

КНЯЖАЦКІ КУЛЬТ СВЯТЫХ БАРЫСА І ГЛЕБА Ў ПОЛАЦКАЙ ЗЯМЛІ XII ст.

Ю.М. КЕЖА

Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт

Аналізуецца шанаванне першых старажытнарускіх святых князёў-пакутнікаў Барыса і Глеба ў Полацкай зямлі XII ст. Зроблена выснова, што ў канцы XI–XII ст. самаідэнтыфікацыя княжацкіх дынастыяў Рурыкавічаў і Рагвалодавічаў ажыццяўлялася праз ушанаванне культу князёў Барыса і Глеба. Ідэалагічная аснова культу святых Барыса і Глеба палягала ў легітымізацыі нязменнасці прынцыпаў княжацкага старэйшынства. Падчас княжацкіх міжусобиц у XII ст. асэнсаванне трагедыі Барыса і Глеба з’яўлялася стрымліваючым фактарам пры вырашэнні дынастычных канфліктаў паміж Рагвалодавічамі.

Пасля прыняцця Руссю хрысціянства тэрыторыя і насельніцтва ўсходнеславянскай супольнасці далучаецца да візантыйскай і агульнаеўрапейскай хрысціянскай традыцыі. Праз асэнсаванне хрысціянскай сістэмы каштоўнасцей адбываецца будаўніцтва новых культурна-ідэалагічных канструктаў. Дадзеныя мадэлі непасрэдным чынам спрыялі абгрунтаванню легітымнасці ўсталяванай сістэмы ўлады і адносіў унутры гэтай сістэмы.

У працэсе самаідэнтыфікацыі Рурыкавічаў у супольнасці хрысціянскіх дынастыяў надзвычай важным з’яўляецца той факт, што першымі старажытнарускімі святымі сталі князі. Відавочна, што па ўяўленню ранняга сярэднявечча разуменне святасці і сакральнай сілы непарыўна звязана з вобразам князя [1, с. 169].

Хрысціянскае праслаўленне і паследуючая кананізацыя першых усходнеславянскіх князёў-пакутнікаў Барыса і Глеба з’явілася адным з важнейшых крокаў у справе асэнсавання трываласці дзяржавы, легітымізацыі кіруючай дынастыі і святасці царквы. Падобныя падзеі адбываліся ў X–XI стст. у дзяржавах Цэнтральнай і Паўднёва-Усходняй Еўропы і былі звязаны з хрысціянізацыяй гэтых краін [2, с. 60]. Так, найбольш блізкая аналогія святым Барысу і Глебу была пакладзена ў шанаванні культу святога Вацлава, князя Чэхіі (Багеміі), забітага ўласным братам Баляславам у 929 (па іншай версіі 935) г. [3; 4, с. 85; 5, с. 166–168].

Барыс і Глеб лічацца першымі старажытнарускімі святымі, аднак дакладная дата іх кананізацыі вызывае спрэчкі [6, с. 28–30]. На думку А.А. Шахматава, пачатак кананізацыі братоў-пакутнікаў звязаны з перанясеннем цела Глеба з берага ракі Смядыні ў Вышгарад і пахаваннем яго ў царкве Святога Васілія (1020 г.) [7, с. 92–93]. В.П. Васільеў пашырае часовыя межы кананізацыі з 1020 па 1039 гг. і звязвае яе з кіеўскім мітрапалітам Іаанам I [8, с. 15–17]. На думку такіх даследчыкаў як Я.Е. Галубінскі і А. Поппэ, агульнаграмадскае праслаўленне і наступная кананізацыя Барыса і Глеба адбылася 20 мая 1072 г. [9, с. 71; 10, с. 178–180]. У гэтым годзе мошчы князёў былі ўрачыста перанесены ў новы каменны храм Вышгарада. Гэта падзея была здзейснена пры ўдзеле сыноў Яраслава Мудрага, князёў Ізяслава, Святаслава і Усевалада, кіеўскага мітрапаліта Георгія і іншых прадстаўнікоў кіеўскага духавенства [11, с. 47]. Пры гэтым, як адзначае Я.Е. Галубінскі, братам было ўсталявана не мясцовае, а агульнаруускае шанаванне, якое зрабіла іх патронамі ўсіх рускіх зямель [9, с. 71].

Існуе таксама версія позняй кананізацыі Барыса і Глеба – 2 мая 1115 г. пры перанясенні іх мошчаў князем Уладзімірам Манамахам у Барысаглебскі храм Вышгарада і будаўніцтве ў 1117 г. аднайменнага храма на р. Альце [12, с. 54]. Аднак гэта гіпотэза не знаходзіць падтрымкі ў большасці даследчыкаў, так як прысутнасць імёнаў Барыса і Глеба ў якасці святых у пісьмовых крыніцах прасочваецца з апошняй чвэрці XI ст. [13, с. 22–38]. Таксама на кананізацыю князёў да XII ст. указвае факт перанясення часціцы мошчаў св. Глеба ў 1095 г. ў чэшскі Сазаўскі манастыр [14, с. 14]. Такім чынам, можна пагадзіцца з высновамі даследчыкаў аб шанаванні, кананізацыі і ўсталяванні культу Барыса і Глеба да XII ст.

Святыя князі Барыс і Глеб – традыцыйныя персанажы літаратурных твораў агіяграфічнага жанру, сярод якіх асаблівае месца займаюць “Сказанне аб Барысе і Глебе”, напісанае ў другой палове XI ст., і “Чытанне аб Барысе і Глебе”, напісанае манахам Нестарам ў 80-х гг. XI ст. [11, с. 45]. Агульная традыцыя шанавання святых князёў таксама адлюстравана ў летапісных крыніцах, у прыватнасці “Летапісным апаведзе” (далей ЛА – Ю. К.) аб Барысе і Глебе.

Паводле тэксталагічнага аналізу летапісных расказаў аб святых князях існуе меркаванне, што ўсе артыкулы да 6580 (1072 г.) з’яўляюцца познімі ўстаўкамі, зробленымі пасля перанясення іх мошчаў у каменную царкву Вышгарада [15, с. 46.]. У гэтай сувязі падзею непасрэднай кананізацыі братоў і іх агульнадзяржаўнае праслаўленне варта аднесці да 1072 г. На карысць дадзенай думкі ўказваюць палітычная сістэма, замацаваная на Русі пасля смерці Яраслава Мудрага (палітычны трыумвірат) і сумесныя дзеянні братоў Ізяслава, Святаслава і Усевалада па перанясенню мошчаў Барыса і Глеба ў адбудаваны каменны храм Вышгарада, што сімвалізавала адзінства кіруючага роду і выкананне агульных прынцыпаў радавога сюзерэнтэту.

