

парадигм. Поэтому одним из ключевых понятий в типологическом анализе развития белорусской культуры в постсоветский период выступает понятие маргинальности. Ситуацию вполне можно назвать маргинальной, поскольку в ее основе – пограничное, промежуточное положение, в котором оказалось белорусское общество и все его элементы в результате разрушения одной системы (советской) и формирования другой (какой?). Явление маргинальности тесно связано с процессом политической и экономической модернизации, в ходе которых происходит трансформация культуры, изменение социокультурных стереотипов и формирование новой модели культуры. Вынужденное освоение иных социальных ролей в процессе социальных, экономических и политических трансформаций характеризуется нарастающими процессами маргинализации населения и расширения зоны влияния маргинальных полей культуры, которые характеризуются своим положением на “окраинах” соответствующих культурных систем, “раздвоенностью”. Особенно ярко эти процессы проявляются в деятельности белорусской политической элиты, успешно совмещающей декларирование демократических устоев с авторитарностью руководства.

Подытоживая, можно выделить некоторые особенности трансформации белорусской культурной модели в постсоветский период:

1. Трансформация культуры – закономерный процесс. Появление новых культурообразующих признаков – это способ реагирования культуры на измененную окружающую среду.
2. Беларусь, как и другие молодые суверенные государства восточно-европейского региона, культуры которого являются однотипными по структуре и развиваются под влиянием одних и тех же импульсов, столкнулась с рядом проблем культурного строительства.
3. Отвечая на вопрос о структурной полноте современной белорусской культуры, вынуждены признать, что сегодня это культура с неполной структурой: во-первых, потому что отдельные ее части сегодня ослаблены, а некоторых нет совсем; во-вторых, потому, что белорусский язык не выполняет своих общественных и культурных функций.
4. В постсоветский период подверглись определенным изменениям критерии и способы национальной самоидентификации, которая все чаще происходит по осознанию общности с культурной белорусской традицией, с народом, с землей и белорусским государством. Идентификация по языку выступает достаточно редко. Этноязыковая самоидентификация белорусов “отстывает” перед государственной, т.е. самоидентификация белорусов преимущественно базируется на государственной принадлежности. Не последнюю роль в этом играет и осознание собственного менталитета и построение на его основе так называемого этнического самообраза белоруса. Язык же, пусть и не исполняя своей роли наиважнейшего средства этнической коммуникации, в белорусской культуре сохраняет иное значение – символической составляющей эт-

но-национальной культуры и традиции. Т.о. самосознание белорусов в основном имеет государственный оттенок, а основную роль в нем играет подданство, а не культурная самобытность.

5. В последние десятилетия была разрушена система трансляции между поколениями этнокультурной информации. Что усилило и без того существующий разрыв традиций, характерный для переходного общества. В современном белорусском обществе прослеживаются ценности и советские, и переходные, и либеральные, и консервативные, и национальные. Это вызывает проблему и внешней ориентации, под влиянием которой формируются, и внутренние ценности.
6. Тенденции маргинализации общества и тяги к фундаментализму есть отражение процесса обретения заново своей культурной идентичности. При этом белорусский фундаментализм специфический: по сути, его главной чертой сегодня является апологетика стабильности государства, а не нации и ее культуры. В дальнейшем развитии белорусской культуры необходимо учитывать и так называемый фактор “положительной маргинальности” – ситуацию промежуточного положения Беларуси “между Востоком и Западом”. Белорусы относятся к народам адаптативного типа, которые в разные эпохи строили свои культуры на принципе трансформации заимствований в самобытные культурные феномены и оказывались в гораздо более выигрышном положении, нежели замкнутые, ограничивающие себя узконациональными рамками. При толерантности, восприимчивости и изначально полиэтничном характере народа этот вариант в современных условиях представляется более продуктивным, чем создание мононациональной культуры
7. Исторические, геополитические факторы становления белорусской культуры способствовали формированию ее как культуры самодостаточной коммуникации, опоры на собственный опыт и местные традиции, понятные и знакомые всем, с недоверием к новациям, которые могут разрушить равновесие в обществе, разрушить тип культуры [6].

