



## ЧЕЛОВЕК И РЕЛИГИЯ В ПРОЗЕ МАЛЫХ ЖАНРОВ РУБЕЖА XIX–XX ВЕКОВ

НАТАЛЬЯ БАХАНОВИЧ

Национальная академия наук Беларуси  
Институт литературоведения  
Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы  
ул. Сурганова 1/2, 220072, г. Минск, Беларусь  
e-mail: [Natali\\_ja@mail.ru](mailto:Natali_ja@mail.ru)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9360-6455>  
(получено 14.09.2019; принято 20.09.2019)

### Abstract

#### **Man and Religion in Prose of Small Genres at the Turn of the 19th–20th Centuries**

The paper is devoted to religious self-identification in Belarusian and Polish prose of small genres at the turn of the 19th–20th centuries. The overlap and differences in interpretation are distinguished. It is shown how the identified differences are related to the confessional history of peoples, in particular, to the dominant confession, and its impact on the culture.

**Key words:** denomination, person, personality, prose of small genres, religion, self-identification, turn of the century

### Резюме

Рассматривается религиозная самоидентификация личности в белорусской и польской прозе малых жанров на рубеже XIX–XX ст. Выделяются общие, созвучные времени интерпретации, а также специфичные для каждой из литератур. Показывается, как выявленные отличия связаны с конфессиональной

историей народов, в частности с доминантным вероисповеданием, и их влияние на культуру.

**Ключевые слова:** конфессия, человек, личность, проза малых жанров, религия, рубеж веков, самоидентификация

Традиционный уклад основан на религиозном мировоззрении: литература, а часто и семейные истории, хранят отпечатки прошлого, в котором человек не может прикоснуться к еде без молитвы, регулярно посещает храм, исповедуется и причащается. Религиозные ритуалы и сейчас сопровождают нас от рождения до смерти (крестины, венчание, отпевание), замещая древнюю инициационную функцию. Годовые христианские праздники, вслед за природными циклами, стабилизируют повседневность, а библейские законы регламентируют взаимодействие с другими людьми. Поэтому именно религиозная идентичность на протяжении долгого времени была решающей в определении этнической, а позднее и национальной принадлежности личности. В белорусском и польском прошлом традиционно маркером причисления человека к той или иной группе были язык, на котором он говорит, и тип храма, который он посещает. На территории Беларуси «результаты переписи 1897 г. строились на (...) вероисповедании и языке» (Чернявская, online), что было проявлением идеологизированности, а значит и политизированности данной демаркации.

В связи с отсутствием однозначного определения религии под нею будет пониматься система мышления и действий, основанная на идеи связи человека со сферой непроявленного, что позволяет ему считать свое существование осмысленным и предоставляет объект для служения чему-то более значимому, чем он сам. Религиозная идентичность в первую очередь связана с конфессиональной принадлежностью, которая обычно наследуется, предопределенная рождением в конкретном общественно-культурном окружении, и мало подвергается изменениям. Более того, в истории крестьянское сословие сопротивлялось переменам, которые не раз проводились в принудительном порядке. На конфессиональное самоопределение человека на белорусской и польской землях влияли внешние факторы: во-первых, опыт «укрепления» Речи Посполитой путем введения общей религии – униатства, во-вторых, попытка «обрусения» колонизированного белорусского и польского населения самодержавной властью, предпринятая в XIX ст. Это усложнило этнонациональную самоидентификацию человека и даже стало причиной создания на белорусско-литовских землях знаменитых «тутэйших» жителей. Вместе с тем конфессиональная заданность от рождения не всегда означает согласие верующего, в связи с чем не менее важным аспектом становится личный поиск связи с высшим началом Вселенной, что предусматривает также выработку отношения к институту религии. Особенно актуальным это стало на рубеже XIX–XX вв. в связи с достижениями западноевропейской философии и прорывом в развитии естественных наук. Трансцендентные поиски свойственны многим героям прозы малого жанра, что свидетельствует о неопровержимой значимости темы религии в жизни лич-

ности в период социально-политических преобразований. Литературоведы же обращаются к этому вопросу нечасто и касаются отдельных авторов, не исследуя целостно и системно. Тем более не проводился сравнительный анализ этой темы в белорусской и польской литературах и прозе малых жанров в частности. Рассматривая обозначенное проблемно-тематическое поле, важно учитывать принадлежность писателя и выявленного им героя к определенному социально-му слою, их конфессиональную историю и степень их религиозности.