Яшчэ ў перадсмяротным “Завяшчанні” Яраслава сваім сынам прасочваецца прызыў да мірнага суіснавання паміж братамі. Каб пазбегнуць міжкняжацкіх сварак Яраслаў юрыдычна замацаваў новы прынцып размеркавання княжацкіх сталоў і наследвання вярхоўнай улады. Галоўным, па распа-радженню Яраслава, станавіўся старэйшы з яго сыноў – Ізяслаў. У гэтай сувязі неабходна было абгрунтаваць падпарадкаванне малодшых князёў старэйшым праз асэнсаванне трагедыі Барыса і Глеба. Як адзначае акадэмік Д.С. Ліхачоў: “Палітычная тэндэнцыя культу Барыса і Глеба зразумела: умацаваць дзяржаўнае адзінства Русі на падставе строгага выканання феадальных абавязкаў малодшых князёў у адносінах да старэйшых і старэйшых у адносінах да малодшых” [16, с. 89]. Разам з тым, у другой палове XI ст., пад уплывам хрысціянства, ва ўсходнеславянскім грамадстве адбываюцца пэўныя змены. Царква пачынае ўсё больш уплываць на грамадскую свядомасць [17, с. 165–168]. У сярэдзіне – трэцяй чвэрці XI ст. адбываецца асэнсаванне смерці князёў-пакутнікаў у кантэксце біблейскай заповедзі “не забі” і адмены на Русі кроўнай помсты [18, с. 99–100].

З паступовай крышталізацыяй культу Барыса і Глеба, пачынаючы з другой паловы XI ст., на Русі пачынае складвацца іканаграфія святых князёў. Іх парныя выявы, з аднаго боку, вылучаюць новыя вобразы хрысціянскіх пакутнікаў, а з другога боку, дзякуючы позам, німбаў, пакутніцкім крыжам, – аб’ядноўваюць іх са светам візантыйскай святасці [2, с. 67]. Аднак, пры пэўных аналогіях парных выяў Барыса і Глеба з візантыйскімі ўзорамі (св. Казьма і Даміян, св. Флор і Лаўр), усходнеславянскія святыя згодна з пісьмовымі тэкстамі маюць кожны ўласную гісторыю пакутніцтва. Дадзеная акалічнасць адлюстроўваецца ў даволі прыкметным супрацьпастаўленні старэйшага (Барыса) і юнага (Глеба), а ў наступным адпаведна як валявога і хісткага, настаўляючага і слухаючага [2, с. 67].

Узроставыя адрозненні паміж князямі сталі пастаянна асаблівацца выяў Барыса і Глеба. Часцей за ўсё святы Барыс малюецца з кароткімі валасамі, з вусамі і невялікай барадой, а Глеб – бязвусым, безбародым, з доўгімі локанамі да плеч. Самай першай па часе парнай выявай князёў, якая да нас дайшла, з’яўляецца фрэска полацкай Спаса-Праабражэнскай царквы, створаная каля 1161 г. (мал. 1) [19, с. 142]. На дадзенай фрэсцы Глеб намалюваны юным, безбародым, з доўгімі локанамі. У сваю чаргу Барыс, як старэйшы брат намалюваны з невялікай цёмнай барадой і вусамі. Падобныя выявы можна таксама назіраць на найстаражытных іконах, якія да нас дайшлі, – твор з Сава-Вішэрскага манастыра з-пад Ноўгарада, які датуецца другой паловай XIII ст. (мал. 2) і ікона першай паловы XIV ст. са Зверына манастыра ў Ноўгарадзе (мал. 3) [20].



Мал. 1. Фрэска полацкай Спаса-Праабражэнскай царквы



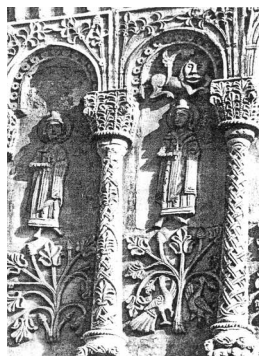
Мал. 2. Твор з Сава-Вішэрскага манастыра з-пад Ноўгарада



Мал. 3. Ікона са Зверына манастыра ў Ноўгарадзе

Супрацьпастаўленне старэйшага Барыса і малодшага Глеба паводле знешняга выгляду прадстаўлена на рэльефе паўночнага фасаду Дзмітрыеўскага сабору ва Уладзіміры (1190-е гг.) (мал. 4). Паказальнай з’яўляецца і кампазіцыя на разьбянай каменнай іконе з Салотчы, якая знаходзіцца ў Разанскім музеі (мал. 5) [21]. На гэтай выяве Глеб, як малодшы брат, паварочваецца да Барыса, нібыта звяртаецца за духоўнай падтрымкай.

Такім чынам, згодна з парнымі выявамі старажытнарускіх святых князёў, выразна праглядаецца матыў падпарадкавання малодшага князя (Глеба) старэйшаму (Барысу) у пошуках духоўнай дапамогі. Дадзены матыў прасочваецца паводле літаратурнага “Сказання”. Мурамскі князь Глеб, даведаўшыся аб смерці старэйшага брата Барыса, пачаў у распачы звяртацца да яго як да нябеснага заступніка: “... Увы мне! Уне бы съ тобою умерети ми, неже уединену и усирену отъ тебе въ семь житии пожити. Азь мнехъ въбързе узрети лице твое ангельское, ти се селика туга състиже мя, и уне бы ми съ тобою умрети, господине мой! Ныне же что сътворю азъ, умилений, очюженный отъ твоея доброты и отъ отъца моего многагого разума? О милый мой брате и господине! Аще еси уполучилъ дръзновение у Господа, моли о моемъ унынии, да быхъ азъ съподобленъ ту же страсть въсприяти и съ тобою жити, неже въ свете семь прельстѣнемъ” [22].



Мал. 4. Рэльеф паўночнага фасаду
Дзмітрыёўскага сабору ва Уладзіміры



Мал. 5. Кампазіцыя на разьбянай
каменнай іконе з Салотчы

Паводле літаратурных твораў аб Барысе і Глебе тэма старэйшынства прасочваецца ў двух напрамках. З аднаго боку, аўтары даводзяць ідэю палітычнага падпарадкавання Барыса старэйшаму брату, якім у дадзеных абставінах выступае Святаполк.

У тэкстах барысаглебскага цыклу ідэйная нагрузка матыва “старэйшынства” Святаполка ў адносінах да Барыса назіраецца па лініі: ЛА – “Сказанні” – “Чытанні” [23, с. 345]. У ЛА на прапанову Уладзіміравай дружыны заняць Кіеў Барыс адказвае: “*Не буди мне възняти руки на брата своего старешаго. Аще и отець ми оумре, то съ ми буди въ отца место*” [24, с. 93]. Падобныя выказванні ўкладае ў вусны Барыса і аўтар “Сказання”: “*Се да иду къ брату моему и реку: “Ты ми буди отць – ты ми братъ и старей. Чьто ми велиши, господи мой?”*” [22]. Таксама і ў тэксце “Чытанні” матыв старэйшынства займае першаступеннае месца, як ў словах Барыса, так і ў апісальна-апавядальнай частцы [23, с. 343].