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. - М., 1973. С.66.
2. Лотман Ю. Статьи по семиотике и топологии культуры. - Таллин: “Александра”, 1992. С.131.
3. Марцуль Г.С., Шашкевич М.С. Гісторыя Беларусі: Насельніцтва. Фарміраванне і вызначэнне этнічных і дзяржаўна-адміністрацыйных межаў. Беларусскае замежжа. - Мн., 1997. С.51-55.
4. Літаратура і мастацтва. 1990. 23 лютага.
5. Салеев В.А. Современная эстетика Белоруссии. - Мн.: “Выш.школа”, 1979. С.25.
6. Бугрова И.И. Идентичность Беларуси: из опыта “понимающей” политологии // Вектор. 1997. №3. С.2.

УДК 21+299.18

Акинчиц Т.И.

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ КОМПОНЕНТ СИНКРЕТИЧЕСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ ПОЛЕШУКОВ

В Ипатьевской летописи, созданной на основе письменных источников позднего общего восточнославянского периода, термин «Полесье» употреблен впервые в значении отдельного социокультурного региона. Именно бассейн реки Припять под названием «Полесье» датирован в данной летописи под 1274 годом [1]. В ней жители данного региона были названы полешуками, являвшимися в то время органической составной частью «русичей», «русинов», «руссов» [2].

Ныне Полесье занимает огромную территорию, охватывая значительную часть Беларуси и Украины, а также России и Польши. Непосредственно в состав Белорусского Полесья входит 31 район Республики Беларусь, причем 86% его территории составляют 27 районов Брестской и Гомельской областей. Согласно переписи населения 1999 года всего на Белорусском Полесье проживает около трех миллионов человек. 76,4% от общей численности здесь составляют белорусы,

15,8% - русские, 4,8% - украинцы, 1,3% - поляки, 1,7% - иные национальности [3].

Проводившиеся в Беларуси в последнее десятилетие конкретно-социологические исследования уровня и степени религиозности населения свидетельствуют о том, что 50% жителей являются верующими, причем 80% от их общего количества исповедуют православие, 14% - католицизм, 4,5% - протестантизм, 1,5% - иные верования [4].

Однако в научном религиоведении проводится четкое различие между ортодоксальным вероучением (православием, католицизмом, протестантизмом и т.д.), проповедуемым богословами и профессиональными служителями культа, поддерживаемым религиозными философами, и религиозной психологией, которая реально присуща рядовым верующим. Данное разграничение научно обосновано. Ведь в любой конфессии богословская доктрина и церковный культ преломляются сквозь призму народных верований и бытовых традиций, сложившихся задолго до возникновения того или иного верования. В итоге, сливаясь с архаическими религиозными представлениями и обрядами, массовое религиозное сознание формируется как синкретический комплекс.

Ныне на Белорусском Полесье в сознании последователей трех основных христианских конфессий существенное место занимает мифологический компонент. В процессе многовековой борьбы церкви за подчинение своему влиянию сознания полешуков, преимущественно крестьян и городских низов, христианство так и не смогло здесь утвердиться в своем ортодоксально-догматическом виде. Оказавшись не в состоянии полностью искоренить дохристианские верования и культы, церковь вынуждена была приспособиться к языческому мировоззренческому и культурным принципам, отчасти их ассимилируя, отчасти видоизменяя и подчиняя своему контролю.

