

Дангуоле Свідінскайте

УДК [316.64+241]:265.31/.34(474.5)“19”

**Danguolė Svidinskaitė. Religion, Self and Clergy.** The article analyses the individual's relationship to religion and pays attention to the perceptions of faith and its discourse related to clergy and the religious institution at the end of the 20th century.

**Keywords:** religion, self, clergy, Catholic Church, social and moral order.

**Danguolė Svidinskaitė. Religija, asmuo ir dvasininkai.** Straipsnyje nagrinėjamas asmens santykis su religija, analizuojant tikėjimo supratimą ir su dvasininkais bei religine institucija susijusius jo tikėjimo trikdymus XX a. pabaigoje.

**Raktiniai žodžiai:** religija, asmuo, dvasininkai, Katalikų Bažnyčia, socialinė ir moralinė tvarka.

Хоча в сучасній Литві наголошується на важливості релігії, однак ставлення людини до релігії іноді характеризується як показне виконання релігійних приписів, а віруючі – як люди, залежні від суспільних норм, які більше визнають авторитет церкви, ніж покладаються на особистий досвід та переконання. Ідеться насамперед про католицьке або християнське віросповідання в цілому. В усних міркуваннях і в тих, що з'явилися у ЗМІ, критикувалася віра старших людей, яка все ще має вплив на вірування молодшого покоління. Для молоді це є культурною спадщиною, традицією, що зумовлюється «свідомістю християнина минулого століття». Так постало питання формальної та неформальної віри. Коли порівнювалася християнська ідентичність Центральної, Східної та Західної Європи, також стверджувалося, що в одних випадках бути християнином означає дотримуватися конкретної поведінки та ритуалів, що контролюються церковною владою, а в інших – люди самі вирішують, що їх поєднує з християнською спільнотою [6, р. 70–71]. Безсумнівно, існують соціальні та культурні відмінності вияву релігійних почуттів. Але хотілося б звернути увагу на те, що згадані моделі релігійності відрізняються усвідомленням особою свого місця в цій моделі. У згаданих випадках постає питання, що про релігію думає (чи не думає) особа, яка відвідує церкву, дотримується інших релігійних практик, визнає авторитет церкви як релігійної інституції.

Кожну релігію характеризують певні вірування, практики, релігійна організація. Важлива й роль духовенства, тому що воно допомагає дотримуватися приписів релігії. У ході польових етнографічних досліджень з'ясувалося, як ставиться людина до релігії в певному середовищі. Опитувані, одні відверто, інші менш відверто, висловлювали свої думки, нерідко критичні, і про духовенство, і про ксьондзів. Так висловлювалися віруючі і ті, що позиціонують себе, як невіруючі. Тож склалося враження, що тема духовенства є достатньо важливою і що вона пов'язана зі ставленням людини до релігії. Крім того, проживання авторки в місці проведення дослідження дозволяє постійно фіксувати (і свідомо, і випадково) явища, що стосуються теми дослідження. Наприклад, у ЗМІ разом з прикладами позитивної поведінки духовенства в сучасній Литві з'являються і негативні приклади. З погляду на вищезазначене в статті

порушено такі питання: як людина розуміє поняття «віра», та чому постають перешкоди на шляху до неї? Як цьому перешкоджає духовенство? Як виходить із таких ситуацій людина, і на яких знаннях ґрунтується її вибір?

Спілкуючись з людьми, авторка частіше послуговувалася терміном «віра». Воно означає особистий досвід релігійних почуттів, тобто більше чи менше визнання певних релігійних норм. Але цей термін характеризує не лише внутрішній психологічний стан – віру чи невіру в кого-небудь, але й поведінку, пов'язану з релігією. Він близький і до понять віросповідання, конфесії.