З другога боку, тэма старэйшынства назіраецца ў адносінах малодшага Глеба да старэйшага Барыса. Але у выпадку адносін паміж Барысам і Глебам тэма старэйшынства набывае ўжо не палітычныя, а духоўныя рысы.

Ідэя падпарадкавання і як вынік непраціўленне малодшага брата старэйшаму вылілася ва ўяўленні аб браталюбнасці і адпаведна злачынства супраць гэтай браталюбнасці. На думку знакамітага даследчыка старажытнарускай рэлігійнасці Г.П. Фядотава, асноўная рыса духоўнага подзвіга Барыса і Глеба адлюстраваная ў народнай свядомасці – непраціўленне і ахвярнасць [25, с. 38–39]. З гэтым можна пагадзіцца, але разам з тэмай добраахвотнай ахвярнасці “па ўзору Хрыста” варта звярнуць увагу на канцэпцыю ўзаемаадносін паміж братамі. Па сцверджанню амерыканскага даследчыка Н. Ингама, тэма браталюбнасці з’яўляецца адметнай рысай старажытнарускай літаратуры аб святых пакутніках [26, s. 143]. Дадзеныя высновы дапаўняе расійскі гісторык В.В. Далгоў: “Можна лічыць, што ў “Сказанні аб Барысе і Глебе” нам паказаны тып ідэальнай любові, як яна разумелася старажытнарускай адукаванай элітай” [1, с. 259]. У дадзеным выпадку відавочна паралель біблейскаму пасылу, выказанаму апосталам Іаанам: “*Кожны, хто ненавідзіць брата свайго, - душгауб ... Кто сцвядждае: “Я люблю Бога”, а брата свайго ненавідзіць, той хлус. Бо хто не любіць брата свайго, якога бачыў, не можа любіць Бога, якога не бачыў*” (1 Іаана 3:15; 4:20). Цалкам магчыма, што дадзеная біблейская ідэя знайшла падмацаванне ва ўяўленнях аб нормах ўзаемаадносін у родзе і традыцыйнай сакральнасці адносін братэрства.

Пры разглядзе аналагічных сюжэтаў, дзе сустракаецца тэма старэйшынства і братэрскіх адносін, найбольш выразная паралель барысаглебскаму жанру прасочваецца ў “Жыцці святога Вацлава”. Шанаванне чэшскага князя Вацлава, як і на Русі Барыса і Глеба, непасрэдным чынам звязана з распаўсюджваннем на чэшскіх землях хрысціянства. Князь Вацлаў (паводле старажытнарускай традыцыі Вячаслаў), дасягнуўшы сталага ўзросту, працягваў актыўную палітыку па хрысціянізацыі Чэхіі, якую пачаў яго бацька Баржывой. У той жа час яго пасіўная знешняя палітыка выклікала незадаволенасць знаці, што і заахвоціла малодшага брата Баляслава падрыхтаваць замову, ў выніку якой Вацлаў быў забіты. Жыццё святога паведамляе, што Вацлаў ведаў аб планах свайго брата, але не распачаў ніякіх мер і добраахвотна прыняў смерць, прычым Баляслаў уласнаручна нанёс яму адну са смяротных ран. Праз некалькі гадоў, пры пераносе магілы Вацлава, яго мошчы былі знойдзены нятленнымі, і з тых часоў ён становіцца самым шанаваным святым і нябесным заступнікам Чэхіі і чэшскіх уладароў [27]. Шанаванне Вацлава як святога, пачынаецца амаль адразу пасля яго забойства (30-е гг. X ст.). Пры гэтым галоўным ініцыятарам кананізацыі князя стаў яго брат-забойца Баляслаў. Ужо ў 30-х гг. X ст. складаецца кароткае жыццё пакутніка, а каля 980 г. епіскап Гумпальд піша “Легенду аб Вацлаве”, якая была пакладзена ў аснову прастранага жыцця святога [28, с. 66].

З сярэдзіны X – па сярэдзіну XI ст. былі складзены шэсць жыццёў, пяць з якіх з’яўляюцца арыгінальнымі творамі, шостае – перакладам аднаго з лацінскіх жыццёў на царкоўна-славянскую мову

[29, с. 120]. З шасці твораў, два ўзніклі за межамі Чэхіі. Яны звязваюць вацлаўскі культ з рэгіёнам лацінскай Еўропы і адлюстроўваюць палітычнае жыццё познеатонаўскага перыяду [30, с. 105]. Яшчэ адно лацінскае жыццё было складзена баварскім духавенствам у 70-я гг. X ст. ў Празе, або Рэгенсбургу. З трох астатніх жыццёў, два творы з’яўляюцца арыгінальнымі і рознымі па ідэйнаму зместу, напісаныя на царкоўна-славянскай і лацінскай мовах, а трэці твор – славянскі пераклад “Легенды аб Вацлаве” Гумпальда [30, с. 105]. Такім чынам, з шасці жыццёў два творы напісаны на царкоўна-славянскай мове, чатыры на латыні. Прычым славянскі пераклад твора Гумпальда па ідэйнаму зместу істотна адрозніваецца ад ранняй царкоўна-славянскай агіяграфіі і разам з астатнімі лацінскімі тэкстамі складае агульную заходнееўрапейскую традыцыю.

Храналагічна першы, па меркаванню большасці даследчыкаў, тэкст, які распавядае аб забойстве Вацлава быў напісаны на царкоўна-славянскай мове і атрымаў назву “Першая царкоўна-славянская легенда” (далей ПЛ – Ю. К.).

Забойства Вацлава мае ў выявах ПЛ усе прыкметы гісторыі сямейных сварак, якія накладваюцца на сітуацыю парушэння лаяльнасці ў княжацкім атачэнні. У маралізацыі сямейнага канфлікту аўтар атаясамлівае прынцыпы сямейнай салідарнасці і лаяльнасці з боскімі парадкам і прадпісаннямі. Аўтар імкнецца выкарыстоўваць рэлігійна-маральны дыскурс для вызначэння сістэмы забаронаў у рамках найбольш традыцыйнай і найбольш фундаментальнай сістэмы адносін сваяцтва [30, с. 115].

Цікава, што славянскія трактоўкі жыцця Вацлава істотна адрозніваюцца ад лацінскіх твораў. У славянскай інтэрпрэтацыі цэнтральнае месца займае сямейны канфлікт, а Вацлаў – яго праведная ахвяра. Вобраз і рэпрэзентацыя Вацлава як свецкага ўладара практычна не разглядаецца. У сваю чаргу, лацінская традыцыя акцэнтуюе ўвагу на “першапачатковай святасці Вацлава”. Пры гэтым вялікая ўвага нададзена якасцям ідэальнага хрысціянскага ўладара. Дадзеныя якасці знаходзяць некаторыя паралелі ў вобразах некаторых рускіх князёў. Сярод іх можна вылучыць: клопат аб царкве і духавенстве, распаўсюджванне хрысціянскай веры і барацьба з язычніцтвам, шчодрасць кіраўніка ў адносінах да сваіх набліжаных і ўсяго народа, клопат пра жабракоў, а таксама міласэрнасць уладара. Пры гэтым лацінскія тэксты ў адрозненні ад славянскіх паслядоўна адмаўляюцца ад канцэптаў сваяцтва як абсалютна значнай катэгорыі [30, с. 125].