Христианские мифология и культ с самого начала не подходили к условиям жизни коренных жителей Полесья. Поэтому можно предположить, что, направляясь из Киева в Новгород, Путь и Добрыня не только новгородцев крестили мечом и огнем, но и многих полешуков, проходя с дружиной по этому региону. И в дальнейшем главный элемент христианской догматики (догмат искупления) был чужд полешукам. Иисус Христос как спаситель и искупитель долгое время оставался для них непонятен. Ведь христианство прививалось полешукам извне. Его адаптация происходила по двум основным направлениям – идеологическому и практико-институциональному. Суть первого направления заключалась в приспособлении христианских образов к языческим верованиям полешуков, в придании христианским божествам, ангелам и святым языческих черт. «Ангелы и бесы, иконы и мощи, таинства и процессии, наконец, даже религиозные гимны и их напевы,- отмечал Н.М.Никольский,- все это столь же мало было оригинальным созданием христианства, как и христианская догматика, эта причудливая смесь иудейского мессионизма с греческим неоплатонизмом» [5]. Прочность языческих представлений явствует прежде всего из многочисленных церковных поучений, направленных против языческих верований и проводимых языческих обрядов и празднеств. Например, в «Слове о твари», старейший список которого относится к XII-XIII столетиям, дано интересное противопоставление пустующих христианских церквей шумному многолюдству языческих игрищ: «...Мнози ся ленять и зле живут (ленясь слушать чтение божественных книг), яко же имья не ведати чтомых книг – то же и срамеются тем и не содрогнуться, но слабее живут и не слушая божественных словес. Но аще плясци или гудци (танцоры и скрипачи) или ин хто игрец позоветь на *игрище* или на какое *зборище идольское* – то вси тамо текут, радуясь – и весь день тот предстоят позорствующе тамо... (когда же нас приглашают в церковь) мы позеваю (ще) и чешемся и протягаемся, дремлем и речем: «Дождь» или «Студено» или леностно ино... А на позорищех (театрализованных представлениях) ни крову

сущо, ни затишыю, но многажды дождю и ветром дышащю или вяялицы (метель) - то все приемлем радуясь, позоры дея на пагубу душам. А в церкви покрову сущю и заветрию дивну – и не хотяя прити на поученье, леняться... Да не ведем, како ны буде милость обрести от Бога не послушаете святых писаний!» [6].

В христианских святых и священных реликвиях коренной житель Белорусского Полесья нашел специальных богов-покровителей и фетишей, которым он поклонялся в предыдущие времена. В христианском культе он увидел замену прежних волхвований. Священнослужители для него были такими же людьми как и волхвы. К тому же христианские служители культа вынуждены были признать реальность существования бесчисленных прежних славянских богов, приравняв их, правда, к бесам, но в то же время признав святость традиционных мест и сроков старого культа. Поэтому многие новые храмы строились на месте прежних капищ, а христианские праздники отменялись приближительно в те же дни, в которые отмечались ранее языческие. «Этот процесс синкретизма,- справедливо отмечал Н.М.Никольский,- облегчался еще тем, что, по существу, все указанные элементы христианских верований и культа вели свое происхождение от тех же анимистических предков» [7].

В дохристианскую эпоху полешук населял макрокосмос языческими божествами, которые в его воображении являлись символами законченного совершенства Вселенной. В свою очередь, микрокосмос он населял образами идеальных героев, которые символизировали гармонически сформированного человека. По мере христианизации полесского региона макро и микрокосмос в сознании полешука приобретали устойчивые мифологические черты, сочетавшие в себе элементы язычества и христианства. При этом изменялось лишь название, а не содержание их верований. Такая синкретизация языческих и христианских мифологических элементов в массовом религиозном сознании на Белорусском Полесье прошла испытание временем и во многих случаях сохранилась до наших дней.

Следует при этом иметь в виду, что в данном регионе синкретизация мифологических элементов протекала в условиях острой межконфессиональной борьбы. Как свидетельствуют результаты конкретно-социологических исследований, большинство религиозно настроенных полешуков исповедует православие, но их вера осталась на уровне православно-языческой синкретической религиозности. Значительная часть коренных жителей данного региона приняла протестантизм (в различных его течениях) и их вера представляет ныне языческо-православно-протестантский синкретизм. Кроме того, на Белорусском Полесье имеются своеобразные анклавы, в которых преобладает языческо-католический синкретизм. Следовательно, поликонфессиональная система верований полешуков складывается из целого ряда полисинкретических типов религиозности. Каждый из них, несомненно, является отражением конкретного исторического этапа развития данного региона.

