ее были выполнены в технике браной скатерти, клеточками.

### **Мужская одежда.**

Основу мужского костюма составляют рубаха и штаны (порты) с подштанниками.

Рубахи были нарядными из покупных тканей, а для повседневной носки – домотканые. Они шились из одной полосы ткани, перегнутой пополам по утку. Посередине сгиба вырезалось отверстие для головы с разрезом с левого бока, прямым или скошенным. Ворот пришивался небольшой стоечкой. Верхняя часть рубахи изнутри шилась на подкладе. Рукав неширокий, а у нарядных – с манжетом. У белых рубах ворот, манжеты и грудь были с вышивкой, выполненной крестом. Белые рубахи надевали, в основном, женихи на свадьбы.

Праздничными считались цветные рубахи, особенно в почете были красные, которые носили молодые парни навывпуск с плисовыми широкими штанами.

Опоясывались тонкими ткаными или кручеными поясами. К поясу привязывали ключи, гребень, кисет с табаком, спичками и огнивом. Верхнюю одежду в праздники опоясывали кушаками, концы их, не завязывая, затыкали за перевязь. Кушаки были бумажные, шерстяные, гарусные и шелковые. Самый щеголеватый – пестрый. В быту опоясывались сыромятными ремнями, которые обшивались медными и оловянными пуговицами, а сбоку пришивались железные витые или кожаные дужки, в которые вкладывались топоры и другие инструменты. Подвешивались кожаные или деревянные чехлы для ножей.

Парни в праздники повязывали так называемые галстуки – шейные платки. Они закручивались или складывались по диагонали, обматывались вокруг шеи один или два раза. Узел мог быть спереди, сбоку и сзади. Платки были шелковые и бумажные, с каймами и с мелким рисунком посередине. Носовые платки мужчины носили в карманах, шапках, шляпах. Для форса концы их выпускали поверх карманов.

*М.Л. Рягузова* (Каргополь)

## **Из истории женского народного костюма на Каргополье. Обзор коллекции Каргопольского музея**

В последние годы интерес к народному искусству и, в частности, к традиционной одежде, костюму остро возрос в среде творческих людей, фольклористов, этнографов, музейщиков.

Этот интерес связан прежде всего с возрождающимися православными традициями в обществе: созданием воскресных школ, православных гимназий, творческих объединений при храмах. Один из таких Православных учебных центров «Русские начала» (г. Москва) – небольшая группа молодых людей, открывшая мастерскую по рукоделию и создавшая фольклорную студию. Центр организовал 5 экспедиций в Каргопольский район (1998-2002гг.), результатом которых стал выпуск журнала «Чудесные мгновения», посвященный Каргопольской женской одежде XIX – начала XX в.<sup>1</sup>

О Каргопольском народном творчестве, в том числе о костюме, вышивке писали многие исследователи<sup>2</sup>. Но по-прежнему остается много вопросов, касающихся этой темы. И мы еще и еще раз обращаемся к музейным коллекциям, где хранятся замечатель-

ные образцы старинного костюма. Каждый из них можно рассматривать как уникальное явление женского рукоделия, сохранившего древние традиции.

Коллекция народной одежды в Каргопольском музее собиралась еще основателем музея К. Г. Колпаковым в конце XIX – начале XX в. Наиболее ранние памятники: головные уборы, вышивка, украшения - восходят к коллекции К. Г. Колпакова. В то же время в музее нет ни одного цельного комплекса костюма. Отдельно поступали рубахи, сарафаны, юбки, головные уборы и другие предметы. Экспозиционные комплексы формировались по своему назначению: будничные, праздничные, обрядовые цвету и цветовой гамме.

Рубаха долго оставалась основной деталью в любом наряде. В своем приданом девушка должна была шить до 20 рубах. Из самых ранних (конец XVIII – начало XIX в.) в коллекции имеются две рубахи, которые полностью сшиты из льняного полотна. Крой верха одной из них указывает на ее ритуальное назначение (длинные, сужающиеся книзу рукава). Подол, оплечья, ворот украшены вышивкой с символами плодородия, солнцевращения, образами рожаниц и древа жизни.

К этому же периоду относятся несколько «рукавов», то есть верхней части рубах. Крой у рубах традиционен: круглый ворот на мелкой сборке, обязательно обрамленный тонкой планкой с вышивкой, рукава широкие ниже локтя, с широкими поликами. Вышивкой особенно украшались рукава: оплечье и манжета. Проймы рубахи «охранялись» оберегами вышивки. В музее имеется целая коллекция оплечий (намышников) от женских рубах. Каждое оплечье вышивалось на отдельном кусочке льняного полотна и затем нашивалось на рукав рубахи. Если рубаха изнашивалась, оплечье перешивали на новую рубаху. Впрочем, так ценили все вышитые детали и не только одежды, но и полотенец, подзоров (подвесов) и др.

Рубахи второй половины XIX – начала XX в. отличаются от ранних применением покупных тканей. Верх рубахи уже шили из

кумача, а вместо вышивки нашивали тесьму. Низ рубахи (стан) оставался льняным, но украшался ярким браным ткачеством с применением крашеных шерстяных нитей «гаруса». Высота тканых узоров на иных рубахах доходит до 50 см.

Такие рубахи носили с сарафанами из ситца и пестряди, а также наряжались в них без сарафанов, подпоясавшись ткаными поясами, в первый день сенокоса. В музее имеется рубаха, поступившая как «сенокосная». Судя по материалу (белый ситец, «гарус» в вышивке) она была изготовлена во второй половине XIX в. и является свидетельством того, насколько сильны были языческие традиции у крестьян, несмотря на религиозную христианскую окраску сельскохозяйственных праздников. Стан рубахи из тонкого льняного полотна с трехчастной вышивкой, изображающей птиц и Российский герб между ними. Вышивка выполнена древними швами «набором», «росписью», счетной гладью. Образцы вышивки несколько стилизованны, что также указывает на время изготовления рубахи. Северный женский народный костюм, к которому относится и каргопольский, был сарафанным, в отличие от южнорусского, где главную роль в народном костюме играла поясная одежда – понева. Большая часть коллекции сарафанов Каргопольского музея относится ко второй половине XIX – началу XX в. Это так называемые круглые или прямые сарафаны. Шили их из разных тканей. Первостепенное значение все же занимало домотканое льняное полотно-пестрядь. Из пестряди шили как будничные сарафаны и рубахи, так и праздничные. В коллекции имеются несколько сарафанов и рубах из набивной ткани. Они удивительно красивы сочностью цвета. Обычно это темно-синий фон с оранжевыми цветами, или на оранжевом фоне изображались причудливые черно-синие узоры из цветов и птиц. Техника набойки по льняному полотну существовала на Каргополье до начала XX в., а после революции была вовсе забыта, как и многие ремесла. Во второй половине XIX в. у молодых не было в моде носить сарафаны-набо-

ечники и пестрядинники. Их носили замужние женщины да старухи. Набивная ткань часто использовалась на подклады церковных одежд, матрасы, мешки. Девушки предпочитали носить наряды из покупных тканей, в основном из яркого ситца. Такие сарафаны традиционно украшали нашивками по подолу из других тканей. А вот сарафаны из алого кумача надевали в сельскохозяйственные праздники. На это указывает и вышивка на них: «земледельческие календари», растительные узоры с символами плодородия и солярными знаками. Красному цвету – красивому, жаркому, цвету солнца – на Русском Севере с древности придавали большое значение. Поэтому вышивка северная создавалась красными нитями по белому льняному полотну. С появлением тканей их стали широко использовать в символике костюма. Именно поэтому алый кумач подшивали изнутри головных уборов – сорок и кокошников, а верхнюю часть вышивали золотными нитями, жемчугом, бисером, цветными стеклами. Каждая женщина стремилась иметь в своем сундуке с нарядами шелковый сарафан, а точнее «пару». Большинство шелковых сарафанов темно-синего цвета с оранжевыми цветами. Они на длинных лямках и на подкладах из ситца. Полагалась к такому сарафану и верхняя часть-казачок или кофта-косополка. Казачки шились в талию, на подкладе с застежкой из мелких пуговиц. Прототипами таких «пар» были старинные объемные распашные наряды, состоящие из рубахи, косоклинного сарафана и душегреи. В коллекции музея сохранилось несколько душегрей и сарафанов из парчовых и шелковых тканей XVIII в. с брошированными цветочными узорами, перешитых уже в середине XIX в. Вероятно, первоначально они были косоклинными, но такие выводы можно будет сделать после проведения реставрации этих памятников. Еще один косоклинный сарафан красного цвета из домотканой шерстяной ткани почти полностью сохранился, его можно датировать второй половиной XVIII в. На рубеже XIX и XX вв. каргопольский народный костюм стал значительно отличаться от

своего прообраза XVIII века. Сильно повлияла текстильная промышленность, больше стали использовать покупные ткани. Влияние городской моды сказались на крое сарафанов, появились казачки, кофты. Рубаха оставалась более традиционной, но верхнюю часть все чаще шили из кумача, вместо льняных «рукавов» с вышитыми оплечьями-«намышниками». В XIX в. каргопольский костюм обогатился еще одной деталью – юбкой.

В музее имеется прекрасная коллекция юбок, выполненных из домотканой полосатой и клетчатой пестряди с вышивкой и браным ткачеством по подолу. Такие юбки надевали под сарафаны для показа и тепла. Сарафаны при этом подтыкали за пояс по бокам.

Народный костюм невозможно представить без головного убора. Именно эта деталь придавала женщине особую величавость и законченность образа. Музейная коллекция женских головных уборов довольно многочисленна и разнообразна. Наиболее ранними (XVIII – начало XIX в.) считаются сороки с вышитой передней частью – «очельем». Верхнюю и боковые части сороки шили из ткани, подклад почти на всех сороках из алого кумача. Сороку надевали со сдерихой (волосником). Эта деталь головного убора очень редка в музейных собраниях и потому уникальна. В Каргопольском музее их всего две. Сдериху шили из домотканины, кусков ситца и особенно не берегли. Поверх сороки надевали домотканый платок. Во второй половине XIX в. этот убор редко кто носил, хранили сороки в сундуках из-за дорогой вышивки, сдерихи же донашивали как домашний головной убор. О каргопольских кокошниках и перевязках написано много<sup>3</sup>. По богатству материала и шитья на них – судили о достатке семьи. Кокошники носили с дорогими платками. Прежде всего, это были золотные платки, шитые местными мастерицами пряженой серебряной нитью «в прикреп» по белому миткалю. В 1890-х гг. отмечено 8 волостей Каргопольского уезда, где был развит золотошвейный промысел<sup>4</sup>. Устьволгская волость (в месте впадения р. Волошки в

Онегу) была одним из значительных центров золотного шитья. По количеству истраченного материала платки из этой волости относятся к наиболее богатым. Техника исполнения вышивки «в прикреп» доведена до совершенства. Узор на платках заполняет один угол. Центром его является цветущее и плодоносящее древо жизни, обрамленное солярными знаками и символами плодородия. Такая символика – благопожелание, пожелание процветания роду. С конца XIX в. золотошвейный промысел стал угасать, хотя платки надевали по праздникам и в начале XX в. В это время насчитывалось от 12 до 18 мастериц по всему Каргопольскому уезду. Последние золотошвейки могли вышивать еще в 1930-е годы, но спроса на такие изделия уже не существовало<sup>5</sup>. В эти же годы на Каргополье еще носили сарафаны и казачки. Но было уже ясно, что народный костюм, как и прежний уклад жизни, перестал существовать. Как память о былом, о своих предках старинные наряды хранили в сундуках, а затем передали в музей.

---

<sup>1</sup> **Костюм:** история, крой, шитье, вышивка: Архангельская область. Каргополье // Чудесные мгновения. – М., 2003. – Вып. 2

<sup>2</sup> Подробнее см: **Рягузова М. Л.** Каргопольский женский народный костюм XIX – нач. XX в. – СПб.: Санкт-Петербургский гос. академ. ин-т живописи, скульптуры и архитектуры им. И.Е. Репина, 1996. – (На правах рукописи).

<sup>3</sup> **Григорьева Г. А.** Головные уборы Русского Севера в собрании ГМО “Художественная культура Русского Севера”: Каталог. – Архангельск, 1999.

<sup>4</sup> **Благовещенский Н.И., Гарязин А.П.** Кустарная промышленность в Олонецкой губернии. – Петрозаводск, 1885.

<sup>5</sup> В научном архиве музея есть письмо от 22 февраля 1937г. из д. Река Каргопольского р-на от заведующей школы Анны Дмитриевны Карнашиной на имя директора Каргопольского музея Г.П. Сергиевского, где она упоминает двух женщин золотошвей: Марию Ивановну Колпакову, 46 лет, родом из д. Река, которая научилась шить золотом самоучкой с образцов старой работы и Татьяну Пантелеевну Ащеулову, родом из с. Волосово, где жила до замужества и шила у себя на дому по заказу богатым девицам. Многие жительницы д. Река до сих пор помнят Татьяну Пантелеевну как профессиональную золотошвейку, сохранился дом, где она жила. Но были и такие талантливые мастерицы, как М.И. Колпакова, которые учились шить самостоятельно с образцов старой работы.

## Традиционный кокошник владимиросуздальского типа и его вариации на Русском Севере и среди коми-пермяков

Головной убор являлся едва ли не самой существенной знаковой частью традиционного женского костюма, однако опыты классификации головных уборов замужних женщин остаются до сих пор весьма противоречивыми: от Д. Зеленина (1926 – 1927 г.)<sup>1</sup> и Н. И. Лебедевой (1956 г.)<sup>2</sup> до Н. Н. Сосниной и И. И. Шангиной (1998 г.)<sup>3</sup>, – как в отношении генезиса разных форм кокошников, так и при объединении их в определенные группы.

Все авторы с разной степенью подробности говорят о кокошниках, характерных для территорий, охваченных владимиросуздальской (позже московской) колонизацией, которые в силу этого могут быть признаны одними из древнейших, о многообразии их подвидов. Но при этом кокошники владимиросуздальского типа не выделяются в четкую самостоятельную группу, а формально объединяются с другими по якобы присущему им признаку «однорогости». При этом определения порой доходят до парадоксальности. На карте распространения традиционных головных уборов в такой формальной группе однорогих кокошников «владимиросуздальский кокошник с круглым (!) верхом» соседствует с «ярославско-костромским островерхим». Туда же включен кокошник из области новгородской колонизации – «псковский с шишками», действительно однорогий. Присутствующий в этой же группе «северодвинский» кокошник также с очень большой натяжкой, по нашему мнению, можно назвать однорогим. Но в то же время явно однорогий каргопольский кокошник уже классифицирован не по признаку однорогости, а включен в другую группу кокошников, генетически связанных с сорокой<sup>4</sup>. Представляется странным, что большинство перечисленных выше авторов знает о существовании описания

кокошников в «Атласе Владимирской губернии с топографическим описанием, состоящем из 14 карт» 1784 г.<sup>5</sup>, даже частично<sup>6</sup> цитирует § 17 этой рукописи, посвященный одежде крестьянства и купечества. Однако содержащаяся в параграфе информация полноценно не используется, возможно, ввиду некоторого своеобразия ее изложения: «... Убор замужных жен весьма разнится, ибо живущие в Володимирской и Судогодской округах за рекою Клязьмою к Мурому женищины большею частию одеваются в поньки, кои весьма сходствуют с юбками... На голове носят сороки двоякие: с двумя рогами и без рог... Что касается... Переславской, Вязниковской, Гороховской, Ковровской и Шуйской округ, то в оных **женищины носят сарафаны и ужасной величины кокошники: спереди или круглые – назади с двумя рогами, или наперед с одним большим рогом, которые снизу везде по достатку своему стараются украшать жемчугом, золотом и прочим, присовокупляя к оному жемчужные и бисерные поднизи. Немалым щегольством у сих больших кокошников почитается иметь рубахи с предлиннейшими рукавами.**

В прочих же уездах употребляют или сарафаны с длинными рукавами, кои назади, перевязывая накрест, затыкают под пояс, или просто без рукавов, а на голове носят небольшие, наперед с наклоном, сороки золотые и шелковые.

В городах же купеческие жены большею частию употребляют белые полотняные, миткалевые и шелковые длинные покрывала, кои они перевязывают поверху кокошника сзади...» (пунктуация, купюры и подчеркивание – Г.Ф.).

Упомянутые в этом тексте кокошники «с одним большим рогом», на взгляд автора, являются частным случаем<sup>7</sup>, связанным с «косым» городским кокошником Галича, Костромы, ведущим свое происхождение от кик, в которых представительницы знатных семей ездили на поклон к царицам<sup>8</sup>. В классификации Г. С. Масловой это соответствует «ярославско-костромскому островерхому» кокошнику. Основной же массив кокошников владими́ро-суздальс-

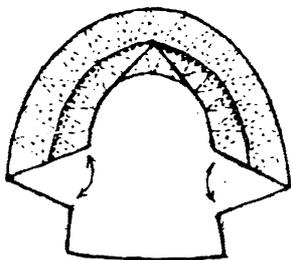
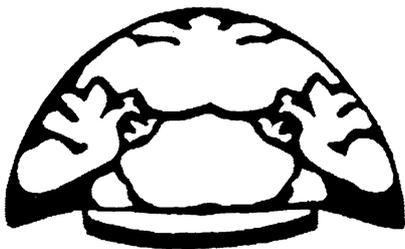
кого типа составляли именно «спереди круглые, назад с двумя рогами», крестьянские, такие, как изображены Михаилом Шибановым в картинах «Крестьянский обед» (1774) и «Празднество свадебного договора» (1777)<sup>9</sup>, написанных в помещицкой усадьбе на территории нынешнего Вязниковского района Владимирской области. (Илл. 1).

Высокая степень доверия реалистическому мастерству М. Шибанова и, в частности, отображению манеры ношения кокошников со значительным наклоном наперед, подкреплена собственными исследованиями автора. Работы проводились как в фондах Российского этнографического музея (далее РЭМ) в Санкт-Петербурге, в довольно представительной коллекции головных уборов Владимирской губернии, так и в фондах музеев, расположенных на террито-



*Илл. 1. М. Шибанов. «Празднество свадебного договора». 1777.*

рии бывшей Владимирской губернии. Именно наклонное положение кокошника позволяет интерпретировать его острые концы-откосы как два направленные назад рога. При этом округлая верхняя часть очелья расположена именно спереди, а декор ее (жемчуг, золото, добавим: золотный галун) оказывается снизу. Кокошник, изображенный на женщине, стоящей позади невесты, опирается на «присовокупленную» жемчужную поднизь. В сочетании с вышивкой на тыльной стороне головного убора специфических языческих символов такой рогатый кокошник, по народным представлениям, должен был стимулировать новобрачную на рождение первенца. Родившая женщина должна была носить двурогий кокошник уже только по праздникам, а состарившись, т.е. выйдя из детородного возраста, сменяла его на другой головной убор или сороку (возрастная смена женского головного убора также была отражена Михаилом Шибановым).



Илл. 2. Языческая символика на тыльной стороне кокошника владимиро-суздальского типа. XVIII в. РЭМ.  
Внизу – конструкция этого кокошника.

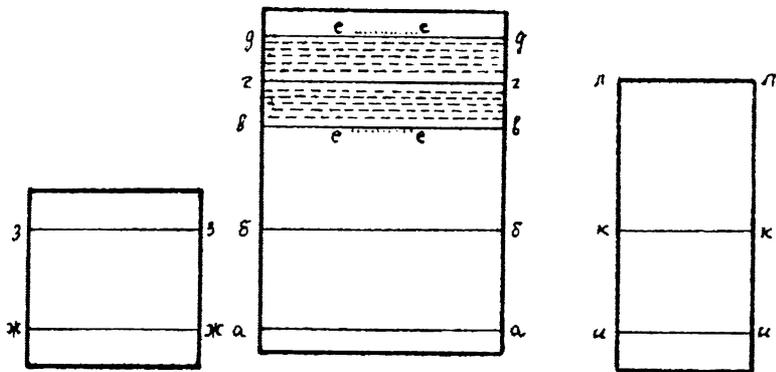
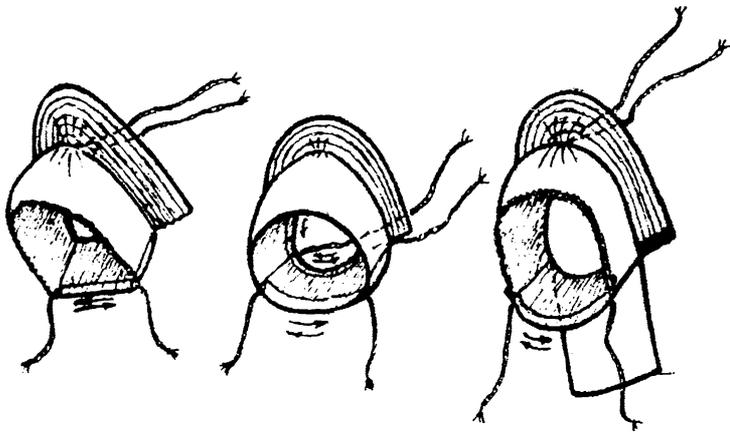
Языческая символика, соответствующая обрядовому назначению свадебного рогатого кокошника, имеется на тыльной стороне хранящегося в РЭМ<sup>10</sup> убора из знаменитой коллекции Натальи Леонидовны Шабельской<sup>11</sup>. (Илл. 2). Отметим, что тыльная сторона кокошника в пришитом состоянии образует снизу довольно большой напуск. Этим однозначно определяется манера ношения такого кокошника: надвинутым достаточно глубоко и с наклоном наперед, как надеты кокошники на персонажах М. Шибанова.

Массивная, распластанная

фигура в верхней части композиции – богиня всеобщего плодородия, в том числе и женского, – «рожаница»<sup>12</sup>. Две пары птиц, больших и маленьких, это, с одной стороны, символика небесных сфер, типичная для женских головных уборов, а, с другой – это птицы-матери и птенцы. Средний нижний мотив, переходящий на затылок и шею, – древо жизни. Все вместе – это и благопожелание: рождения всех благ, – и целенаправленная сила, которая, верили, должна была помочь чадородию. Сакральная, продуцирующая функция сохранения и умножения семейного хозяйства и достатка принадлежала хозяину, господарю (древнерусск.), то есть мужчине в половозрелом возрасте (25-60 лет), способному передать свое плодородие полю, скоту, пчелам<sup>13</sup>. Считалось, что женщина с непокрытой головой может, напротив, вызвать неурожай, падеж скота, другие несчастья. Поэтому благопожелательный продуцирующий языческий орнамент головного убора молодухи, возможно, был призван выполнять и функцию магической защиты семьи от потенциально негативных качеств невесты (невесть откуда пришедшей представительницы чужого рода, которая волеется в род мужа, лишь родив и вырастив сыновей).

Итак, существеннейшей особенностью обрядового кокошника владими́ро-суздальского типа являлась именно его двуро́вость, тот признак, который, по мнению автора, и должен быть положен в основу классификации. Можно предположить, что развитие в XVIII в. купеческого сословия вызвало некоторые изменения в форме и статусе кокошника. Вероятно, именно благодаря купеческим женам расширились возрастные границы применения такого кокошника, произошло превращение его из обрядового в праздничный женский головной убор. В связи с этим могла меняться и его форма, и размеры. Длинные откосы-рога иногда заменялись прямыми срезами, как на картине П. С. Дрождина<sup>14</sup>, или к двум нижним рогам добавлялся и верхний, как в огромных кокошниках ярославских коллекций.

Обнаружение автором в фондах РЭМ трех слегка различаю-



Илл. 3. Волосники Владимирской губернии. РЭМ. XIX в.

щихся волосников<sup>15</sup>, которые в середине – второй половине XIX в. носились в бывших Владимирском и Ковровском уездах Владимирской губернии под праздничными сороками<sup>16</sup> (илл. 3), стало отправной точкой для следующих размышлений и выводов.

В конструкции волосников прежде всего обращают на себя внимание следующие две особенности: теменная часть этого головного убора, оставляющая открытыми на макушке волосы замужней женщины, и «рога», очень напоминающие соответствующую часть кокошника и так же направленные вниз-назад<sup>17</sup>. Именно первая

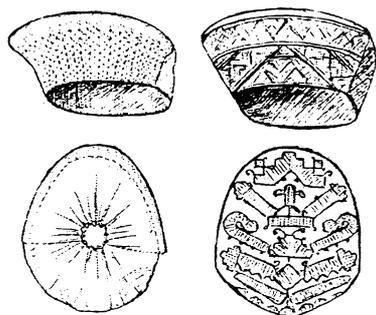
особенность позволяет считать волосники Владимирской губернии не поздним, подражающим кокошнику, образованием, а одним из вариантов традиционного архаического волосника-кички, предшествовавшего кокошнику<sup>18</sup>. У архаических кичек оставалась открытой высотная доминанта тела человека, соединяющая его с духовным миром<sup>19</sup>. Этнограф Н. П. Гринкова<sup>20</sup> считала такое устройство нижнего слоя составного головного убора замужней женщины, при котором макушка остается обязательно открытой, рудиментом родового строя, когда половозрелые девушки и еще не родившие женщины представляли собой однотипную группу, противопоставляемую группам матерей, старух и девочек, и могли носить принципиально сходные головные уборы<sup>21</sup>.