На рубеже веков человек столкнулся с необходимостью гармонизировать унаследованную систему знаний с обновленной картиной мира, что и демонстрируют средствами реализма польские позитивисты и белорусские литераторы на волне ускоренного развития. Одной из показательных характеристик прогрессивного героя выступает вера в науку и разум, которые претендуют занять место того, что находится за пределами осязаемого опыта. Литераторы проверяют на прочность новоприобретенные человеком принципы, примером чего выступают рассказы *Widzenie* Болеслава Пруса и *Старый профессор*<sup>1</sup> Максима Горьцкого. В их центре находятся люди «от науки» – варшавский хирург и белорусский профессор, одинаково поставленные перед выбором между выверенными истинами и традиционными представлениями. Авторы обосновывают невозможность разрыва с трансцендентным, в котором сконцентрирован многовековой опыт человечества. Взаимодействие героев со сферой непроявленного показывает их естественную слабость и психологическую нужду в чувстве защищенности, пусть даже и иллюзорном, а потому и готовность признать существование невидимого, особенно в критические моменты. Сквозь это и другие произведения польского писателя проходит евангельская цитата: «Любите врагов ваших (...) Делайте добро тем, кто вас ненавидит и гонит». В испуге за судьбу сына доктор Черский делает шаг в сторону признания Всевышнего и оправдывается перед собой:

Nie tylko bowiem ani na chwilę nie stracił świadomości, ani rozsądku, ale jeszcze wzniósł się na wyższy szczebel moralnego rozwoju, a to nie jest zapowiedzią obłąkania. A jeżeli zniknięcie wizerunku Chrystusa było «znakiem», to i w tym razie nic by mu już grozić nie powinno. Wszakże spełnił rozkaz, czyniąc dobrze tym, którzy go pokrzywdzili... (Prus 1936: 25: 20).

Героя рассказа Горьцкого беспокоит сама возможность изменить науке, и решение дается несколько сложнее, хоть на кону стоит жизнь жены. Внутри него идет диалог:

Вольгачка, Вольгачка, ты і навука – усё жыццё маё. Ты, – кажа, – ахарашыла для мяне навуку, а без цябе і навука ні ўва што. (...) Не, – кажа, – навука вышэй за цябе, навука вышэй за ўсё, і без навукі мне было б нудна нават з табою, хоць ты адна і найлепшая для мяне ўва ўсім свеце. І ты памрэш, і я памру, а навука не павінна памерці і здрады не павінна цярэць (Гарэцкі 1984: 1: 290–291).

В итоге он соглашается выполнить народный ритуал, но это не помогает женщине выжить. Существенно для понимания становления самого Горьцкого

<sup>1</sup> Названия художественных произведений здесь и далее даются в переводе автора статьи – Н. Баханович.

го наличие у рассказа представленной в комментариях в собрании сочинений альтернативной концовки, согласно которой жена поправляется, а в следующем году они уже ждут ребенка.

Вряд ли стоит усматривать прямое наследование белорусским автором польского, речь идет скорее об ощущении злободневных проблем личности в конце XIX – начале XX ст. На вопрос, способен ли научно-технический прогресс заменить потребность человека в трансцендентном – религии или даже предрассудках (в зависимости от сферы жизни и статуса человека), авторы однозначно отвечают отрицательно.

Новые горизонты человеческого бытия в мире приковывают внимание и к такой сфере деятельности человека, как самореализация на службе Богу в храме или монастыре. В центре рассказов *Pokusa* Стефана Жеромского, а также *Черничка* и *Ошибка* Горецкого находятся представители института религии. У польского автора это 19-летний выпускник семинарии, еще не успевший принять сан, у белорусского – старшая и младшая монахини, собирающие традиционную ежегодную дань у населения. Писатели сталкивают героев с преимуществами обычной мирской жизни, искушая ею. В тотальной аскезе будущего священника сквозит неполнота проживания жизни:

Jeżeli siadał, to na samym brzeżku krzeselka, jak gdyby się lękał, by w chwili nastąpić mogącego wniebowzięcia o stołek sutanną nie zawadzić, chodził na paluszkach, jakby pod podeszwami sandałów miał mistyczne jakieś druciki, chroniące od pyłu ziemi, przemawiał językiem niesłychanie biblijnym, unikał ludzi, szeptał modlitwy na widok dziewcząt wiejskich... (Żeromski [*Pokusa*], online).

Импрессионистическое описание утра и весеннего пробуждения природы сливается у автора с переживанием героем религиозного экстаза. Однако внезапно эти высшие духовные ощущения разрушает музыка флирта как воплощение любви и радости бытия двух случайно встреченных героем молодых людей, которые поют песню.