В основу краеугольного догмата христианства положен миф о божественной троице. Однако даже небольшой экскурс в историю архаичных верований свидетельствует о том, что главный христианский догмат имеет языческую мифологическую основу. Например, несколько божественных троиц было представлено в верованиях жителей Древнего Вавилона. Одна из них состояла из бога неба Ану, бога воды Эа и бога остального мира Бэла; другая – из бога луны Син, бога солнца Шамаш и богини земли и плодородия Иштар; третья – из бога-отца Эа, богини-матери Дамкины и бога-сына Таммуза. Древнеиндийская троица состояла из солнечного божества Савитры (бога-отца), бога огня Агии (бога-сына) и божественного ветра Ваю (бога-духа). Древнеегипетская троица была представлена Осирисом (бог-отец), Исидой (богиня-мать) и Гором (бог-сын).

Согласно религиозным мифам древних греков, мир разделен между тремя божествами – Зевсом, Посейдоном и Аидом. Наконец, славянский языческий пантеон, созданный киевским князем Владимиром в 1980 году, также представлен тремя ипостасями: Бог-отец Стрибог, бог-сын Дажьбог, женское божество Макошь (мать судьбы и урожая) [8].

Таким образом, основной догмат христианства был присущ многим дохристианским религиозным культам. Однако в христианстве его мифологическое оформление заняло относительно долгое время. Например, в одной из самых ранних христианских книг - Откровении Иоанна Богослова, написанной во второй половине 68-начале 69 г.н.э., даже нет намека на догмат о пресвятой троице. Известный исследователь раннего христианства Дж. Робертсон на основе анализа Посланий апостола Павла, написанных в конце I или начале II века, пришел к выводу, что в них Иисус Христос не составляет единую божественную троицу [9]. Более того, даже в евангелиях, написанных во II веке, Иисус Христос выступает лишь в роли исполнителя воли своего всемогущего отца. В этих евангелиях отмечается, что Иисус Христос вознесся на небо, чтобы сесть одесную Бога-отца. Нечто подобное мы находим в мифах древних греков. Так, сын Зевса Геракл был взят на Олимп и сидел на этой горе рядом со своим отцом.

Не только в Новом завете, но и у богословов раннего христианства не было ясности по поводу данного догмата. В частности, эти богословы даже не рассматривали Бога-духа святого в качестве равноправной ипостаси божественной троицы. Например, Ориген считал святого духа подчиненным Иисусу Христу [10]. Только после того, как христианство стало господствующей религией Римской империи, богословы приступили к решению проблемы о пресвятой троице. Вместе с тем даже на Никейском соборе (325г.) полной ясности в понимании пресвятой троицы у богословов еще не было. О первой ипостаси говорилось как о творце видимого и невидимого мира. Вторая ипостась троицы также именуется Богом. А о третьей ипостаси на соборе было только указано – «веруем и во святого духа», - не давая этому духу никакой характеристики. Но уже на Константинопольском соборе (381г.) было официально признано существование третьей ипостаси христианского Бога. Восьмой член символа веры указывал на необходимость верить «в духа святого, господа животворящего иже от отца исходящего, иже со отцем и сыном споклоняема и славима, глаголившего пророки». Так в христианстве появилось третье лицо пресвятой троицы. Согласно решениям второго собора, христиане обязаны были верить, что Иисус Христос появился на свет не только от девы Марии, но и от духа святого. Таким образом, христианский миф о пресвятой троице в символе веры получил свое завершение.

Как известно, Бог – это необходимая идеологическая основа, альфа и омега религиозности каждого христианина. Он убежден в существовании Бога, являющегося для верующего той базой, которая призвана теоретически обосновать и оправдать его практическую религиозность. Однако вера в Бога и представления о Боге конкретных верующих – не одно и то же. Результаты проведенного научно-исследовательской группой Брестского государственного университета им. А.С.Пушкина конкретно-социологического и этнографического исследования свидетельствуют о том, что массовым религиозным сознанием коренных жителей Полесья христианский миф о пресвятой троице в его богословской трактовке не был принят. Религиозно настроенные полешуки воспринимают синкретическую идею Бога, не придерживаясь ортодоксально-догматических представлений. Исследования показали, что основная христианская идея в сознании верующих полешуков существует в трех основных формах.