Реконструкция в материале, выполненная автором, подтвердила, что с помощью направленных вниз-назад «рогов» владимирского волосника кокошник владими́ро-суздальского типа держится на голове очень удобно и надежно. Пожалуй, только таким образом и можно представить себе ношение кокошника с дугообразным вырезом очень малого размера: на «рогах» волосника он закрепляется почти по касательной к темени, тыльная сторона кокошника при этом может быть достаточно плоской<sup>22</sup>. Вариантом такого несколько сдвинутого к темени кокошника можно считать головной убор на замужней крестьянке, изображенной сидящей в правом нижнем углу картины М. Шибанова «Празднество свадебного договора» (илл. 1). Очелье, соответствующее чепцеобразной части волосника, богато декорировано<sup>23</sup>. Как на не прикрытых покрывалами кокошниках у М. Шибанова, так и у реальных кокошников, имеющих вышитый декор самого архаического типа на тыльной стороне<sup>24</sup>, в конструкции четко вычленяется позатылень, также роднящий кокошник владими́ро-суздальского типа с сорокой. Гипотеза автора заключается в том, что архаический двурогий кокошник владими́ро-суздальского типа мог развиваться из двурогого же волосника-кички, покрытого чехлом из нарядного материала. В коллекции Музея народного искусства в Москве имеется такой мяг-

кий, довольно высокий кокошник-чехол, демонстрировавшийся на одной из выставок середины 1990-х гг.<sup>25</sup> Со временем мягкой осталась лишь тыльная часть, когда-то перекрывавшая отверстие на темени волосника, а лицевая часть слилась с твердым дугообразным выступом – рогами кички. При этом характернейшим признаком остался наклон вперед всего головного убора. Тем самым снимается сомнение Д. Зеленина и А. Теплоухова<sup>26</sup> по поводу того, что коми-пермяцкий кокошник «от русского кокошника отличен тем, что орнаментированная часть при ношении бывает обращена не вперед, а книзу или лишь слегка приподнята, отчего похожа на козырек». Как мы теперь видим, в этом состоит не отличие, а, наоборот, принципиальное сходство коми-пермяцкого кокошника с его генетическим прародителем, быть может, ко времени А. Теплоухова уже частично утраченное кокошниками-посредниками местного русского населения. Мы не имеем сведений, носился ли когда-то под коми-пермяцкий вариант кокошника волосник с отверстием на темени или он был воспринят от русского окружения в соответствующее время уже в слитном виде. Наличие вздержки с завязками по нижнему краю тыльной стороны кокошника, на мой взгляд, прямо указывает на его преемственность от кички<sup>27</sup>. Коми-пермячки носили кокошники от венчания до самой смерти, пожилые – лишь более скромно декорированные. Молодые женщины до рождения первого ребенка дополняли кокошник «принизкой» на лбу с нашитыми на нее бусинами и бисером, что соответствовало поднизи кокошника владимиро-суздальского типа. Очелье коми-пермяцкого кокошника – совсем маленькое, высотой около 3 см по центру и до 7 см в рогах<sup>28</sup>.

Что же касается сольвычегодского кокошника («северодвинского» в терминологии Г. С. Масловой), то при некоторых его экземплярах сохранилась кичка-самшура, надеваемая под верхний декорированный чехол<sup>29</sup>. Автору посчастливилось детально исследовать такие самшуру и кокошник в фондах Сольвычегодского историко-художественного музея<sup>30</sup>. Самшура и кокошник, совершен-

но аналогичные указанным по конструкции, но выполненные из более поздних материалов, экспонируются в Великоустюгском историко-архитектурном и художественном музее-заповеднике<sup>31</sup> (илл. 4).



*Илл. 4. Сольвычегодский кокошник и кичка-самшура. XIX в. Великоустюгский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник.*

На первый взгляд, владимирские волосники и сольвычегодскую кичку-самшуру роднит лишь отверстие на темени. Действительно, приемы, последовательность действий и применяемые исходные материалы здесь несколько иные. Случалось слышать, что кичку-самшуру классифицировали как копытообразную<sup>32</sup>. Такое определение вызывает сомнение. Приведу аргументы в пользу причисления ее к типу рогатых кичек. Для этого подробно рассмотрим процесс изготовления кички-самшуры, как он представляется автору. Основной конструкции являлся тугой жгут-валик, вероятно, скатанный из кудели или холстины<sup>33</sup> и согнутый в виде очень крутой дуги. Простеганное очелье опускается от валика ко лбу и вискам, постепенно сужаясь, так, что с боков образуется вогнутый профиль, а спереди – довольно значительный наклон головного убора. Толщина простеганной части также постепенно уменьшается сверху вниз. Вероятно, для обеспечения слитности валика и очелья валик прокладывался внутри набранного в несколько слоев и перегнутого пополам холста, вплотную под валиком подбивалось еще дополнительное утолщение. Вся эта конструкция накладыва-

лась на подкладку из тонкой хлопчатобумажной ткани, украшенной ручной набойкой (ткань была вырезана по полному размеру готовой самшуры). Сверху располагалась шелковая ткань, по ширине лишь слегка выступающая за пределы очелья. После этого очелье простегивали толстыми нитями цвета индиго в 14 рядов в шахматном порядке отдельными стежками, отстоящими друг от друга на расстоянии в несколько сантиметров, придавая очелью задуманную выгнутую форму. Простегав, туго натягивали верхнюю часть подкладки и шелкового покрытия, прошивая их вместе выше-позади валика. И только после этого пришивали по бокам очелья оставшиеся части шелкового покрытия самшуры. При этом концы валика акцентированно выступали несколько в стороны, подчеркивая рогатость кички. Шелковый верх, продублированный подкладкой, стягивали на темени, намеренно (традиционно) оставляя отверстие диаметром в несколько сантиметров. Швы по низу очелья и краю отверстия на темени закрыты шелковым шнуром ручного плетения (из такого же шнура делались петли на застежке распашного косоклинного сарафана). Итак, процесс создания сольвычегодской кички-самшуры несравненно сложнее и виртуознее, чем владимирского крестьянского волосника, видимо, накладывался высокий уровень культуры Строгановской школы. И, тем не менее, сохранялись основополагающие признаки: «рога», расположенные по касательной к темени и направленные назад-вниз, общий наклон головного убора наперед, незакрытое темя. Известно, что колонизация земель будущего Сольвычегодского уезда Вологодской губернии выходцами из Владимиро-Суздальской Руси началась очень рано и оставила явственные следы в народном искусстве. Так, например, И. И. Шангина выделяет в сюжетной вышивке Верхнего Подвинья, наряду с архаическим слоем мотивов, образы геральдических животных и птиц, т. е. великокняжеской символики, которые могли быть «привнесены в деревенскую вышивку мастерами, обслуживавшими высшие слои русского общества в эпоху Средневековья»<sup>34</sup>.

Один из самых интригующих вопросов в истории традиционных женских головных уборов – время и обстоятельства их формирования. Позволю себе сформулировать еще одну гипотезу. Известно, что христианство медленно и непросто входило в быт крестьянского населения нашей страны. Еще в XIV в. устраивались общественные ритуальные пиры («ставление второй трапезы Роду и рожаницам»), которые приурочивались к следующему дню после Рождества Богородицы, т.е. 9 сентября, после обмолота урожая<sup>35</sup>. Тот факт, что рожаниц продолжали изображать на традиционных женских головных уборах вплоть до начала XX в.<sup>36</sup>, свидетельствует о том, что до конца этот культ так и не был изжит. Женщина, надевшая после венчания кокошник, на котором запечатлена цепь рождений (пара богинь-рожаниц одна под другой или древо жизни под распластанной в ритуальной позе богиней, как на тыльной стороне владими́ро-суздальского кокошника), должна была включиться и сама продолжить эту цепь.

Поразителен факт, который можно интерпретировать как свидетельство двоеверия и в великокняжеской среде первой половины XVI в. Когда в 1526 г. бездетный в первом браке и мечтающий о рождении наследника престола великий князь Василий Иванович женился на Елене Глинской, свадьбу было велено провести «как изстари уряжено», «как прежде велось». Подробнейшее описание этого действия, распадавшегося на два обряда: церковный, связанный с венчанием, и свадебный народный, который начинался после церковного, – приводится А. И. Козаченко<sup>37</sup>. Постель новобрачных была приготовлена и обставлена с тщательным соблюдением традиций. «А постелю слати в сеннику на сноповье арженом по обычаю, вшед в сенник по правой стороне. А послать под постелю тридевятъ<sup>38</sup> снопов...» В сеннике были развешены иконы рождества Богородицы, рождества Христова и Богородицы с младенцем. Будучи выстроенными именно в такой ряд, христианские иконы превратились в языческую цепь богинь-рожаниц. И следующей в этой цепи должна была стать и

годы спустя стала Елена Глинская, родившая будущего царя Ивана Грозного.

В великорусском свадебном обряде основным признаком замужества стала кика. Отказываясь в 1553 г. присягнуть наследнику тяжело болевшего Ивана IV Димитрию, сыну Анастасии Романовны, бояре объясняли возвышение рода Романовых «только кикой»<sup>39</sup>. На свадебном пиру «у места и за местом (новобрачных) боярыни боярские: одна держит на блюде кикку, другая – покров на блюде, третья на блюде ж волосник, подубрусник и иное, четвертая – осыпало на блюде: хмель тридевят, лоскутков собольих тридевят, лоскутков розных цветов камки и тафты тридевят, пенязей серебряных золоченых малых»<sup>40</sup>.

Первая полная редакция Домостроя сложилась в конце XV в., вторая была создана протопопом Сильвестром, духовником и соратником молодого Ивана IV. «Книга, глаголемая Домострой», входит в жизнь сначала высших сословий русского государства, а потом и в жизнь народную. Отданное «христианскому жительству ...на память и вразумление» «писание сие» преподает образ жизни и образец в большом и в малом. И кика выходит из великокняжеских и царских палат и становится символом-образцом замужества для все большего и большего количества населения объединяющейся страны. Гипотеза автора состоит в том, что кокошник во всем многообразии своих вариантов и стал такой народной кикой. Как обрядовый свадебный головной убор он впитал всю связанную с соответствующей обрядностью языческую продуцирующую и благопожелательную символику. XVI в. и рубеж XV-XVII в. создали и условия для распространения кик-кокошников вглубь и вширь: это и начало перехода от древнего типа мелких селений с 1-3 дворами к новому<sup>41</sup> в связи с упрочением крепостного права, и освоение новых земель.

Выводы:

1. Автор считает весьма несовершенными известные ему классификации традиционных женских головных уборов по типам, в

том числе, не может согласиться с включением «владими́ро-сузда́льского кокошника с круглым верхом» в тип однорогих головных уборов как с подчинением общего частному признаку. Предлагается вывести кокошники «владими́ро-сузда́льские с круглым верхом» за пределы типа «кокошников однорогих».

2. Представляется целесообразным объединить широко распространившиеся по территориям владими́ро-сузда́льской и позднее московской колонизации кокошники в пределах одного самостоятельного типа, а именно: «кокошники владими́ро-сузда́льского типа с подтипами и производными».

3. Подвергается сомнению версия Д. Зеленина и бытующее мнение о переходе кокошников в крестьянскую среду лишь после реформы Петра I и смены костюма высших сословий. Географические пределы распространения кокошников владими́ро-сузда́льского типа с подтипами и производными определялись миграционными процессами более раннего времени.

4. Представляется плодотворной и требующей дальнейшей комплексной разработки гипотеза возникновения кокошников владими́ро-сузда́льского типа на основе традиционных рогатых волосников-кичек в качестве аналога обрядового головного убора-«кики» высших сословий, символа замужества.

Автор с благодарностью примет любые замечания по представленным в дискуссионном порядке вопросам.

---

<sup>1</sup> Зеленин Д. Женские головные уборы восточных (русских) славян. *Slavia. Casopis proslavanskou filologii Rocnik V. Sesit 2- 3. 1926-1927.* – S. 303-338, 535-556.

<sup>2</sup> Лебедева Н. И. Русская крестьянская одежда XIX – начала XX века как материал к этнической истории народа – (По данным Русского историко-этнографического атласа): Доклад на этнографическом совещании в Ленинграде, май 1956 г. // Лебедева Н. И. Научные труды. Т. 1. / Рязанский этнографический вестник. – Рязань, 1996. – С. 186-189.

<sup>3</sup> Соснина Н. Н., Шангина И. И. Русский традиционный костюм: Иллюстрированная энциклопедия. – СПб., 1998. – С.117-121.

<sup>4</sup> Маслова Г. С. Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX – начале XX в. // Восточнославянский этнографический сборник: Труды Института

этнографии АН СССР. Новая серия. Т. 31. – М., 1956. Н. Н. Соснина и Н. И. Шангина вообще выделяют каргопольский кокошник в самостоятельную группу.

<sup>5</sup> ЦГВИА. Ф. 846. Оп. 16. Д. 18629. Л. 6, об.; 7. – (Топографическое описание Владимирской губернии, составленное в 1784 г./ Издание Владимирской ученой архивной комиссии. – Владимир, 1906. – С. 9-10); **Федорова Г. А.** Традиционная одежда жителей Владимирской губернии. Свидетельства очевидцев из XVIII века / Материалы областной краеведческой конференции: (Владимир, 14 мая 1999 г.). – Владимир, 2000. – С. 190-195.

<sup>6</sup> Цитата обычно копируется до констатации однорогости.

<sup>7</sup> Северные территории бывших Вязниковского, Гороховецкого и Шуйского уездов («округ») непосредственно смыкались с юго-западной частью Костромской губернии, где и бытовали «косые», т. е. островерхие кокошники.

<sup>8</sup> **Федорова Г. А.** Из истории одежды жителей Гороховецкого уезда в контексте культуры России XVII – начала XX в. // Традиционная культура Гороховецкого края: Экспедиционные, архивные, аналитические материалы. – М., 2004. – Том 1. – С. 327-335.

<sup>9</sup> **Михаил Шибанов** по новым материалам // Алексеева Т. В. Исследования и находки. – М., 1976. – С. 7-35.

Благодарю Государственную Третьяковскую галерею за содействие в изготовлении фотокопий произведений М. Шибанова в рамках проекта автора 1999 г., поддержанного грантом Президента Российской Федерации, и за разрешение их публикации.

<sup>10</sup> РЭМ. Коллекция 5500. № 10.

<sup>11</sup> **Молотова Л. Н.** Н.Л. Шабельская и ее коллекция в Государственном музее этнографии народов СССР // Сообщения Государственного Русского музея. Вып. XI. – М., 1976. – С. 169-173.

<sup>12</sup> **Рыбаков Б. А.** Язычество древних славян. – М., 1980. – С. 466-470; **Жарникова С. И.** Архаические корни традиционной культуры Русского Севера. – Вологда, 2003. – С. 41-47.

<sup>13</sup> **Левкиевская Е. Е.** Магические функции хозяина в восточнославянской традиционной культуре // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре. – М., 2001. – С. 106-114.

<sup>14</sup> **Калининская** областная галерея. Альбом. – Л., 1974. – Илл. 13. П. С. Дрождин. Портрет купчихи в кокошнике.

<sup>15</sup> РЭМ. Колл. 383. Инв. № 21, 22, 2804.

<sup>16</sup> Кокошники к тому времени уже ушли из быта, оставшись исключительно обрядовыми головными уборами.

<sup>17</sup> «Рога» волосников выполнены следующим образом: тонкие пруты, согнутые в виде дуги, обернуты каждый кусочком холста и, будучи положенными рядом друг с другом внутри двух слоев холста, отделены один от другого сплош-

ной тугой простежкой. В результате получалась плотная плоская конструкция, как бы по касательной обрамляющая темя, т.е. наклоненная наперед.

<sup>18</sup> Неслучайность таких волосников подтверждается их принципиальной схожестью с волосником из с. Арати Арзамасского уезда Нижегородской губернии. Описание, сделанное священником Страгородским в 1855 г., приводится Дм. Зелениным: «На голове холщевый волосник, имеющий наперед несколько выгнутые рога, длиною в пять вершков, состоящие из семи ясеневых прутьев, расположенных один подле другого, обтянутых холстом и выстеганных в семь дольных рядов. Этот волосник служит основанием всякой женской повязки – зимней и летней, обыкновенной и нарядной», между прочим и сороки». – (См.: Зеленин Д. Указ. соч. – С. 324-325). Правда, сам Дм. Зеленин приводит это описание в качестве «редкого и нетипичного исключения» среди, как правило, двурогих головных уборов. В этих «старых и недостаточно определенных сведениях» семь прутьев он воспринял как семь рогов (!), хотя их выстеганность «в семь дольных рядов» убедительно доказывает, что они расположены в одной плоскости и составляют единое целое, как и у владимирских волосников.

<sup>19</sup> Сагнаева С. К. Материальная культура уральского казачества конца XIX – начала XX в. // Развитие этнических традиций. – М., 1999. – С. 161-162, 165, 170-171.

<sup>20</sup> Гринкова Н. П. Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту. По материалам русской одежды // СЭ. – 1936. – № 2. – С. 24-25.

<sup>21</sup> Бытование различных вариаций одежды в одной и той же деревне Н. П. Гринкова рассматривала как пережиточное сохранение когда-то бывших нескольких типов одежды, которыми отмечались различные возрастные группы. – (Гринкова Н.П. Указ. соч. – С. 52).

<sup>22</sup> Иногда не соответствующий реальной, даже очень маленькой голове взрослой женщины, размер дугообразного выреза на сохранившейся лицевой части кокошника при отсутствии его тыльной стороны пытаются объяснить очень значительной усадкой со временем, что неубедительно при знании технологии.

<sup>23</sup> Возможна и альтернативная интерпретация: кокошник надет поверх девичьего головного убора с богато декорированным очельем. Такие сочетания отмечались этнографами. Эта возможная взаимозаменяемость девичьей повязки и женской кички – дополнительный аргумент в пользу выводов Н. П. Гринковой о рудиментах атрибутики родового строя.

<sup>24</sup> РЭМ. Коллекция 5500. № 10.

<sup>25</sup> Из-за долговременной закрытости фондов этого музея не удалось уточнить инвентарный номер.

Еще один вариант составного (мягкий чехол на волоснике) кокошника представляет собой кика XVIII – начала XIX в. из Новгородской губернии (РЭМ. Колл. 5500. № 99 а/в). Синяя пестрядинная кичка-волосник имеет конструкцию, в принципе сходную с владимирскими, но рога не набраны из прутьев, а выпол-

нены из толстого слоя проклеенной бумаги. Они так же дугообразно простеганы толстой нитью, что наводит на мысль о ранее употреблявшихся прутиках. Темя остается открытым. Чепцеобразная часть волосника полностью закрывается чехлом из широкой составной полосы золотного позумента, присобранной к основанию рогов. К позументу пришита тыльная часть чехла из малинового бархата, орнаментированная золотным шитьем (птицы на ветвях древа жизни). Аналогичный головной убор, бытовавший в Павлове-на-Оке, у самой границы Нижегородской и Владимирской губерний, опубликован Л. В. Ефимовой. – (См.: Русский народный костюм: Государственный Исторический музей. Альбом. – М., 1989. – С.97. – Фото 87). Описание в каталоге: с. 291, № 87. – (ГИМ. Инв. № 34048 Кр. Б – 178).

Этим двум головным уборам вполне соответствует описание XIX в. парчового «глухача» из Гаврилова Посада Суздальского уезда Владимирской губернии: «Спереди подобие повойника-чепчика, а сверху и сзади подобие заступа – заостренным концом вверх (на манер кокошника)». – (См.: Быт великорусских крестьян-землепашцев // Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). – СПб., 1993. – С. 218.

<sup>26</sup> **Теплоухов А.** Женские головные уборы пермяков и их отношение к старинным уборам местного русского населения: Ежегодник Пермского губернского Земства. – Пермь, 1916. – С.131 и след. (Цитируется по: Зеленин Д. Указ. соч. 1927. – С. 539).

<sup>27</sup> **Белицер В. Н.** Финно-угорские народы Европейского Севера: Одежда коми и коми-пермяков // Крестьянская одежда населения Европейской России (XIX – начало XX в.): Определитель. – М., 1971. – С. 171-172.

<sup>28</sup> Там же. – Илл. 153. Фотография из фондов Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого Российской Академии наук (Кунсткамеры), Пермская губерния, Чердынский уезд.

<sup>29</sup> Государственное музейное объединение «Художественная культура Русского Севера». Инв. № 1814/1,2; № 3438/а,б Т.; **Горожанина С. В., Л.М. Зайцева Л. М.** Русский народный свадебный костюм. – М., 2003. – С. 24-25.

<sup>30</sup> СИХМ. Инв № 722-нр. Благодарю музей за разрешение изучить этот только что отреставрированный памятник русской народной культуры. Право первой публикации фотографии или рисунка СИХМ оставил за собой.

<sup>31</sup> ВИАХМЗ. Инв № 8446/V – 1139. Бытовал в Сольвычегодском уезде Вологодской губернии. Благодарю директора музея А. Б. Андрееву за разрешение фотографировать с правом публикации.

<sup>32</sup> Возможно, по аналогии с простеганным «копытцем», надеваемым под мягкий кокошник Шенкурского уезда Архангельской губернии. Очелье кокошника на таком «копытце» возвышается надо лбом прямо, а не устремляется с наклоном наперед, как в сольвычегодском. Выступающая вперед верхняя часть «копыт-

ца» лишь поддерживает верхнюю мягкую часть кокошника, придавая ему сходство с твердым плоским кокошником-сборником, сплошь зашитым золотными нитями «кованым» швом. – (См.: **Крестьянская** одежда населения Европейской России (XIX – начало XX в.): Определитель. – М., 1971. – С. 156-158; **Русский** народный костюм: Государственный Исторический музей: Альбом. – М., 1989. – С. 81. – Фото № 66; **Григорьева Г. А.** Головные уборы Русского Севера в собрании Государственного музейного объединения «Художественная культура Русского Севера»: Каталог. – Архангельск, 1999. – Кокошники с копытцем: с. 103-104).

<sup>33</sup> Возможно, более поздняя замена кички-самшуры распоркой из согнутого дугой деревянного прутка, вставленной внутрь кокошника под его переднюю часть – своеобразный отзвук когда-то применявшегося прутка и в конструкции самой самшуры. – (См.: **Григорьева Г. А.** Указ. соч. – Кокошники сольвычегодские: с. 87-91, кат. №№ 145, 146).

<sup>34</sup> **Шангина И. И.** Сюжетная вышивка Вологодского края (К истории заселения Вологодского края) // Материалы по этнографии. Т.1. – СПб, 2002. – С. 175-194. Отмечено, что «облик геральдических животных, абрис деревьев в вышивке и других предметах декоративно-прикладного искусства совпадают вплоть до мелочей» с образами белокаменной резьбы храмов Владимиро-Суздальской Руси.

<sup>35</sup> **Рыбаков Б. А.** Язычество древних славян. – М., 1980. – С. 466-470.

<sup>36</sup> Каргопольский однорогой кокошник, в центральной части очелья которого размещается саженный жемчугом цветок-рожаница, активно воспроизводился до рубежа XIX-XX веков. В конце XIX в. славились своим искусством сестры Жемчуговы из Каргополя. Последние известия относятся к 1902 г., когда в Каргополе работало 5 мастериц, занимавшихся саженем жемчуга. – (См.: **Уханова И. Н.** О некоторых особенностях декоративной орнаментации каргопольских кокошников XIX в. // Искусство и религия: Сб. научн. трудов Государственного Эрмитажа. – Л., 1981. – С. 145-154.

<sup>37</sup> **Козаченко А. И.** К истории великокняжеского свадебного обряда // СЭ. – 1957. – № 1. – С. 57-71.

<sup>38</sup> Благодарю Е. Е. Левкиевскую за разъяснение особого смысла этого числа: «тридевять» значит утроение Троицы.

<sup>39</sup> **Козаченко А. И.** Указ. соч. – С. 67.

<sup>40</sup> **Домострой.** – М., 1991. – С. 144-145.

<sup>41</sup> **Веселовский С. Б.** Подмосковье в древности. – М., 2002. – С. 32-34.

*Е. А. Андрусенко, З. З. Мухина, Л. Н. Пивоварова*  
(г. Старый Оскол)

## **Праздничная женская одежда на территории Белгородской области**

Для Белгородчины характерно необыкновенное разнообразие типов женской праздничной одежды. Причина этому – особенности истории заселения белгородских земель в XVI-XVII вв., когда колонисты из разных уголков России привносили сюда свою разнообразную культуру: диалекты, обычаи и костюмы. Здесь можно выделить несколько комплексов русской женской праздничной одежды (комплекс с поневой, комплекс с юбкой, комплекс с сарафаном), локализованных в определенных районах. В каждом из районов женский костюм отличался своеобразными особенностями в крое, вариантах декорирования.

В качестве нашего исследования было взято Роговатое – старинное русское село, основанное в середине XVII в. Первоначально жителями села были служилые люди: рейтары и солдаты, которым вместо денежного довольствия предоставляли землю<sup>1</sup>. В дальнейшем они были причислены к однодворцам. Однодворцы составляли особую социальную категорию, занимавшую промежуточное положение между дворянами и крестьянами: владели земельным участком на правах служилого поместья, а иногда и крепостными крестьянами, но были обложены податями. Поселения такого типа воинов и земледельцев часто встречались в районе Белгородской защитной черты. В 1779 г. с. Роговатое было приписано к Нижнедевицкому уезду Воронежской губернии. После образования Белгородской области в 1954 г. Роговатое вошло в состав Старооскольского района.

Потомки однодворцев долгое время сохраняли определенное своеобразие в одежде, особенно женской. В костюме женщины было больше оригинальности и самобытности. А праздничная

одежда всегда была более новой, ее чаще изготавливали из дорогостоящей ткани, составляли из большего числа предметов, наряднее украшали. Праздничная одежда имела свою регламентацию: одну носили в воскресенье, другую в большие «годовые» праздники.

Праздничный женский костюм с. Роговатое был многосоставен. Он состоял из домотканой рубахи, украшенной вышивкой и кружевными вставками, поневы, передника, пояса, различного рода шейных украшений, головного убора.

**Рубаха.** Важнейшим устойчивым признаком, который характеризовал региональную локализацию, был крой рубахи. Тип рубахи, бытовавший в селе Роговатое – рубаха с прямыми поликами, пришитыми по утку. Шились праздничные рубахи из полубумажного холста (основа конопляная, уток из бумажной покупной пряжи), наиболее дорогими считались холсты, вытканые из чисто бумажной пряжи – нитковые. Рубаху, сшитую из этого холста, называли «пониток».

Рубаха была составная. Верхнюю часть – «станок» («стан», «станушка», «станочек») делали иногда из более тонкого полотна, чем нижнюю – «подставу» («подставка»). Рубаху шили из 4 полотнищ холста таким образом, что 2 полотнища приходились спереди и 2 сзади, а швы располагались посередине груди, посередине спины и по бокам. Последовательность шитья была такова: после раскроя вышивали «полики» – плечевые вставки и рукава, потом рубаху сшивали, вышивкой оформляли ворот, вырез на груди, манжеты и низ рубахи, затем вышивкой расшивали соединительные швы. Рукава шили длинными с ластовицей квадратной из того же холста. У запястья рукав собирался под узкую обшивку. У ворота ткань также собиралась под узкую обшивку. Ворот застегивался на пуговицу или завязывался тесьмой, продетой в две петли. Разрез у ворота проходил посередине груди, непосредственно по шву, достигая 13–15 см в длину. Рубаха «пониток» украшалась вышивкой и кружевными вставками.