В рассказе *Черничка* Горецкого старшая героиня вобрала набор классических требований и подчеркнуто аккуратно выполняет церковные предписания. Монахиня настолько сжилась со своей социальной ролью, что отрицает все натуральные проявления жизни, а в ее описании автор даже использует художественный прием овеществления:

Шчупянецца і пачынае варушыць вуснамі, механічна і завучана шэпчучы словы малітвы. (...) Як машынная цацка, з боку на бок ківаецца чарніца на «бядзе», калі то тое, то тое кола па чарзе то праваліцца ў калюгу, то выскачыць на груды (Гарэцкі 1984: 1: 140).

И в рассказе *Ошибка* нет сочувствия к старшей монашине: рассказчик не скрывает отрицательного отношения к ее неопрятному внешнему виду, почти полному отсутствию половых признаков, к заученному выполнению ею своих обязанностей. Зато хозяева дома с сочувствием относятся к молодой героине, видя ее интерес к мирской жизни: «У маладой, пад той сціпласцю і нуднай пабожнасцю, усё штосьці мітусілася і іграла. (...) Часам апошня бліскавічка ра-

даснай усмешкай прабяжыць па пухлых вуснах і зноў, яшчэ глыбей, захаваецца пад наўмыснай стродкасцю» (Гарэцкі 1984: 1: 139–140).

Аскетизму монахинь противопоставляется естественность и счастье продолжения рода обычными людьми, принимающими жизнь во всех проявлениях. Автор описывает, как жена «села карміць дзіця, не саромліва, а з правам маці, разгарнуўшы цьмяна-белыя грудзі» (Гарэцкі 1984: 1: 138). К тому же жители монастыря оказываются не лишеными тех же недостатков, что и миряне, хоть показанную греховную страсть оценить непросто. Ведь не из-за меркантильности или личных нужд старшая монахиня отваживается на кражу иконы, а из-за желания иметь в монастыре красивую и ценную вещь.

Монахиня, присваивающая артефакт и покрывающая поцелуями хозяина, чтобы избежать наказания, выглядит достаточно провокационно для белорусской литературы, в которой декаданс проявился слабо. В младопольской же прозе есть и более откровенные, натуралистические попытки подвергнуть сомнению путь служения Богу в монастыре. В рассказе *Przed świtem* Владислав Реймонт противопоставляет два взгляда на возможность приблизиться в земной жизни к Богу. Их носители – молодой человек в госпитале, которому осталось жить считанные часы, и сестра милосердия, молящаяся за его душу. Безымянный герой не соглашается на исповедь, высказывает протест Богу, отбирающему у него жизнь, живет преимущественно телесными ощущениями, в отличие от эмоционально скованной сестры, которая почти «отсутствует» в произведении, потому что все художественное пространство занимает личность мужчины. В предсмертной горячке он натуралистически, без пошлости описывает парижские оргии, в которых некогда участвовал, сравнивая физиологическое переживание оргазма с криками божества (эти фрагменты присутствуют не во всех изданиях произведения). Герой просит монахиню раздеться, чтобы в последний раз увидеть красоту женского тела, но та остается глуха и молча покидает его:

– Siostra jest cudownie piękną! – szepnął znowu i uniósł się na poduszkach. — Tak, niesłuchanie piękną. Pod tym okropnym strojem kryją się cuda, przeczuwam je, widzę nawet, widzę... – zatrzymał się, bo znowu brakło mu głosu. Zakonnica wyszła, przymykając drzwi za sobą (Rejmont 1902: 12).

Бога, который, согласно Писанию, есть любовь, можно познать посредством взаимоотношений полов, к Богу близки дети, о которых герой просит позаботиться (купить им игрушек) монахиню, вверяя ей для этих целей все имеющиеся у него деньги.

Еще смелее приоткрывает завесу жизни в монастыре Мария Кшимуская-Ивановская в рассказе *Stygmat* (и во всем одноименном прозаическом сборнике), героиня которого переживает внутреннюю борьбу из-за любовной связи с мужчиной, разрываясь между необходимостью подчинения закону и извечным инстинктом телесной любви. Конфликт одинаково сильных импульсов оборачивается целым спектром чувств, с которыми сложно справиться. Даже вериги не помогают сдержать себя:

Kolczastym sznurem biodra opasała, a co noc krwi ciepłej strumienie spływały strugą, wzdłuż giętkiego ciała... Rozwijała się... Żyła. Mury klasztorne stłumić nie zdołały ognia, co w piersi jej płonął, rozlewając się na zewnątrz cichym uśmiechem błogosławionych (Krzymuska 1906: 76).