Большинство православных верующих придерживается антропоморфных представлений о Боге («как на иконах ри-

суют»), «как человек, но всемогущий», «старик с седой бородой», «Иисус Христос»). Одно из наиболее развернутых представлений о Боге выглядит следующим образом: «В Священном Писании сказано, что Бог сотворил человека по образу и подобию своему. Если человек похож на Бога, то и Бог похож на человека. Бог отличается от человека тем, что обладает всеми качествами совершенства» (женщина, 66 лет, образование 7 классов; д.Залесье Дрогичинского района). Подобные представления сформировались под влиянием чтения евангелий (синоптических), церковных проповедей, иконописных храмовых изображений Бога, а также фольклорной традиции. В памятниках устного народного творчества Бог, как правило, изображен не в абстрактном виде, а как личность, как милостивый помощник людей, прежде всего, во время стихийных бедствий, в их горе и страдании.

Некоторые исследователи считают, что верующие с антропоморфными представлениями о Боге мало задумываются над сущностью своей веры. Однако нельзя верить в то, чего не осознаешь. Без понимания предмета веры немислима и сама религиозная вера. Антропоморфные представления таких верующих обусловлены не слепой верой, а, прежде всего, устойчивостью в их сознании архаический представлений язычко-христианского синкретизма.

Значительная часть верующих полешуков (в основном католики) рассматривает Бога как неопределенную сверхъестественную силу, «растворяет» Бога в природе, отождествляет его с природными закономерностями. Их понимание выражается следующими словами: «какая-то сила есть», «над нами что-то есть», «не докажешь, что Бог есть, но не докажешь и обратное», «все в мире устроено разумно, значит, есть сверхъестественная сила». Нередко эта группа верующих в подтверждение своих мыслей приводит апокалиптические предсказания, ссылаясь на Библию. «В Священном Писании сказано: «И восстанет в то время Михаил, князь великий, стоящий за сынов народа твоего: и наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди, до сего времени; но спасутся в это время из народа твоего все, которые найдены будут записаны в книге» (Даниил, 12,1). Все, о чем писал великий пророк, сбывается в наши дни: великим князем, то есть президентом страны был Михаил, затем государство распалось, а социальная напряженность достигла предела. Значит, миром действительно правит надприродная сила».

Многие верующие полешуки (преимущественно протестанты) представляют Бога в виде духа или же отождествляют его с моральными категориями. Собранный нами этнографический материал позволяет сделать вывод о том, что когда верующие полешуки представляют Бога как Бога-духа, они не отождествляют его ни с одной из божественных ипостасей. А когда они заявляют, что Бог есть любовь, то просто цитируют известные библейские слова. Вот наиболее типичные ответы: «Бог – дух, он безличен», «Бог, добро, любовь – это одно и то же».

Особую сферу в синкретической религиозности полешуков представляет интерпретация ими образов христианских святых. В научном религиоведении убедительно доказано, что истоки культа святых уходят в дохристианский миф и обряд, к архаическим верованиям многих народов. Заимствовав традиции политеистических религий, христианская церковь превратила в святых старых языческих богов [11].

Под именами этих святых в сознании коренного населения данного региона продолжают свое существование языческие патроны различных областей человеческой жизнедеятельности, божества плодородия, целители, защитники, управители природы. Однако полешуки перенесли на христианских святых, в первую очередь, хозяйственные функции архаических божеств, переосмыслив абстрактные персонажи христианской мифологии и наделив их земными свойствами, приспособив к реальной действительности. К тому же на про-

тяжении многих столетий христианские священнослужители адаптировали свои вероучения к местным условиям, учитывая «земные» потребности широких слоев населения. Они настоятельно рекомендовали искать помощи не только у Бога, но и у святых в различных хозяйственных делах. Например, молебны о дожде адресовались пророку Илье, просьбы о сохранении стада от хищных зверей – святому Георгию, а об избавлении от падежа рогатого скота – святому Власию. Тем, кто желал выйти замуж, рекомендовалось молиться святой Параскеве. А если в замужестве окажется нелюбимой женой – мученикам Авиву и Гурию и т.д.