В вышивке преобладал красный цвет, иногда вышивка была красно-черной. Праздничные рубахи женщин старшего возраста украшали вышивкой только черного цвета. Вышивку располагали узкой полосой по швам, соединяющим полики с рукавами, обшивке ворота, по низу рукава. Вышивкой украшали подол рубахи, который был виден из-под поневы. Узор вышивки – геометрический, составлялся из ромбов, полуромбов, многогранников, зигзагообразных линий и т.д. Для вышивки использовались шерстяные нити, окрашенные в яркие сочные цвета.

Помимо вышивки, полики рубахи украшали вставками из белого кружева – «хверботами». Кружево выполнялось сельскими мастерицами на заказ из хлопчатобумажных нитей при помощи валика, чаще деревянного с набитыми мелкими гвоздями, и «коклюшек» – челноков с намотанными нитями. Кружево получалось плотным, с геометрическим узором. Его использовали также для украшения края косынок.

Декорирование рубах зависело от возраста владелицы. Девушки до замужества имели вышивку красную, женщины молодого возраста (особенно до рождения первого ребенка) носили самые нарядные рубахи – с красно-черной вышивкой и кружевными вставками. Женщины старшего возраста носили рубахи, украшенные иногда только лишь узкой тонкой обшивкой по подолу или совсем без вышивки, только с хверботами.

В начале XX в. в праздничный ансамбль прочно вошли короткие кофты, сшитые из покупных тканей: сатина, атласа, кумача, шелка. Надевали эти кофты поверх холщовых рубах. Кофта имела отложной воротник, застежку спереди на планке, длинный широкий рукав с манжетом. Оборка из широких атласных лент украшала манжеты, воротник, рельеф полочек. Иногда оборки имели разные цвета (синий, зеленый, желтый, малиновый), которые обязательно сочетались с лентами на фартуке, дополнявшими ансамбль. Планка на кофте была украшена также машинной строчкой и узкой тесьмой. Такая же тесьма украшала рукава и ворот.

Женщины старшего возраста носили кофты, сшитые из темно-синего сатина. Оборки были небольшими из той же ткани, иногда отсутствовали вовсе, и единственным украшением служила машинная строчка.

**Понева.** Понева – это род поясной (набедренной) одежды, характерный для большинства губерний лесостепного юго-востока России. Известно 3 типа поневы: понева распашная, понева с прошвой, понева без прошвы. Независимо от типа поневы, этот тип одежды носили только замужние женщины.

В с. Роговатое бытовал тип – понева с прошвой, имеющая много разновидностей. Поневу шили из шерстяной домотканой ткани – «волосени», тонкой и достаточно жесткой. Поневу с прошвой шили из 4 полотнищ ткани – 3 полотнища клетчатой ткани (с различным сочетанием черного, красного, белого и зеленого цветов) и одного – черного полотна. В верхней части понева собиралась на тесемку и туго крепилась на талии. Прореха находилась всегда спереди по центру и прикрывалась фартуком. Прошва находилась спереди – слева.

Бытовали следующие разновидности праздничных понев: «По полотну», «Краснополоска», «Голоклетка», «Густыми клепушками».

Понева «По полотну». Эту одну из самых праздничных понев надевали впервые на второй день после свадьбы и затем на «годовые» православные и семейные праздники лишь молодые женщины. Понева «По полотну» была сплошь расшита шерстяными, ярко окрашенными нитями из овечьей шерсти – «шленкой». Техника вышивки – настил. Места соединения полотен – «сквозка» - расшивались синими, зелеными, желтыми, красными нитями. Эти же цвета использовались в оформлении подола. Узкая кайма по подолу, «подвозка», имела часто очень сложный узор из разнообразных геометрических элементов. Прошва оставалась без вышивки – черного цвета.

Понева «Краснополоска». Понева «Краснополоска» также счи-

талась праздничной поневой молодой женщины. Настилом расшивали широкие продольные полосы с преобладанием красного цвета. Белыми шерстяными нитями расшивали белые же вытканые полосы, что усиливало декоративное звучание цвета. Даже у одного типа поневы существовали отличия, например, в оформлении подола-подвозки.

Понева «Голоклетка». На таких поневах расшивались только швы и кайма по подолу. Такое название понева получила, поскольку основу составляет ткань в клетку, «не прикрытая» вышивкой. Одевали такие поневы женщины 30-40 лет для посещения церкви или на семейные праздники.

Понева «Густыми клепушками» и понева «По три клепушка». Такие поневы расшивались разноцветными продольными и поперечными узкими полосками. Носили их женщины среднего возраста по праздникам. Поневы повседневные также имели свои названия: «Посигушка свезенная», «Об одной зеленочке», «Дурочка», «Старушечьи полосы». Это поневы без вышивки, обшит лишь подол узкой каймой. В клетчатой ткани присутствуют красный, черный, белый, зеленый цвета. Нить зеленого цвета считалась самой дорогой и пускалась редкими полосами. В поневе «Старушечьи полосы» женщина ходила до самой смерти, в ней ее и хоронили. Если умирала молодая женщина, ее хоронили в самой нарядной поневе.

Интересен был способ ношения поневы в праздники и будни. В обычные дни при выполнении домашних и полевых работ понева подтыкалась – понева с «подтыком» (в других губерниях так носили, как правило, распашные поневы). Спереди поневу поднимали и затыкали за пояс под фартук. Такой способ назывался «колошка» (сзади образовывался своеобразный конверт). В праздничные дни при посещении церкви, во время поездки в город, в гости поневу носили «врастычку», то есть опустив ее подол вниз. Было не принято и считалось неприличным в праздники ходить в поневе с «калошей» или с «подтыком». Одевали поневу всегда через голову, снимали через ноги.

Девушки до замужества понев не носили. До 12-13 лет надевали лишь рубахи, перетянутые пояском. Перешагнув этот возрастной рубеж, девочки начинали носить черные сарафаны, сшитые из той же шерстяной ткани, что и прошвы понев, а по праздникам – атласные, яркие широкие юбки, сшитые из покупной ткани. Подобные юбки, как и кофты, вошли в быт в 1920-е гг.

Поневные комплексы были характерны и для других сел, особенно тех, которые появлялись во второй половине XVII в. Например, для Дмитриевского, Фатежского, Щигровского уезда Курской губернии, для с. Коробово Старооскольского уезда, с. Белый Колодезь Валуйского уезда, для русских сел Богодуховского уезда Харьковской губернии, для юга Воронежской губернии.

В настоящее время поневы сохранились только в с. Роговатое. Хорошая их коллекция собрана в Русском музее педагогического колледжа, в музее Роговатовской средней школы и Старооскольском краеведческом музее.

Непременной принадлежностью этого костюма был передник – «фартук», который шился из фабричной сатиновой ткани, декорировался в зависимости от возраста и назначения.

Фартук был обязательно черного цвета, по нижнему краю украшался яркими лентами, сочетаемыми по цвету с атласными кофтами. Фартук мог быть «Об одной ленте», «О двух лентах», «О трех лентах». Выше лент шла вышивка декорированной строчкой из разноцветных нитей. Выстроченные узоры назывались «Ковылюшка», «Лапочка». Между лентами нашивали тесьму. Низ фартука украшали разноцветными треугольниками из ткани – «Ушками». Для того, чтобы низ фартука был жесткий, с изнаночной стороны подшивали дополнительно плотную ткань. Фартуки, которые носили девушки с сарафанами, были практически такими же, как и у женщин, только по низу вместо «ушек» была пришита широкая оборка из черного сатина.

**Пояс.** Пояс – «Покромка», «Подпояска» носили и девушки, и женщины. Пояс ткали из тонкой шерсти черного цвета диагональ-

ным переплетением. В длину пояс достигал 2,5 м, в ширину – 10-14 см. Концы пояса заканчивались декоративно оформленными лопастями. Лопастями украшали разноцветными вытканными полосами с добавлением золотной и серебряной нити. По краю делали бахрому из разноцветной шерсти-«шленки» в виде петель и бахромы на концах. Девичий пояс был более узкий и ярче украшенный, чем женский. Пояса к будничной одежде были украшены несколькими полосками цветной нити и бахромой черного цвета. Носили пояс поверх фартука, несколько раз оборачивая вокруг талии. Пояс завязывали справа прямым узлом.

**Головные уборы.** Основным головным убором роговатовских женщин была рогатая сорока (кичка) – головной убор замужних женщин, состоявший из нескольких не сшитых друг с другом частей, надевавшихся на голову самостоятельно. Единственный сохранившийся экземпляр кички хранится сегодня в музее Роговатовской средней школы. Но в XIX – начале XX в. основным головным убором женщин села Роговатое были платки. Платки начинали носить постоянно после замужества, причем одновременно несколько платков, надевая их таким способом, что все платки были видны. После замужества женщины разделяли волосы на прямой пробор, заплетая их в 2 косы. Косы укладывали на голове, закрепляя их тонкими тесемками-лентами. Сверху надевали «Повязку» – платок из красного ситца небольшого размера, повязанный определенным способом. «Повязка» была основой головного убора и праздничного, и будничного, ее не снимали ни при каких обстоятельствах на людях. В одной повязке могли ходить дома или в жаркое время года в поле. Повязка плотно удерживала косы и скрывала волосы, что соответствовало старинным поверьям и традициям. Надевали повязку, надвигая на лоб, открывая уши, концы платка завязывали сзади, «растопыривая» сзади. Поверх повязки надевали косынку из белой тонкой хлопчатобумажной ткани, украшенную по основному углу белым или красным кружевом.

Способ повязывания белой косынки назывался «Черепушка». Край косынки подворачивался внутрь на 0,5-1 см, в центре над лбом делали своеобразный излом так, чтобы косынка приподнималась, а повязка была видна. Концы косынки перекрещивали под подбородком, заводили назад и завязывали, не затягивая туго.

Поверх косынки одевали соответственно платок. Платки были покупные фабричного производства, разнообразные по качеству: шелковые, ситцевые, шерстяные. Каждый вид платка имел свое особое название: «шелковый» – тонкие шелковые шали (красные, малиновые, бордовые) с кистями и бахромой; «бурашный» – яркий ситцевый платок; «кищеный» – платок с преобладанием темных цветов (носили в основном пожилые женщины); «клетчатый» – платки шерстяные, теплые, которые одевали женщины среднего и старшего возраста в холодное время года; «с крючками» – шерстяные и полушерстяные платки с широкой цветной каймой и особым рисунком-крючком по полю. Платок одевали поверх косынки, перекрещивая под подбородком и завязывая сзади. В особо праздничные дни к головному убору прилагались «Косицы» – перья из хвоста селезня, окрашенные в яркий цвет, закрепленные «Кучкой» – небольшим кружком, обшитым цветной шленкой. Косицы втыкали под косынку около виска.

Девушки голову не покрывали. Носили косу, украшая ее лентами. В церковь одевали косынку «С чехлом» – косынку (или платок), украшенную лентой, тесьмой, кисточкой по углу, выполненной из шерстяной нити-шленки, позумента. Девушки носили также и платки, в зависимости от времени года, но никогда не надевали платков «С крючками», «Голотцовый», «Клетчатый» – эти платки считались головными username женщинами старшего возраста.

Очень интересен свадебный головной убор – «Оправа», относящийся к кичкообразным головным уборам. В день свадьбы с утра во время девичника на голову девушке поверх фаты надевали венец. Затем, когда девушке расплетали косу и заплетали 2 косы, надевали «Оправу», которая уже полностью скрывала волосы. Венок

был сделан из золотого галуна, с подложенным картоном, чтобы придать твердость. «Оправа» представляет собой особо выкроенный и сшитый кусок ткани красного цвета, у которого переднюю часть (очелье) украшает вышивка золотой нитью и белым бисером. Боковые части пришиты к очелью, образуя своего рода шапочку. Сзади головной убор укреплен проклеенным холстом для придания формы. На второй день свадьбы женщина одевала повязку и носила платки уже как женщина. Девушки носили платки, повязывая их под подбородком.

**Украшения.** К праздничной одежде девушки и женщины надевали бусы и шейные украшения – ожерелья. Ожерелья состояли из «Прутков» – рядов разной длины из разноцветного бисера. Количество рядов было обязательно четным. Носили на цепочках медальоны, иконки, крестик.

Праздничную одежду берегли, хранили в сундуках, передавали по наследству.

Опрос жителей с. Роговатое свидетельствует о том, что праздничную одежду надевали в день свадьбы еще в 1950-1960-е гг. как невеста, так и гости. И до настоящего времени в с. Роговатое Старооскольского района во многих семьях хранится полный комплект традиционного праздничного костюма, который одевают во время сватовства. В современной жизни праздничный женский костюм в основном используется на фольклорных праздниках и в художественной самодеятельности. Элементы и декор традиционной женской одежды являются образцами для современных мастеров-игрушечников, создающих куклы в традиционной одежде. Комплексы традиционной праздничной одежды и сегодня продолжают играть огромную роль в сохранении русской художественной традиции на исследуемой территории.

<sup>1</sup> ЦГАДА. Ф. 210. Оп. 12. № 1467. Л. 432.

# Вещь. Культ. Культура

*Г.А. Григорьева* (г. Архангельск)

## **Экспонирование одежды и тканей на реставрационных выставках**

В музеях Архангельской области собраны и хранятся богатые коллекции произведений разносторонней культуры Русского Севера. Музейные коллекции требуют постоянного внимания хранителей, многие предметы нуждаются в профилактической обработке и реставрации не только для придания им экспозиционного вида, но и для проведения консервационных работ.

В крупных городских музеях с некоторыми коллекциями работали реставраторы, в то время как небольшие районные музеи оставались без поддержки. Для этой цели в 1989 г. был создан Архангельский филиал Всероссийского художественного научно-реставрационного центра имени академика И. Э. Грабаря (ВХНРЦ). Реставраторы филиала занимаются профилактической обработкой, консервацией и реставрацией произведений из музейных собраний Архангельска и области. В настоящее время здесь работают реставраторы темперной и масляной живописи, деревянной скульптуры и росписи по дереву, мебели, графики, произведений из металла, тканей.

С первых дней создания филиала специалисты сектора реставрации произведений из тканей тесно сотрудничали с музеями, проводили консультации хранителей музейных фондов по описанию, хранению и профилактической обработке тканей. Сотрудники периодически выезжали в музеи области для осмотра коллекций и отбора вещей для дальнейшей реставрации. В филиале были проведены индивидуальные и групповые стажировки

реставраторов из музеев города Архангельска и области, историко-архитектурного и этнографического музея-заповедника «Кижы», стажеры были подготовлены к аттестации. В филиале были проведены научные исследования по изучению коллекций тканей, сотрудники постоянно принимали участие в конференциях по реставрационной работе.

За годы работы филиала было отреставрировано и подготовлено к показу множество интересных памятников из текстиля, в том числе редких и уникальных. Поэтому возникла идея проведения реставрационной выставки, чтобы показать населению края работу реставраторов и познакомить с высокой культурой Русского Севера посредством произведений из тканей.

Выставка *«Русский Север глазами реставратора»* проходила в залах Государственного музейного объединения «Художественная культура Русского Севера» в Архангельске с ноября 2002 по февраль 2003 г., а затем – в Государственном музее А. С. Пушкина в Москве в сентябре-октябре 2003 г.

Название выставки было выбрано не случайно. Оно определило отношение реставраторов как к общему понятию Северного региона, включая все его исторические, географические, культурные и бытовые особенности, так и к конкретным памятникам, с которыми соприкоснулись руки реставраторов.

Для выставки были отобраны произведения из двенадцати музеев Архангельской области, отреставрированные специалистами и стажерами филиала за последние двадцать лет. Были выбраны как уникальные памятники, редкие в художественном отношении, сложные работы по выбору методики и проведения реставрационных процессов, а также и самые типичные вещи, бытовавшие на Севере, предметы, несложные в плане реставрации.

При подготовке выставки был поставлен ряд задач.

Во-первых, познакомить посетителей с наиболее интересными отреставрированными памятниками из текстиля как из областных, так и из районных музеев; показать разнообразие северного

традиционного костюма, включая головные уборы и аксессуары; продемонстрировать северную народную культуру в создании и орнаментации тканей (ткачество, вышивка, вязание) на примере бытовых и обрядовых образцов тканей – полотенец, подзоров и других вещей, включая предметы из этнографических и археологических коллекций.

Во-вторых, показать церковные одежды и произведения древнерусского искусства, поступившие в музеи из северных церквей, которые также оказывали влияние на формирование мировоззрения и вкуса жителей севера.

В-третьих, показать применяемые методы и основные принципы по консервации и реставрации произведений из текстиля, происходящих с Русского Севера.

И, наконец, привести примеры современных изделий из тканей, выполненных реставраторами под влиянием традиционной северной культуры.

Таким образом, на выставке были выделены четыре основных раздела. Это церковные ткани и одежда, в том числе предметы, орнаментированные древнерусским шитьем. Самый крупный раздел выставки посвящен одежде и предметам народного быта населения Русского Севера. В небольшом разделе показаны предметы археологии из раскопок на территории Архангельской и Мурманской областей. Завершали выставку предметы, выполненные реставраторами в традиционной технике.

Для демонстрации методов и особенностей работы реставраторов с разными видами произведений из тканей были подготовлены тематические стенды с фотографиями, сопровождаемые пояснениями: «Реставрация церковной одежды», «Реставрация расписного саккоса XVII века», «Реставрация древнерусских тканей», «Реставрация головных уборов», «Реставрация предметов крестьянского быта», «Реставрация народной одежды», «Реконструкция народной одежды».

Самый большой раздел выставки отобразил одежду и некото-

рые женские рукоделия разных уголков Русского Севера. Чтобы визуально представить северный регион, была подготовлена карта-схема уездов Русского Севера, на которой были отмечены представленные на выставке костюмы. Для выставки была отобрана только праздничная и обрядовая одежда северянок. Это было продиктовано и ограниченными экспозиционными площадями и тем, что реставраторам чаще приходилось иметь дело с элементами праздничного костюма, так как шелковые и шерстяные ткани, из которых они изготовлены, больше подвержены разрушениям, нежели льняные домотканые и покупные хлопчатобумажные ткани, предназначенные для будничной одежды. На выставке в Архангельске были показаны женские костюмы из большинства уездов Архангельской губернии, Каргопольского уезда Олонецкой губернии (илл. 1) и Яренского уезда Вологодской губернии. Для экспонирования в Москве были специально подготовлены новые кос-



*Илл. 1. Женский и девичий костюм Каргопольского уезда.*

тумы из районов, которые ранее были освещены недостаточно. Среди этих костюмов можно выделить праздничную зимнюю одежду поморки из Кемского уезда. Представилась редкая возможность сравнить девичьи наряды для вождения «кругов» – хороводов из разных уездов Архангельской губернии – Архангельского, Мезенского и Онежского (илл. 2). Также были добавлены праздничные наряды городского покроя из уездных городов Шенкурска, Онеги, Вельска. Одежду городского покроя, появившуюся в результате влияния городской моды на крестьянскую культуру в начале XX в., носили по праздникам и в больших деревнях и селах.

Нам удалось сформировать разнообразные комплексы одежды северянок благодаря тому, что были использованы предметы из двенадцати музейных коллекций. В то же время мы не ставили задачу показать комплексы в полном этнографическом объеме со всеми обязательными элементами конкретного костюма, так как были ис-



*Илл. 2. Наряды девушек для вождения хороводов из Архангельского, Мезенского и Онежского уездов Архангельской губернии.*

пользованы только те предметы, которые прошли реставрацию. Поэтому только часть костюмов была укомплектована более детально, например, праздничная женская одежда из Кемского уезда. В некоторых случаях были представлены лишь наиболее значимые элементы одежды. Например, отдельно выделены предметы праздничной одежды из Шенкурского уезда, а свадебное платье из Онежского уезда оформлено с накинутым белым тонким платком, как это было принято в обряде, когда девушку вели к венцу. Одним из самых интересных комплектов одежды получился девичий наряд с

косоклинным сарафаном и головным убором подчелком середины XVIII в. из Каргопольского уезда (илл. 3).

Показать сарафан старинного косоклинного покроя стало возможным после тщательного изучения поступившего на реставрацию ветхого сарафана по покрою прямого типа, т. е. сшитого из прямых полос ткани, сверху собранных в мелкую складку, и его реконструкции (илл. 4). Реставраторам филиала неоднократно приходилось заниматься реконструкциями крестьянской одежды. Причины необходимости выполнения такой работы в каждом конкретном случае были различными. Проводимые реконструкции потребовали обоснования, изучения аналогов, выполнения схем-реконструкций для дальнейшей работы.

Работа с этим сарафаном была наиболее интересной и показательной. При демонтаже ветхого сарафана прямого покроя на изнаночной стороне были обнаружены на выгоревшей от време-



*Илл. 3. Старинная одежда каргопольской девушки.*

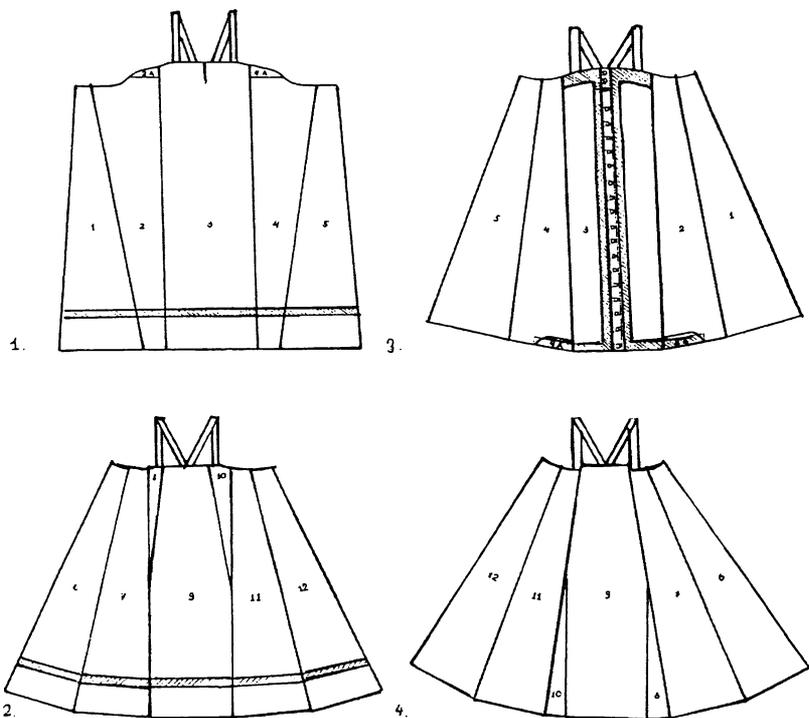


Схема реконструкции косоклинного сарафана (Инв. АОМИИ 1533 Т).

1. Расположение деталей переда (покрой прямого сарафана) до реставрации.
2. Расположение деталей спинки (покрой прямого сарафана) до реставрации.
3. Расположение деталей переда (покрой косоклинного сарафана) после реставрации.
4. Расположение деталей спинки (покрой косоклинного сарафана) после реставрации.

*Илл. 4. Схема-реконструкция старинного косоклинного каргопольского сарафана.*

ни шелковой ткани следы размещения пуговиц и галунов, расположение которых характерно для косоклинных сарафанов. При более тщательном его исследовании, было окончательно выявлено, что первоначально он был косоклинным. Учитывая то, что сохранились все детали, по решению реставрационного совета и с согласия музея, было решено после реставрации деталей смонтировать сарафан в виде косоклинного<sup>1</sup>.

Неотъемлемой частью любого праздничного костюма является головной убор. В Архангельском филиале ВХНРЦ была проведена большая работа по изучению и реставрации головных уборов Русского Севера<sup>2</sup>.

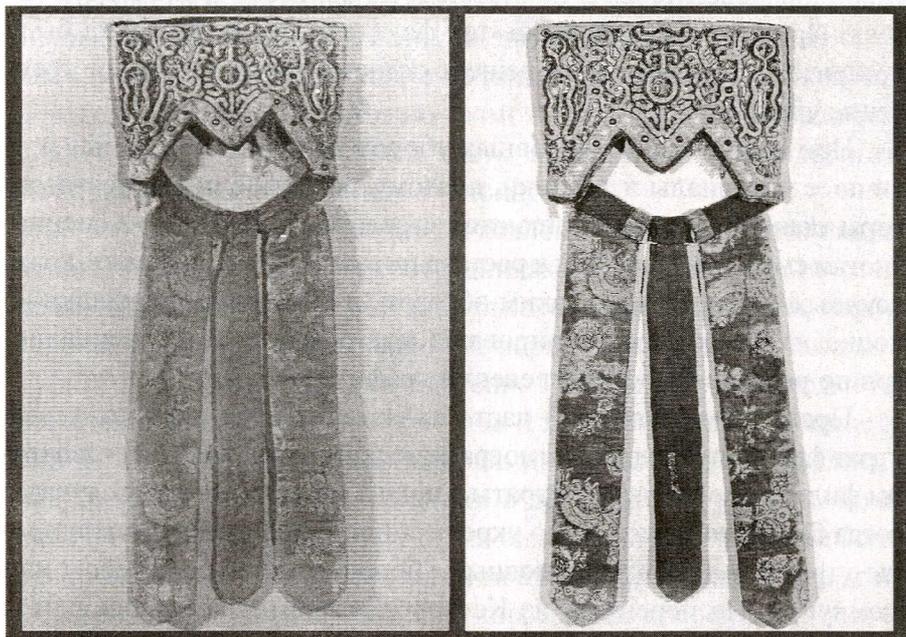
На обширной территории Русского Севера бытовали разнообразные головные уборы. В музейных коллекциях наряду с широко распространенными уборами разных местностей сохранились и довольно редкие, не имеющие аналогов. На выставке были представлены отреставрированные специалистами и стажерами Архангельского филиала самые разнообразные женские и девичьи уборы, в том числе и редкие: подчелки и венцы из Каргопольского, Шенкурского и Пинежского уездов, уникальная плачевя из Сольвычегодского уезда и другие. Каждый из этих уборов потребовал неординарного проведения реставрационных работ и выработки индивидуальных методик. Для более успешной работы с этими предметами были изучены коллекции головных уборов Архангельска и области, ряда музеев соседних областей и столичных, музейные архивы с фотографиями и описаниями конца XIX – начала XX в. Картотека, составленная на основе этого исследования, помогает нам в атрибуции поступающих уборов и позволяет выявить более поздние наслоения или утраты.