Випадок, що розглядається у статті, обрано через оціночний момент у розповіді про власні стосунки інформанта з релігією, а також ідеться про духовенство. У цьому випадку оцінювання виявилось більш критичним, ніж в інших опитаних. У серпні 2000 року під час етнографічних досліджень у Дзукії (Південна Литва) чоловік на початку розмови зауважив, що в житті «все змінилося. Раніше віра була іншою. Іншими були ксьондзи, все по-іншому». Тема духовенства була однією з перших тем, з якої почалася розмова. Пізніше співрозмовник знову до неї повертався. До речі, цю людину авторка відвідала двічі, і щоразу йшлося про важливі для інформанта соціально-культурні та моральні зміни.

Коли вибирали для дослідження один випадок, намагалися звернути увагу на особистий контекст оцінювань, який викладав співрозмовник, що зазвичай зникає при дослідженні групи, коли посилаються на багато випадків і шукають спільне. Тож хотілося б наголосити на окремішності цього випадку, оскільки кожна людина має свої погляди й по-своєму оцінює ситуацію.

Мій співрозмовник народився на початку 1910-х років у Дзукії та довго там жив. За його словами, наприкінці 1910-х – у 1930-х роках у його селі володарювали поляки. У другій половині 1970-х чоловік переселився в містечко, розташоване приблизно за 12–13 км, де він мешкає й досі. Він розповідав не лише про становище в пострадянській Литві, але й про інші пов'язані з його життям події ХХ ст. Освіта чоловіка – початкова. Він литовець. Крім литовців, у цьому краї проживали поляки, росіяни, у першій половині ХХ ст. були й євреї. Чоловік назвав себе католиком. Коли проводилися польові дослідження, у тому краї більшість мешканців були католиками, але були й люди, які спо-

відували православ'я, лише деякі віднесли себе до «сучасних» нетрадиційних вірувань.

### Релігійні роздуми

При з'ясуванні ставлення людини до релігії, постає питання теоретичних і методологічних засобів, що використовуються. Від них також залежить міра розуміння того, що не завжди лежить на поверхні. Що людина думає? Погляди віруючих і людей, що беруть участь в окремих релігійних подіях, можуть бути двозначними, суперечливими. Їм, крім переконань, упевненості, обізнаності, іноді властиві сумніви, скепсис, критика. На це звернув увагу Крістіан-Кордт Хойберг, який прагнув краще зрозуміти природу ритуалу та релігії. На його думку, соціальна та культурна антропологія, за виключення окремих праць, приділяла цьому питанню мало уваги. Описана ним релігійна рефлексивність (*reflexivity*) означає те, як люди, що визнають релігійні вірування та беруть участь у релігійній діяльності, обдумують ці релігійні ідеї та дії. За словами автора, вона відображає більш загальний «поворот до рефлексивності» в сучасних соціальних та культурних науках [3, р. 1–4]. Спираючись на аналогію релігійної рефлексивності та звертаючи увагу на двозначні установки відносно релігії, її авторитетів, конкретних релігійних практик, осіб, що беруть у них участь, прагнемо краще зрозуміти ставлення особи до релігії. Нашою метою є огляд взаємовідносин пересічної людини з духовенством та церквою. На основі ставлення мого співрозмовника до питань віри коротко опишемо зв'язок місцевого люду (частіше селян, парафіян) із церквою та духовенством.

### Віруючі, релігійна інституція та духівник

Ще 1912 року Е. Дюркгейм у праці «*Les formes élémentaires de la vie religieuse*» («Елементарні форми релігійного життя»), спираючись на дослідження в Центральній Австралії, показав, що релігія є одною зі значних основ відчуття громадськості (соціальності). Ця праця мала значний вплив на релігійну антропологію та загалом на соціальні науки й культурологію. Автор охарактеризував релігію як цілісну систему вірувань і практик, пов'язаних із системою сакрального та забороненого. Ці вірування та практики з'єднують в одну моральну спільноту, яку автор назвав церквою, усіх, хто до неї приєднується [2, р. 108–109].