Среди управителей стихийными силами природы религиозно настроенные полешуки до настоящего времени особо почитают Илью пророка. Праздник в его честь отмечается 2 августа. Вытеснив на Белорусском Полесье древнеславянского Перуна, этот святой заимствовал его многие черты. Он почитается как небожитель, от которого зависит урожай. Во многих крестьянских домах именовались иконы с изображением Ильи пророка. С Ильиним днем полешуки связывают окончание сенокоса и начало жатвы. В представлениях коренных жителей Белорусского Полесья Илья – суровый святой, карающий за непослушание и непочтение.

В отличие от Ильи Николай Угодник изображается как добрый святой, покровитель земледелия и урожая. Народные пословицы, имеющие широкое хождение в этом регионе, гласят: «Нет за мужика поборника супротив Николая», «Попроси Николу, а он скажет спасу» и т.д. Его культ, видимо, сложился на основе древнегреческого культа Посейдона, ибо большинство полесских католиков, а также многие православные рассматривают Николая Марликийского еще и как покровителя водной стихии, хранителя и помощника «на водах». Во многих описаниях чудес святого Николая употребляется формула: «И придет скорый на помощь святой Никола, по морю ходящий, как по суше».

На наш взгляд, широкое почитание этого святого связано, в первую очередь, с его языческими корнями, сблизившими его с древнеславянскими покровителями хозяйства и природных стихий. Немаловажную роль в укреплении его культа сыграла церковь, изображая Николая Угодника ходатаем за бедных, заботящимся об их нуждах. До сих пор в календарной обрядности зимнего периода Николин день (19 декабря) играет большую роль. В этот день по традиции полешуки закалывают бычка. Его ритуальное поедание свидетельствует о сохранении в быту архаичных пережитков тотемизма. Весенний Николин день (22 мая) установлен в честь перенесения мощей Чудотворца из Мир Ликийских в г.Бари. На Полесье «Никола вешний» приходится на разгар сева яровых хлебов. К этому дню здесь приурочен окончательный перевод рогатого скота и лошадей на подножный корм. В совершаемых в этот день молитвах полешуки просят у Николая Чудотворца обилия кормов и охраны от болезней их животных.

Немаловажную роль на Белорусском Полесье в мифологии и культе играют женские образы и прежде всего богородицы и Параскевы Пятницы. В этих образах олицетворяется земля, земное плодородие и плодородящее начало в целом. Заменяя аналогичный женский персонаж язычества (Макошь) на Деву Марию, полесские крестьяне перенесли на нее свои прежние воззрения, начали почитать ее как подательницу урожая, а также как покровительницу брака и деторождения, целительницу женских и детских заболеваний. Богородичные праздники в быту связаны с определенными этапами сельскохозяйственных работ: на благовещение – освящение семян, на усение – дожинки, на покров – завершение уборки урожая и т.д. Кроме того, покров до настоящего времени на Полесье считается покровителем свадеб. Именно в этот день девушки-невесты молятся о замужестве и просят богородицу дать хо-

рошего мужа. Как правило, заканчивается молитва следующими словами: «Батюшка покров, покрой землю снежком, а меня, молодую, женишком».

С Параскевой полешуки связывают почитание пятницы. Этой святой они молятся как покровительнице домашней работы, особенно прядения и ткачества. Пятница в мифах изображается также как бабушка-повитуха, помогающая женщинам во время родов.