Монахиня в отчаянной борьбе с собой осваивает целый ряд неведомых ей ранее женских ролей – от пылкой любовницы до заботливой матери для своего тайного любовника.

В подобном «психологическом эксгибиционизме» ощущается влияние теоретика и практика новой антропологической концепции Станислава Пшибышевского. Свой *Requiem aeternam* он начинает с перефразирования древнейшего текста: «Na początku była chuć. Nic prócz niej, a wszystko w niej» (Przybyszewski, online). В творчестве этого автора взаимоотношения мужчины и женщины показаны как первооснова бытия, при этом он утверждает, что его интересует в первую очередь столкновение двух душ. Младопольская проза малых жанров ярко иллюстрирует совершенные Зигмундом Фрейдом кардинальные изменения в гуманитаристике и искусстве. Это было не что иное, как протест против Христианства, в котором женщина имела только два возможных облика – Матери и Блудницы, причем социально допустимым был только первый. Для более «девственной» белорусской литературы такой взгляд остается актуальным и в начале XX в. «Одно только я отмечу: ежели вы преклоняетесь перед женщиной, то, стало быть, или девственности ее, или материнству челом бьете. Да оно и понятно, – ведь, лишь в этих двух видах женщина выступает, третьего же, очевидно, и быть не может» (Багдановіч 2001: 2: 45), – говорит герой рассказа *Мадонна* Максима Богдановича. В воплощении этой идеи и заключается притягательность образа мадонны как «соли всей живописи» раннего времени.

Такое отличие между польской и белорусской литературой, вкупе с другими факторами, стоит связывать и с разницей в вероисповедании народов. В сравнении с костелом, который вел жесткую храмовую политику, заставляя отказаться от предрассудков и контролируя даже фольклор, православная церковь была лояльнее, «временами даже стремилась согласовать языческие праздники с церковными обрядами» (Кабржыцкая 2011: 29). Чем более крепкими были сдерживающие узы, тем более агрессивной становилась реакция на них, которой и является альтернативное видение человека в польской литературе. Своеобразным способом сопротивления жесткому канону по сути был и модернизм, который так хорошо «прижился» на католическом Западе и в литературе «Молодой Польши» с ее сомнениями в существовании Бога.

В то же время на рубеже XIX–XX вв. сильный религиозный стержень, организовывающий жизнь польских католиков, в литературе ощущается довольно сильно. О нем свидетельствует наличие литературных «гимнов» священнослужителям, с честью несущим тяготы своего сана. Примером выступает рассказ *Książdz Piotr* Казимежа Пшервы-Тетмайера, как и факт победы произведения в конкурсе журнала *Czas* в 1895 г. среди 87 других. Петр Заланский, офицер уланского полка, решил отмолить грехи своего рода как его последний представитель. Шляхтичу, вековой задачей которого была работа на земле и военные действия, сложно было вживаться в новую, непривычную роль (он чуть не

сбежал на Венгерскую войну). Колоритный и многогранный герой собственноручно ухаживает за огородом, разговаривает с цветами и, главное, поддерживает бедноту. В мирской жизни он одиннадцать раз выходил на дуэль, а сейчас просит положить ему в могилу саблю, потому что за 50 лет служения так и не смог избавиться от привычек и каждый день выполняет военные упражнения. Старый ксендз ни о чем не жалеет и доволен судьбой: «I powiedz mi, może być coś piękniejszego na ziemi, jak dusze Bogu, ojczyźnie i ludzkości skarbić?» (Tetmajer 1916: 97). Пшерва-Тетмайер показывает мистическое переживание героем «машины мира», ощущение близости смерти, а затем и переход в мир иной любимого всеми служителя культа. Несмотря на запоминающийся портрет священнослужителя и поддержку католичества, на рубеже веков произведение рассматривали как атаку на польское духовенство: «Taka kreacja bohatera nie spotkała się z pochwałą ze strony Kościoła. Nie spodobało się zwłaszcza to, że ksiądz dba bardziej o parafian, niż o kościół», – утверждает Изабелла Гжелак (Grzelak 2008: 65).