Такою «моральною спільнотою» можна було б вважати й релігійну сільську громаду в Литві. Йонас Мардоса, який досліджував публічні форми релігійного життя в Литві в першій половині XX ст., в околицях Пунська (суч. місто в Північно-Східній Польщі), виділив обряди жителів сільської громади, виконуваних самостійно, релігійну діяльність у селі за участю ксьондзів та колективну участь селян у храмових обрядах. Він підкреслив спільність цілей особи, громади села та парафії, як структурного елементу католицької церкви. За словами цього автора, до середини XX ст. церква в Литві була самотньою формою організації суспільства [9]. В інших дослідженнях підкреслено роль та

вплив церкви, громади села та окремих осіб. У громаді були значимими присутність представника релігійної інституції та його роль у парафії і в общині села. Наприклад, Раса Паукштгіте, яка акцентувала вплив релігійної інституції на хрещення дитини в Литві наприкінці XIX – у першій половині XX ст., вивчала народні вірування та практики [12]. Вона писала, що статус немовляти та його матері узаконювалися як церквою, так і громадою села. За її словами, «тайнство хрещення надає людині статус християнина, а домашніми обрядами він вводиться в сім'ю та сільську громаду» [12, р. 119]. Під час досліджень того, як релігійна інституція, громада та окремі особи розуміли призначення свяченої води, вогню, верби та застосовували їх у Тракайському деканаті в XX ст., вдалося з'ясувати, що люди часто використовували їх ширше та різноманітніше, ніж окреслила церква. Хоча інколи ксьондз закликав парафіян принести собі свяченого вогню, радив, як вживати свячену воду, приготувати вербу та що з нею робити, вони про це зазвичай дізнавалися в сім'ї та від місцевих жителів. Ксьондз освячував рослини, але дії з вербою до її освячення й пізніше, після освячення, були справою людей, вони їй і надавали відповідного сенсу [13, р. 216–221].

Значимість пересічних людей відмічена не лише в локальному масштабі, вони важливі й під час суспільних перетворень. Наприклад, в історичних дослідженнях ролі католицької церкви та її представників у литовському релігійному національному русі, становища храмів і парафій також звернено увагу й на установки та поведінку мирян: в одних випадках вони слухали духівників, їх підтримували, просили їхньої допомоги, в інших – опиралися тим, хто підтримував русифікацію, впровадження православ'я, ополячення. Тож люди виявлялися не лише пасивними, але й активними учасниками соціальних процесів. Проявилися і протиріччя між поглядами та діями релігійної інституції та пересічних людей.

### Вірування як моральний і соціальний порядок

Вірування особи, що аналізується у цій статті, невід'ємне від певної релігійної поведінки. Її розуміли як певний порядок – повторення певних дій. Тому віра, моральні установки та поведінка були невіддільні. Вони діяли як моральний і соціальний порядок. Мій співрозмовник розповів, що відвідує храм, сповідується, співає *rožančią* («розарій») у костьолі. Він також зобов'язався відспівувати померлих. Хотілося б відмітити, що ці норми передалися інформаторові від найближчих людей, особливо від матері. Свою віру чоловік найбільше пов'язував з мамою, яка з дитинства навчила його хреститися, молитися тощо. Це схоже на те, що Ірена Чапене писала про постійне релігійне виховання в литовському селі першої половини XX ст. За її словами, воно відбувалося в повсякденному житті християн. Релігійне виховання дітей ґрунтувалося на релігійному досвіді та практиці селянської сім'ї [1].

У литовських дослідженнях, пов'язаних з релігією, вказується на прямий і непрямий зв'язок релігії та моралі. Релігійні вірування й практики, пов'язані з віком людини,

сім'єю, сільською, етнічною, конфесійною спільнотою, календарними святами представлялися як певні моральні та соціальні норми наприкінці XIX – у першій половині XX ст. і пізніше. Вони часто називаються звичаями, обрядами тощо [докладніше див.: 14, р. 164].