У гэтай сувязі агульныя матывы, якія аб’ядноўваюць славянскія тэксты аб святым Вацлаве з творамі барысаглебскага цыклу палягаюць ў гісторыі сямейных адносін. Гісторыя парушэння агульнапрынятых мадэлей узаемаадносін унутры княжацкага роду з’яўляецца адной з асноўных катэгорый у асэнсаванні гісторыі святога Вацлава, Барыса і Глеба. У гэтай сувязі бяспрэчна, што старажытнарускія аўтары выкарыстоўвалі ў якасці асноўнага ўзору ПЛ для асэнсавання сітуацыі братазбойства ў княжацкім асяроддзі.

Адной з асаблівасцей полацкай школы манументальнага жывапісу XII ст. з’яўляюцца выявы Барыса і Глеба на фрэсках полацкай Спаса-Праабражэнскай царквы. Выявы святых князёў размешчаны на заходнім рукаве крыжа на паўднёвай грані паўночна-заходняга падкупальнага слупа, у другім знізу рэгістры дэкарацыі. На паўднёвай сцяне заходняга рукава падкупальнага крыжа, насупраць паўночнай сцяны, дзе знаходзяцца выявы Барыса і Глеба змешчана выява святога пакутніка Вацлава Чэшскага (мал. 6).



Мал. 6. Выява святога пакутніка Вацлава Чэшскага

Дадзеныя фрэскі былі выяўлены падчас рэстаўрацыйных работ у храме ў 2011 г. [28, с. 65]. Выява Вацлава ў полацкім храме на сённяшні дзень з’яўляецца самай ранняй выявай святога на тэрыторыі Старажытнай Русі [28, с. 65; 31, с. 117]. У дадзеным выпадку відавочным з’яўляецца размяшчэнне выяў старажытнарускіх святых насупраць святога Вацлава. Адным з самых распаўсюджаных тлумачэнняў дадзенага размяшчэння выяў святых з’яўляецца іх агульны лёс. У “Сказанні аб Барысе і Глебе” святы

Вацлаў узгадваецца ў кантэксте будучай пакутніцкай смерці князя Барыса. У чаканні скону Барыс узгадвае Вацлава (Вячаслава) разам са святымі пакутнікамі Мікітай і Варварай: *“Помышляеть же мучение и страсть святого мученика Никиты и святого Вячеслава, подобно же сему бывшию убиению, и како святей Варваре отець свой убойца бысть”* [22].

Узгадка побач са святым Вацлавам раннехрысціянскіх святых Мікіты і Варвары невыпадкова. Гэтыя святыя прынялі смерць за вернасць хрысціянскай веры ад сваіх бліжэйшых родзічаў. Паказальна, што выявы Варвары і Мікіты прысутнічаюць у роспісах Спаскай царквы і знаходзяцца паблізу ад выявы святога Вацлава. На думку У.Д. Сараб’янова, размяшчэнне гэтых святых паблізу ад чэшскага святога і размешчанага насупраць яго Барыса было абумоўлена непасрэдна працытаваным тэкстам “Сказання” [28, с. 67]. У гэтым сэнсе адным з матываў уключэння святых Барыса і Глеба, святога Вацлава, а разам з імі раннехрысціянскіх пакутнікаў Мікіты і Варвары ў праграму роспісу Спаскай царквы з’яўляліся іх гісторыка-агіяграфічныя паралелі.

Супадзенне трагедыі Барыса і Глеба з пакутніцкай смерцю Вацлава Чэшскага відавочна. “Жыццё святога Вацлава” і “Сказанне аб Барысе і Глебе” распавядаюць, што князі ведалі аб замаху на іх жыццё, але не прадпрымалі ніякіх мер. Ідэя добраахвотнай ахвярнасці і непраціўленне злу тлумачаць “княжацкую” кампазіцыю выяў Спаскай царквы. Да гэтага варта дадаць трагедыю сямейных адносін, злачынства супраць ідэі браталюбнасці, якая з’яўлялася адной з цэнтральных у старажытнаруускай літаратуры дамангольскага часу.

Часта пасля смерці вялікага князя ўлада ў дзяржаве даставалася яго сынам. У гэты час ідэя адзінства княжацкага роду, сумеснае ажыццяўленне функцый улады пры падпарадкаванні малодшых князёў старэйшаму брату, з’яўлялася як ніколі актуальнай. У сваю чаргу старэйшы брат, які займаў галоўны стол, па сутнасці становіўся “ апекуном ” малодшых братоў. Дадзены ідэйны пасыл абсалютна ясна сфармуляваны ў “Завяшчанні” Яраслава Мудрага сваім сынам: *“...имеите в себе любовь понеже вы есте братья единого отца и матери, да аще будете в любви межю собою. Богъ будетъ в васъ и покоривытъ вы противныя подъ вы и будете мирно живуше, аще ли будете ненавидно живуше в распряхъ и которающесе, то погыбнете самѣ и погубите землю отецъ своихъ и дедъ своихъ иже налезоша трудомъ великомъ, но послушайте братъ брата, пребывайте мирно. Се же поручаю в себе место столь свой старейшому сынови своему, брату вашему Изяславу – Киевъ, сего послушайте, якоже послушасте мене, да ть вы будетъ въ мене место”* [24, с. 113].

У палітычнай гісторыі Полацкай зямлі сярэдзіны XII ст. назіраецца жорсткае супрацьстаянне паміж унукамі Усяслава Брачыславіча. Прадстаўнікі полацкага княжацкага дому – Рагвалод Барысавіч, Расціслаў і Валадар Глебавічы – вядуць паміж сабой барацьбу за прыярытэт вярхоўнай улады, тым самым паглыбляючы ўжо існуючы супярэчнасці. Размяшчэнне святых у фрэскавым роспісе пабудаванай ў сярэдзіне 1150-х гг. Спаса-Праабражэнскай царквы празрыста адлюстроўвае ідэі адзінства полацкага княжацкага роду. Пры гэтым вобразы князёў Барыса і Глеба, Вацлава Чэшскага і гісторыя іх пакутніцтва павінны былі служыць узорами ідэальных адносін унутры дынастыі полацкіх князёў.