Однако наиболее насыщен мифологическими элементами полесский земледельческий календарь. Например, хотя народные «святки» совпадают по времени с церковными датами, зимний праздничный цикл содержит значительно большую часть языческой основы по сравнению с христианским компонентом. Широко распространенной формой проведения зимних праздников являются «вечерки», когда полесская сельская молодежь собирается по вечерам в какой-либо избе и проводит в ней весь вечер. Во время игрищ на этих «вечерках» проводится ряжение. Причем нами замечено, что в костюмах ряженных преобладают бытовые маски. Это в основном костюмы «старика», «старухи», «цыганки», «солдата», «женщины с брюхом» и другие. Универсальным типом ряжения является переодевание в мужскую и женскую одежду. По мнению видного исследователя народной культуры М.Бахтина, такое облачение отражает символику земного плодородия, изобилия, деторождения и показывает устремленность в будущее [12]. Эту же тему развивают инсценировки и игры ряженных под общим названием «свадьба» или «свадебная игра». Брак, продолжение рода здесь органически связаны с ритуалами вызывания плодородия и магического возрождения природы.

Кроме бытовых масок, до настоящего времени имеют широкое хождение зооморфные маски, прообразы которых восходят к древнему почитанию животных. Причем ряженные в костюмы и маски животных создают временные ансамбли и импровизируют комедийные сценки на бытовые сюжеты. Как правило, состоящие по преимуществу из остатков языческих обрядов и действий календарные праздники выражаются в смеховых формах. Культ смеха, еще в предыдущие столетия вытесненный из христианской богослужебной практики, сохранился до наших дней в народных праздничных зрелищах. Магическое преодоление чувства страха посредством смеха – одна из важных черт полесских народных игрищ. Нередко такие комедийные представления имеют антирелигиозную направленность, изображая в традиционном юмористическом плане служителей культа и их богослужебную практику.

В целом, ряжение на Белорусском Полесье уже не носит характера обрядового действия. Оно рассматривается местным населением как одно из любимых праздничных развлечений молодежи. Вместе с тем благодаря сатирическому и во многих случаях эротическому колориту оно оказалось весьма устойчивым. Христианская церковь, говоря о греховности народных игрищ, так и не смогла их вытеснить из полесского сельского быта.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Полное собрание русских летописей. – Т.8.- М., 1963.- С.873.
2. Полесье.- Киев, 1988.- С.28-36.
3. Расчет сделан автором на основе официальной статистики по переписи 1999 года.
4. Янович И.И. Религиозная ситуация в республике. В сб.: Исторические судьбы христианства и современность.- Брест, 2000.- С.3-4.
5. Никольский Н.М. История русской церкви.- М.: Политиздат, 1983.- С.24.

6. Цит. по: Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси.- Харьков, 1916.- Т. II.- С.82.
7. Никольский Н.М. История русской церкви, с.25.
8. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси.- М.: «София-Гелиос», 2001.- С.425.
9. Робертсон Дж. Первоначальное христианство.- М., 1930.- С.108.
10. Ранович А.В. О раннем христианстве.- М., 1959.- С.376.
11. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография.- М., 1991; Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник - М., 1871; Пропп В.Я. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования).- М., 1963; Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси и другие.
12. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса.- М., 1965.- С. 30-32.

УДК 159.9:34

Павелек К., Даниленко А.В.

ПРЕВЕНЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ АГРЕССИИ И ДЕВИАНТНОГО ПОВЕДЕНИЯ (на примере зарубежного опыта)

Проблема социальной агрессии и девиантного поведения является междисциплинарной и требует комплексного подхода к ее рассмотрению. Польская исследовательница Я. Чапска определила предмет исследования следующим образом: «криминальная превенция в локальных сообществах является в большей степени задачей социальной психологии, нежели уголовного права». Мы считаем, что анализ должен осуществляться на стыке нескольких научных отраслей: педагогики ресоциализации, социальной психологии, юридической психологии, социологии и уголовного права. Это позволит не только целостно взглянуть на проблему, но и глубже понять философию преступления, психологические закономерности и механизмы, лежащие в основе девиаций, что, в свою очередь, будет способствовать разработке более эффективных мер предупреждения социальной агрессии и отклоняющегося поведения.