Мій співрозмовник звернув увагу на те, що вірування є не лише колективним підтриманням морального порядку, але й індивідуальним. Віру людина сприймає як потрібну, навіть необхідну. Віра, за словами чоловіка, забезпечувала «впорядкованість» окремих людей та суспільства загалом. Це означало дотримання певного порядку. Моральним принципам суперечило, наприклад, прагнення нашкодити іншій людині. Воно поверталося до людини, що бажала зла, і вона отримувала відплату. Хотілося б звернути увагу на підкреслений зв'язок між віруванням особи, мораллю та її вмінням чи невмінням господарювати. Тому віруючих і невіруючих людей мій співрозмовник описав по-різному: «справний», «добре живе» та «недоладна людина», «нічого не має». Але, на його думку, не достатньо пасивно вірити; для забезпечення господарської діяльності необхідна і особиста ініціатива та зусилля.

Варто відмітити, що в цьому випадку, де йдеться про важливість віри, яка організовує певний моральний порядок, не підкреслюється значення релігійного авторитету. Авторитет Бога не заперечується, але й особливо не акцентується. За словами співрозмовника, дотримання принципів певного порядку згуртувало людей у моральну спільноту, незважаючи на те, чи існує релігійний авторитет, чи ні: «Це такий порядок, політика. Той Бог чи є, чи нема, але створена така політика, мусимо вірити». Зіставлення понять порядку та політики вказувало на спрямованість, доцільність, стратегічність моральних норм. Чоловіку це здавалося потрібним для підтримання певного порядку в суспільстві.

Він розумів певну суперечність між своїми власними поглядами та правилами, що обов'язкові для всіх. Але навіть якщо релігійна практика, наприклад існуючий спосіб сповіді, була йому не дуже прийнятна, вона все одно здавалася потрібною, адже віра сприймалася як отримана в спадщину, тобто вона існувала здавна. Згодом вона набула стабільності та існувала сама по собі: «Така спадщина здавна, та й іде тою самою борозною». Це зумовило моральну та соціальну її цінність. На вірування, за розумінням чоловіка, не впливав ні історичний час, ні тим паче окремі люди. Доказом цього була і його пам'ять: скільки він пам'ятав, віра не змінилася. Змінилися лише деякі люди. Але віра як система не змінювалася. У цьому разі відкрилося позитивне ставлення чоловіка до стабільності й негативне до змін: «Віра не змінюється, лише люди. Лише люди мені не подобаються, змінюються. Віра така ж, як почалася».

Підкреслюючи необхідність віри, чоловік насамперед спирався на те, що в дорадянський період католицька церква (а разом і ксьондз) мала юридичну силу узаконити хрещення, шлюб, смерть. Тому тоді віра здавалася майже загальною, як щось само собою зрозуміле. Вона була як «об'єктивна» суспільна реальність, до якої люди мусили пристосуватися. Пізніше, у радянський

період, людей від неї відучили – одних більше, інших менше. Появу невіруючих людей співрозмовник пояснював впливом іншого устрою, тобто наслідками політичного ідеологічного тиску в радянські часи, зокрема впливом на молодь.

Отже, з одного боку, вірування як релігійна система було стабільним, з другого, воно змінювалося. Тому існування віри наче не залежало від волі людей, люди мусили пристосуватися, принорочитися до віросповідання, що існувало в певному краї: «Ту віру, де яка є, мусимо зберігати, а що ми зробимо». Тож наш співрозмовник підкреслив значення віри для нього, взагалі для окремої особи та для суспільства. Це значення підсилює стабільність релігійної системи та її зв'язок з місцевістю. Це розуміння віри своєю загальністю схоже на світоглядні та космологічні уявлення, які характеризують світ і місце людини в ньому як ціле, окреслюючи зв'язок між простором і часом.

Під час розмови з інформатором склалося враження, що віра для нього звична. Він старався виконувати необхідні релігійні практики. Якщо чогось не виконував, усе одно його віра (і загалом віра як система) здавалася незникаючою, завжди існуючою, хоч інколи вона наштовхувалася на перешкоди.