При работе с головными уборами, как и с другими памятниками, по мере возможности, реставраторы стараются как можно меньше вмешиваться в старинные швы и обходиться без демонтажа. Но часто головные уборы поступают сильно деформированными, с неровными разрывами и утратами, с плесенью, проникшей через

все слои убора. В таких случаях приходится прибегать к демонтажу, чтобы произвести дезинфекцию, очистку и укрепление всех деталей уборов<sup>3</sup>.

Девичий подчелок, показанный на выставке с косоклинным сарафаном, самый древний и интересный убор из собрания ГМО «Художественная культура Русского Севера». Когда он впервые предстал перед сотрудниками, вид у него был неприглядный. Убор был деформирован, порван, сильно загрязнен, покрыт слоем пышной белой плесени. Только после обработки удалось определить, что это старинный и редкий убор. Пока известно только два аналога, происходящих из Каргопольского уезда, которые хранятся в Петро-заводском краеведческом музее (илл. 5).

Ввиду ветхости убора реставрация была проведена с демонтажем всех деталей. Все детали были очищены от загрязнений, сдублированы на тонированные ткани и укреплены. Два осы-



*Илл. 5. Подчелок. XVIII в. Вид спереди до и после реставрации.*

пающихся фрагмента поднизи из мелкого прозрачного бисера, которые сохранились спереди убора, были перенизаны на новую нить. Кроме этого внутри лент оказалось еще свыше тридцати фрагментов прокладок из более старых и ветхих тканей и бумаги, которые были повреждены жучком, а пересохший и потрескавшийся мучной клей с плесенью способствовал дальнейшему разрушению фрагментов. После обработки и укрепления фрагменты были помещены на прежнее место. Однако на двух из них после очистки проявился набивной узор, поэтому по решению реставрационного совета музея, было решено не помещать их внутрь лент, а экспонировать отдельно или хранить вместе с головным убором<sup>4</sup>.

Другая интересная деталь была обнаружена при демонтаже затылочной части убора. После снятия парчовой планки открылась первоначальная конструкция для крепления лент, состоящая из красивой шелковой тесьмы на подкладе из красного сукна и двух петель. Принимая во внимание тот факт, что поздняя планка была пришита как заплата, было решено оставить первоначальное крепление убора.

При изготовлении головных уборов использовали самые различные материалы и техники, поэтому, работая с ними, реставраторы тканей нередко обращаются за советом и помощью к специалистам смежных областей: к реставраторам по металлу, бумаге, коже, научным сотрудникам. Таким образом, и бумажные прокладки из подчелка были отреставрированы под руководством специалистов по реставрации произведений графики.

Предметом дискуссий часто является вопрос о восполнении утрат фрагментов шитья этнографических коллекций. Реставраторы филиала восполняют утраты в шитье в основном в тех случаях, когда без этого невозможно укрепить шитье. Например, восполнены утраты в поднизях головных уборов, низанных бисером или жемчугом. На перевязке из Каргопольского уезда осыпающаяся поднизь была перенизана на новые нити с восполнением утрат.

При этом были использованы осыпавшиеся бусины с убора и привезенные экспедициями из этого района.

Иногда можно выполнить реконструкцию поднизи убора по остаткам бусин и обрывкам нитей с привлечением сохранившихся аналогов.

Поднизь на кокошнике из Кенозерского национального парка была выполнена по аналогам из коллекции Архангельского областного краеведческого музея.

На выставке на фоне комплексов одежды демонстрировались декоративные ткани. Большинство предметов крестьянского быта выполнено из льняных, хлопчатобумажных и шерстяных тканей. Многие бытовые предметы нуждаются, по крайней мере, в профилактической обработке и очистке. За время существования филиала архангельские реставраторы накопили большой опыт работы с этнографическими коллекциями.

Предметы крестьянского быта поступают в мастерскую деформированными, загрязненными, со значительными общими стойкими застарелыми затеками, с пятнами ржавчины. Стойкие загрязнения и пятна выводятся по возможности. Мы придерживаемся мнения, что лучше оставить часть загрязнений, чем подвергать сильным воздействиям ткань экспоната.

Особого подхода потребовала коллекция Кенозерского национального парка, собранная сотрудниками в запущенных не отапливаемых часовнях района. Ткани были сильно загрязнены, деформированы, с неприятным запахом, порваны грызунами, покрыты серыми и черными пятнами плесени. Многие из этих предметов представляли как историческую, так и художественную ценность. Они изготовлены местными жителями, сначала использовались в быту, а затем послужили вкладышами в деревенские часовни. Большинство тканей украшены разными видами вышивки. Самая большая сложность возникла с удалением пятен от плесени. Чаще всего реставраторы ограничиваются дезинфекцией плесени, так как ее удаление ведет к утратам красителей и может повредить ткань. Но

в данном случае плесень занимала значительную часть поверхности изделий, что делало их совершенно не экспозиционными. На некоторых предметах удалось вывести плесень, применив очистку с хлорамином Б. Но эту методику можно было использовать только на тканях, орнаментированных вышивкой белыми нитями, и на экспонатах с вышитыми пришивными концами, которые при очистке полотна демонтировались. На тканях с вышивкой цветными нитями пришлось применить обычные средства очистки, предпочитая оставить часть пятен, чем повредить вышивку<sup>5</sup>.

На выставке были показаны подзоры и полотенца, оформленные разными характерными видами вышивок, из собраний Кенозерского национального парка, Соловецкого музея-заповедника и ГМО «Художественная культура Русского Севера».

В разделе «Археология» представлены образцы самых древних тканей из коллекции Архангельского областного краеведческого музея. Это относящиеся к XII-XIII вв. и обнаруженные во время археологических раскопок фрагменты одежды и головных уборов чуди из шерстяных тканей. Головные венцы украшены металлическими спиралями. Реставрация данных фрагментов выполнена по методике археологического отдела Вильнюсского реставрационного центра. Памятники XVII-XVIII вв. происходят из раскопок Гостиного двора в Архангельске и Пустозерского городка. Большое историческое значение имеют находки на Новой Земле на месте гибели пропавшей экспедиции В. А. Русанова, в которой принял участие уроженец города Онеги А. С. Кучин в качестве капитана. Отреставрированный фрагмент вязаной рубашки начала XX в. напоминает нам о мужественных исследователях Арктики.

Завершает выставку раздел современных изделий из тканей, выполненных реставраторами, под влиянием традиционной северной культуры. Панно «Красное» и одеяло «Деревенское», сшитые реставратором масляной живописи О. Г. Жареновой выполнены в традициях северного лоскутного шитья, а в работе «За небом» более ярко проявились новые творческие мироощущения автора. На Севе-

ре издавна шили для девочек небольшие тряпичные куклы. На выставке тряпичные куклы одеты в традиционные наряды и перекликаются с народным костюмом. Нам удалось воссоздать забытую на Севере технику вязания одной иглой<sup>6</sup> – на выставке представлены детские рукавицы. Современный раздел выставки должен был показать, что народные традиции живы и продолжают развиваться.

При подготовке музейных предметов к выставке мы столкнулись с рядом проблем. Неблагоприятные условия при хранении и экспонировании музейных предметов после реставрации пагубно повлияли на их состоянии, поэтому некоторые предметы пришлось повторно готовить. Многое связано с объективными причинами. Слабая материальная база музеев не позволяет создать все необходимые условия для правильного хранения и экспонирования, но есть и субъективные причины. Всегда можно найти решения, которые смягчили бы неблагоприятные воздействия. В Архангельске на выставке были проведены занятия с хранителями и указаны самые типичные ошибки при хранении и экспонировании на конкретных примерах.

Ткани – одни из наиболее хрупких и подверженных разрушению материалов. На состояние их сохранности влияют многие факторы: свет, пыль, неподходящее оборудование для экспонирования и хранения, насекомые и грызуны.

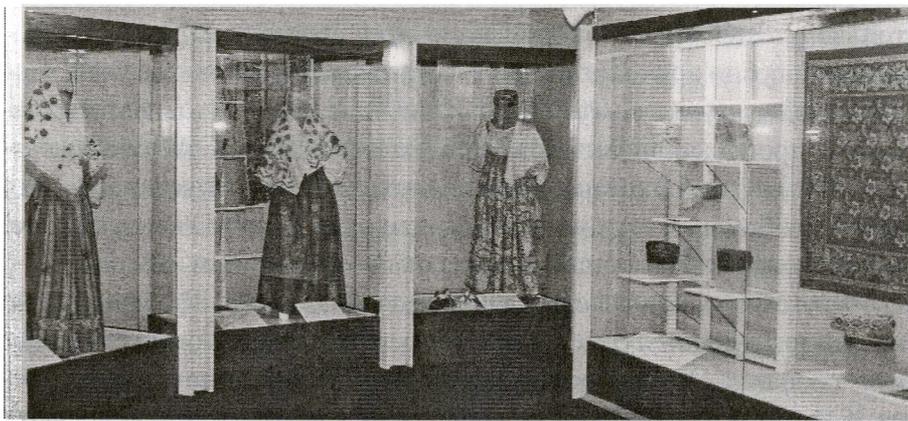
Дневной свет и люминесцентные лампы дневного цвета не только обесцвечивают ткани, но и разрушают их структуру. Особенно пагубно воздействие прямых ультрафиолетовых лучей. Поэтому следует закрывать окна экспозиционных залов материалами, не пропускающими ультрафиолетовые лучи. Экспонаты размещать так, чтобы свет не падал на них. Не следует устанавливать лампы дневного света в витрины, где выставлены ткани. Лучше, когда экспонаты из тканей освещаются отраженным светом.

Другой бич, не менее разрушительный, это пыль. В большинстве музеев витрины не герметичны, в них скапливается пыль и оседает на экспонатах. Особенно запыленными оказались экспонаты из музеев, в которых полы покрыты ворсовыми коврами или напольными

покрытиями, а для уборки используются обычные пылесосы. Рекомендуется использовать встроенные пылесосы или с фильтрами.

Что касается экспонирования одежды, то не соответствующие манекены привели к разрушениям и ломке золотных нитей и шелковых прикрепов в шитье на сгибах церковной одежды, золотные нити отошли и стали провисать. Для экспонирования фелоней на выставке были изготовлены очень простые по конструкции подставки, которые можно сделать в любом музее без особых затрат. На деревянную подставку укрепляется пенопласт шириной 6-8 см, вырезанный в виде трапеции по форме оплечья фелони. На пенопласт надевается чехол из хлопчатобумажного трикотажа. Для того чтобы не было резкого перехода на сгибах, можно подложить на грани прокладки из поролона или другого мягкого материала.

При монтаже выставки возникли проблемы с манекенами для экспонирования народных костюмов. Современные манекены подошли только для самых широких по размерам груди сарафанов и рубах. Большинство костюмов северянок рубежа XIX – начала XX в. более узкие в плечах и груди, поэтому в Архангельске для них использовали старые конструкции из металлических прутиков (**илл. 6**). Манекены обтягивали хлопчатобумажной тканью и трикотажем, чтобы подлинные ткани не соприкасались с металлическими и другими деталями.



*Илл. 6. Каргопольская лдежда на выставке в Архангельске.*

Для обтяжки манекенов, стендов и болванок головных уборов лучше всего подходят хлопчатобумажные ткани или синтетические материалы, так как они лучше переносят перепады влажности и не провоцируют появление конденсата, как льняные ткани. Для выставки в Москве Центр Грабаря заказал манекены самого маленького размера (44 размер). Но четыре женских костюма мы так и не смогли надеть на манекены, а для платья невесты из Пурнемы подошел только манекен мальчика-подростка. Такие миниатюрные фигуры были у многих северянок на рубеже прошлых веков.

К сожалению, на выставке в Москве мы не смогли надеть головные уборы на вновь приобретенные манекены, поэтому они экспонировались на специальных подставках рядом с костюмами. Для того, чтобы посетители лучше могли представить, как выглядели костюмы с головным убором, на этикетки были наклеены цветные фотографии костюмов в полном виде.

Для отдельно экспонируемых головных уборов, учитывая размеры и формы, были изготовлены специальные подставки из тонкого светлого картона, обтянутые хлопчатобумажным трикотажем бежевого цвета. Такие подставки успешно предотвращают появление деформаций на уборах при хранении, экспонировании и транспортировке.

Часто возникают повреждения тканей при креплении экспонатов на стенды. Так, например, появились разрывы тканей на миткалевых золотных платках. После того, как они экспонировались несколько месяцев пришитыми посередине платков толстыми хлопчатобумажными нитями, на месте швов появились дырочные утраты из-за натяжения ткани тяжелой вышивкой. В данном случае лучше использовать наклонные стенды и укреплять экспонат по краям. На выставке большинство древнерусских тканей экспонировалось в горизонтальных витринах, часть была укреплена в витринах на наклонные плоскости. Чтобы не деформировать платки и полотенца, создать равномерное натяжение, они экспонировались на деревянных креплениях в виде круглых палок, обтянутых микалентной бу-

магой. В данном случае не было необходимости пришивать ткани. На выставке в Москве полотенца в витринах экспонировались перекинутыми на специально изготовленные кубы.

Выставка получилась многоплановая. Она осветила не только работу архангельских реставраторов, но и познакомила посетителей с различными аспектами реставрации текстильных изделий. Здесь можно было увидеть как предметы народной культуры, начиная с древних времен до прошлого столетия, так и произведения древнерусского шитья. Выставка отразила многообразие и богатство праздничной одежды, головных уборов и декоративных тканей различных районов Севера.

В подготовке и проведении выставки принимали участие не только реставраторы Архангельского филиала ВХНРЦ, помощь оказывали многие реставраторы и хранители музейных коллекций. А потому организаторы выставок выражают благодарность за сотрудничество всем хранителям музеев.

Художник выставки, В. Н. Миронов, предложил использовать конструкции из решеток с полочками, которые легко крепились с помощью металлических прутьев. По необходимости их положение на решетках можно было варьировать. Наличие полочек освобождало от дополнительного крепления экспонатов. На полочках были выставлены головные уборы и небольшие плоские материалы.

Художественное и пространственное решение в Архангельске и Москве получилось неодинаковым из-за различия экспозиционных площадей. В Архангельске выставка расположилась в вытянутом пространстве и на площадках над лестницами. Для обтяжки стендов был выбран розовый с легким лиловым оттенком цвет, он хорошо сочетался с малиновым покрытием полов и белым цветом витрин и решеток, вызывал ассоциации с легким морозным северным утром. Такое колористическое решение, а также открытое с разных сторон пространство придавали радостное и торжественное настроение при встрече с культурным наследием Русского Севера.

В Москве экспозиционные площади состояли из четырех небольших помещений и выставка получилась более камерной. В двух залах были размещены костюмы, головные уборы и декоративные ткани, отдельное помещение было отведено под церковные ткани, а в самой маленькой комнате были выставлены наиболее древние археологические экспонаты, отдельные этнографические предметы и современные изделия.

К выставке был подготовлен каталог «Русский Север глазами реставратора. Ткани, одежда»<sup>8</sup>. Во вступительной статье показаны основные методы работы с тканями, применяемые в Архангельском филиале ВХНРЦ. В каталоге опубликовано около двухсот произведений из тканей, снабженных фотографиями процесса реставрационных работ. Чтобы лучше представить северный костюм, к выставке в Москве было подготовлено приложение к каталогу «Русский Север глазами реставратора. Праздничная одежда», в котором показана одежда в комплексах, а не отдельными предметами, как в каталоге<sup>9</sup>.

Открытие выставки в Архангельске и закрытие ее в Государственном музее А. С. Пушкина в Москве послужили поводом, чтобы дважды собраться реставраторам произведений из тканей из многих городов России. Так как на выставке были представлены отреставрированные произведения из разных музеев и на протяжении более чем двадцати лет, стало возможным сделать выводы о хранении и экспонировании тканей в музеях после реставрации, увидеть и оценить результаты проведения реставрационных работ и применения методик, обсудить многие возникающие в ходе работ вопросы, обменяться опытом.

---

<sup>1</sup> **Реконструкция** косоклинного сарафана из Каргопольского уезда // Известия Вологодского общества изучения Северного края. Вып. VIII. – Вологда, 2000. – С. 116-120.

<sup>2</sup> **Григорьева Г. А.** Головные уборы Русского Севера в собрании ГМО «Художественная культура Русского Севера»: Каталог. – Архангельск, 1999.

<sup>3</sup> **Григорьева Г. А.** Некоторые аспекты реставрации головных уборов Русского

Севера // Сборник статей III Грабаревских научных чтений. – М., 1999. – С. 104-112.

<sup>4</sup> Григорьева Г. А. Реставрация головного убора XVIII века // Скульптура, прикладное искусство: реставрация, исследования. Сборник научных трудов ВХНРЦ им. ак. И. Э. Грабаря. – М., 1993. – С. 137-140.

<sup>5</sup> Grigorieva G. Le choix des méthodes de la conservation et de la restauration de textile en provenance du Nord de la Russie // International Perspectives on Textile Conservation. – London: Archetype Publications, 1998. – P. 111-115.

<sup>6</sup> Григорьева Г. А. Забытые традиции. Вязание одной иглой. – Архангельск, 2002.

<sup>7</sup> Григорьева Г. А. Русский Север глазами реставратора. Ткани, одежда: Каталог выставки. – Архангельск, 2002.

<sup>8</sup> Григорьева Г. А. Русский Север глазами реставратора. Праздничная одежда: Приложение к каталогу. – Архангельск, 2003.

*Г. Н. Мелехова* (г. Москва)

## **Северорусские православные обряды, обычаи и традиции, связанные с часовнями** (по полевым материалам Каргополья и Кенозерья)

Вероятно, каждый исследователь народной культуры Русского Севера не раз “обжигался” вопросом: куда и почему ушли рубленные храмы с мощно возносящимися шатрами, прекрасные, соразмерные своему окружению часовни, мудро устроенные избы, куда ушло то тканое, шитое, вышитое, плетеное и вязаное великолепие, которое носили, вешали на иконы и стены, стелили на столы и полы? Ведь когда-то, по выражению старой северянки, “люди жили да шили, а сейчас все повыведено”. И сегодня деградация русской деревни не остановлена, апокалиптические всадники все еще собирают свою скорбную жатву. Но мы надеемся, что Господь “не до конца прогневался на ны зело”... И поскольку всякое разрушение начинается с духовной сферы, с нее надо начинать и восстановление. Это обуславливает особенное значение религиозных обычаев, обрядов и традиций.

По В. И. Далю, в народном понимании обряд ассоциируется с хозяйством, порядком, устройством в доме, обиходом; также обряд – это “введенный законом или обычаем порядок в чем-либо, внешняя обстановка какого-либо действия условными околичностями; церемония, обык, законный порядок, чин”. В. И. Даль обозначает и другие смыслы этого слова: женская праздничная одежда (обряд, обряда), занятия по кухне, стряпня, уход за скотом (обряды). Те же смыслы слова и его производных фиксирует А. И. Солженицын<sup>1</sup>.

Такая смысловая близость обрядности и хозяйствования запечатлелась в комплексе народно-хозяйственных православных традиций – крестных ходов, молебнов, календарных аграрных обычаев – которые, по заключению исследователя хозяйственной деятельности крестьян С. В. Кузнецова, составляют “важнейшую черту культурно-хозяйственной жизни русских”<sup>2</sup>. С духовной стороны обряды отождествляются с символическими действиями, воплощающими в себе определенные идеи и представления и направленными на сферу сверхъестественного, т.е. являются формой удовлетворения религиозных потребностей. В русской традиции обрядность формировалась в лоне православного миропонимания и впитала в себя как церковную практику, так и нормы и правила народного благочестия. В православном толковании, обряд – это “символ, свидетельствующий о живом взаимоотношении между Богом и человеком, обновляющий и укрепляющий слабую человеческую душу. Обряды, с одной стороны, не являются произвольными установлениями, с другой – они не неизменны, как догматы. Они рождаются из господствующих форм народного быта. Церковь лишь блюдет чистоту “символа”, уступая требованиям религиозного сознания каждой эпохи”<sup>3</sup>. Это обуславливает историчность обряда, его хронологический характер, при неизменности (в рамках данной религиозной системы) его духовного смысла. Одним из символов живого, личностного, и в то же время всеобъемлющего и практического характера веры простого народа стали часовни и традиции, связанные с ними.

Часовня – молитвенное здание, в котором нет алтаря, поэтому в нем нельзя служить литургию, а лишь часы: первый, третий, шестой и девятый часы от восхода солнца по древнехристианскому счету. Часовни были издавна распространены на Руси, особенно на Русском Севере, в силу его природно-географической и историко-культурной специфики<sup>4</sup>. Когда-

то они являлись центрами так называемых “часовенных приходов” – религиозных общин; часовни возникали по почину крестьян (“из усердия жителей”), содержались их собственным иждивением, обладали довольно широкой автономностью церковно-общественной жизни и были очень любимы и почитаемы. Распространению часовен способствовало то, что в древности их создание, в отличие от храма, не требовало разрешения епархиального начальства. В XV-XVII вв. часовни отмечали развитие христианства вширь и вглубь<sup>5</sup>; в XVIII в. с часовенными приходами велась серьезная борьба. Но целый век этой жесткой политики не смог превозмочь любви крестьян к часовням: они продолжали существовать “во множестве”. В середине XIX столетия отношение Церкви к часовням нормализуется, что отразила статистика: с 1860-х гг. и, по крайней мере, до 1917 г. их число неуклонно растет<sup>6</sup>, что свидетельствует об их насущной необходимости и значимости для крестьян. Часовни были, по определению А. В. Камкина, “периферийными внутрприходскими центрами православного благочестия и обрядности”<sup>7</sup>; они существовали наряду с церквами, при их определяющей роли.

В начале XX в. чуть не каждая северная деревня имела свою часовню. “У нас тут 7 деревней, 7 часовенок”, – рассказывают в Лядинах, и это при том, что в центре села – крупный храмовый комплекс. Построенные по инициативе и на средства крестьян и содержащиеся целиком на их пожертвования, часовни являлись проявлением религиозных чувств и потребностей населения и составляли узлы так называемой большой зоны сакральной топографии прихода (научный аппарат А. В. Камкина<sup>8</sup>). В отличие от малой зоны, сосредоточенной вокруг приходского храма, большая зона образовывалась сооружениями, располагавшимися в отдаленных от храма деревнях, в полях, у озер, родников, на лесных опушках, пересечении дорог.

Среди часовенных традиций можно выделить следующие группы обычаев и обрядов, связанные с: 1) установкой и возобновлением часовен; 2) общими (соборными) службами и частными молитвами; 3) часовенными праздниками; 4) хозяйственной жизнью.

**Установка часовен** – устойчивая традиция, сложившаяся в глубокой древности, не прерывавшаяся даже в советские годы и переживающая всплеск в наши дни. Материалы свидетельствуют, что в течение всего XX в. находились люди, которые не только ухаживали за ча-

совнями, но и возобновляли, и устанавливали их. Среди обширных северных лесов, полей, озер и болот часовни свидетельствуют об освоенности территории, являясь не только непременной и весьма обычной приметой северного культурного ландшафта, но и символом освященности пространства. Организуя пространство, часовни осознаются не столько как архитектурные сооружения (каковыми чаще видят их исследователи и посторонние), сколько как религиозно-духовные центры, места, посвященные определенным святым. Особенностью часовенного прихода является его неуниверсальный, так сказать, монистический характер: он связан не со всеми святыми и праздниками, как храм, а лишь с тем, которому посвящен. И хотя в часовне может быть немало икон, в том числе других святых, даже небольшие иконостасы, все-таки прежде всего она связывается с главной своей иконой. Со стремлением расширить состав святых покровителей связан нередкий факт наличия у часовни нескольких (двух – трех) посвящений и праздников. При этом для народного сознания свойственно удивительное отождествление постройки и святого, которому она посвящена, откуда происходит необычайная любовь и теплота отношения к сооружению, олицетворяющему самого святого, как бы являющемуся его иконой. “Егорий Храбрый загорается”, – рассказывает о пожаре часовни одна жительница; “Макарий Преподобный, никто к тебе не пришел”, – извиняется другая, открывая часовню на следующий день после дня прп. Макария.

Среди причин возведения часовен указывают<sup>9</sup>: 1) потребности крестьян в частом совершении молебнов и обрядов на различные практические случаи жизни; 2) благодарение Богу за избавление от всеобщей беды (падежа скота, неурожая, эпидемии, стихийных бедствий); 3) в память о важных местных событиях – на месте обветшавшей или сгоревшей церкви, явления иконы (“за некоторые чудесные происшествия”, как выражался священник начала XIX в.<sup>10</sup>); 4) место погребений умерших; 5) стремление “устроить вблизи к себе какой-либо памятник набожности и назидать оный украшением в соревновании с другими”<sup>11</sup>.

Все эти причины, в т.ч. желание иметь поблизости “памятник набожности”, прослеживаются и ныне. Сегодня часовни не только вновь воплощают в себе массовую, так сказать, стихийную религиозную энергию жителей, но и во многих местах, как встарь, по необходимости (ибо

число действующих на Севере церквей остается чрезвычайно малым), заменяют храмы.

Создание и возобновление часовен часто связано с коллективным или индивидуальным обетом. Сооруженной по обету (по-местному, обет – “завет”), в память преодоления с помощью Божией эпизоотии, является часовня св. Параскевы при д. Тырышкино, о чем рассказывает дочь старейшей жительницы Кенозерья Е. М. Мелеховой (1915-2003\*) Л. В. Сидорова (1957 г.р.): “Парасковия – праздник скотины, завет такой был дан: что вот именно Парасковию будем праздновать только постную, только постную. Это для скотинки\* \* праздник. Если, допустим, я намазала сливочным маслом что-то или молоко применила в пироги, обязательно случалось, что скотина или заболит, или, может, змея укусит, или захромает – что-то делалось. Это было строго, такой завет был положен людьми, старыми еще людьми, что этот праздник только постный, Парасковия”. Людмила Васильевна также поясняет, что посвящение часовне часто давали по приплывшей в деревню иконе.