Каждый из нас имеет право чувствовать себя безопасно в собственном государстве и одновременно требовать от него, чтобы безопасность была гарантирована независимо от того, где человек проживает – в деревне, в маленьком или большом городе. Эмпирические исследования, проведенные социальными экологами, демонстрируют наличие существенной зависимости преступности от условий жизни людей в большом городе. Понимание этой зависимости и принятие во внимание психологической обусловленности преступности, послужили толчком к осуществлению различных экспериментов и действий, которые были направлены на ограничение размеров данной патологии в больших городах. В литературе описываются, также, примеры локальных систем ограничения преступности и различных форм девиантного поведения среди детей и молодежи. Они приобретают особое значение в отношении вышеуказанной группы в связи с тем, что данные международных сравнительных исследований преступности среди несовершеннолетних указывают на ее стремительный и систематический рост. Совет Европы уже в 1978 году выражал беспокойство по этому поводу, а также по поводу выявления тенденции к таким видам агрессивного и отклоняющегося поведения в городах, как например, тяга к алкоголю и наркотикам, вандализм и жестокость [5]. Анализ фактов подтверждает предположение о том, что молодые люди совершают непропорционально большее число преступлений, в сравнении с людьми старшего возраста [2], [7]. Сравнительные исследования выявляют связь статистического роста преступности и правонарушений с прогрессирующей урбанизацией и индустриализацией (различия касаются вида и време-

ни преступлений). Зависимость между величиной города и преступлениями и другими социальными патологиями подтверждают многие мировые исследования: является это очевидным в США, индустриальной Европе, на Дальнем Востоке, в Латинской Америке и Африке [5].

В данной работе мы представим американский опыт по предупреждению преступности в локальных сообществах. Особого внимания заслуживают реализуемые до настоящего времени многочисленные проекты и программы, целью которых явилось непосредственное и опосредованное предупреждение девиантного поведения в локальных сообществах. Рассмотрим некоторые из них.

В 30-е годы XX века реализован *Chicago Aria Project*, главной целью которого стало выявление в локальных сообществах неформальных лидеров, которые были бы способны позитивно воздействовать на молодежь, в связи с чем, официальное руководство было сведено к минимуму. Одним из актов в этом направлении стало также создание локальной связи. Начальные действия основывались на побуждении молодых людей к различным формам активности, благодаря чему они имели возможность идентифицироваться с преступными группами и культурными образцами.

Бостонский проект (Delinquency Control Project) был реализован в 50-е годы. Он опирался на философию «тоталитарного общества», основанную на том, что преступность формируется, прежде всего, через определенные структурные черты общества, поэтому объединял три структурные единицы, играющие главную роль в формировании упомянутого поведения: локальное сообщество, семью и банду (преступную группировку). Проект предусматривал развитие и укрепление инициативы жителей в сфере решения локальных проблем, особенно связанных с преступностью, а также взаимодействие между различными учреждениями и органами, занимающимися проблемами молодежи. Особое внимание в этом проекте уделялось работе с бандами [12].

Кроме проектов, адресованных непосредственно для молодежи, разрабатывались превентивные программы, целью которых являлось повышение безопасности в больших городах или в некоторых их пространствах. Примером таких мероприятий является концепция *безопасной зоны* (defensible space) Оскара Ньюмана [9]. Этот автор считает, что на совершение преступления сильное влияние оказывает сам город. В большом городе можно выделить такие места, где регистрируется особенно большое число случаев преступного поведе-

Павелек Катажина, доктор гуманитарных наук в области психологии и педагогики ресоциализации, кафедра педагогики ресоциализации образовательных курсов Университета им. А. Мицкевича в Познани, Республика Польша.

Даниленко Алла Виленовна, кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии развития Брестского государственного университета им. А.С. Пушкина.

Беларусь, БрГУ, 224665, г. Брест, бульвар Космонавтов, 21.