Акрамя агульнаруускай ідэі браталюбнасці паміж князямі, першапачатковым у выбары святых для запаўнення аб’ёма храма выступае патранальны прынцып. Галоўны ініцыятар і замоўца Спаскай царквы – ігумення Еўфрасіння абірае для роспісу храма вобразы святых заступнікаў сваіх бліжэйшых сваякоў – бацькі, трох яго родных братоў і свайго роднага брата (адпаведна Святаслава – Георгія, Барыса, Глеба і Рамана Усяславіча і Вячаслава Святаславіча). Да часу роспісу храма (канец 50-х – першая палова 60-х гг. XII ст.) бацька прападобнай Еўфрасінні і тры яго браты, нябесныя заступнікі якіх уключаны ў дадзеную патранальную праграму, даўно памерлі. Такім чынам, гэтыя выявы маюць відавочна памінальны кантэкст [28, с. 67]. У гэтай сувязі варта звярнуць увагу на знешнія асаблівасці выяў святых заступнікаў полацкіх князёў, у першую чаргу Барыса і Глеба.

Разнастайнасць варыянтаў іканаграфіі святых Барыса і Глеба ў старажытнаруускім мастацтве дамангольскага перыяду адлюстроўвала розныя грані іх шанавання: як пакутнікаў, лекараў, ваяроў-абаронцаў хрысціянства і дзяржавы. Але пры аналізе святых князёў на ранніх старажытнаруускіх іконах і фрэсках, асаблівай увагі заслугоўваюць элементы, якія сведчаць аб княжацкай годнасці святых. Разам з прыналежнасцю да княжацкага асяроддзя атрыбуты Барыса і Глеба акцэнтуюць увагу на іх патранальных якасцях.

На старажытных іконах з Сава-Вішэрскага манастыра і Зверына манастыра з-пад Ноўгарада іх адзенне амаль не мае ніякіх аналогій з візантыйскай іконаграфічнай традыцыяй. На князях намалюваны шырокія круглыя шапкі з футравым атачэннем.

Княжацкая шапка – адзін з галоўных атрыбутаў вярхоўнай улады. Гэта не дзіўна, бо ступень сімятызацыі галаўнога ўбора, як правіла, значна вышэй за любы іншы прадмет адзення, ён усім бачны і ў гэтым сэнсе лепш за ўсё падыходзіць для выканання знакавых функцый [1, с. 170]. Асабліва часта дадзены атрыбут фігуруе ў цэрымоніях і абрадах набыцця ўлады ў сярэднявечных славянскіх краінах. Так, шапка, як галоўная рэгалія кіраўніка, існавала ў старажытнай Балгарыі і на Русі. На мініяцюрах

Радзівілаўскага летапісу амаль усе князі выяўлены ў шапках, што адрознівае іх як носьбітаў улады ад іншых людзей [32]. Княжацкі галаўны ўбор прадстаўлены на мініяцюрах і старажытнарускіх іконах, з’яўляецца адзнакай таго, што прадстаўленая на іх асоба – князь. Выявы князёў, такім чынам, дазваляюць казаць пра тое, што шапкі ўспрымаліся, як прыналежнасць князёў, займаючых пэўны стол (княжэнне), і як адметная прыкмета, ўласцівая княжацкаму роду ўвогуле.

Разам з шапкамі самай запамінальнай часткай адзення князёў з’яўляюцца плашчы з каштоўных тканін. Плашчы кароткія, ледзь даўжэйшыя за кашулі. Унікальным у гэтых абразях з’яўляецца матыў трохкутніка, кліну, утворанага плашчом наперадзе. У князёў кароткія кашулі, яны спускаюцца крыху ніжэй кален, так што бачны высокія і вузкія чырвоныя боты. Кашулі падпаясаны вузкімі паясамі, якія ўпрыгожаны жэмчугам. Зыходзячы з выключнасці формаў адзення ў свеце візантыйскага мастацтва, не выклікае сумневу, што гэта адзін з узораў княжацкага адзення старажытнарускіх князёў.

На іконах з Сава-Вішэрскага і Зверынага манастыроў атрыбутамі князёў з’яўляюцца крыжы і мячы. Калі крыжы з’яўляюцца сімвалам пакутніцкай смерці і аб’ядноўваюць вобразы рускіх князёў са светам візантыйскіх святых пакутнікаў, то выявы мячоў варта разглядаць як атрыбуты воінаў і сімвалы княжацкай улады. У гэтай сувязі выява мячоў абсалютна відавочна сведчыць аб прыналежнасці святых к старажытнаруускаму княжацкаму дому Рурыкавічаў [33, с. 170]. У адрозненні ад шматлікіх выяў візантыйскіх святых воінаў, сярод атрыбутаў якіх сустракаюцца і мячы, і коп’і, і шчыты, у Барыса і Глеба з воінскай атрыбутыкі прысутнічаюць выключна мячы.

У перыяд ранняга сярэднявечча меч з’яўляўся дарагой зброяй, якую маглі сябе дазволіць знатныя людзі, звязаныя з княжацкай дружнай. Але менавіта ў руках князя, меч набываў ролю адной з асноўных рэгалій вярхоўнай улады. Даследчык зброі IX–XIII стст. на тэрыторыі Усходняй Еўропы А.М. Кірпічнікаў выказаў думку, што ў перыяд распаду родаплеменнага грамадства і вылучэння вярхоўнай княжацкай улады меч выступаў як яе ўвасабленне [34, с. 64]. Пры гэтым выразны прыклад выявы князёў на кніжных мініяцюрах, калі меч з’яўляецца атрыбутом амаль выключна князёў, тады як астатнія ваюры ўзброены дзідамі [35, с. 305].

Меч святога князя, як рэчавае ўвасабленне княжацкай улады і асноўны атрыбут княжацкай годнасці, выступае ў якасці сакральнага аб’рэга яго паследуючага ўладальніка. Аб гэтым сведчыць паданне аб мячы князя Барыса, які быццам бы праз паўтара стагоддзя папаў ва Уладзімір да князя Андрэя Багалоубскага. Паводле летапісу, калі 19 ліпеня 1175 г. уначы забойцы ўварваліся ў пакой, дзе спаў князь Андрэй Юр’евіч, той *“вскочи и хоте взяти мечь, и не бе ту меча, бе бо вынял Анъбал того дни, ключник его; то бо мечь бяше стаго Бориса”* [24, с. 370]. Пасля апавядання пра забойства князя Андрэя летапісец зноў узгадвае сімвалічны матыў княжацкага мяча ў кантэксце біблейскага паслання апостала Паўля рымлянам: *“Князь бо не туне мечь носит, Божий бо слуга есть”* [24, с. 370].