Существовал обряд восхождения мастера на крест нововыстроенной часовни, известный по храму в Кижях, а также зафиксированный при строительстве церквей в Лекшмозерском приходе<sup>12</sup>. Об этом вспоминает А. И. Лебедева (1906 г.р., с. Печниково), рассказывающая о часовне д. Исаково Ловзанского прихода, построенной незадолго до революции (около 1916 г.) Александром Степановичем Дедовым из д. Рудно: “Мужик строил; поставил часовню, залез на крест, поклонился на все стороны. Все ахнули: Саша убьется – Господь спас...”

Вскоре после войны местные жители восстановили часовню св. Георгия и прп. Макария в д. Спицыно, сгоревшую вместе со всеми иконами и утварью в 1943-1944 гг. от немецкой бомбы. Новую часовню устроили из амбара; снаружи она и ныне выглядит как простой амбарчик. В то же время женщины д. Орлово два раза перекрывали кровлю местной часовни, как вспоминает А. С. Макарова (1913 г.р.): “К Владимирской Божией Матери пойдешь, дак чтоб никто не знал. Днем недосуг, в колхозе, дак сходим вечером, по 2-3 человека, во Владимирскую да в воскрес-

---

\* Для каждого информатора при первом упоминании указывается год рождения или годы жизни и место получения сведений, если оно не совпадает с селением, о котором идет речь.

\*\* В смысле: “ради скотинки”

нье... Мы, бабы, собрались: “Давай, пойдем, бабы, часовенку закроем”. Мужья убиты на войне, куска нету – горя своего закрывали. Купили шиферу на пожертвования. Полна деревня народу было, накладем денежек. <Шифер> мужики на конях отвезли”. Несколько раз (после неоднократных сожжений) возобновляли часовню у Александровых родников за д. Кроминская. В конце 1950-х гг. Макар Андреевич Солодягин (1886-1972, д. Масельга) вычистил, отремонтировал и перенес оскверненную (превращенную в туалет) и потом заброшенную часовню с Хижгоры на место апсид разрушенного храма на Плакиде (Лекшмозерский приход)<sup>13</sup>. О сожженной в д. Гора в 1950-е гг. и возобновленной в ближней роще, но и там вторично сожженной часовне Тихвинской иконы Богоматери сообщает старейшина Кенозерья А. Ф. Сивцева (1915 г.р., д. Першлахта): “Одну часовенку нарушили в Тихвинской роще. А там другому в Ленинграде – набожный был человек – погрезилось: поставь, ему говорят, часовню да завидит\* сын. И это сделал, и он амбар перевез, и сделали опять часовенку в Тихвинской, где Тихвинская роща, на Шишкиной. Я кольцо раз была, <после того> что она сделана: у старух были бороны кладены в окошко, чтобы им не заходить\*\* <после праздника домой>. Так вот нашлись люди: утром доярки идут, а <кругом> дух, пахнет; идут, а уж догорела часовенка. А от Тихвинской <иконы> этот золотой-от обручок\*\*\* и сронен. В лодки несена она, в байдарках, наверное, увезли”. Как видно, эта часовня поставлена тоже по обету: по сведениям З. И. Кузнецовой (1935 г.р., д. Шишкино), возобновлял ее Иван Васильевич Глушевский.

Обетной является и крошечная часовня-крест Успения Божией Матери (по-местному, “Успенё”) вблизи д. Тырышкино: по сведениям многих, она поставлена лет 30 назад по завету приезжим ленинградцем в память жены Надежды Тимофеевны Филипповой (родившейся и умершей здесь), которую он очень любил, но не успел на ее похороны.

Часовни, которые избежали разрушения и не использовались как складские помещения, как правило, находились под присмотром: кто-нибудь закрывал их, хранил ключи, отпирал в праздники и для проходящих,

---

\* Т.е. прозреет, станет видеть.

\*\* Чтобы не заходить после праздника домой, а идти сразу в поле, бороны клали к забитым досками окошкам.

\*\*\* Видимо, венец или часть ризы.

когда “надо служить, кто-нибудь придет – кому чего”. Нынешняя хранительница часовни в с. Вершинино П. Н. Ножкина (1923 г.р.) – потомственный хранитель, ее отец Николай Филиппович Ножкин тоже “смотрел за часовней” в д. Мамоново. Друг другу передавали дело охраны часовни жители Усть-Почи, как рассказывает нынешняя хранительница М. С. Гусева (1979 г.р.). Потомственными хранителями примечательной двухшатровой часовенки св. Георгия в д. Низ стала семья Богдановых: после смерти Ивана Михеевича (Михайловича?), заботившегося о часовне в советские и перестроечные годы, это дело перешло к его сыну Александру Ивановичу; в эту часовню “свои ходят, когда праздник, когда попросят старушки открыть, он открывает” (сведения О. С. Третьяковой, 1926 г.р., с. Ошевенское)

Место часовни свято, и святость не иссякает, даже если сама часовня давно разрушена. Осознание святости и подлинного места часовни, и выросших на нем деревьев явственно в диалоге супругов И.А. и М.А. Калитиных (оба – 1923 г.р.), рассуждающих по поводу возобновления часовни в д. Мыза рядом с исконным местом:

– Она стояла вот в роще. Сейчас строят, но не на том месте, где она была.

– Дак там ельникаросло дак.

– Ельник раскорчевать можно. Я бы своим мнением, дак уж раз задумал ставить, я бы поставил только на старом месте. И Бог бы не убил, ежели свалили две вот таких елочки.

О том же свидетельствует и рассказ П. Н. Ножкиной об одной из женщин, оставляющей на месте сгоревшей уж лет 40 назад часовни деньги, как было принято оставлять в часовне: “А там есть овраг такой, он такой протянутый. Так она все туды деньги бросат – завет такой у ней, говорила. Я ска: “Ты чё туды каждый праздник ходишь?” – “У меня завет такой, дак я вот денежку брошу туды”. Она искони веку така”. В связи с этим понятна необходимость соблюдения вблизи часовен определенных норм и правил поведения: нельзя ругаться, занимать часовенную землю и рубить деревья в ближайшем окружении, надо перекреститься на часовенный крест. Не допускается ходить в часовню во второй половине дня, вечером; на подобное предложение так и отвечают: “Не пойду Господа Бога гневить”; “Вечером у нас не ходят в часовню”.

В многочисленных рассказах о советских временах разрушение ча-

совни всегда представляется как богохульство, и описывается наказание святотатца. Интересен рассказ И.А.Калитина: “Был председатель колхоза – Микита с Миколой. А его звали Никита Алексеич, а он переписался на Николу, от так по-деревне у нас зовут Микита с Миколой. И вот он задумал эту часовню перевезти к ферме. А она была тут за болотом, ферма, там коровы стояли, у болота. Посылат мужиков, стариков ворочать, те не идут ворочать. Говорят: мы не строили, и ворочать не будем. Вот так. Число подошло, он эту часовню разобрал ночью сам. Вот. Ну, раз разобрал, так надо собрать. Тут народ собрал, старики собрали, к ферме поставили. Она стояла и, дай Бог, каким путем она загорелась, эта ферма? И сгорела часовенка, и сгорело 10 колхозных телят. А этого Микиту с Миколой в 39 г. как коммуниста взяли на финскую кампанию, и его Бог наказал, он и не пришел оттуда”. Примечательно, что в одном ряду стоят отказ от своего имени и отказ от отеческого, стародавнего обычая. Недаром в рассказе дважды упоминаются “старики”, которые, конечно, не “ворочали” и не собирали часовню – на это есть “мужики”, – старики воплощают мирской авторитет и традицию. О председателе, разрушавшем часовню, О.С. Третьякова рассказывает: “Жить-то жил, ну, да хорошего ничего не было. Вот, помню, старая (он был два раза женатый) старая жена говорит: придешь – зимовка-то, она небольшая была, а с осени рано темнеет-то, – вот только, говорит, сумерки начнутся, что темнеть, по потолку и пойдет: и ходит, и ходит, и туда, и сюда, и туда, и сюда, ходит и ходит. Ну, чё? – знаем, что, говорит, а чё сделать-то? Как только лето, весна, коров на пастбище выгоняют – коровы нет, падала. А потом самому ногу вот так отняли”.

В первые годы перестройки на местах многих из утраченных часовен местные жители установили сначала кресты, а потом из подручных материалов и простенькие часовни. Из бывшей баньки соорудил часовню житель д. Труфаново Валентин Васильевич Портнов. Зинаида Александровна Шилдыбаева (1931 г.р.) и Николай Николаевич Попов построили две часовни на месте стоявших когда-то в с. Лекшмозеро<sup>14</sup>. В 1990-е годы на месте увезенной в музей деревянного зодчества “Малые Корелы” часовни из д. Горка, вблизи с. Пилюгина, шло строительство, в котором участвовали многие: “Часовня стояла на горке, в д. Горка. Сосновый бор такой, место хорошее. Люди жертвовали на это строительство – местные и приезжие, которые родом оттуда. Брат при-

езжал, 1000 рублей дал на строительство” (рассказ А. Н. Быкова, 1944 г.р., с. Вершинино). Михаил Антонович Денисов из д. Першлахта, будучи уже на пенсии, в 1991 г. построил часовню на месте увезенной в колхозные времена и приспособленной под хозяйственные нужды часовни прп. Макария; Михаил Антонович соорудил часовню “одними руками” (т.е. один) и чуть ли не в один день: “взял целый день, сделал” – по слухам, это было исполнение обета, который он дал, когда тонул в озере (сведения А. Ф. Сивцевой). Восстановлением часовни из уже заброшенного магазина в д. Орлово руководила Мария Дмитриевна Калинина (1926 г.р.). В д. Малый Халуй для ремонта часовни Ильи-пророка Татьяна Васильевна Черепанова (1920 г.р.) “по людям-то походила, по Халую, ну, тут пособирала – кто сколько давал. Перекрыли крышу – пилорама недалеко, так взяли доски. Мужикам чего – мужикам бутылку дай, оне и полезли делать. <...> Закрыли, покрасили, все ухожено. Икон много собралось. Ходят” (рассказ О. С. Третьяковой). О восстановлении часовни прп. Макария, расположенной у оз. Свиное, хлопотала В. И. Окулова (1931 г.р., пос. Усть-Поча): “Мы тогда писали – я уже не знаю куда, в Парк писали, потом в Архангельск писали. <...> Она изо всех часовен часовня. И очень нам хочется – почти вся деревня подписалась, вот тогда я написала, потом обошла людей, люди расписались. Вот эту часовню, мы уж очень просим, что ее надо восстановить”.

Как видно, возобновление часовен, освобождавшихся от торговых и складских функций в 1980-1990-е гг., часто происходило усилиями местных жителей 1920-х – начала 1930-х г.р. – именно они первыми откликнулись на возможность исповедания православной веры. В этот период стремились хотя бы просто оградить святыню от разрушения. Сегодня восстановление утраченных часовен продолжается, и в отличие от первых перестроечных лет, создаются сооружения, осмысленные с художественной точки зрения и как можно более близкие по архитектурному облику к утраченным. Н. Я. Ушаков (1934 г.р., с. Лекшмозеро), воссоздающий часовню в д. Вильно (которая воплотила бы “наилучшее в стиле святого православия”), поясняет свои мотивы: “Часовня – моя идея, и старая. Сначала стоял крест. Дождь, солнце – он стал разрушаться. Мужики, говорю, крест гниет на глазах. Сколотили из подручных материалов стены и крышу. Потом задумал настоящую часовню. Ведь, ви-

дите, что творится, нет ничего святого. На золоте помешались, свою честь и совесть продают. А Русь-то святою была”.

Еще одна примета нашего времени – инициаторами воссоздания часовен и жертвователями становятся возвращающиеся в родную деревню ее уроженцы. Ими движут разные стремления: увековечить память предков, отдать долг родителям, выполнить обет, данный в трудных жизненных обстоятельствах. Установку часовни (автор проекта – архитектор Кенозерского национального парка Д. В. Тормосов) на старом кладбище д. Труфаново организовал москвич Анатолий Тимофеевич Алексахин, кадровый военный, преподаватель одной из военных академий. Привезенный в деревню каргопольский священник о. Борис освятил часовню во имя Всех святых. Интересно, что на освящение о. Бориса везли в полном облачении в ковше экскаватора (сведения В. А. Портновой, с. Лекшмозеро).

Петербуржец Владимир Александрович Калитин, организатор воссоздания часовни св. кн. Александра Невского на Мызе, производил поиск чертежей утраченной часовни в архивах и библиотеках Санкт-Петербурга, Архангельска, Петрозаводска; проект часовни для него выполнили специалисты Строительного объединения под руководством Д. А. Соколова. Эту часовню освятили в августе 2003 г. несколько священников, которых возглавлял благочинный священник о. Владимир (Кузив). На освящении присутствовали жители других кенозерских деревень, их доставка стала тоже заботой Владимира Александровича. Его радение о часовне не прекращается: в Александро-Невской Лавре для часовни пишется икона св. кн. Александра Невского, в которую будут вложены частицы мощей святого князя. Сеем надеяться, что старинный воитель православия на северных рубежах Руси услышит молитвы своих земляков.

Приведены далеко не все зафиксированные факты: сегодня религиозная жизнь в разных формах существует вокруг почти всех сохранившихся часовен. Традиция продолжается: по инициативе уроженца Каргополя С. П. Калинина разрабатывается идея восстановления часовни Воскресения Христова на Воскресенском острове р. Онеги, когда-то относившейся к Зосимо-Савватиевскому приходу градского благочиния<sup>15</sup>.

Большая группа обычаев и обрядов связана с **молитвами, читаемыми в часовнях**. Это и общее, соборное моление (“все гурьбой ходи-

ли”) в большие православные и часовенные праздники, в дни особенно почитаемых в данном месте святых, в воскресенья; это и частные молитвы жителей в произвольный день по случаю, когда есть желание и потребность, в дни памяти родителей. На вопрос, что она делала в часовне, 14-летняя Катя Овчинникова (д. Шишкино) посмотрела на меня весьма выразительно и ответила даже с недоумением: “Дак я крещеная! Что в часовне делают?” Известно, что в первой трети XX в., перед массовым закрытием, часовни использовались как молитвенные помещения несколько раз в год, в крупнейшие православные и часовенные праздники, после которых “часовенку заложат, да и опять до другого праздника”. Несомненно, что в наше время, когда храмы остаются труднодоступными, часовни используются регулярно, т.е. работают как храмы.

Когда-то прихожане созывались на службу колокольным звоном; сегодня колокола – редкость, один колокол установлен администрацией Национального парка на часовне свт. Николая в с. Вершинино. В него звонит перед службой Пелагея Николаевна Ножкина, звонит “не просто так, не просто бряк-бряк, она вот именно ударит и читает 12 раз “Господи, помилуй”. Раньше все часовни были богато убраны, имелись небольшие иконостасы, в которых находилось немало икон, украшенных старинными полотенцами; почти непременно элементом северной часовни был потолок в виде расписанных небес. Современное убранство часовен весьма скромное, много купленных в храмах дешевых иконок, вставленных в рамки иконных репродукций. Трансформированным в сегодняшних условиях обычаем оформления потолка в виде небес является обивка потолка часовни вмч. Георгия и прп. Макария в д. Спицыно заветными платками. Существует традиция принесения в часовню “старинных” образов, остающихся после смерти стариков. Болезненно воспринимают жители вынос сохранившихся часовенных икон администрацией Национального парка даже в благих целях – на реставрацию или для сохранности: “Дак вы там создали музей из икон, из старых – они же не вами были сделаны, они не вам принадлежат-то. Увезли, все ограбили, пустой анбар оставили”.

В часовнях читают часы, акафисты, каноны, Псалтирь, молитвы: “Есть знающие люди, так они не одну статью читают”. П. Н. Ножкина считает неуместными расспросы о молитвах: “Какие мне надо, так я такие читаю. Не расскажу про молитвы. Да, и церковные, и свои. Другие

приходят, там сами про себя говорят. Свечку зажгут перед каждым боженькой\*, там что-то читают. Бог их знат, чего читают. Придут, боженьку поцелуют, не одну <икону>, для чего они пришли. Особенно стары люди. Там есть икона у нас для зренья, одна – Казанска Мать. Дак здоровья просишь. Дак есть такой ковер у меня, дак падают тут <на колени>. Просишь здоровья”. Особенная молитва – тому святому, которому посвящена часовня. “Бога молим, – рассказывает А.В. Овчинникова (1935 гр., д. Шишкино). – Вот, например, где часовенка, – у нас все деревни кругом, и в каждой деревне свой праздник и своя часовенка, – и вот в каку пойдешь, кому молишься, тому и завещание даешь. Просишь: к Ивану Богослову придешь, так Ивана Богослова и просишь, чтобы дал здоровья. Крестишься, да и поклонисься, помолишься 3 раза. На колени встанешь, головой вниз, вот так молишься”.

Чрезвычайное распространение на Севере получил обычай заветов – обещаний и особых приношений Богу, Богоматери и святым при испрошении помощи и здоровья. Традиция обетов уже начала описываться в этнографической литературе<sup>16</sup>. Особенно часто давали заветы женщины: видимо, нет северянки, не “завечавшейся” хоть раз в жизни: “заветы несут все”. Заветы давали не только за себя, но и за детей, родных, за скотину. Матери сегодняшних информаторов “завечали” болеющих детей в монастыри, что, по свидетельству В. Ф. Лапиной (1913 гр., с. Лядины), вошло в колыбельную песню: “Баю-баю, баю-баю, Петру и Павлу завечаю, и в Ошевенский к Александру и в Девичий монастырь, ко угодникам святым”. Об этом вспоминает и А. А. Попова (1912 гр., с. Лядины): “Мне двоюродна сестра, она меня постарше, так было завечено у ее мамы год в монастыре отработать. Маленькую мама заветила ей, и когда она подросла, мама сказала: “Вот ты сильно болела, и я тебя заветила: если ты поправишься, дак ты годик отработашь в монастыре”. Она прожила год в Каргополе, в Девичьем монастыре. Она работала, там тоже пахали дак, сенокосили, скотину держали. Ну, вот они там работают, а их кормят, а уж денег им не давали за то, что они должны отработать год. Вот они и выполняли свой долг”. Поныне очень распространены заветы, связанные с паломничеством в бывший Макарьев-

---

\* На Севере богами называли святых.

ский Хергозерский монастырь, но здесь рассматриваются заветы, связанные лишь с часовнями.

Для наших современниц, живших в условиях отдаленности храмов и сверхзанятости в колхозах, исполнение даже простого религиозного обещания требовало значительных усилий. При этом заветом могло быть обещание сходить в монастырь или храм (редко), поставить свечу перед иконой, пожертвовать в храм деньги, не работать в определенный праздник, а также повесить к иконе или на крест полотенце, платок, пелену, отнести в часовню отрез, юбку, костюм. Считается, что “платяной завет лучше, чем свеча”. Эти так называемые тканые привесы понимаются как воплощенная молитва: “Молимся, так вроде Богу жертва”, недаром заветом называют и само обещание (обет), и вещь, приносимую в его исполнение. Смысл завета объясняют так: “Господь проверял нашу совесть – выполнишь, нет”. Кто-то даже не называет свои жертвования заветами, говоря “я просто так”. При этом важно исполнить обещанное, а приношения (если не они обещаны) второстепенны: “Ну, если хочешь, оставляй, носи полотенце или платочек, а можешь так сходить, безо всего, просто помолиться”.

А. А. Попова рассказывает о тканых привесах: “Вот, например, у меня болит голова, и я заветила вот: дай, Господи, моей головушке здоровья, я платок повешу в церкву. Вот хожу и молюся, чтобы Бог дал здоровья, и повешу”. Нередко приносили особую пелену – плат или кусок ткани с нашитым крестом; по этому поводу Александра Андреевна замечает, что “можно с крестом, можно без креста – тут уж кто как мог, так и молился”, т.е. важна именно молитва. О пеленах П. Н. Ножкина поясняет: “Кресты нашивать принято, да, как на гробах делают, так и на платках. Таки мануфактуры, в середке крест вышьют. Который молодой народ, дак тот ничего не знат. А который старый народ, дак тот и делат кресты”. Некоторые из “молодого народа” (1930-х г.г.) считают, что нашивание крестов и прорезывание при этом ткани делается, чтобы “платовья” не унесли из часовни, т.к. в советское время часовни часто грабились. Чтобы привесы не утащили, особенно молились Богу, а нашитый крест должен был остановить даже вора, потому что “нельзя его стаскивать – это крестик”. Есть и такое объяснение: “для пушей важности”.

Во время молитвы в часовне надо зажечь свечу, если свечей нет, оставить на них мелочь. Для исполнения завета часто назначается опре-

деленный срок; как правило, это часовенный праздник. И хотя исполнение завета может быть трудным, не исполнить его невозможно: “завещала, дак надо отнести хоть к Архангелу\* , к примеру, если дашь завет”; “как хошь, а надо доставить к такому-то дню”.

Как видно из всех этих сведений, заветы имеют прежде всего духовную природу, связаны с обещанием святому и молитвой; человек совершенно свободен и в самом завете, и в выборе его вида. Заветы отнюдь не вписываются, как кажется некоторым, в схему “ты – мне, я – тебе”. Это отмечает и Т. А. Листова: “В православной среде обет потерял ветхозаветный характер взаимной договоренности между Богом и человеком: верующий христианин не ждал безусловной награды за свои труды, но лишь надеялся на милость Всевышнего и своих любимых святых заступников или же благодарил их за дарованную милость. Практика обещаний, принятая у русских повсеместно и дожившая до наших дней, имела еще одну важную функцию – для верующих принятие обета становилось действенным средством религиозного самоконтроля и самовоспитания”<sup>17</sup>.

Еще один обычай – купание “завечавшихся” в освященной купели – Иордане – во время водосвятного молебна в часовенный праздник: “как заветный праздник, всегда делали Иордань”. Вот описание А. С. Макаровой (1913 г.р., д. Орлово): “Около часовенки Иордан был выкопан, тут мостки так настелены. Так во Владимирску поп-от служит, дак крещены-те все тут кругом стоят, а у кого завет, так тут ляга-то большая, так крещены все купались. Не в самом Иордане, а в этой ляге-то. На Иордани – там поп стоит, дак все стоят, дак кто станет купаться? Я купывалась, я шас тебе расскажу. Вот стоишь. Стоим, стоим, стоим, он служит, мы стоим. Как только он крест в воду, а мы сейчас же вот окупнемся с головушкой – а в рубашках, ведь не в одежде, а в рубашках. Да выйдем, да рубашки эдак на себе выжмем, да платье хорошо наверх надежим\* \*. Да и пойдём”. А. А. Попова уточняет, что в часовенный праздник было принято купаться именно заветным: “А я вот была молодая, еще меня мама не завечала, и я сама не завечалась. Вот Спас Макковей – это 14 августа, когда на реку вот ходили священник с крестом, и которы завещались, то все в воду зайдут и стоят в воде. Народ со всей волости собрался молить-

---

\* В церковь с. Архангело.

\*\* Т.е. наденем.

ся. Ну, вот, которы женщины заходили, и я зашла в воду. А потом, когда пошли, у мамы-то спрашивают: ты ей завещала? Ну, мне годов, может – 15-то было ли? – не было, наверное. Нет, мама сказала, нет, она сама. Ну, у меня спросят, а я тоже: а я сама. Я еще не понимала, что надо завещать, думала: хочешь, дак заходи и купайся”.

Интересен рассказ о завете, сделанном М. А. Калитиной в связи с работой в праздник: “Не полотенце я положила, а я 3 метра унесла полотна. Полотенца у меня не было – надо хорошо какое-нибудь. Полотна унесла. Вот, в Казанску метали сено; я стояла на стогу, а вот он, деда мой, метал. Все мы уж завершили. Он начал подпирать подпоры, а я возьми да – а он стожары поставил не больно здоровы, – он станет подпирать с той стороны, а я возьми да немножко поднажала, а у меня кончик у стожара – хрысь, а я назад с целого стога и бух на землю. <...> Дак что, гипс, забинтовали всю, 2 ребра сломано, чуть насмерть не убилася. Я ска: “Больше я в этот праздник работать не буду”. Вот 3 метра полотна я, белого полотна унесла и повесила в часовенку, в Мининой часовня <...> Ведь потому что я отнесла, что Казанская-то там, в Мининой. Вот я туда и унесла. Но в Казанскую больше не работаю. Вот если дома что по хозяйству надо, у скота али там, тут невыходное положение, а что так – нет. Я ска: “Робята, я не пойду на сенокос больше”. Или другой раз у меня дочь за ягодами поедет, дак: давай, Валя, я уж съезжу за ягодками. Тут неужели согрешишь порато?”.

В этом рассказе обращает на себя внимание уже отмечавшаяся особенность часовни: в отличие от храма, она не универсальна. Для выполнения завета, данного в определенный праздник – иконы Казанской Богоматери, – Марии Александровне пришлось идти в часовню этого посвящения. Такой именной характер заветов проявился и в с. Вершинино, когда возникла идея объединить заветные приношения двух соседних часовен: Вершининской Никольской и Шишкинской Иоанно-Богословской. На соответствующее предложение хранительница Шишкинской часовни К. Ф. Шишкина, отказавшись, заметила: “Люди клали Ивану Богослову, а мы понесем Никола-угодничку”. В том же ключе и ответ П. Н. Ножкиной: “Дак и Ивана Богослова пригласить бы к Никола-угоднику <можно>”.