#### Адміністрування порядку

Розмова про місце народження людини завжди пов'язувалася з його парафіяльною належністю, яку треба було уточнити, а це підштовхнуло інформатора розповісти про втрату рідної парафії, коли її зайняли поляки, та про намагання повернути її в останньому десятиріччі XX ст. Із середини 1970-х років він мешкав у містечку, яке було і є центром їхньої парафії, а рідне село все ще належало до іншої. Чоловік розповів, що зібрав підписи селян про її відновлення, проте їм не вдалося цього зробити. Таке рішення церкви люди однозначно оцінили як негативне.

Парафія є найменшою одиницею церковної організації. Мій співрозмовник віддає перевагу лише рідній парафії. Головний його мотив – до цієї парафії вони належали здавна; за його словами, це засвідчують документи, що перебувають у місцевому костьолі. Його перші спогади дитинства про храм, пов'язані з містечком, де в дитинстві йому все подобалося.

Тож у цьому випадку зусилля людей змінити парафіяльні межі, тобто приєднати село, у якому він народився, виріс і жив, до рідної парафії, за оцінкою співрозмовника, відкинула релігійна інституція – «ксьондзи не відпускають». Вирішила не громада, а рішення суперечило поглядам місцевих мешканців та їхньому розумінню морального й соціального порядку.

#### Подарунок та/або платіж? Управління ним

Для мого співрозмовника прикладом належної для духовенства моральної поведінки був священик, який провів з початку 1940-х років чимало часу в їхній парафії (не рідній): «Був дуже добрий настоятель. З людьми всюди ладив, він нічого не брав. Наше село добре трималося, збирав пожертви, а інше було з бідніших, там їх

віддавав. Йому стільки добре, скільки дали». Підкреслимо, що про цього ксьондза чоловік розповідав, коли ми розмовляли про парафіяльні належності тих місць, де він жив, і куди тривалий час належало його рідне село. Хоча співрозмовнику більше хотілося розповісти про рідну парафію, про яку він, здавалося, і більше знає, про ксьондза він пригадав тому, що той втілює принципи моральної поведінки. Вона контрастувала з поведінкою представників церкви, які не підтримали парафіяльних перетворень.

Згаданий священник перерозподіляв подарунки: від одних збирав пожертвування, а іншим віддавав. Було відзначено, що він «нічого не брав». Ці відносини між членами сільських громад і священником чоловік зрозумів як можливість підтримати інших селян, які живуть бідніше. Теперішні священники моему співбесіднику здавалися істотно іншими. Він уявляв собі їх, наприклад, як збирачів податків: «Тепер усі священники дивляться, чи заплатив». В обох випадках священники брали участь у вирішенні господарських справ людей, але з погляду моралі це робили по-різному.

В узагальненнях та характеристиках подій Йонас Мардоса [9], який вивчав колядування в Литві в першій половині XX ст., а також в інших опублікованих дослідженнях та спогадах про рідний край згадує про взаємовідносини між селянами та представниками церкви. Також перераховано, що робили з жертвами з різних видів господарської діяльності (зерном, льоном, шерстю, тканинами, в'язаними речами, ковбасами тощо) та грошима. Люди їх давали, «відміряли», «виносили», «вливали», «вантажили», жертвували, відводили, дарували, підтримували настоятеля, інколи нічого не давали. Не завжди відзначається, що священник чи будь-який інший представник церкви збирав, просив та ін. Іноді священник що-небудь відвозив для дітей з бідних сімей [див.: 14, р. 168–169]. Звісно, хоча інколи вважали, що немає особливої потреби щось давати на церкву, це частіше розуміли як необхідність.

Слід зазначити, що мій співрозмовник пожертви на церкву також розумів як необхідність. Але в одному випадку склалося враження, що люди приносили дари за своїм бажанням, і священнику було «стільки добре, скільки ми дали». Священник також не мав на меті накопичувати їх, тому віддавав їх жителям іншого села. В іншому випадку люди, здається, давали ксьондзу гроші не тому, що вони хотіли це робити, а тому, що він наче на це чекав. Моему співрозмовнику були прийнятні взаємовідносини, засновані на принципі: «дати, зібрати/не брати та віддати», і, навпаки, він виступив з критикою відносин, що базувалися на принципі: «очікувати, щоб дали, давати та брати».