Пры агульных супадзеннях выяў святых князёў на іконах з Сава-Вішэрскага і Зверына манастыроў з фрэскамі Спаскага храма Ефрасіньёўскага манастыра “полацкія выявы” маюць некаторыя асаблівасці. На роспісе з Полацка адзенні князёў у агульных рысах тыповыя для княжацкага асяроддзя. На святых чырвоныя боты, убраныя жэмчугам, доўгія кашулі з ўзорнай тканіны – сіняя ў Глеба і чырвона-ружовая ў Барыса – з каштоўнымі бронзалетамі на плячах і запяцях і шырокай аблямоўкай на падоле. На князёў накінуты плашчы-корзны з шчыльнай тканіны, расшытыя арнаментам. Чырвона-ружовы плашч у Глеба і блакітны плашч ў Барыса, бакі якіх упрыгожаны жэмчугам і каштоўнымі камянямі, замацаваныя збоку на грудзях фібулай. Плашчы князёў спадаюць трохкутным клінам, што, відаць, з’яўляецца распаўсюджанай дэталью старажытнаруускай іканаграфіі. Абодва святых намаляваны з німбама, кожны з іх трымаў у правай руцэ па крыжы як агульны сімвал пакутніцтва. Пэндзаль левай рукі як Барыса, так і Глеба паказваецца з-пад плашча. Такім чынам, святых павінны былі трымаць у руках мячы, што з’яўляецца сімвалам княжацкай улады, як прадстаўленая насупраць выява святога Вацлава Чэшскага.

Сярод парных выяў святых князёў з тэрыторыі Полацкай зямлі асаблівай увагі заслугоўвае бронзавая падвеска з Копысі, якая датуецца сярэдзінай XII – пачаткам XIII ст. (мал. 7) [36, с.18; 37, с. 69–73]. На падвесцы Барыс і Глеб прадстаўлены з адведзенымі ў бок мячамі (дадзены элемент нагадвае выяву святога Глеба на каменнай іконе з Тамані) (мал. 8) [33, с. 173]. Адзенне князёў прадстаўлена круглымі шапкамі з футравай аблямоўкай і доўгімі плашчамі-корзнамі, спадаючымі трохкутным клінам.

Ад наўгародскіх ікон малюнак Барыса і Глеба ў Полацку адрознівае адсутнасць у князёў паясоў. Да таго на фрэсках з Полацка на галовах князёў-пакутнікаў намаляваны высокія шапкі, ідэнтычныя ўборам святых Барыса і Глеба на фрэсцы з царквы Узнясення Гасподня з Міляшова (Сербія) [19, с. 145].

Такім чынам, старажытнарускія выявы святых князёў у княжацкіх адзеннях, з крыжом і мячом нагадваюць аб іх шанаванні як воінаў і абаронцаў княжацкага роду і ўсяго грамадства. Гэтая тэма асабліва падкрэслена ў заключнай часткі “Сказання”: *“По истине вы цесаря цесаремъ и князя княземъ, ибо ваю пособиемъ и защитениемъ князи наши противу востающая държавьно побеждаютъ и ваю помощию хвалятся”* [22].



Мал. 7. Бронзавая падвеска з Копысі



Мал. 8. Выява святога Глеба на каменнай іконе з Тамані

Выявы Барыса і Глеба, якія нясуць выразны патранальны кантэкст, адлюстраваны ў творах мастацтва “малых форм”. Асаблівасцю дадзеных твораў з’яўляюцца выявы святых князёў не як пары (што ў асноўным прадстаўлена ў манументальным жывапісе і іконах), а асобна. У гэтай сувязі гісторыкі і філалагі выказвалі меркаванне аб першапачатковым прыярытэце шанавання святога Глеба на ранніх этапах складвання культуры святых князёў. Аднак выяўленчы матэрыял на дадзены час не дае дакладных падстаў судзіць аб гэтым [2, с. 72]. Асобныя выявы Барыса ці Глеба верагодна залежалі ад таго, якое імя насіў той ці іншы князь: Барыса, Глеба, альбо, у адпаведнасці з хрысціянскімі імёнамі святых братоў, Рамана ці Давіда. Каштоўны матэрыял, які адлюстроўвае шанаванне Барыса ці Глеба як ахоўнікаў і нябесных апекуноў таго ці іншага князя, прадстаўлены на дамангольскіх княжацкіх пячатках.

Выразным прыкладам шанавання святога Глеба як нябеснага апекуна князя Глеба Усяславіча Менскага з’яўляецца пячатка, знойдзеная ў 1995 г. у Астрожскім раёне Ровенскай вобласці (Украіна). На пячатцы прадстаўлена пагрудная выява святога Глеба ў княжацкай шапцы з пакутніцкім крыжом у правай руцэ. На адваротным баку змешчаны надпіс у пяць радкоў: “Господи помози рабу своему Глебови” (мал. 9) [38, с. 60; 155].



Мал. 9. Пячатка, знойдзеная ў 1995 г. у Астрожскім раёне Ровенскай вобласці (Украіна)

Што датычыцца іншых рэгіёнаў Русі, падобныя адзіночныя выявы сустракаюцца на творах дэкаратыўнага мастацтва, а таксама ў іканапісе. Асаблівае месца ў іканаграфіі князёў займае стэатытавы рэльеф з выявай святога Глеба (з надпісамі “Давыдъ”, “Глебъ”), знойдзены на Таманскім паўвостраве (гл. мал. 8). Дакладная датыроўка дадзенага твора вызывае спрэчкі [39, с. 282; 33, с. 161–170].

Акрамя асобных выяў Барыса і Глеба ў творах сфрагістыкі і мелкай пластыкі, асабліва каштоўныя індывідуальныя выявы святых, змешчаныя на мініяцюрах-франтыспісах: у Евангеллі вучыцельным Канстанціна прэсвітара Балгарскага (мал. 10) і ў Слове Іпаліта, папы рымскага, аб Хрысце і Антыхрысце (мал. 11). У першай палове – сярэдзіне XIX ст. гэтыя мініяцюры разглядаліся як выявы рускіх князёў – у першым выпадку святога Барыса, а ў другім – Усевалада-Гаўрыіла. Аднак некаторыя даследчыкі выказвалі здагадкі, што на мініяцюрах абодвух рукапісаў змешчаны выявы балгарскага князя Барыса-Міхаіла [40, с. 53–55]. На дадзены час версія аб выявах Барыса-Міхаіла падвергнута справядлівай крытыцы. Паводле высноў сучасных даследчыкаў Э.С. Смірновай і Е.У. Уханавай, на мініяцюрах прадстаўлены Барыс і Глеб [2, с. 75–78; 41, с. 119–123].



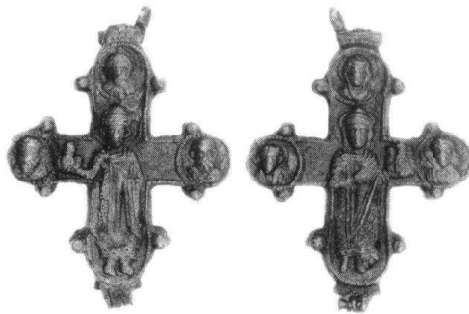
Мал. 10.



Мал. 11.