В Каргополье верующие, молясь перед иконой о выздоровлении, вешали к иконе соответствующий больной части тела “покров”: чулок с

ноги, варежку с руки, платок с головы, отрез, платье или юбку с туловища; для молитвы о домашних животных приносили масло от коровы, шерсть от овцы и т.д.<sup>18</sup>. Были распространены и так называемые вотивные подвески (названы так по католическим вотивам, возлагаемым на алтарь): это металлические или реже вышитые изображения большой части тела – руки, ноги, зуба – того, об исцелении чего молятся<sup>19</sup>. В Кенозерье такой связи между характером заболевания и видом привеса не фиксируется: может быть, она уже давно утеряна. Такой авторитетный информатор, как П. Н. Ножкина, прямо говорит: “Платок ко всему: то ли спина болит, то ли ноги болят, то ли чтоб скотинка держалась понастоящему – можно для скотинки завет нести. Все носят, дак я-то слышу, стары люди говорят”. Эти сведения подтверждают и другие: “Вот кабы у меня ноженька поправилась, дак я бы отнесла, там, платок – к примеру, так мы говорим, – или что-нибудь в какую-то часовенку, к такой-то иконе” (пояснение З. И. Кузнецовой).

Сегодня уже обосновано, что обычай заветных привесов – христианская традиция, стоит лишь вспомнить происхождение иконы Богоматери Троручицы, связанной с православным подвижником св. Иоанном Дамаскиным. Почитаемые иконы многих московских храмов увешаны крестиками, цепочками, кольцами. Да и вотивные подвески до сих пор встречаются во всем православном мире, о чем уже писалось<sup>20</sup>. “Почитание икон в форме дарения разного рода привесок, шитья выполняют функцию материализованной молитвы об исцелении и благодарности за выздоровление”, – подытоживает свои исследования К.В. Цеханская<sup>21</sup>.

Как правило, из часовни ничего нельзя брать; но пожертвованные предметы могли распродаваться: “что хорошее – продавали в пользу церкви”. И Л. В. Сидорова сообщает, что из часовни можно было выкупить висешую у иконы вещь: “Я захотела, если у меня вот болеет ребенок, я могу купить, взять там полотенчико или что-нибудь. Оставить деньги, а взять, чтоб мне утирать этим полотенцем своего ребенка. А лучше всего, когда ребенок заболит, взять простынь, чтоб накрывать ребенка, или платок повязать на голову, или полотенчико”. При этом сумма не назначалась, оставляли, сколько считали нужным и возможным. Использование святой вещи (“ну, они уже все равно пошли Господу Богу” – полная аналогия с зажженной свечой) способствовало выздоровлению ребенка.

Особый случай посещения часовни – поминание родителей, которое

тоже сопровождалось определенными обрядами: в часовню жертвовали нательный крестик умершего, прикрепив его к плату (на умершего надевали другой крест). Особые пожертвования приносили при трагической смерти человека: помимо обычных платков и полотенец, жертвовали его личные вещи, одежду, находящуюся в хорошем состоянии. День памяти умершего (день рождения, смерти), помимо молитв, надо было отметить делами благотворительности; в этот день собирали “подильничек” – узелок с едой, который несли бедной старушке. “Испекёшь пирожков, накладешь на тарелку и снесешь бабуле, – рассказывает Е. М. Мелехова, – у нас была Пелагея Федоровна. Накладешь пирожков да калиточку, да яичко кладешь, да снесешь: бабушка Поля, помяни моего мужа. Вот ей подильничек принесешь”. Этот обычай всегда поддерживала и Л. В. Сидорова, носившая в пору своей жизни в Мурманске “подильник” (блины, конфеты) своей соседке, которая “зажигала Богу свечку и вставала на колени, читала молитву”.

Исполнение заветов повсеместно и ныне. В часовнях висят многочисленные юбки, фартуки, отрезы, платки с нашитыми крестами и приколотыми нательными крестиками, для них устраиваются особые перекладины. Тканые привесы, являющиеся продолжением древней традиции, – проявление усердной молитвы и искренней веры народа в заступничество святых.

Огромное значение в деревенской жизни всегда имели и продолжают иметь **часовенные праздники** – дни святого или события Священной истории, которому посвящена главная часовенная икона. Богатая православная праздничная культура каргопольцев – неотъемлемая и яркая черта уклада жизни<sup>22</sup>. Каждая деревня имела свой праздник, а нередко и не один. Современные исследователи праздничной культуры приравнивают дни часовенных святых, по их значимости для сельчан, к храмовым, престольным, называя “часовенными престолами”<sup>23</sup>. “Престольный праздник как фактор годового круга литургического времени вместе с тем стал и глубоко своеобразным явлением духовной культуры православных людей”, – пишет Л. А. Тульцева<sup>24</sup>. Она выделяет ряд характеристик, охватывающих весь мир (пространственный и временной – мироколицу) крестьянской жизни: храм – дом – улицу. Вседеревенский характер часовенных дней и праздничного застолья, в котором всем находилось место, раскрывает Л. В. Сидорова из д. Тырышкино: “Иван

Богослов – знаете, столько народу наедет! Люди, кстати, действительно идут в часовню, Ивану Богослову поклоняются, молятся. А потом, после, к обеду уже, после обеда\* – садятся за столы. Застолье садились – не один стол поставлен, наезжает столько народу. Вот поставили столы, значит здесь приехали первые гости, садятся кушать. Приехали вторые гости, эти откушали – садятся там чай пить уже за другие столы, чай пьют с блинами. Блины, кстати, пекут двойные – шаньги и блинчатые, считается. Опять вот эта партия откушала, следующая партия приходит, опять садятся кушать, следующая – опять за чай. Вот они. А та уже, первая, отгостила, уже уходит, по другим гостям пошли. И вот это продолжается до вечера. А вечером на середине деревни всегда организовывалось гулянье. А гулянье всегда было с гармошкой. И всегда ходили кадрили. Даже вот я – мне 45 лет – вот сколько я себя помню, даже я хаживала кадрили”.

О значении праздника в прежней деревенской жизни красноречиво рассуждает Е. В. Калитин (по-деревенски Коммунистов, ок. 1920 г.р., пос. Усть-Поча); его свидетельство тем более примечательно, что он, действительно, как это и следует из его деревенской фамилии, сын чуть не единственного в те годы коммуниста в деревне и характеризует себя словами “пустой человек”: “И я век прожил – я такой никудобный особо, что никуда ни по праздникам. <...> Я – вот Мыза рядышком, – с Мызы. Там Александров день. <...> Нынь каждый день празднуют Александров день – современннй люд. Деньги в кармане – и праздник. А раньше – ходили там по гостям – где <празднуют>, так и сбродишь, отпаивали. А нынешний народ – просто не народ, а я не знаю кто. Ежели я у тебя был, к примеру, угостила ты меня – я должен тоже, как ходишь гостить, тоже должен тебя угостить. А нынешнему народу не приберегсти: взять возьмет – и... Нынe кто кого не знат? И никто никого. Ну, угостит брат брата и сват свата. А так – никто. И праздников сейчас, считай, что нету. Как деньга появилась – так надо кому-то дать вино спрятать, а не спрятать – значит, не приберегут, самому не приберечь. Век попорченнй. Я не знаю, может ли на таком народе еще стоять земля-то ведь. Некрещеннй люд-то. Ну, крещеннй-некрещеннй... сейчас-то было и начали их хоть крестить, а толку-то? Все равно они, наверное, не толкуют лоб перекрестить”. В этих словах явственна связанная с христианс-

---

\* Т.е. во второй половине дня.

кой совестью и выдержкой человека праздничная этика, включающая строгое разделение праздничного и будничного поведения, широкий разгул лишь в праздник (несколько раз в год) и недопущение выпивок в будни; встреча, помимо родственников, широкого круга знакомых и обычаи взаимных обязательств, “отгашиваний”; осознание праздника не только и даже не столько как пира и выпивки; отсутствие этого – свидетельство испорченности. На мое возражение “Может, Господь просветит?” Евгений Васильевич замечает: “Да Господу тоже такие люди, наверное, не требуются”.

Семейные стороны праздничной этики раскрывает А. С. Юрева (1914 г.р., д. Горбачиха); водку пили одни мужчины, они и садились за столы: “Вот если, например, мой муж сидит пьет – там у их застолье. Сидит пьет, а мне надо к нему как-то подойти да что-то сказать. Ну, дак уж зайдешь, дак знаешь как, что сказать. Дак придешь, проздравившь, как они тут пьют и все, потом: “Миша, – у меня Мишей звали, – Миша, пойдем домой”. – “Ладно, Шурушка, ладно, давай, пусть посидит, пусть посидит”. Ну, вот, значит, его еще оставлю. “Ты придешь в такое время?” – “Приду”. И вот выполняли, домой приходили. А нонь женщины пьют, мужчины пьют, и не поймешь кого, чего”.

В рассказе отразился обычай празднования мужчин отдельно от женщин; очевидна в нем и недопустимость женского пьянства. Возникающие в некоторых работах представления о повальном пьянстве<sup>25</sup> все-таки, видимо, преувеличены. Рост потребления водки в начале XX в., действительно, беспокоил многих, в т.ч. священников. Этим недугом особенно были поражены отходники и железнодорожные рабочие. Но основная масса сельчан еще сохраняла трезвые устои жизни. Поэтому в источниках (и опубликованных, и архивных) можно найти свидетельства как неумеренного употребления алкогольных напитков, так и высокой трезвости, даже коллективных обетов неупотребления спиртных напитков<sup>26</sup>. Современные информаторы неизменно подчеркивают: “до 50-х годов обходились без водки”, “ну, такого-то не было, как сейчас”. Нужно иметь в виду и то, что праздничное застолье (включая и еду, и напитки) - вообще изобильно: по выражению Л. А. Тульцевой, “всеяствие” – это символы плодородия и приобщения крестьян к земным плодородящим силам<sup>27</sup>.

Подготовка к празднику начинается с наведения чистоты в доме, деревне, часовне. К. Ф. Шишкина (1940 г.р., д. Шишкино) рассказывает:

“В часовню ходим. До праздника чё-нибудь я попашу\* да полы помою – когды чего. А потом ходим да свечку пожгем, да помолимся, да здорovia помолим, да вот скотинку, да все, все благополучно <чтоб было>, да из церкви\* \* идем”. В. А. Капустина (1939 г.р., д. Спицыно) помнит, как “после войны нас, девчонок, матери к Пасхе посылали часовню намыть. Сейчас моем к Егорью, к Макарью – 2 раза в год”. И в других деревнях накануне праздника женщины моют часовню, осознавая свой труд как богоугодный: “Ходили, помыли полы, стены – тряпочкой чистой, мыльной водой. Половочки выколотили, порядок навели. Она мне: “Давай, Марья, пойдем, вымоем все, Ивана Богослова отмоем. За нас пойдет. Пойдем, уберем грязь”. – “Пойдем, пойдем, Шуронька, пойдем” (рассказ М. В. Капустиной, 1927 г.р., д. Зехново).

В часовенный праздник население деревни увеличивалось в 3-4 раза, в часовню ходили даже редко посещавшие ее, называющие себя неверующими, больше никогда в нее не заглядывавшие и мало что в происходящем понимавшие (“для меня все одинаково”, “это все единообразно”), отчего сегодня они порой помнят лишь выпивку и гулянку. “Чарочку нальют, хмельной придешь. Утром не успеешь выстать, на работу гонят батогом”, – озорно улыбаясь, балагурит И. А. Калитин. Многие были тогда маленькими или молодыми, не интересовавшимися этой стороной жизни (“я не должен, может, и помнить – уж сколько мне было лет!”, “будто мне помнится что про это дело, одно знал – побежать”). Поэтому неудивительно, что о духовной значимости дня особенно часто говорят старейшие жители. А. С. Макарова даже строго поправляет: “Ходили к празднику по завету, а не на гулянье”. Об орловском празднике она вспоминает: “Так Вознесенье Господне праздновали: съездят да попа привезут, привезут старики попа. Да и он служил. А крестьяны-то приедут к празднику, дак все идут Богу молиться. Все стоят молятся Богу. И он служит в часовенке. И полна часовенка найдет народу. И не входит народ-от, да тута, у канавы, все стоят да все молятся, вот так”. И по словам П. Н. Ножкиной, “поп приезжал к нам на Паску, на Рождество, на Илю-пророка. <...Он> молитвы вёл, всё, празднику наименовал”. А. А. Попова тоже рассказывает об активном участии священника в празднике: “В часовню приходил священник вечером, в канун праздника, в суб-

---

\* Так на Севере называют подметание пола.

\*\* Оговорка, надо: “из часовни”.

боту. В воскресенье, в праздник опять приходил: обидню тут служил. И все, которы верующи, молящи, приходили тут молилися. Летом, дак на улице стояли молилися. В часовню немного войдет, мало места-то. Кто денежки приносил в часовню на свечку, свечки покупали, кто платок повесит, кто – полотенце, там – жертвовали женщины-то что-нибудь, повесят”. Многочисленность собиравшихся к празднику отмечает и В. А. Капустина: “Надо очередь на крыльце отстоять, чтобы за стол\* по-пасть”.

Повсеместны водосвятные молебны: и в Кенозерье, и в Каргополье они служились на берегах озер и рек, “ходили на воду”, как вспоминают многие. О праздновании уже в советское время в д. Рудно (Стрелковская) часовенного дня свв. мчч. Маккавеев рассказывает Е. В. Андомина (1920 г.р., с. Лядины): “14 августа идут из церкви, берут кресты, иконы, идут на речку Сиянгу за 5 километров. Там Иордань – 5 мостин, служат молебен, люди заветы кладали. Молебен проведут на речке, затем местной дорогой идут в эту часовню, кресты заносят, люди идут гулять”. Прекрасен рассказ Е. М. Мелеховой о часовне д. Зехново, где рассказчица родилась и прожила почти всю жизнь: “У нас празднички праздновали – два Ивана Богослова. Один осенью, 9 октября, а другой 21 мая. 21 мая – Маленький Богослов, а Большой Богослов называется 9 октября. Службу служили, в часовенку ходили, Маленький Богослов – на воду ходили, с крестным ходом, с иконами. Из церкви\* \* \* ходили на воду. Он там на воды сослужит молебен, потом идут в церкву Богу молиться опять. Други-то дак ведь целятся\* \* \* , заветы кладали. Вот, например, бо-лешь – вот нынь дак вот не заветишьсе; тогды бо-лешь, дак позавеча-ешьсе: “Иван Богослов, прости меня во всех грехах”, или там: “Макарий преподобный” – ходили к Макарию преподобному, 17 километров. Я два раза ходила. Да я – ой, да я столько ходила! Выкупаюси, например, о Богослове – на воду, выкупаюси, свецку поставлю, Богу помолюси, вот так. И все выполняли. И в этот Маленький Богослов даже кони кропили. Водили к часовенке, водили кони кропили, службу служили. Сперва службу служили, на воду сходя, да святой воды возьмут, чашу принесут, а потом батюшка выйдет, служит, а кони подводят на поводах, каждый своего

---

\* Т.е. к аналою, к кануну.

\*\*В нескольких километрах от д. Зехново церковь Сретения Господня в с.Ряпусово.

\*\*\* Т.е. лечатся, исцеляются.

коня, каждый хозяин. А он кропит, в водушке окупнѣ свою мазилку да и кропит кони. Коров – заветы кладали. Вот, например, корова болеет, дак позавешаются чего-нибудь, а не водили <кропить>. <...> Корова – дак несли масло Ивану Богослову”. На молебне читали записки (“бумажки”) с именами, которые подавали в часовню.

После молебнов, купаний, окроплений людей и животных праздник переходил в дома прихожан, где начинался прием и угощение гостей. Хозяйки выпекали целые горы праздничной снеди, в ином доме перебивало до полусотни человек. Все это продолжалось и в колхозное время; вот рассказ К. Ф. Шишкиной: “Родилась на Поромском, дак вот там часовня была Антонию Великому, праздновали 30 января. <...> А праздники проходили ведь раньше не так, как сейчас. Все напечено было – не такие вот, белого, может, и не было, а все такое – блины уж на сковороде всегда были. Раньше не было пшена, так толокном замешивали – начинка, чинили-то блины толокном”. Приглашать в гости было не принято: приходил любой, кто хотел и считал уместным, часто ходили артелями. Нередко это были посторонние, чужие – видимо, чаще мужчины, их тоже принимали с радостью. “Праздник знаешь, а гостя не знаешь”, – такую поговорку приводит уроженец Шильдской волости И. М. Митягов. Он оставил прекрасное описание часовенного праздника родной д. Кузнецова. И лекшмозеры говаривали: “Праздник навесте, от гостей нет вестей”, т.е. не известно, придут или нет. Гостили недолго: сидели с час, угощались и уходили, часто к другим хозяевам, освобождая место другим гостям. Хозяева угощали любого, кто заходил в избу, особенно радушно в этот день кормили нищих<sup>28</sup>.

Традиции гостевания относятся прежде всего к родственникам, близким и дальним: почти все старушки упоминают, что ходили именно к родне: “Трудоспособный, да родня, дак вот туда к празднику ходили,” – замечает и А. А. Тервинский (с. Вершинино). В Большой Халуй ходила П. Н. Ножкина: “Была родня, у батюшка ушел в приемыши двоюродный брат, и вот мы туда ходили, 26 мая там праздник. На лужок все ходят, 1.5 километра туды. Вот сперва молебен пройде, а мы не заставали никогда, потому что надо 23 километра идти отсюда туды. Придем, а уж люди на лужок ушли. Дак вот там долго гуляли”. Л. А. Тульцева называет праздник днем патронимического гнезда, когда духовно и физически укреплись генеалогические и межпоколенные связи крестьянского рода<sup>29</sup>.

Идя в другие деревни, девушки брали с собой узел с одеждой, как рассказывала О. В. Ушакова (1911-2003, с. Лекшмозеро): “Обутку – в руку, а платье – в кутель, а в нем столько смен, сколько раз надо переодеться: на утреню – одно, на вечерку – другое”. И Л. Н. Горюнова (1911-1992, д. Ожегово) вспоминала, что девушки, “пойдут куда – берут с собой наряды, несколько раз переодевались: после обедни-то за стол, а вечером – на гулянку”. Основным содержанием гуляний были песни, пляски, игры<sup>30</sup>.

В колхозное время не только продолжали праздновать установившиеся часовенные праздники, но и вводили новые: на Погосте с. Лекшмозера по инициативе церковного старосты Ефима Федоровича Пономарева (впоследствии репрессированного) начали праздновать 1 октября день иконы Божией Матери “Целительница” (“Богородицы-исцелительницы”), т.к. у всех деревень Лекшмозера был деревенский праздник, а на Погосте – только престольный день апп. Петра и Павла. В д. Подлеша того же прихода в связи с усугубившимися в колхозах трудностями с хлебом в канун нового урожая часовенный праздник перенесли со дня мчч. Маккавеев (14 августа) на Покров Божией Матери (14 октября)<sup>31</sup>. Как видно, все изменения связаны с церковным календарем.

В некоторые часовенные праздники по данному когда-то деревней общественному обету соблюдали пост, как это описывает Л. В. Сидорова: “Парасковиюшка – у нас наша здесь часовенка. Она – хранительница домашнего очага и хранительница скота. И у нас Парасковию празднуют 10 ноября. Но это праздник считается строго постный, строго постный. В этот праздник уже ничего, кроме постного нельзя готовить. Это праздник для скота. И мы – вот я молодая еще – но мы не нарушаем завета. Если я справляю праздник – ко мне приходят также гости – племянники там, племянницы, сестры, братья, знакомые хорошие, подруги – они едут. Только постное у меня все на столе, у меня, кроме постного, ничего не может быть. Преклоняюсь перед ней”.

Из многих рассказов вырисовывается отличная от современного застолья особенность традиционного праздника: духовная часть (служба, молитва), домашний пир, гулянье были равно обязательны и разделены. Поэтому за столом говорить собственно о празднике не было принято (все, по крайней мере, заглянули или помолились в часовне и были на молебне); за столом особо некогда было и развлекаться – шли постоян-

ные перемены гостей, столов и блюд, петь и танцевать шли на улицу. Отсюда проистекают затруднения жителей при расспросах о том, как развлекались за столом<sup>32</sup>. Связь пиршества с содержанием праздника была не в христианских речах за столом, которые, видимо, уже были не уместны, а, как отмечает Л. А. Тульцева, в благодарении и посвящении трапезы Богу, Богородице и всем святым угодникам: “Плодородящая земная сила, воплощенная крестьянским трудом в злаках, плодах и т.д. и освященная Божией благодатью, присутствует на празднике во время крестьянского пиршественного обеда”<sup>33</sup>. В советское время это ощущали уже не все, но для многих духовный настрой, религиозная основа общения оставались преобладающими<sup>34</sup>.

Празднование часовенных дней никогда не прерывалось, а сегодня оно постепенно восстанавливается в своей полноте.

Еще одна группа обычаев связана с участием часовен в **хозяйственной жизни** деревни. В ходе праздничных молебнов молились в т.ч. о домашних животных, опрыскивали коней. А. С. Юрьева помнит, что в деревенской придорожной часовне “Микола Угодника”, когда она “жила своим хозяйством, дак кропили кони. Дак туда эту лошадку на праздник гоним. Ну, там батюшка кропил. Дак вот та часовня вроде как для коней”. В д. Херново (Думинский приход) зафиксирована и традиция особого обетного праздника, сопровождавшегося молебном о здоровье скота: это “Мольбы” или “Мольба”, происходившая, по разным свидетельствам, или в первое воскресенье после Успения (28 августа), или 31 августа, в день свв. Флора и Лавра. А. И. Богданова (1922 г.р., д. Думино) рассказывает: “Тут как-то был сильный падеж на скот – давно еще было. Так клали завет, что будем молиться два дня на Мольбу. Резали бычка, барана, делали общий котел. И, говорят, исполнил Господь. Вот на Мольбу специально за скот завет и делают”. Мольбы и на памяти нынешних жителей длились два дня – в Думинской церкви и у часовни в Херново – и завершались “братчиной”, общей трапезой из пожертвованных животных<sup>35</sup>.

Устраивали крестные ходы с молебнами и в связи с бездождем: “когда засуха, просили дождичка”. Об этом вспоминают многие, почти всегда добавляют, что “помолятся – и заждит”. До колхозов по полям ходили с чтимыми иконами (в частности, как уже рассказывалось, с иконой Тихвинской Богоматери из часовни д. Гора Кенозерского прихода); в

войну и после войны женщины организовывали крестные ходы со своими домашними иконами.

Праздники оставались вехами хозяйственной жизни. “До Пречистой Богоматери\* надо выжаться, с полей убрать, – рассказывает Е. В. Андомина. – Также и в колхозах. Просишься: я – без обеда, отпустите к Пречистой сбегать. Шесть километров в ту сторону и в другую <столько же>”. Существовала традиция помещать в часовню последний сжатый сноп. Эта группа часовенных традиций пока не восстанавливается.

Богатство обычаев и традиций, сложившихся вокруг часовен на Русском Севере, свидетельствует о глубоком проникновении православия в жизнь, быт, душу русского крестьянина. Выделяются свойственные часовням особенности: территориальная близость к жилью; монистический характер (преимущественное обращение к тому святому, которому посвящена часовня), отождествление часовни с этим святым; функциональное разнообразие, сближающее часовни с храмами; расширенный состав читаемых мирянами молитвословий; связь с заветами (обетами) и поминовениями родителей, связь через праздники с традициями гостевания; важное значение в передаче веры. Возрождая православие, северная деревня преодолевает ныне огромные трудности, но почти все сохранившиеся и восстановленные часовни действуют, воплощая религиозно-церковные чувства и символизируя живую и сердечную веру северян.

---

\* 21 сентября – день Рождества Богоматери, часовенный праздник д.Кучепалда Краснояжского прихода.

---

<sup>1</sup> Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. – М., 1994. – Ст. 1594; Русский словарь языкового расширения / Сост. А. И. Солженицын. – М., 1990. – С. 145.

<sup>2</sup> Кузнецов С. В. Нравственность и религиозность в хозяйственной деятельности русского крестьянства // Православная жизнь русских крестьян XIX-XX вв. – М., 2001. – С. 173; он же. Религиозно-нравственные основания русского крестьянского хозяйства // Православие и русская народная культура. Кн. 3. – М., 1994. – С. 251-252; также см.: Камкин А. В. Традиционные крестьянские сообщества Европейского Севера России в XVIII веке / Диссертация на соискание ученой степени д. и. н. – (Защищена в Москве в 1993 г.).

<sup>3</sup> Полный православный энциклопедический словарь. – М., 1992 Т. 2. – с. 2351.

<sup>4</sup> Юшков С. В. очерки истории приходской жизни на Севере России XV-XVII

вв. – СПб., 1913. – С. 52-63; **Яицкий Н.** Севернорусская часовня в конце XVII в. (По переписи часовен 1692 г.) // Юбилейный сборник историко-этнографического кружка при Императорском университете св. Владимира. – Киев, 1914 С. 123-143; **Никольский К.** О часовнях // Церковные ведомости. – 1989. – № 10. – С. 256-259; **Лютикова Н. П.** Пинежские часовни по письменным источникам XVIII-XIX вв. / Русский Север. Ареалы и культурные традиции. – СПб., 1992. – С. 148-164; **Ведерникова Н. М.** Сакральная география Кенозерья – (В печати).

<sup>5</sup> **Камкин А. В.** Православная церковь на Севере России. – Вологда, 1992. – С. 227-29.

<sup>6</sup> Подробнее об этом см.: **Мелехова Г. Н.** Православные традиции в Каргополье в XIX – первой трети XX в. / Автореферат диссертации на соискание ученой степени канд. ист. наук. – М., 1997. – С. 15; то же. Диссертация... – С. 77-79.

<sup>7</sup> **Камкин А. В.** Традиционные крестьянские сообщества... – С. 148.

<sup>8</sup> Там же. – С. 148-149.

<sup>9</sup> Там же; **Камкин А. В.** Православная церковь... – С. 27-29; **Донoшение** еп. Игнатия о существующих по Олонецкой епархии во множестве часовнях. 1111830 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 111. Д. 840. Л. 1-3.

<sup>10</sup> ГАРК. Ф. 25. Оп. 16/1. Д. 14/15. – (О построении часовен крестьянами в Кенозерском приходе. 1805).

<sup>11</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 111. Д. 840. Л. 2-3.

<sup>12</sup> Подробнее об этом см.: **Мелехова Г. Н., Носов В. В.** Традиционный уклад Лекшмозерья. Ч. 2. – М., 1994. – С. 138, 142-143; **Мелехова Г. Н.** Православные традиции русской деревни в XX веке (по полевым материалам Каргополя и района Куликова поля) // Исторический вестник. – М.; Воронеж, 2000. – № 5. – С. 125.