Те, як священник надалі поведився із зібраними дарами, співрозмовника наче не хвилювало. Коли запитала його, чи було це прийнятно для жителів його села, щоб від них отримані дари священник віддавав іншим, чи не було шкода їх віддати, він відповів, що то була не їхня справа. Це вирішував ксьондз. Однак це було тільки тоді, коли священник з отриманими дарами поведився бездоганно.

Таким чином, чи порушував священник моральний та соціальний порядок, чи ні, залежало від того, як він поведився з дарами та грошима людей – віддавав іншим чи накопичував. Отже, ксьондза, який отримані дари та гроші правильно використовував, тобто віддавав нужденним, вважали «добрим настоятелем». А священник, який накопичував багатства й гроші, втрачав свій моральний і соціальний авторитет та порушував звичний релігійний порядок. Однак мій співрозмовник вважав, що моральна провина лежала не лише на ксьондзі, який брав і накопичував гроші, але й на людях, які намагались якомога більше дати.

### Новий ритуал

Інформатор стверджував, що раніше в їхньому краї хоронили без священника. Він не пам'ятає випадку, щоб у його селі ховали за участю ксьондза. Це було дорого. Священника привозили до вмираючої, важко хворої людини, щоб вона сповідалася.

Існують відомості, що в середині XIX ст. у селах померлих ховали на неосвячених місцевих цвинтарях. Не брав участі в цьому й ксьондз. Але урочисті похорони в той час, за словами Вітаутаса Меркіса, подобалися заможним християнам і особливо боярам [10, р. 639]. На сільському цвинтарі ховали без ксьондза, якщо до костюлу було далеко. Це означало, що було складно дістатися й до священника [4, р. 245]. Відомості про це є в описах деяких литовських сіл Дзукії та сучасної Білорусі першої половини XX ст. У всіх випадках зазначено головну причину – великий платіж за потребу. У с. Райтінінкай до 1965 року рідко хто запрошував ксьондза провести в останню путь покійного. До 1940 року це робили дуже рідко [15, р. 122]. Ховаючи без ксьондза, просили лише подзвонити в дзвони, за що платили [8, р. 174; 15, р. 122]. Чоловік, який народився на початку XX ст. у с. Лаунай, згадував що ксьондз рідко брав участь у похованні. Жителі замовляли лише службу. Варто підкреслити, що лише приблизно від початку 1920-х років люди почали частіше кликати священника, тому що він не встановлював плати: люди давали стільки, скільки могли [7, р. 47]. Юозас Кудірка також зазначав, що в селах парафій Апсо та Пяляку, особливо в тих, що розташовані на значній віддалі від костюлу, найчастіше ховали без священника. У храмі замовляли службу. У костел супроводжували лише заможніших. Ховаючи без священника, люди поводитися за звичним у певній місцевості порядком: наприклад, освяченими травами обкурювали труну перед тим, як покласти покійного, та могильну яму, її ще скроплювали свяченою водою [5, р. 56]. Моему співбесіднику здавалася досить незвичним участь священника в похороні. Цьому суперечило знання, підкріплене досвідом. Тому в чоловіка виникло питання про обґрунтованість практик, упроваджених представниками релігійної інституції та підтримуваних окремими жителями. Похорон без священника в наші дні співрозмовнику не здавався чимось дивним.

Отже, раніше під час похорону головну роль відіграла громада села, яка була й моральною інституцією.

Після зміни способу поховання головною дійовою особою став ксьондз. Звернемо увагу на те, що сумніви щодо нового ритуалу та обґрунтованості поведінки ксьондза посилили роль грошей у новій традиції поховання. Як уже зазначалося, моєму співрозмовнику було важливо, як священник поводить із зібраними дарами та грошима. Йому здавалося, що, збираючи гроші, він їх накопичував.