Еще одним доказательством в пользу позитивного позиционирования духовенства в польской прозе малого жанра выступает рассказ *Proboszcz z Szetyny* Марии Хаген-Шверин, также сосредоточившейся на предсмертной ночи уважаемого прихожанами ксендза. Из его воспоминаний становится известным путь к профессии – сиротство и нехватка родительской любви, невозможность жениться на любимой. Обстоятельства содействовали проявлению в герое самых высоких человеческих качеств:

Miał niedolę i nędzę do wspierania. Wziął się do pracy gorliwie z całą wytrwałością gorącej duszy a uczuciem dziecka, którego nie doznał, nie pamiętając matki, miłością dla siostry, dla narzeczonej, dla żony i syna, tymi wszystkimi uczuciami, których znać mu nie było dane, ukochał parafię swoją, Kościół i służbę Bożą. Znaną była dokoła pobożność proboszcza z Szetyny, miłosierdzie jego i wpływ zbawienny, jaki wywierał na lud swojej wioski (Hagen 1895: 398).

Рассказы Пшеры-Тетмайера и Хаген-Шверин наполнены атмосферой святости и утверждают добрые дела как обязательный атрибут жизни польского католического духовенства. Белорусская литература не оставила подобного масштаба образов служителей культа, хоть представители церкви фигурируют в творчестве Якуба Коласа, а также ксендза Казимира Сваяка (*Что Юрка на вече видел* и др.). Зато обращает на себя внимание персонаж другого характера – духовно прекрасный деревенский мученик в рассказе *Великий пост* Змитрака Бедули. Когда в конце жизни Левон стал одиноким и бездомным, он постепенно перестал есть и перешел на воду. В образе аскетического героя автор показывает высший пример личности, которая «характеризуется максимальными требованиями к себе и значительно меньшими требованиями в отношении других» (Чернявская 2003: 141). Со временем женщины стали относиться к Левону как к святому и приходили поклониться – настолько красивым стал в своей аскезе обычный бедняк. Считается, что для белорусского менталитета характерно наличие «образа „святого человека” как гармонизатора сакрального и профанного путем праведной жизни» (Чернявская, online). Писатель создал образ местного Будды, сознание которого настолько возвысилось и преобра-

зилось, что даже изменилась форма его молитвы: «Што ж, – думаў ён, – тое, што ў сэрцы маім, мне трэба казаць богу, а не тое незразумелае, як мяне людзі навучылі...» (Бядуля 1986: 2: 70). Такая интерпретация темы человека и религии разрушает веками складывавшиеся представления о святости человека: по Бядуле, к Богу можно приблизиться и иными, даже неожиданными путями. Терпение и страдание через аскезу и служение могут трансформироваться в радость бытия и даже помощь другим.

Конфессиональная история белорусского и польского народов на территории, отошедшей под власть Российской империи после распада Речи Посполитой, сходна, но ее художественная интерпретация в прозе малых жанров отлична. Польские писатели, с большим уважением относящиеся к религиозным чувствам человека, зафиксировали тенденцию негативного влияния иноземного господства. В рассказе *Poganin* Жеромского рассказчик говорит о себе как о «chołom na Moskali» и описывает крестьянина, пострадавшего от мероприятий по «обрусению» населения. Плохо одетый человек, пасущий общественный скот, похож на типичного балта, чем подчеркивается исконное право поляков распоряжаться своей землей. Это бывший солтыс, уважаемый и грамотный житель деревни, который сейчас ведет себя сдержанно и даже не желает вспоминать прошлое: «Coś ja nie przypomnę... dawny to czas – szeptał jakby do siebie szyderczo. — Dawny to czas... ja teraz ruskki muzyk, prawosławny...» (Żeromski, online). Писатель показывает отказ человека от веры, разочарование в Боге в результате противоправных действий, совершаемых на протяжении XIX в. самодержавной властью:

Jakby Pan Bóg na niebie byli, jakby był sprawiedliwy, toby na świecie nie było tego katowstwa. Widziałem ja Moskwę, Niżni-Nowgorod – tam moskiewskiego luda moc. Jeśli w naszej religii prawda – to za cóż tamto wszystko w błędach żyje? Gadki księdzowskie! Tu nie ma prawdy – to gdzież ona? W niebiesiach? – Hej – pieniędzy to nabiorą za tę gadkę popy a księdze! Ja się na prawosławnego podpisałem, tam, w tym Niżnim, ale mi i cerkiew, i kościół – tfu! (Żeromski [*Poganin*], online).

В рассказе Жеромского *Do swego Boga*, продолжающем данную тему, героями выступают верующие католики из-под Брестчины, что свидетельствует об актуальности проблемы и для белорусского населения. Когда русские солдаты забили нагайками сына, не хотевшего называться русским, дедушка «записал» себя и внука в чужую веру. С того момента каждый год перед Пасхой они осуществляют четырехдневную пилигримку (путь только в одну сторону составляет около трехсот км) из Драгичина в Варшаву: «Co roku tak chodzą we dwoje – odkąd na wiarę cudzą zapisani. Grzesznicy oni wielcy oboje, zdrajcy oboje...» (Żeromski [*Do swego Boga*], online). Поступок наделенных развитым чувством морали и веры крестьян достоин уважения, и автор сочувствует героям, осознавая масштабы совершенного над ними насилия. По дороге домой белорусские мученики погибают в лесу от холода, а природа словно «отпевает» своих детей.