<sup>13</sup> Об этом см.: **Мелехова Г. Н., Носов В. В.** Указ. соч. – С. 154.

<sup>14</sup> См. там же. – С. 158-159; **Мелехова Г. Н.** Православные традиции русской деревни... – С. 125-126.

<sup>15</sup> ГААО. Ф. 1342. Оп. 2. Д. 117. Л. 11-12 (1857 г.); Ф. 29. Оп. 40. Д. 3. Л. 38-39 (1899 г.); Полевые материалы автора. – Каргополь, июнь 2004 г. Запись беседы с С. П. Калининым.

<sup>16</sup> **Кремлева И. А.** Обеты в народной жизни // Живая старина. – 1994. – № 3. – С. 15-17; **она же.** Обет в религиозной жизни русского народа // Православие и русская народная культура. Кн. 2. – М., 1993. – С. 127-157; **Цеханская К. В.** Икона в жизни русского народа. – М., 1997. – С. 67-74; **она же.** Иконопочитание в русской традиционной культуре. – М., 2004. – С. 96-99; **Мелехова Г. Н.** Представления русских крестьян XX века о близости Господа, Богородицы и святых (по полевым материалам Каргополя и района Куликова поля) // Исторический вестник. – М.; Воронеж, 2001. – № 2-3 (13-14). – С. 146-149.

<sup>17</sup> **Листова Т. А.** Предисловие // Православная жизнь русских крестьян XIX-XX веков. – М., 2001. – С. 5.

<sup>18</sup> **Дурасов Г. П.** Каргопольское заветное шитье // Советская этнография. – 1977. – № 1 – С. 110; **Мелехова Г. Н., Носов В. В.** Указ соч. – С. 125-126; **Мелехова Г. Н.** Православные традиции русской деревни... – С. 135-138; **она же.** Представления русских крестьян... – С. 147-148.

<sup>19</sup> **Кремлева И. А.** Обет в религиозной жизни... – С. 142; **Цеханская К. В.** Икона в жизни... – С. 67-74; **она же.** Иконопочитание... – С. 97-98; **Федоринова И. Л.** Бытование вотивных подвесок в Каргопольском уезде // Каргополь. Историческое и культурное наследие: Материалы научно-практической конференции, посвященной 850-летию города Каргополя, 3-5 июля 1996 г. – Каргополь, 1996. – С. 233-240; **Благодеяния Богоматери роду христианскому через ее святые иконы.** – М., 1997. – С. 4. – (Репринтное воспроизведение издания – СПб., 1905).

<sup>20</sup> **Мелехова Г. Н.** Православные традиции русской деревни... – С. 135-138; **она же.** Представления русских крестьян... – С. 147-148.

<sup>21</sup> **Цеханская К. В.** Иконопочитание... С. – 99.

<sup>22</sup> Об этом см.: **Мелехова Г. Н.** Православные традиции в Каргополье... Автореферат... – С. 24.

<sup>23</sup> **Тульцева Л. А.** Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина // Православная жизнь русских крестьян XIX-XX веков: Итоги этнографической исследований. – М., 2001. – С.124-167.

<sup>24</sup> Там же. – С. 125.

<sup>25</sup> **Алексеевский М. Д.** Организация ритуального застолья в доме в дни христианских праздников в Каргополье // Христианство и Север. По материалам VI Каргопольской научной конференции. – М., 2002. – С. 203-208.

<sup>26</sup> Подробнее об этом см.: **Мелехова Г. Н.** Православные традиции в Каргополье... Диссертация... – С. 77-79; **Мелехова Г. Н., Носов В. В.** Указ соч. – С. 203; также см.: **Опыт описания Олонецкой губернии, составленный К. Бергштрессером.** – СПб., 1838. – С. 51.

<sup>27</sup> **Тульцева Л. А.** Указ. соч. – С. 146-149.

<sup>28</sup> Подробнее об этом см.: **Мелехова Г. Н.** Православные традиции в Каргополье... Диссертация... – С. 156, 158-160; **Мелехова Г. Н., Носов В. В.** Указ соч. – С. 205; **Митягов И. М.** На память потомкам. Воспоминания о деревне Каргополья. – (Каргопольский музей. НВФ 2616. Рукопись. Частично опубликована, см.: Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII-XX веках. – М.: Наука, 2002. – С. 259-263).

<sup>29</sup> **Тульцева Л. А.** Указ. соч. – С. 150-152.

<sup>30</sup> Об этом см.: **Мелехова Г. Н., Носов В. В.** Указ. соч. – С. 205.

<sup>31</sup> Там же. – С. 152.

<sup>32</sup> **Алексеевский М. Д.** Указ. соч. – С. 146, 149.

<sup>33</sup> **Тульцева Л. А.** Указ. соч. – С. 146, 149.

<sup>34</sup> **Камкин А. В.** Православная церковь... – С. 39; **Мелехова Г. Н.** Православ-

ные традиции в Каргополье... Автореферат... – С. 24; Цеханская К. В. Иконопочитание... – С. 49 (сноска).

<sup>35</sup> Об этом см.: Мелехова Г. Н., Носов В. В. Указ. соч. – С. 155; Мелехова Г. Н. православные традиции русской деревни... – 139; она же. Представления русских крестьян... – С. 146-147.

*Н.В. Дранникова* (г. Архангельск)

## Прозвищный ономастикон Каргополья

Предметом нашего исследования в статье являются коллективные, или локально-групповые прозвища (далее - КП и ЛГП), жителей Каргопольского района Архангельской области. В этом же значении нами используется термин «присловье». Прозвища могут относиться как к местным сообществам, проживающим в одной деревне, так и к населению целого района (уезда). Они содержат в себе специфические этнодифференцирующие признаки и делятся на эндонимы (самоназвания) и экзонимы (наименования, данные соседними группами населения). Наличие эндонима свидетельствует о развитом локальном самосознании. В статье нами анализируются ЛГП, существующие как отдельные наименования, так и получившие реализацию в различных текстах (преданиях, анекдотах, песнях и т. п.). Подобные тексты являются знаковыми для местных сообществ. Они способствуют становлению и поддержанию локальной идентичности.

Прозвище - вербальный знак, заключающий в себе культурный смысл. Прозвищная номинация связана с понятием этнического сознания, которое содержит в себе объекты самосознания и осознания соседних сообществ. Прозвище объединяет группу и территорию, на которой оно распространено, в «природно-структурную единицу»<sup>1</sup>. Благодаря номинационным процессам происходило духовное освоение пространства.

Народная филология отличается избирательностью. Не все яв-

ления жизни вошли в прозвищный фольклор. Семантическим ядром КП становился какой-то один отличительный признак, составлявший специфическую черту местного сообщества. Импульсом к их образованию часто служили фонетические особенности речи мелких групп населения. Осознанию в прозвищной словесности подвергались поведение и быт локальных сообществ. В отдельную группу выделяются КП, раскрывающие особенности культурно-хозяйственного типа населения, проживающего на Русском Севере.

Присловья обладают аксиологической нагруженностью и содержат в себе положительную или негативную оценочность групп, к которым они относятся. В формах самосознания и осознания других преобладают различные формы отношения к объекту номинации: от насмешки, издевки, презрения, враждебности до опасения и уважения. Множественности форм самосознания в фольклоре посвящена статья Ю. И. Смирнова<sup>2</sup>.

КП имеют различную степень распространенности в разных районах Русского Севера. По имеющимся у нас данным, ЛГП активно бытуют на северо-востоке и северо-западе Архангельской области (в Пинежском, Мезенском, Лешуконском, Приморском, Каргопольском и Онежском районах), в Ненецком автономном округе, в Медвежьегорском районе Карелии и в Мурманской области. На наш взгляд, их неравномерность во многом объясняется специфическим типом хозяйствования районов, расположенных по берегам крупных рек, озёр или побережью Белого моря. Жители деревень, входящих в их состав, занимались артельным рыболовецким или зверобойным промыслами, во время которых заметно активизировались их контакты. Совместная деятельность приводила к актуализации прозвищной традиции, поскольку возникала потребность в назывании соседнего сообщества. Немаловажную роль сыграло также то обстоятельство, что эти районы относятся к зонам интенсивных иноэтнических контактов или находятся по соседству с другими народами. Не случайно на их территории фиксируется большое количество преданий о чуде и большой пласт

финно-угорской топонимики<sup>3</sup>. Это позволяет предположить, что еще недавно здесь проживало финно-угорское население.

Одной из основных функций прозвищной словесности является характеризующая. ЛГП имеют свою социальную индикативность: они показывают взаимодействие партнеров коммуникации. В осознании «чужих» преобладают шутка, насмешка: из-за особенностей речевого поведения *каргопол* называли *шипунами*<sup>4</sup>.

Функция осмеяния соседнего общества корреспондирует с характеризующей и входит в ее состав. Идентификация локальных групп чаще всего осуществляется как словесный вызов или дразнение. Через произнесение прозвища происходит осмеяние какой-то определенной группы населения. «Осмеяние – это средство создания этнического образа, – писал Я. В. Чеснов, – и способ освоения мира»<sup>5</sup>. Благодаря смеху снимается противоречие между «чужим» и «своим». Присловья произносятся в ситуации вышучивания, они выступают в роли инвективы: население деревни Орлово (Каргополье) именовали *голодаи* из-за того, что деревня была очень бедной.

*Каргопольщиной* называли все население Каргопольского уезда. Суффикс «ёх»/«ох» чаще сочетается с производящими основами негативной семантики, поэтому и сам он со временем приобрел оттенок отрицательной оценки. Суффикс «щин» (*каргопольщина*) в разговорной речи давно получил негативный оттенок (ср.: поповщина, безотцовщина).

Любое имя - «нарративное ожидание»<sup>6</sup>. Прозвища могли быть экстрактом целого произведения или выступать в виде аллюзии на какой-нибудь анекдот или устный рассказ. В этом случае их объяснения имеют характер неразвернутых анекдотичных мотивов: каргополы «*наживали состояние, выпрашивая по всей губернии на погорелое. Хозяин запрягал лошаде́нку похуже, обжигал оглобли и ездил всю зиму по губернии*»<sup>7</sup>. Локально-групповое прозвище каргопол, широко известное по всему Северу, – *жганая/палёная оглобля*<sup>8</sup>. «История» о *палёной оглобле* близка группе анекдо-

тов «О хитрых и ловких людях»<sup>9</sup>. Возможно, что данное КП связано с существовавшим в прошлом магическим действием, когда обжигание концов оглоблей приносило удачу: «<Каргополы> верили, что удача им будет сопутствовать, а неудача отступит прочь»<sup>10</sup>. Традиционность этого сюжета доказывает его прикрепление к другим микрогруппам. Он используется для характеристики жителей Сурского куста деревень в Пинежском районе, отличавшихся в прошлом своей бедностью: «*Сурына обожгут оглобли и едут побираться*». По народным представлениям, огонь - одна из стихий мироздания. В народных обрядах и магии ему придавалось очистительное значение<sup>11</sup>.

В народной традиции происхождение КП могло мотивироваться вербальными или невербальными актами различных исторических личностей и святых: жителей деревни Ширяиха (Каргополье) называли *ошевенцы*<sup>12</sup>, потому что неподалёку местночтимым каргопольским святым Александром Ошевенским был основан монастырь. К его деятельности каргополы возводят еще одно ЛГП – *неблагословенные*, которым именовали население деревни Поздышевской (Нифантьевской волости, Каргопольского уезда), «*за то, что не дали ему земли под монастырь и грозили ему палками*»<sup>13</sup>. Предание тесно переплетается с легендами о «наказании за непочитание». Предсказание Александра Ошевенского «*Живите вы ни серо, ни бело*» полностью сбывается: в дальнейшем никто из жителей деревни не смог разбогатеть. По сравнению с другими районами Архангельской области религиозные легенды имеют большее распространение в Каргопольском районе. Особенности истории региона: ранняя монастырская колонизация, развитые культы местных святых (Александра Ошевенского, Кирилла Челмогорского) образовали его специфическое культурное пространство. Аналогичный мотив: «наказание за непочитание» - содержится в предании о происхождении КП жителей деревни Ольсиево (Каргополье) - *безбожники*<sup>14</sup>. Якобы из-за того, что сельчане не верили в Бога, во время сенокоса в деревне всегда были дожди.

- В километре от нас есть деревня Ольсиево. Сейчас уж там никто не живет. Так вот раньше во время сенокоса там все дожди были. У нас – сухо, а там – дожди. Так и стали жителей там называть «безбожники». В Бога не верили – вот и дождь. У нас уж сенокосу конец, а там всё высушить не могут (Л. А. Бритвихина, 1931 г. р., д. Полуборье, Каргопольский район).

*Чудь белоглазая* – этноним, которым некогда называли различные финно-угорские племена; в современной традиции *чудь белоглазая* – жители Каргополья. В «Филологических записках» за 1901 г. был опубликован рассказ о возникновении КП каргопол *чудь белоглазая*<sup>15</sup>. В нем говорится о том, что раньше на территории Каргопольского уезда жила *чудь белоглазая*, которую князь Вячеслав Белозерский прогнал из-за ее постоянных набегов к Белому морю. Этот рассказ может быть отнесен к циклу «Преданий об аборигенах края».

В прозвищных рассказах обыгрываются всевозможные сюжетные ситуации о регулярных разбойных нападениях микрогрупп, из-за которых страдали местные сообщества. *Разбойниками* называли жителей деревни Сварозеро (Каргополье). Кульминацией предания, записанного в 1997 г. экспедицией Российского государственного гуманитарного университета, явилось неожиданное «возвращение» путника, убитого *разбойниками*-сварозерами и привезенного к себе домой лошадью. С. В. Максимов обращал внимание на широкое распространение в Поморье прозвища воры<sup>16</sup>. Он писал: «Наши присловья вообще злоупотребляют этим словом, и к тому же оно применяется скорее в старинном, чем в нынешнем смысле (разбойник, захватчик - Н. Д.)»<sup>17</sup>. Писатель объяснял распространение присловья тем, что поморы более находчивы, умны и сообразительны, чем жители континентальной части России.

КП имеют различные сюжетопорождающие возможности, например, присловье *толоконники*. Так называли жителей городов Каргополя, Вологды и Вятки, Калязина (Тверская губерния), Углича (Ярославская губерния). На Русском Севере и северо-западе России

более распространен сюжет о том, как представители различных местных сообществ «Варят кашу (толокно) в проруби»<sup>18</sup>. Популярность данного мотива во многом связана с тем, что в определенных местностях толокно долго употреблялось в пищу. Анекдот найден нами в четырех вариантах: в первом из них глупцы в дороге «варят обед» и затем, не дождавшись его, прыгают в реку Вятку<sup>19</sup>. Во втором – после того как кашевар развел толокно в Волге, а ложки едоков оказались пустыми, они уверяют, что толокно съел водяной<sup>20</sup>. В третьем – чтобы выяснить, почему толокно не густеет (*не хряснет*), каргополы прыгают в прорубь вслед за поваром<sup>21</sup>. Широкое распространение данного сюжета свидетельствует как о хозяйственной общности указанных территорий, так и об общности когнитивных стереотипов, которые привели к возникновению этих произведений. В четвертом варианте контаминируются два мотива: толокно разводит во льду Хлын (*житель Вятки - Н. Д.*), затем, глядя на него, в проруби разводит толокно целая артель вятчан<sup>22</sup>. В XX в. прозвище *толоконники* получило более реалистическое объяснение, его происхождение исполнители мотивируют тем, что вологжане когда-то посыпали толокном дорогу из-за того, что было очень скользко.

Некоторые анекдотичные сюжеты появляются в результате нарративизации паремий. В отношении КП *толоконники* нами отмечена не только нарративная, но и паремиологическая стереотипия. В словаре В. И. Даля приводится поговорка о том, что вологжане *толокном Волгу замесили*<sup>23</sup>. Само прозвище, возможно, содержит в себе отголоски обряда кормления воды<sup>24</sup>, который был распространен в этих местах.

Комический образ каргопола воссоздают различные пословицы и поговорки. Черты внешности переплетаются в них с особенностями одежды местных жителей: «*Каргополы – роты полы, пришивные головы*»<sup>25</sup>??; «*Красна роза, рвана одёжа, рот пол – то каргопол*»<sup>26</sup> и др. В приведенных выше текстах под *головой* подразумевается нижняя передняя часть валенка (сапога), которая могла пришиваться к старым голенищам<sup>27</sup>.

Референт локально-группового прозвища может сужаться и расширяться. Реже встречается процесс расширения ареала прозвища. Прозвища мелких групп населения могли переноситься на более крупные. В публикациях XX в., использующих материалы XIX в., присловье *«Каргополы – роты полы, пришивные головы»* относится к жителям Каргопольского уезда Олонецкой губернии, а в XXI - к жителям Карелии, бывшей Олонецкой губернии. Первая его часть оказалась утраченной и стала звучать следующим образом: *олоняло-пришивные головы*.

Мотивационная рефлексия прозвищ может быть вызвана профессиональными занятиями микрогрупп. Подобные КП, образованные от занятий сообществ, составляют одну из самых больших групп в прозвищной словесности. Культурно-хозяйственные признаки предполагают их разграничение по типу хозяйства (рыболовству, охоте, земледелию и т. д.). Профессия, род занятий локальной группы населения является важным этноразличительным признаком. Приведем некоторые примеры. Жителей д. Вахрушево (Каргополье) называли *горшками* - из-за того, что занимались гончарным промыслом; население д. Мальчино (Каргополье) - *богомазми*, потому что они писали иконы и т. д.

В восприятии соседних сообществ еда выступала в качестве важного этноразличительного признака. Группу кулинарно-гастрономических наименований образуют многочисленные ЛГП. Как мы писали выше, обитателей Каргопольского уезда часто дразнили *толокнянниками*<sup>28</sup>.

В отдельную группу выделяются КП, раскрывающие особенности культурно-хозяйственного типа населения, проживающего на Русском Севере. *Безнёбыми* в XIX в. называли жителей д. Черепашино (Каргополье) за то, что они довели свои дома «до такого плохого состояния, что многие из них стоят без крыш»<sup>29</sup>.

Подгруппа КП, образованных от названий одежды и обуви, различных локальных микрогрупп менее значительна. На территории Каргопольского района нами отмечено несколько подобных

прозвищ. В качестве иллюстрации приведем один из примеров, имеющих в нашей коллекции.

«Раньше жителей Ошевенской волости называли “кафтанниками”, потому что они шили кафтаны. Жители Чурьеги и Ошевенска собирались вместе на Троицын день. Жители Чурьеги пели оскорбительную частушку, из-за этого часто случались драки:

Чурьежанушки-ребятушки,  
Дружки-приятели,  
А ошевенски кафтанники -  
\*\*\* матери.

Прозвище в этой ситуации выступало в роли инвективы, и его целью было вызвать негативные эмоции и агрессивные действия у представителей соседней группы. В этой же роли выступали частушки. Их исполнение перед дракой выполняло роль определителя локальной идентичности.

Подведем некоторые итоги. Каргопольский район Архангельской области обладает развитой традицией коллективных прозвищ. Это объясняется культурно-историческими особенностями региона: проживанием на его территории в прошлом финно-угорского населения, а также типом хозяйствования местного населения. Как показывает предпринятый анализ, жители Каргополя осознают себя как самостоятельную локальную группу. Об этом свидетельствуют самоназвания - *чудь белоглазая*, *жжэные оглобли* и др. К специфическим чертам локальной идентичности в каргопольской словесности относится наличие прозвищ, возводимых к деятельности местночтимых святых.

<sup>1</sup> Такое понимание локальной группы населения свойственно работам Т. Б. Щепанской и Т. А. Бернштам (Щепанская Т. Б. Кризисная сеть // Русский Север: К проблеме локальных групп. – СПб., 1995. – С. 110–176; Бернштам Т. А. Локальные группы Двино-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах //?? Русский Север... – С. 208–317).

<sup>2</sup> Смирнов Ю. И. Противопоставление «свой-чужой» и множественность

форм самосознания // Этническое и языковое самосознание: Материалы конф. (Москва, 13-15 дек. 1995 г.). – М., 1995. – С. 133-134.

<sup>3</sup> **Матвеев А. К.** Субстратная топонимия Русского Севера. Ч. 1. – Екатеринбург, 2001; **Муллонен И. И.** Топонимия Присвирья: Проблемы этноязыкового контактирования. – Петрозаводск, 2002; **Мызников С.А.** Лексика подсечно-огневого земледелия финно-угорского происхождения в русских говорах Северо-Запада России // Финно-угорское наследие в русском языке. – Екатеринбург, 2002. – С. 69-78; **Афанасьев А.П.** Древнесаамские (саамского типа) названия в бассейне Мезени // Ономастика Европейского Севера СССР. – Мурманск, 1982. – С. 36–38; **Агалитов В. А., Логинов К. К.** Формирование этнической территории и этнического состава группы заонежан // Заонежье. – Петрозаводск, 1992. – С. 61–76.

<sup>4</sup> **В. И.** Народные присловья о городах и племенах Олонецкого края // Филологические записки. – Воронеж, 1901. – Вып. 1-2. С. – 61-71.

<sup>5</sup> **Чеснов Я. В.** Этнический образ // Этнознаковые функции культуры / Отв. ред. Ю. В. Бромлей. – М., 1991. – С. 58-85.

<sup>6</sup> **Сандомирская И.** Книга о Родине. Опыт анализа дискурсивных практик. – Wien, 2001. – С. 49.

<sup>7</sup> **Киприянов В.** Двинская топонимика. – Архангельск, 1991. – С. 67-68.

<sup>8</sup> **ФА ПГУ. Ф. 30. Л. 50, 77, 85, 172, 181. 319.**

<sup>9</sup> **Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. В. Г. Барга, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков.** – Л., 1979. – 1525-1639.

<sup>10</sup> **ФА ПГУ. Ф. 30. Л. 50.**

<sup>11</sup> **Афанасьев А. Н.** Поэтические воззрения славян на природу: В 3-х т. – М., 1994. – Т. 2; **Максимов С. В.** Нечистая, неведомая и крестная сила. – М. 1996.

<sup>12</sup> **ФА ПГУ. Ф. 30. Л. 196.**

<sup>13</sup> **Словарь областного Олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении / Собр. на месте и сост. Г. И. Куликовским.** – СПб., 1898.

<sup>14</sup> **ФА ПГУ. Ф. 30. Л. 196.**

<sup>15</sup> **В. И.** Народные присловья ... – С. 61-71.

<sup>16</sup> **Максимов С. В.** Год на Севере.– Архангельск, 1984. – С. 302.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> **Сравнительный указатель...** – 1260.

<sup>19</sup> **Вятский фольклор.** – Котельниково, 1998. – С. 9-10.

<sup>20</sup> **Дилакторский П. А.** Прозвища жителей некоторых городов Вологодской губернии // Вологодский иллюстрированный календарь. – Вологда, 1894.

<sup>21</sup> **В. И.** Народные присловья – С. 67.

<sup>22</sup> **Зеленин Д. К.** Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии (Этнографический и историко-литературный очерк) // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре (1901-1913). – М., 1994.– С. 90-91.

<sup>23</sup> **Даль В. И.** Пословицы русского народа: В 3-х т. – М., 1993. – Т. 2. – С. 32.

<sup>24</sup> Впервые такое предположение было высказано Е. Л. Березович (г. Екате-

ринбург, Уральский университет). Обряду «кормления» воды посвящена статья Ю.И. Смирнова «Кормление воды» // Литература Сибири. Памяти Александра Бадмаевича Соктоева. – Новосибирск, 2001. – С. 1-13.

<sup>25</sup> Киприянов В. Указ. соч. – С. 68.

<sup>26</sup> Истомин Ф. О причитаниях и плачах, записанных в Олонецкой и Архангельской губерниях // Живая старина. – 1892. – Вып. 3. – С. 137.

<sup>27</sup> Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. – М., 2002. – С. 423.

<sup>28</sup> Словарь областного Олонецкого наречия... – С. 119.

<sup>29</sup> Там же. – с. 4.

*И. В. Онучина* (г. Каргополь)

## **Проблемы этнической культуры русских в современном диалоге музея и общества (по материалам «круглого стола»)**

Конференция завершилась «круглым столом», проблематика которого затрагивала более широкий спектр вопросов этнической культуры русских, нежели это было заявлено в общей теме конференции. В то же время в рамках «круглого стола» было продолжено обсуждение проблем, связанных с изучением и интерпретацией русского костюма, народных традиций. В ходе дискуссии поднимался вопрос о роли музея в исследованиях и популяризации традиционной культуры. Присутствие на конференции теоретиков и практиков, исследователей и интерпретаторов позволило рассматривать обсуждаемые вопросы, как в научном плане, так и прикладном.

Открывая «круглый стол», его ведущая, старший научный сотрудник Института славяноведения, *Е. Е. Левкиевская* обратила внимание на ответственность ученого перед обществом за результаты своих научных исследований, реконструкций (искусственное навязывание теорий, далеких от истины, есть научный грех, нрав-

ственный грех). Она также поставила перед ученым собранием вопросы: как соединить ушедшую и уходящую традиции, как научить людей бережно относиться к своей традиционной культуре и как сделать ее частью современной жизни.

Обсуждение поставленной проблемы предваряли доклады директора Каргопольского музея *Л. И. Севастьяновой* и профессора, заведующей кафедрой музееведения Московского государственного университета культуры, *Н. Г. Самариной*, каждая из которых выразила свое понимание музея, его роли в современном обществе как социального института, с одной стороны, с точки зрения практика, с другой – теоретика.

Одним из первых дискутировался вопрос о музейных выставках и экспозициях. Были выражены два полярных взгляда на восприятие выставки народного искусства Каргопольского музея «Образ красоты. Образ мира...». По высказываниям профессиональных музейщиков: старших научных сотрудников ГРМ из Санкт-Петербурга *М. А. Сорокиной*, *И. А. Колобковой* и заведующей художественным отделом ВГИАХМЗ из Вологды *А.А. Глебовой*, выставка не вызвала у них удовлетворения, прежде всего, самими приемами экспонирования. Музейные предметы, размещенные в открытом хранении, на ветвях деревьев, находятся в агрессивной среде и нуждаются в более безопасном хранении. Заведующая отделом литературы журнала «Наука и жизнь» (Москва) *Л.А. Синицына* высказалась о восприятии выставки как посетитель. Она считает, что для людей со стороны нужно что-то необычное, отличное от других выставок. Важна зрелищность, эмоциональность, и данная выставка этому удовлетворяет.