Для мого співрозмовника новий спосіб поховання був незвичним. Незвичність посилила не лише участь ксьондза, але й плата за поховання. Це порушувало моральний та соціальний порядок громади.

### Віра без дисципліни

Як приклад контрасту між минулим та сучасним релігійним досвідом чоловік представив способи підготовки до сповіді, саму сповідь та прийняття причастя. Він акцентував увагу на утриманні від їжі та пиття перед сповіддю і не сприймав порушення цього порядку, хоча мешканцям його села було доволі далеко до костельу (10–12 км), тож без сніданку людям було важко дійти до нього, відбутися службу та повернутися додому. Проте прийняття сповіді від людей, які не утримувалися від їжі та пиття, він оцінював негативно, оскільки в такому разі їхня релігійна практика була не така значима. А від того, за словами чоловіка, залежала і якість вірування людей. Він вважає, що ксьондз відповідно до моральних норм має контролювати поведінку людей і таким чином піклуватися про їхню віру. Сучасні ксьондзи, на думку чоловіка, на це не звертають уваги й нічого не кажуть тим, хто поводить по-іншому.

Перетворення релігійних практик і загалом релігійного порядку пов'язані з постановами Другого Ватиканського собору. У прикладі про скорочення часу утримання від їжі перед сповіддю (комунією) мій співбесідник, який звик до попереднього релігійного порядку, нові зміни зрозумів як занепад віри. Це була зміна стабільного порядку. Після зміни порядку моління, воно майже втратило свою попередню сутність: навіть «не потрібно молитися». У релігійній практиці важливе значення мають молитовник і чотки. Вони були частиною віри мого співрозмовника (та інших людей). Він їх сприймав як невід'ємні від особи у храмі – вони були матеріальністю її віри або релігійної totoжності [11, р. 77, 82]. У зазначених речах матеріалізувався усталений релігійний порядок [11, р. 79–80]. Але перетворення релігійних практик зменшувало їхню роль. У цьому, на думку мого співрозмовника, був винен також і ксьондз, «який відлучував» людей від старого релігійного порядку, а значить, і від віри.

Віру, за розумінням інформанта, у минулому гарантувала складна система, що її підтримували і ксьондз, який був релігійним авторитетом та дбав про релігійні норми, і пересічні люди. Моєму співрозмовнику було незвичним толерантне ставлення сучасної литовської церкви до тих, хто не дотримується релігійних

правил. Він це сприйняв як зрівняння всіх – і тих, хто дотримується релігійних норм, і тих, хто їх не дотримується. Він убачав зв'язок між такою поведінкою ксьондза та порядком чи непопорядком у громаді та суспільстві. На думку співрозмовника, ксьондз, ховаючи самогубців, осіб, які жили в шлюбах, не підтверджених релігійними та державними інституціями, узаконював порушення порядку. Він також убачав зв'язок між поведінкою ксьондза та її наслідками. Наприклад, роль ксьондза чоловік розумів як гарантію збереження сім'ї згідно з релігійними нормами, тобто коли шлюб узаконено, і подружня пара разом виховує дітей. Незважаючи на можливі сімейні проблеми, така сім'я, на думку чоловіка, мала більші можливості виховувати людей, спроможних жити за моральними принципами. Сім'ї, створені за іншими критеріями, це зробити набагато важче. Поведінка священника, за оцінкою чоловіка, впливала на сім'ю, і як наслідок – на все суспільство.

Отже, він представляв собі священника як охоронця порядку та віри, що мусить дисциплінувати тих, хто їх не дотримується. Ксьондз мав наглядати за виконанням церковних канонів, за сімейними стосунками тощо.

### Висновки

Характеризуючи ставлення людини до віри, важливо, що «минуле є частиною сучасності і що майбутнє проектується, починаючи від цього розуміння» [16, р. 95]. У випадку, що аналізується, саме пережите минуле (яке, крім того, локалізоване в рідному селі або, у ширшому розумінні, у спільноті рідного краю в дорядняський період та пізніше) дозволило висловити міркування щодо особистих стосунків (а водночас і інших людей) з релігією і, таким чином, сприяло релігійній самоідентифікації особи, а також її моральному та соціальному усвідомленню.