Спустя два десятка лет крестьянин Коласа в рассказе *На ночлеге* с легкостью решает конфессиональный вопрос, ставший причиной трагедии в жизни героев Жеромского:

А Тамаш, скінуўшы капялюш і ўзняўшы на неба вочы, гаварыў пацеры. Іншыя малітвы ён гаварыў і па-каталіцку і па-праваслаўнаму – нікому не хацеў крыўды рабіць Тамаш. Зоры, як Божыя матылёчкі, трапыхаліся, дрыжалі, і іх бляск пераліваўся дзівоснымі колерамі незлічоных агнёў. За лугам чуць-чуць выступала сваім чорным абрысам зубатая палоска яловага лесу, а над ім мігацелі чырвоныя стужкі трывожных зарніц. Наўкол было так спакойна, так ціха і лагодна, што душа мімаволі адрывалася ад зямлі і ляцела ў невядомую высь, каб зліцца з хараством, з бязмежнасцю гэтага таёмнага, неразгаданага свету, і нейкая беспрычинная радасць разыходзілася па ўсім целе (Колас 2008: 228–229).

Так человек отдает дань тому культурному пространству, в котором он родился, приобщаясь к Богу посредством переживания красоты окружающего мира, что позволяет героям Коласа искать Бога и за пределами религии, в окружающем мире (*Мысли в дороге* и др.). Последнее отражает такое качество белорусского менталитета, как христианский пантеизм, в котором «Бог – посредник между природой и человеком» (Чернявская, online). И в цикле *Сказки жизни* Коласа также господствует пантеистическая атмосфера: в царстве природы автор зачастую является наблюдателем, который мудро понимает и принимает весь мир, будто его всезнающий хозяин. В данном случае речь идет о чем-то универсальном, однако свобода православия в отношении языческих верований, как и сама конфессиональная история белорусов, стали причиной особой наполненности именно нашей литературы «народным и мифопоэтическим пантеизмом – глубоким ощущением витаистской силы в природе» (Конан 2007: 109).

Несогласие с предлагаемыми религией догмами белорусские авторы выражают иначе, о чем свидетельствует сложный и противоречивый рассказ *Присяга* Горецкого. В нем Тарас под присягой Богу не выдает работающих у него беглых крепостных, однако отношение автора к нему непростое, так как поступок не в полной мере сознательный:

І замоўчаў Тарас. З туманам уваччу, падняўшы для прысягі руку, падыходзіў к сталу, да чорнага сукна з металічным раскрыжованым богам і святою кнігаю ў бліскачай цвёрдай вокладцы. І неспадзеўкі скапыціўся і ледзь не заваліўся: аборына раскруцілася на назе, і ён другой нагою ступіў на яе канец.

– Скажу! – раптам прашаваліў ён вуснамі, але спазніўся: не пачуў яго ніхто, войчанька сівы завёў ужо тое, што належыцца. Прысяга пачалася (Гарэцкі 1984: 1: 201).

Крестьянин не видит своей внутренней правды, а только грех перед Богом, как и спасенные им от наказания люди. Никто из них не способен критически оценить ситуацию и увидеть ее правдивую суть, значит все понесут в жизнь разрушающее чувство вины. И эпиграф к этой части произведения («Тяжело вырваться из цепей темноты!») отражает неспособность героев осознать совершенное над ним преступление. Рассказ показывает не силу, а скорее личностную несостоятельность крестьянина, особенно мучительную из-за высокоразвитой морали и безупречной духовной чистоты. Религия предлагает готовые нормы и правила поведения, опираясь на которые человек делает выбор, – так происходит подмена искренней веры и внутренней морали внешними законами. Горецкий, опережая время, требовал от личности умения ориентироваться между навязанной догмой и собственной совестью, «металлическим распятым

богом» и внутренним критиком и законодателем. Выбор в пользу второго означал необходимость самостоятельно вырабатывать духовные опоры и ценностные ориентиры, способные обновляться по мере приобретения новых знаний и опыта. Лично сформированная система ценностей дает фундамент для гармоничного взаимодействия с собой и другими, а вина и страх – сложные чувства, на которых держится любая религия и с которыми следует учиться справляться. Это нельзя назвать бунтом против Бога, а только констатацией необходимости обновления религии как института для адаптации важной сферы бытия личности к постоянно изменяющейся реальности. Хотя текст не лишен влияния Ф. Ницше, утверждавшего, что противопоставление добра и зла, лежащее в основе любой религии, должно быть преодолено.