Замечания профессионалов, безусловно, справедливы. Но нельзя не учитывать и мнение тех, кому адресована выставка. Следует находить какой-то компромисс. Экспозиция, о которой идет речь, спорна и всегда воспринималась неоднозначно. Ее открытие под названием «Магия народного искусства» состоялось в середине 1990-х гг., времени трудном и довольно жестком. Она – продукт

своего времени и нуждается в переосмыслении. Но тогда, как нам казалось, это была довольно смелая заявка. Художественное решение передает экспрессию, напряженность, тревогу. Это своего рода предупреждение о реальной опасности утраты нами, русскими, своей национальной культуры. Автор настоящей статьи была одним из создателей выставки. Мы не планировали, что она будет экспонироваться столь длительный период.

В ходе подготовки к настоящей конференции была проведена частичная реэкспозиция. Она решила задачу широкого показа музейной коллекции традиционного костюма. Изменилась идея, название, введены новые экспонаты, комплексы, разделы, появились элементы интерактивности. Но художественное решение, выполненное в стиле авангарда московскими дизайнерами из ТАФ (руководитель А.П. Ермолаев), сохранилось. Наши совместные выставочные проекты (в Каргополе ТАФ было сделано 4 выставки, в том числе и получившая высокую оценку специалистов и посетителей «Архитектура Каргопольской земли») не безупречны, но работа с профессиональными художниками позволила нам, музейщикам, набраться опыта. В то же время, осмысление уже реализованных проектов помогло выработать нам свое видение музейной экспозиции и понять, на что мы как музей имеем право, а на что нет.

Вопрос об использовании музейных источников подняла в своем выступлении старший научный сотрудник художественного отдела ВГИАХМЗ из Вологды **Н. А. Кутекина**. Она говорила о том, что реконструкцией этнографического костюма занимаются многие, но не всегда профессионально. Надо же стремиться, чтобы такой костюм был аутентичным подлиннику. Здесь встает вопрос об использовании музейных коллекций. Часто приходится сталкиваться с необоснованными требованиями к музею по использованию источников. Музейный предмет – памятник культуры, нуждающийся в особом режиме хранения. Предметы болеют и требуют специального ухода, как и больной человек.

Это действительно так. Задача музеев сохранить подлинные

образцы культуры для последующих поколений, безусловно, не за счет того, чтобы закрыть к ним доступ. Музеи открыты для исследователей, но работа с музейными собраниями, их отдельными памятниками, конечно, всегда будет регламентироваться.

О возможностях использования частной коллекции поведала **Т. Г. Пономарева**, коллекционер из Москвы. По ее глубокому убеждению, надо учить детей радоваться жизни. Дети живут в нездоровой атмосфере. Поэтому она считает, что ребенок должен расти в радости. Как создать для ребенка праздник, хоть на два часа? Можно по-разному, в том числе и с помощью народного костюма. У нее есть коллекция подлинных костюмов, причем не только русских, но и других народов мира. Большая часть коллекции – костюм середины XIX в. Во время своих поездок по России Т.Г. Пономарева берет эти вещи с собой и наряжает в них детей. И этим радуется. У нее есть тысячи фотографий с этой «радостью». При этом Тамара Гавриловна отметила, что у детей нет чувства расовости, они толерантны к другим культурам. Костюмы всех народов их одинаково радуют. «Нет плохих культур. Есть разные культуры. Нет плохих народов. Есть разные народы»<sup>1</sup>.

Однако **Е. Е. Левкиевская**, развивая эту тему, отметила, что у детей ощущение чужой этнической культуры проявляется очень рано. Другое дело – воспитание терпимости. Может быть, правильнее было бы пользоваться термином не толерантность, а терпимость. Сам по себе термин «толерантность», по замечанию **Г. Н. Мелеховой** (доцент кафедры философии и политологии МИРЭА, Москва), возник на Западе в период религиозных войн и уступает русским понятиям – любовь, терпимость. «Наша забота, – продолжает она, – связана с русскими, потому что видим, в каком состоянии русская деревня. Отсюда – боль за русский народ. Хотим, как представители этого народа, поддержать его. Хотим, чтобы дети наши жили в нашей культуре, были продолжателями традиций нашего народа».

Обеспокоенность проблемой сохранения нашим народом сво-

ей собственной культуры, духовности выразила и старший научный сотрудник Русского музея **И. А. Колобкова**. «Русская культура, – говорит она, – подверглась геноциду. Наш народ находится в очень тяжелом состоянии. Актуальной является тема спасения нации. Она гибнет духовно. Особая миссия в сохранении русской национальной культуры лежит на нас». Один из путей И.А. Колобкова видит в поддержке традиционных промыслов, в частности, такого, как каргопольская глиняная игрушка. «Что сейчас представляет собой промысел, как будет развиваться – многое здесь проблематично. Нужен музейно-научный патронаж, чтобы обогатить художественный язык игрушки. Промысел этот важен. Предпосылки для его художественного развития есть. Хотя произошла деформация традиции. Требуется вдумчивая оценка специалистов. Интересное явление, характерное для всего мира, – фольклоризм: уход от урбанистической культуры и возвращение к своим корням. В этом направлении бурно развивается игрушка».

Другую грань проблемы сохранения традиций, а именно, сохранение русской культуры в многонациональном обществе, затронула преподаватель творческого объединения «Реконструкция народного костюма» (г. Астрахань) **М. В. Водовозова**: «Может быть, на Севере уделяется внимание народному костюму. У нас, на юге, в Астрахани, все по-другому. Много национальных групп. Нет русского общества в городе. Представление о русском народном костюме практически отсутствует. Надо заниматься русским костюмом, создавать целостную систему мероприятий и праздников, куда можно прийти в русском костюме». Говоря о необходимости создания такой системы, она отмечает, что только одни специалисты по костюму этого не решат. Нужно тесное сотрудничество с музеями.

Об утрате традиции ношения русского народного костюма высказалась и старший преподаватель кафедры искусствоведения Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств **Е. В. Шевелева**. В Германии, Прибалтике, Скандинавии носят национальный костюм. Это зависит от внутренней культу-

ры, от внутреннего стержня. Нужна консолидация наших общих усилий для возвращения этой традиции в России.

По мнению преподавателя фольклорной студии «На Поварской слободе» и Православного учебного центра «Русские начала» в Москве *Т. Р. Вальковой*, в русском человеке, в русской женщине глубоко лежит любовь к национальной одежде. Любовь к костюму рождается только тогда, когда его одеваешь. Чтобы приносить больше пользы и избежать дилетантства в реконструкции элементов традиционной культуры, нужно более тесное сотрудничество с музеями и всеми, кто профессионально занимается изучением и реконструкцией костюма.

Пожалуй, только специалистам известно, что центр «Русские начала» в течение нескольких лет занимается воссозданием русского костюма. За это время выполнены реконструкции нескольких костюмных комплексов различных регионов, в том числе Каргопольского повседневного костюма, Троицкого девичьего костюма, Ненокского праздничного девичьего костюма, мужского костюма Нижегородской губернии и других. Отдельные из них мы имели возможность видеть на выставке этно костюма, проводимой в рамках нашей конференции. Преподаватели из православного учебного центра проявили себя настоящими исследователями. Костюмом они рассматривают не просто как таковой, но как часть традиционной культуры.

Опытом своей работы по воссозданию костюма поделилась руководитель Владимирского Народного коллектива-студии «Народный русский костюм. Материалы. История. Технология» *Г. А. Федорова*. «Одна из задач Владимирской областной школы – исследуя подлинные костюмы в музейных коллекциях, изучить материал, технологию изготовления костюма и восстановить хотя бы некоторые. За 10 лет существования школы реализовано два выставочных проекта. Некоторые технологические секреты передали нам посетители выставок. По нашим наблюдениям, ряд технологических тонкостей либо утаен, либо неправильно понят. Наша школа

работает не на коммерческой основе. Мы будем полезны тем, кто хочет найти что-то для себя. Расширяя сферу своей деятельности, во время настоящей конференции мы установили связи с Карпого-рами, налаживаем отношения с Вологодой и Малыми Корелами. Каргопольская конференция дала нам заряд тепла».

Каргопольский музей и Владимирскую студию связывают отношения сотрудничества. В этом году наш музей вновь стал партнером вот уже второго совместного проекта, на этот раз по восстановлению кубовой набойки. По условиям проекта, Каргопольскому музею были переданы отработанная экспериментальным путем технология, инструментарий, химикаты, а также проведено обучение сотрудников декорированию тканей в технике кубовой набойки. Набойные же доски изготовлены по образцам из фондов, в том числе и нашего музея. В ближайших планах музея – создание при нем мастерской по изготовлению набойки.

Разговор о художественных традициях Русского Севера продолжил **Ю. П. Окунев** (доцент Поморского государственного университета, Архангельск). Он обратил внимание на усиление в предметном творчестве прогностического начала, проявляющегося в конкретных художественных образах.

По поводу возрождения традиционной культуры свою точку зрения высказала **М. А. Сорокина**. По ее мнению, не следует весь народ рядить в сарафаны и поневы. Существует такие понятия, как дворянский костюм, мещанский костюм. Это тоже факты культуры. Русский костюм был как европейским, так и традиционным. Народный мастер, педагог из Москвы **Ю. Н. Хижняк** уточняет, что русский национальный костюм – это крестьянский костюм из самых корней народа. А костюм времени Петра I – чужеродное явление, привнесенное на нашу почву. «Обязательно нужен русский национальный костюм. У многих он есть, и погибнуть не может».

В этом уверена и **Е. Е. Левкиевская**: «Молодые девушки, студентки филологического факультета из Воронежа считают для себя обязательным иметь полный комплекс воронежского костюма.

Шьют его в деревнях, у бабушек. Потребность шить народный костюм возрождается. Мы должны смириться с тем, что в повседневной жизни народный костюм неудобен – не будем же мы в поневе водить машину. Традиционный костюм можно использовать в качестве маркированной ритуальной, обрядовой, праздничной одежды. В Полесье такой костюм надевают на свадьбу, хоронят в нем. Элементы подобного отношения к костюму возвращаются и в русском обществе».

Свою позицию в изучении культуры народа *Г. Н. Мелехова* обозначила так: «Основу русской культуры составляет православие. Но изучать православную культуру можно только изнутри самого православия, становясь на точку зрения верующих». Ее возражения были направлены против «продолжающихся попыток формирования якобы присущего народу особого «народного», «фольклорного» православия». «Главный вопрос, разделяющий подходы к изучению народной религиозности, сегодня уже осознан и сформулирован: это роль и место духовно-религиозного опыта народа в системе традиционной культуры. Как пишет С.В. Кузнецов, среди ученых распространено мнение о религии как частном проявлении культуры. При этом религиозная жизнь народа, как и другие культурные явления (фольклор, народные знания, нравственные и этические нормы), изучаются как самодостаточные». Такой подход, по мнению Г.Н. Мелеховой, присущ и каргопольским научным конференциям и издаваемым по их материалам сборникам.

Автор этих строк согласен с тем, что духовная составляющая есть стержень нашего народа и что к изучению православной культуры следует подходить с позиций верующего человека. Нельзя только уверовать в собственную непогрешимость.

Оппонируя Г.Н. Мелеховой, *Е. Е. Левкиевская*, рассказала о московской школе, основателем которой является Н.И. Толстой. «То, что в науке было принято называть народным православием, сейчас вызывает обостренные дискуссии и противоречия различных школ и партий. Н.И. Толстой был глубоко верующим человеком.

Среди его учителей – известный богослов отец Георгий (Флоровский). Создавая программу этнографических исследований, опубликованную в «Полесском сборнике», Н.И. Толстой ни в коем случае не игнорировал вопросы веры и православия русского народа. Он считал, что ученый не имеет права субъективно подходить к изучению культуры, выстраивая в умах некую теорию и под нее подводя результат. Он создал программу на основе тех живых фактов православной культуры, которая была актуальна для общеславянской традиции. В этой программе есть раздел народного православия. Исследования в этой области велись в Полесье. Их результаты хранятся в архивах».

О необходимости развивать диалог музея и общества по сохранению этнической культуры русских высказалась *А. А. Глебова*. Отметив высокий уровень конференции, ее хорошую организацию и высокопрофессиональный состав исследователей разных отраслей знания, ратующих за сохранение национальной культуры, она сказала, что среди участников конференции разгорелась полемика: будет жить или нет народный костюм. На ее взгляд, сейчас не стоит спорить об этом. Есть хороший пример иконописных мастерских, где выполняют списки с подлинных иконописных памятников художники-профессионалы. Следует создавать и реконструкции народного костюма на основе подлинных музейных предметов.

Разнообразные грани деятельности музея затронула методист Архангельского областного центра повышения квалификации работников культуры *М. Н. Филиппова*. Музей, по ее мнению, среди прочих составляющих, является и клубом, местом общения посетителей по их интересам. Она считает, что на переподготовку кадров следует смотреть более широко. Музейному работнику неплохо было бы овладеть каким-то ремеслом. Тогда легче было бы устанавливать контакт с посетителем. Полезным было бы также сотрудничество музеев и клубов.

Заключительным было выступление *Н.Г. Самариной*: «Суще-

ствуется теория о третьей волне цивилизации: культуре из единого центра. Центром культуры становятся малые города и их сообщества. Не разделяю пессимизма, что русский народ гибнет. Конференция плодотворна в плане публикаций. Состав участников позволил осуществить контакты представителей разных наук, теоретиков и практиков. Были возможности снимать противоречия между «западниками» и «славянофилами». В процессе дискуссии родилась новая тема перспективных исследований – культура других слоев общества».

Подведем некоторые итоги нашего обсуждения, в процессе которого выступили 15 человек. Дискуссия выявила существование различных позиций на сохранение и развитие культуры этноса, во многом связанных с переоценкой ценностей, в том числе и в отношении роли православия в русской культуре. Поднимался вопрос о духовном состоянии русской нации. Хотя в ряде выступлений звучали тревожные нотки о ее гибели, в целом настрой был оптимистичным. Высказывания о культуре нашего народа, так или иначе, сходились к одному – костюму. Проявление культуры этноса сконцентрировано в народном костюме, который является яркой формой этнической самоидентификации. Выступающие приводили доказательные примеры того, что потребность иметь этот костюм и носить его существует в современном обществе. Звучали пожелания по выработке неких общественных норм и правил, позволяющих надеть национальный костюм в том или ином случае. В то же время говорилось и о том, что подлинный костюм порой подменяется суррогатами.

Участники «круглого стола», выражая разные точки зрения, были единодушны в одном: моделируя прошлое, в экспозиции ли или в воссозданном костюме, необходимо следовать научности, профессионализму. Всякий дилетантизм, всякое «любительство» только вредят делу. Миссия ученых, музейщиков – в том, чтобы нести и пропагандировать в обществе культуру подлинную, а не псевдокультуру.

Выступающие говорили о наличии диалога между музеем и обществом, который должен стать более открытым, активным и взаимнообогащающим. Музеи имеют большой потенциал. Здесь, с одной стороны, сформированы значительные коллекции, в том числе традиционного костюма, с другой – музеи способны проводить разнообразные исследования, интерпретировать исторические события, явления культуры для широкой публики. В связи с этим актуализируется вопрос об ответственности музея как социального института перед обществом.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее тексты цитируются по записи выступлений участников «Круглого стола». – См.: КГИАХМ. НА. Материалы VIII научной конференции 2004 г. «Костюм и обрядность на Русском Севере».

## Список сокращений

**АГМДЗиНИ** – Архангельский государственный музей деревянного зодчества и народного искусства «Малые Корелы»

**АМДЗ** – Архангельский музей деревянного зодчества (сокращенный вариант аббревиатуры АГМДЗиНИ)

**АН СССР** – Академия наук Союза Советских Социалистических Республик

**ВВЦ** – Всероссийский выставочный центр (бывш. ВДНХ)

**ВГИАХМЗ** – Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник (прежнее название ВОКМ)

**ВДНХ** – Выставка достижений народного хозяйства СССР (ныне ВВЦ)

**ВЕВ** – Вологодские епархиальные ведомости

**ВИАХМЗ** – Великоустюгский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник

**ВОКМ** – Вологодский областной краеведческий музей

**ВУЗ** – высшее учебное заведение

**ВХНРЦ** – Всероссийский художественный научно-реставрационный центр им. И. Э. Грабаря

**ГААО** – Государственный архив Архангельской области

**ГИМ** – Государственный исторический музей

**ГКМ** – Грязовецкий краеведческий музей

**ГМО** – государственное музейное объединение

**ГМЭ** – государственный музей этнографии народов СССР в Ленинграде

**ГРМ** – Государственный русский музей (в Санкт-Петербурге)

д. – деревня

**ЗАО** – закрытое акционерное общество

**ИРГО** – Императорское русское географическое общество

**КГИАХМ** – Каргопольский государственный историко-архитектурный и художественный музей

**МГУКИ** – Московский государственный университет культуры и искусств

**МИРЭА** – Московский институт радиоэлектроники и автоматике

**НА** – научный архив

**НИИ** – научно-исследовательский институт

**НИИХП** – Научно-исследовательский институт художественной промышленности

**ОНИ** – отдел народного искусства

**РАН** – Российская академия наук

**РЭМ** – Российский этнографический музей (в Санкт-Петербурге)

**СА** – Советские архивы (журнал)

**с.** – село

**СИХМ** – Сольвычегодский историко-художественный музей

**СМИ** – средства массовой информации

**с/с** – сельсовет, сельский совет

**с/х** – сельское хозяйство, сельскохозяйственный

**СЭ** – Советская этнография (журнал)

**ТАФ** – Театр архитектурной формы, мастерская дизайнеров (г. Москва)

**ТЭП** – тематико-экспозиционный план

**ФА ПГУ** – фольклорный архив Поморского государственного университета (г. Архангельск)

**ЦГВИА** – Центральный государственный военно-исторический архив

## Наши авторы

**Андрусенко Елена Алексеевна** – заместитель директора по научной работе Старооскольского краеведческого музея, г. Старый Оскол Белгородской области.

**Барабанова Екатерина Владимировна** – младший научный сотрудник отдела научной реставрации Государственного исторического музея, г. Москва.

**Беднарчик Анна Андреевна** – педагог дополнительного образования Детской школы народных ремесел, г. Архангельск.

**Валькова Татьяна Робертовна** – преподаватель фольклорной студии «На Поварской слободе» и православного учебного центра «Русские начала», г. Москва.

**Ворощук Надежда Федоровна** – заведующая Лядинской начальной школой Каргопольского района, с. Лядины Архангельской области, Заслуженный учитель РФ.

**Глебова Ангелина Аркадьевна** – заведующая художественным отделом ВГИАХМЗ.

**Григорьева Галина Алексеевна** – реставратор высшей категории Архангельского филиала ВХНРЦ им. И. Э. Грабаря, г. Архангельск.

**Дранникова Наталья Васильевна** – доцент, заведующая лабораторией фольклора Поморского государственного университета им. М.В. Ломоносова, кандидат филологических наук, г. Архангельск.

**Каршинова Любовь Владимировна** – доцент кафедры экспериментальной деятельности в образовании Академии повышения квалификации и переподготовки работников образования РФ, кандидат педагогических наук, г. Москва.

**Клыкков Сергей Степанович** – преподаватель Архангельского колледжа культуры и искусства, Народный мастер РФ, член Союза художников России, г. Архангельск.

**Кутекина Надежда Александровна** – старший научный со-

трудник художественного отдела Вологодского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника, г. Вологда.

**Левкиевская Елена Евгеньевна** – старший научный сотрудник Института славяноведения РАН, кандидат филологических наук, г. Москва.

**Линник Юрий Владимирович** – профессор Карельского государственного педагогического университета, доктор философских наук, г. Петрозаводск.

**Лютикова Наталья Павловна** – старший научный сотрудник отдела фондов Архангельского государственного музея деревянного зодчества и народного искусства «Малые Корелы», Народный мастер РФ.

**Мелехова Галина Николаевна** – доцент кафедры философии, социологии и политологии МИРЭА, кандидат исторических наук, г. Москва.

**Мухина Зинара Зиевна** – доцент, заведующая кафедрой гуманитарных наук Старооскольского технологического института, кандидат исторических наук, г. Старый Оскол Белгородской области.

**Онучина Ирина Викторовна** – заместитель директора по научной работе Каргопольского музея, г. Каргополь.

**Пашкова Зинаида Григорьевна** – руководитель Карпогорского Народного хора, пос. Карпогоры Архангельской области.

**Пивоварова Лидия Николаевна** – старший преподаватель кафедры гуманитарных наук Старооскольского технологического института, г. Старый Оскол Белгородской области.

**Рягузова Марина Леонидовна** – старший научный сотрудник отдела фондов Каргопольского музея.

**Самарина Наталья Гурьевна** – профессор, заведующая кафедрой музееведения Московского государственного университета культуры и искусств, кандидат исторических наук, г. Москва.

**Симакова Ирина Леонидовна** – ведущий научный сотрудник Государственного Республиканского Центра русского фольклора, кандидат исторических наук, г. Москва.

**Сорокина Марина Александровна** – старший научный сотрудник отдела народного искусства Государственного Русского музея, г. Санкт-Петербург.

**Тормосов Денис Владимирович** – архитектор Каргопольского музея, г. Каргополь.

**Тормосова Наталья Ильбрусовна** – заведующая научно-экспозиционным отделом Каргопольского музея, г. Каргополь.

**Трегуб Инна Серафимовна** – преподаватель изостудии «Ярок» Зеленоградского Дворца творчества детей и молодежи, г. Москва (Зеленоград).

**Удалова Светлана Николаевна** – директор издательства «Белые альвы», г. Москва.

**Федорова Галина Александровна** – руководитель Народного коллектива-студии «Народный костюм. Материалы. История. Технология» Владимирского областного центра народного творчества, г. Владимир.

**Хижняк Юлия Николаевна** – педагог дополнительного образования школы № 353 им. А. С. Пушкина, Народный мастер РФ, кандидат педагогических наук, г. Москва.

**Чемакина Ирина Геннадьевна** – научный сотрудник Карпогорского районного Дома народного творчества, пос. Карпогоры Архангельской области.

**Шевелева Елизавета Владимировна** – старший преподаватель кафедры искусствоведения Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, Народный мастер РФ, член Союза художников России, г. Санкт-Петербург.

# Содержание

От редакции .....	3
-------------------	---

## *Народный костюм в контексте культуры*

Левкиевская Е. Е. Народный костюм и эволюция его социокультурных смыслов в XIX-XXI вв. ....	7
Каршинова Л. В., Удалова С. Н. Народный костюм как целостное мировоззрение .....	19
Симакова И. Л. Русская вышивка в отечественной историографии ..	35
Линник Ю. В. Народная вышивка и антропный принцип .....	58
Кутекина Н. А. Витые Грязовецкие пояса с текстами (историко-культурный контекст) .....	62
Трегуб И. С. Яркие краски тишины в народном костюме .....	73
Хижняк Ю. Н. Изучение возможностей возрождения русского национального костюма в современном быту .....	78
Самарина Н. Г. Роль музейной коммуникации в этнической идентификации .....	85

## *Русский национальный костюм северных территорий. Взаимовлияния*

Тормосов Д. В., Тормосова Н. И. Эволюция сельских поселений окрестностей города Каргополя (конец XIX – начало XXI вв.) .....	100
Лютикова Н. П. Женская крестьянская одежда Мезенского уезда Архангельской губернии конца XIX – начала XX века .....	146
Валькова Т. Р. Традиционный костюм села Нёнокса Архангельской губернии в начале XX века .....	160
Барабанова Е. В. Женский костюм Лешуконского района Архангельской области конца XIX – начала XX века .....	176
Беднарчик А. А. Мотивы свастики в ткачестве Русского Севера ..	181
Шевелева Е. В. Домотканые юбки в собрании Каргопольского музея .....	195

<b>Глебова А. А.</b> Традиционный народный костюм северо-восточных уездов Вологодской губернии и его обрядовые функции .....	208
<b>Сорокина М. А.</b> Женский праздничный костюм Кадниковского уезда Вологодской губернии .....	231
<b>Клыков С. С.</b> Пояс как элемент комплекса женского костюма .....	242
<b>Ворощук Н. Ф.</b> Народный женский костюм села Лядины в военное и послевоенное время .....	249
<b>Пашкова З. Г., Чемакина И. Г.</b> Пинежский костюм .....	253
<b>Рягузова М.Л.</b> Из истории женского народного костюма на Каргополье. Обзор коллекции Каргопольского музея .....	261
<b>Федорова Г. А.</b> Традиционный кокошник владими́ро-суздальского типа и его вариации на Русском Севере и среди коми-пермяков .....	267
<b>Андрусенко Е. А., Мухина З. З., Пивоварова Л. Н.</b> Праздничная женская одежда на территории Белгородской области .....	284

### *Вещь. Культ. Культура*

<b>Григорьева Г. А.</b> Экспонирование одежды и тканей на реставрационных выставках .....	293
<b>Мелехова Г. Н.</b> Северорусские православные обряды, обычаи и традиции, связанные с часовнями (по полевым материалам Каргополья и Кенозерья) .....	310
<b>Дранникова Н. В.</b> Прозвищный ономастикон Каргополья .....	337
<b>Онучина И. В.</b> Проблемы этнической культуры русских в современном диалоге музея и общества (По материалам «круглого стола»)...	346
Список сокращений .....	357
Наши авторы .....	359

**Народный костюм и обрядность на Русском Севере:**  
Материалы VIII Каргопольской научной конференции  
/ Науч. ред. Н. И. Решетников;  
Сост. И. В. Онучина. – Каргополь, 2004. – 364 с.

Корректор: Зеновская О. В.

---

Формат 60x84 1/16. Бумага писчая. Гарнитура Таймс.  
Печать офсетная. Физ. п. л. 22,75. Усл. п. л. 21,16.  
Тираж 700. Заказ 1692.

Отпечатано в ОАО «Вельти»  
Архангельская область, г. Вельск, ул. 50 лет Октября, 48