Отже, вірування мій співбесідник розумів як систему, що втілює та гарантує моральний і соціальний порядок. Здавалося, що воно було йому звичним, завжди існуючим, ніколи не зникаючим. Але хотілося б відзначити, що, розповідаючи про себе, тобто про своє ставлення до релігії, чоловік також згадував і представників релігійної інституції, а точніше – ксьондзів. Звернемо увагу, що під час розмови чоловік сам почав про це говорити. Він уявляв собі священників як осіб, які мають підтримувати та гарантувати звичну релігійну систему або моральний і соціальний порядок. Тому, якщо цей порядок порушувався, відповідальні були й вони. Однак іноді порядок рідного села чи краю порушувався. Це було пов'язано з діями релігійної інституції та її представників – священників. Цьому сприяв бюрократизм духовних осіб, матеріальна зацікавленість, нові віяння у віруванні, віра без дисципліни. А в мого співрозмовника з'явилися сумніви щодо авторитету ксьондзів, які раніше були взірцями моральності в спільноті.

## Література

1. Čepienė I. Vaikų religinis auklėjimas Lietuvos kaime XX a. pirmojoje pusėje // Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis. – 1997. – T. XI. – P. 75–82.
2. Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. – Paris, 1991.
3. Højbjerg Ch.-K. Religious Reflexivity. Essays on Attitudes to Religious Ideas and Practice // Social Anthropology. – 2002. – Vol. 10 (1). – P. 1–10.
4. Ilgūnas G. Sasnava: kraštas ir žmonės. – Marijampolė, 2005.
5. Kudirka J. Apso ir Pelekų lietuviškoji kultūra. – Vilnius, 1997.
6. Lombaerts H. The Christian Identity // Krikščionybė akademinėje visuomenėje / red. ir sud. S. Vaitekūnas, A. Ramonas. – Klaipėda, 2002. – P. 69–84.
7. Maceika J. Lazūnai. – Vilnius, 1998.
8. Marcinkevičienė N. Pavarenis. – Vilnius, 1998.
9. Mardosa J. Kaimo religinio gyvenimo formos ir funkcijos XX a. pirmojoje pusėje // Etninė kultūra ir tapatumo išraiška. Etnologiniai tyrinėjimai Lietuvoje 1992, 1993 ir 1995 metais / sud. I.-R. Merkienė, V. Savoniakaitė. – Vilnius, 1999. – P. 138–148.
10. Merkys V. Motiejus Valančius. Tarp katalikiškojo universalizmo ir tautiškumo. – Vilnius, 1999.
11. Otto L., Pedersen L.-L. Collecting Oneself. Life Stories and Objects of Memory // Ethnologia Scandinavica. – 1998. – Vol. 28. – P. 77–92.
12. Paukštytė R. Gimtuvės ir krikštynos Lietuvos kaimo gyvenime XIX a. pabaigoje – XX a. pirmojoje pusėje. Lietuvos etnologija. – Vilnius, 1999. – T. 6.
13. Svidinskaitė D. «Jau verbela... tai nuo senovės, nuo senų senovės»: išmokti veiksmai (Trakų dekanatas. XX a.) // Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis. – 2001. – T. XVIII. – P. 191–223.
14. Svidinskaitė D. Tikėjimo kasdienybės trikdymai: religija, asmuo ir moralės kontravimas // Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos. – 2007. – Nr 6 (15) (2006). – P. 155–185.
15. Ulčinskas V. Raitininkų kaimas (1850–1950). – Vilnius, 1995.
16. Westin Ch. Self-reference, Consciousness and Time // Identity: Personal and Socio-Cultural / ed. A. Jacobson-Widding. – Acta Univ. Ups., Uppsala Studies in Cultural Anthropology. – Uppsala, 1983. – Vol. 5. – P. 93–110.

*Переклад з литовської Джулії Федіркене*