Религиозная самоидентификация личности приобретает и другие неожиданные повороты в творчестве Бедули – в рассказах *Панас на небе* и *Сон Анупрэя*. В них крестьянин претендует попасть в рай, согласно распространенному взгляду, что страдалец при жизни обязательно получает облегчение на небе. После смерти Панасу вспоминаются только несерьезные грехи, и он с уверенностью просит Петра открыть райские врата. Но тот направляет героя в ад за то, что пил, не молился, не уделял должного внимания хозяйству и колотил жену. Считающееся заслугой на земле совсем не является гарантом праведности: согласно замыслу, человек попадает в те условия, которых заслуживает и которые позволяют ему в жизни себя максимально проявить, если применить ум и старание. Святой вынуждает крестьянина научиться грамоте, что тому удается на протяжении только одной недели, поэтому Панас все же направляется в ад:

Бач, які ты невучоны, якое ты «цёмнае мужыччо»! Вось і тваё апраўданне нікчэмнае. Чалавеку трэба толькі хацець. Бач, як хутка ты навучыўся чытаць, калі прыступілі, як той кажа, нажом да горла! Нябось, каб хацеў, дык бы на зямлі шмат чаго добрага зрабіў. А цяпер вон у пякельніцу, душа гультайская! Не мазоль мне вачэй, лайдацюга! (Бядуля 1986: 2: 137).

Автор посредством иронии и юмора показывает личную ответственность человека за свою судьбу. Похожим образом развиваются события и в рассказе *Сон Анупрэя*, в котором крестьянин после похорон ожидает небесного воздаяния за тяготы жизни:

Не плакаў ніколі: я горшы за ўсіх – думаў ён... Тапталі твар яго гразнымі ботамі, здзекаваліся над ім... Часам кроў з вачэй лілася, сэрца было ранена, твар скрыўлены быў ад страшэннага болю, а ён маўчаў, бо што ж, – думаў ён сам сабе, – ці я маю вартасць якую, каб мяне шанавалі?.. І да апошняй мінуты ён аб сваёй крыўдзе нікому слаўца не сказаў і гэтак Богу душу аддаў... (Бядуля 1986: 2: 59).

После зачтения его земной истории Бог заплакал, намереваясь дать Анупрэю первое место среди святых, но просьба крестьянина получать каждое утро водку и селедку изменило планы Всевышнего. Автор показывает, что несознательный и примитивный человек вряд ли достоин оправдания и освобождения, несмотря на свои страдания. Показательно, что такую оригинальную концепцию предложил представитель иудейского вероисповедания, формировавшийся в православном окружении.

Духовные поиски героев в творчестве каждого автора носят различный характер, но выделяются и общие, созвучные времени тенденции. Так, христианская традиция несмотря на явные мировоззренческие изменения, по-прежнему обладает высокой значимостью. Литераторы осмысливают ряд одинаковых тем: проверяют на прочность новоприобретенные научные принципы в повседневной жизни (*Старый профессор* Горецкого, *Widzenie* Пруса), высказывают свое отношение к целесообразности посвящения человеком себя профессиональному служению Богу в храме или монастыре (*Черничка*, *Ошибка* Горецкого, *Pokusa* Жеромского). Выделяются и специфические тенденции освещения темы взаимодействия человека с институтом религии: в польской литературе это положительный образ представителя духовенства (*Ksiądz Piotr* Пшервы-Тетмайера, *Proboszcz z Szetynu* Хаген-Шверын), обвинение колонизаторов в ослаблении веры и трагедии человека (*Poganin*, *Do swego Boga* Жеромского); в белорусской – в качестве святого человека предлагается равновеликий священнослужителю образ деревенского мученика (*Великий пост* Бедули). Подобные расхождения обусловлены влиянием доминантных вероисповеданий – католичества и православия, которые накладывают отпечаток на ментальность человека и отношение к институту религии. По-модернистски более смелая младопольская проза малых жанров затрагивает сексуальные аспекты жизни и предлагает идею познания Бога через взаимодействие полов (*Przed świtem* Реймонта, *Stygmata* Кшимуской-Ивановской, творчество Пшибышевского). Белорусским же авторам свойственны сравнительно более жесткие требования к человеку как личности, реализующиеся в идеях необходимости формировать собственные духовные опоры и убеждения (*Присяга* Горецкого) и персональной ответственности за свою жизнь (*Панас на небе*, *Сон Анупрея* Бедули).