Асаблівую цікаўнасць выклікае мініяцюра ў Слове Іпаліта, дзе па ўсёй верагоднасці выяўлены святы князь Глеб. Асаблівасцю выявы святога з’яўляецца мадэль храма, які Глеб трымае ў адведзенай у бок руцэ. Гэтая мініяцюра не атрымала канчатковага і бяспрэчнага тлумачэння, вызывае прамыя асацыяцыі з кампазіцыямі літых нагрудных крыжоў-энкаліпёнаў [42, с. 238]. Крыж-энкаліпён – гэта невялікі каўчэжац крыжападобнай формы, які з’яўляўся прадметам асабістай пабожнасці. Час актыўнага распаўсюджвання рэльефных барысаглебскіх двухстворкавых карыжоў-энкаліпёнаў на Русі ахоплівае ўвесь дамангольскі час [43, с. 87].

Адны з самых ранніх выяў Барыса і Глеба на крыжах-энкаліпёнах змешчаны на двухстворкавым крыжы, знойдзеным ў 1993 г. у Ноўгарадзе на Фёдараўскім раскопе ў пабудове 1135 г. (мал. 12). Знаходка датуецца канцом XI – пачаткам XII ст. [2, с. 45]. На дадзеным крыжы асноўную плошчу створкі займаюць выявы ў адным выпадку – Барыса, ў другім – Глеба. Барыс выяўлены з вусамі, кароткай барадой і кароткімі валасамі. Глеб, юны, з локанамі да плеч. Абодва князя выяўлены ў круглых шапках, спераду плашчы спадаюць трохкутнікам. На князях пакрытыя арнаментам кашулі, якія даходзяць да шчыкалатак. На канцах верхняй і бакавых галін крыжа ў медальёнах змешчаны іншыя выявы. На створцы з Барысам зверху – вобраз Хрыста, па бакам – святыя. На створцы з Глебам зверху – Божая Маці, а па бакам – верагодна святыя пакутнікі. Барыс трымае у правай руцэ мадэль аднагаловага храма, а Глеб у левай руцэ трымае мадэль храма з трыма купаламі.



Мал. 12. Выявы Барыса і Глеба на крыжах-энкаліпёнах

У час раскопак 2007 г. на старажытным гарадзішчы Полацка была знойдзена адваротная створка меднага крыжа-энкаліпёна (мал. 13) [43, с. 120]. Паводле вызначэння Г.Ф. Карзухінай і А.А. Пясковай, падобныя крыжы належаць да тыпу барысаглебскіх энкаліпёнаў (варыянт 1) [44, 2003, с. 87]. Крыж мае памеры $5,2 \times 7,1 \times 0,4$ см (з завесамі), $5,2 \times 6$ см (без завес) [43, с. 120]. На адваротнай створцы крыжа змешчаны выявы святога Глеба, што адпавядае кананічным выявам іншых крыжоў-энкаліпёнаў, знойдзеным на тэрыторыі Старажытнай Русі (калі на ліцавой створцы змяшчалася выява князя Барыса, а на адваротнай Глеба). Але пры гэтым вядомы варыяцыі, звязаныя з асабістымі перавагамі майстроў.

У цэнтры кампазіцыі крыжа змешчана выява князя ў поўны рост. У левай руцэ князь трымае сімвал веры – мадэль храма. Храм намаляваны трохспіндным і мае прысадзістыя прапорцыі. На думку Д.У. Дука, мадэль храма ў руцэ князя – гэта выява традыцыйнага праваслаўнага пяцігаловага храма, які сімвалізаваў Уваскрэшэнне Хрыста і чатырохевангелле [43, с. 120]. Выяўлены на крыжы князь у круглай шапцы з аблямоўкай, плашч, замацаваны на правым плячы фібулай, спадае спераду трохкутнікам, кашуля доўгая, даходзіць да шчыкалатак. Зверху ў медальёне змешчаны малюнак Багамацеры, у бакавых медальёнах размешчаны меншыя па памеру малюнкi святых.



Мал. 13. Адваротная створка меднага крыжа-энкаліпіёна

Выява крыжа з Полацка цалкам адпавядае выяве святога Глеба з Фёдараўскага раскопу. Крыжы з Полацка і Ноўгарада маглі быць зроблены ў адным цэнтры. Першасная адліўка энкаліпіёнаў падобнага тыпу адбывалася ў Кіеве. Але пры гэтым у некаторых усходнеславянскіх землях вядомы мадыфікаваныя адліўкі па прывезеных з Кіева ўзорах. У гэтай сувязі можна меркаваць, што вытворчасць энкаліпіёнаў ажыццяўлялася на месцах.

Уладальнікамі крыжоў-энкаліпіёнаў былі князі, дружыннікі і іншыя прывілеяваныя людзі. Паказальна, што крыж, знойдзены на полацкім гарадзішчы, дзе у XI–XIII стст. знаходзілася рэзідэнцыя полацкіх князёў. Ёсць падставы меркаваць, што знойдзены на гарадзішчы крыж быў зроблены ў першай чвэрці XII ст. у часы княжэння Барыса Усяславіча (1101–1127) [43, с. 120].

У Полацку першай паловы XII ст. актыўна распаўсюджваецца культ Барыса і Глеба. Аб распаўсюджанні дадзенага кulta сведчыць пабудова ў 20-х гг. XII ст. Барысаглебскага княжацкага манастыра ў мясцовасці Бельчыцы на левым беразе р. Дзвіны. Паводле “Жыцця Еўфрасінні” пры закладкі дадзенага храма прысутнічаў князь Барыс Усяславіч [45]. Комплекс Бельчыцкага Барысаглебскага манастыра фарміраваўся з пачатку XII да пачатку XIII стст. Археологамі выяўлены фрагменты чатырох каменных цэркваў і вызначаны прыблізныя даты іх пабудовы [46, с. 19–26; 47, с. 28; 48, с. 9–17; 49, с. 67]. Згодна з летапіснымі крыніцамі, галоўны храм горада быў асвечаны ў гонар святых Барыса і Глеба. Паводле беларускага гісторыка архітэктуры Т.В. Габрусь, Барысаглебскі сабор Бельчыцкага манастыра па шэрагу характарыстык падобны на полацкі Сафійскі сабор [50, с. 424].

Паводле летапісных крыніц вядома пра існаванне ў Бельчыцах Пятніцкай царквы [48, с. 14–17]. Дадзеная царква была пабудавана ў першай трэці XII ст. каля Барысаглебскага храма і ўяўляла сабой безслуповы храм (5,1 × 5,75 м) з крыптай. Верагодна, у дадзенай царкве знаходзілася пахавальня князя Барыса Усяславіча [48, с. 9–14]. Пятніцкая царква з’яўлялася першым вядомым на беларускіх землях храмам-пахавальняй з падземнай крыптай. У інтэр’еры храма захаваліся рэшткі фрэскавых роспісаў, якія былі закрыты пазнейшымі напластаваннямі. На паўночнай сцяне намалевана кампазіцыя “Распяцця” і “Стрэчання”, на паўднёвай – “Аплаквання”, на ўсходніх прасценках, па бакам праёму ў алтарную апсіды – выявы князёў Барыса і Глеба [50, с. 425].