## Библиография

- Bagdanovič, M. (2001). *Poŭny zbor tvoraŭ*. T. 2. Minsk: Belaruskaâ navuka [Багдановіч, М. (2001). *Поўны збор твораў*. Т. 2. Мінск: Беларуская навука].
- Bâdulâ, Z. (1986). *Zbor tvoraŭ*. T. 2. Minsk: Mastackaâ litaratura [Бядуля, З. (1986). *Збор твораў*. Т. 2. Мінск: Мастацкая літаратура].
- Černâvskaâ, Ū.V. *Belorusy: ot "tutêjšyh" k nacii* [Чернявская, Ю.В. *Белорусы: от "тутэйшых" к нации*. (Online) [http://lib100.com/social\\_psychology/belarusians/html/](http://lib100.com/social_psychology/belarusians/html/) (доступ 13.09.2019)].
- Černâvskaâ, Ū.V. (2003). *Ličnost' i kul'tura*. Minsk: Belarus' [Чернявская, Ю. (2003). *Личность и культура*. Минск: Беларусь].
- Grzelak, I. (2008). Kilka uwag o „Księdzu Piotrze” Kazimierza Przerwy-Tetmajera. *Acta Universitatis Lodzianis. Folia Litteraria Polonica*, 11: 59–70.
- Hagen, M. (1895). *Pani Choryńska*. Lwów: w drukarni W.A. Szyjkowskiego.
- Garëcki, M. (1984). *Zbor tvoraŭ*. T. 1. Minsk: Mastackaâ litaratura [Гарэцкі, М. (1984). *Збор твораў*. Т. 1. Мінск: Мастацкая літаратура].
- Kabržyckaâ, T.V., Hmâl'nicki, M.M., Dzûkava, È.Û. (Red.) (2011). *Fal'klor i litaratura: fenomen belarуска-pol'ska-ŭkrainskagakul'turnaga sumežža*. Minsk: Knigazbor [Кабржыцкая, Т.В. Хмяльніцкі, М.М., Дзюкава, Э.Ю. (Рэд.) (2011). *Фальклор і літаратура: феномен беларуска-польска-ўкраінскага культурнага сумежжа*. Мінск: Кнігазбор].

- Kolas, A. (2008). *Zbor tvoraŭ*. T. 5. Minsk: Belaruskaa navuka [Колас, Я. (2008). *Збор твораў*. Т. 5. Мінск: Беларуская навука].
- Konan, U. (2007). *Filosofskiia poglady Akuba Kolasa: pastanoŭka prablemy*. V: *Kalasaviny. Akub Kolas i aŭgo akruženne: materyaly navuk. kanf. (3 listapada 2005 h., h. Minsk)*. Minsk: Vydavecki Cènt BDU: 103–114 [Конан, У. (2007). *Філасофскія погляды Якуба Коласа: пастаноўка праблемы*. В: *Каласавіны. Якуб Колас і яго акружэнне: matèryâlynavuk. kanf. (3 listapada 2005 g., g. Minsk)*. Мінск: Выдавецкі Цэнтр БДУ: 103–114].
- Krzymska, M. [Theresita (ps.)] (1906). *Stygmat*. Warszawa: Jan Fiszer.
- Prus, B. (1936). *Pisma*. T. 25. Warszawa: Gebethner i Wolff.
- Przybyszewski, S. (1904). *Requiem aeternam: trzecia księga Pentateuch'u*. Lwów: Księgarnia Polska. (Online) <http://literat.ug.edu.pl/stachp/002.htm> (доступ 13.09.2019).
- Rejmont, W. (1902). *Przed świtem*. Warszawa: Gebethner i Wolff.
- Tetmajer, K. (1916). *Tryumf. Nowele*. Kraków: nakładem J. Czerneckiego.
- Żeromski, S. *Do swego Boga*. (Online) [https://pl.wikisource.org/wiki/Do\\_swego\\_Boga](https://pl.wikisource.org/wiki/Do_swego_Boga) (доступ 13.09.2019).
- Żeromski, S. *Poganin*. (Online) <https://pl.wikisource.org/wiki/Poganin> (доступ 13.09.2019).
- Żeromski, S. *Pokusa*. (Online) [https://pl.wikisource.org/wiki/Pokusa\\_\(Żeromski\)](https://pl.wikisource.org/wiki/Pokusa_(Żeromski)) (доступ 13.09.2019).