Усе храмы Бельчыцкага манастыра былі разбураны ў 1930-х гг., але засталіся старыя фотаздымкі і замалёўкі Н.Н. Вароніна па якім мы можам судзіць аб старажытных выявах. Святыя князі былі намалеваны ў княжацкіх шапках, плашчах, з пакутніцкімі крыжамі, але без мячоў. Фігуры князёў знаходзіліся на выключна важным месцы: на заходніх гранях перадалтарных слупоў, па бакам апсіды.

Пабудова манастыра з галоўным Барысаглебскім храмам пад кіраўніцтвам і пры ўдзеле полацкага князя Барыса Усяславіча гаворыць аб асабістым стаўленні да культу Барыса і Глеба з боку полацкіх князёў. Полацкі князь Барыс Усяславіч разам з братам Глебам Менскім былі названы ў гонар святых князёў-пакутнікаў. Да таго іншыя сыны Усяслава насілі хрысціянскія імёны святых – Давыд і Раман. Цалкам верагодна, што Барыс Усяславіч (а магчыма і іншыя князі Рагвалодавічы) быў пахаваны ў Пятніцкай царкве пабудаванага ім жа Барысаглебскага манастыра. Пры гэтым фрэскавыя выявы Барыса і Глеба ў Пятніцкай царкве на надзвычай важных месцах сведчаць аб патранальным кантэксце ўсяго Бельчыцкага комплексу.

Пры гэтым варта казаць аб калектыўнай памяці і шанаванні насельніцтвам Полацкай зямлі ўласных князёў, што адлюстроўвалася ў памінальных службах. Паводле даследаванняў В.У. Галубовіча, на полацкі Сафійскі сабор у XVI ст. былі запісаны землі, прыбыткі з якіх шлі на ўтрыманне не толькі самога будынка, але і на памінане полацкіх князёў [51, с. 12]. Даследчык звярнуў увагу на зварот

полацкай шляхты 1544 г. да караля Жыгімонта Старога са скаргай на полацкага епіскапа Сямёна. Асаблівую ўвагу караля палачане звярнулі на тое, што з-за пераразмеркавання падаткаў на ўласную карысць епіскапа: “*достаточная память по душах князей Полоцких быти не может*” [52, с. 39].

Варта адзначыць, што традыцыя царкоўнага памінання сярод простага насельніцтва Полацка была вельмі пашыранай. Аб гэтым сведчаць своеасаблівыя памінальныя спісы ў выглядзе графіці на сценах Спаса-Праабражэнскай царквы [53, с. 108; 54, с. 3–13]. Пераважная большасць запісаў прадстаўлена малітоўнымі і памінальнымі запісамі, якія складаюць самую вялікую частку ад усёй колькасці алтарных графіці Спаскай царквы [53, с. 109]. Полацкая царква не з’яўлялася выключэннем. Падобныя памінальныя запісы фіксуюцца ў кіеўскай і наўгародскай Сафіях, наўгародскім храме Спаса Нярэдзіцы і інш. [55, с. 67]. Можна меркаваць, што падобныя формы памінальных запісаў прысутнічалі на сценах полацкага Сафійскага сабора і храмах Бельчыцкага манастыра.

Памяць пра полацкіх князёў XI–XII стст. падтрымлівалася полацкім святарствам. Так, захавальнік бібліятэкі Сафійскага сабора першай паловы XVI ст. іерарман Аляксей нагадваў пра існаванне Полацкага княства як асобнага дзяржаўнага ўтварэння з уласнымі князямі: “*Поклон и благословение князю, бояром и мужем полочаном*” [56, с. 213–214]. Памінане полацкіх князёў у набажэнствах Сафійскага сабору было магчыма толькі пры наяўнасці сінодыка ў бібліятэцы храма. Сінодыкамі з’яўляюцца адмысловыя кнігі, куды запісвалі імёны асоб, якіх належала памінаць падчас спецыяльных службаў.

Паводле трапных выскоў В.У. Галубовіча, сафійскі сінодык быў не адзінай кнігай, дзе ўзгадваліся полацкія князі ў памінальных службах [51, с. 15–16]. В.Ю. Ластоўскі ў кнізе “Гісторыя беларускай (крыўскай) кнігі” пакінуў успамін пра сінодык, які знаходзіўся ў Барысаглебскім манастыры. Паводле звестак В.Ю. Ластоўскага, у дадзеным рукапісе былі пералічаны полацкія, менскія (Глебавічы), друцкія, віцебскія і лагойскія князі [57, с. 487]. Знаходжанне падобнага памінальнага спіска ў Бельчыцкім манастыры выглядае цалкам заканамерна. Манастыр быў пабудаваны па ініцыятыве і пры непасрэдным удзеле полацкага князя Барыса. Да таго ў Барысаглебскім манастыры па ўсёй верагоднасці знаходзілася княжацкая пахавальня, якая была размешчана ў Пятніцкай царкве. У гэтай сувязі памінане полацкіх князёў акрамя Сафійскага сабору як галоўнага храма горада павінна было адбывацца і ў Барысаглебскім манастыры.

Такім чынам, пачынаючы з другой паловы XI ст. на тэрыторыі Старажытнай Русі пачынае распаўсюджвацца культ святых князёў-пакутнікаў – Барыса і Глеба. Дадзены культ быў надзвычай важным крокам для старажытнарускай дзяржавы і дынастыі Рурыкавічаў. Грамадскае праслаўленне і паследуючая кананізацыя Барыса і Глеба паспрыяла справе распаўсюджвання хрысціянства і абгрунтаванню легітымнасці ўлады Рурыкавічаў на тэрыторыі Русі. Пры ўсіх спрэчках наконт дакладнай даты кананізацыі князёў, варта пагадзіцца з гіпотэзай Я.Е. Галубінскага і А. Поппэ. Афіцыйная дата прылічэння Барыса і Глеба да ліку святых адбылася 20 мая 1072 г. На дадзеную дату ўказваюць сумесныя дзеянні трох братоў – Ізяслава, Святаслава і Усевалада па перанясенню мошчаў пакутнікаў у новы каменны храм Вышгарада. Сумесныя дзеянні Яраславічаў павінны былі сімвалізаваць адзінства правячага роду і выкананне агульных прынцыпаў радавога сюзерэнітэту. Дадзены прынцып ажыццяўлення ўлады прадугледжваў сумеснае кіраванне Руссю пры непасрэдным падпарадкаванні малодшых князёў старэйшаму брату. У гэтай сувязі палітычная тэндэнцыя культу Барыса і Глеба палягала ў выкананні прынцыпаў старэйшынства. Матыў падпарадкавання і пакорнасці малодшага брата старэйшаму даволі празрыста адлюстроўваецца як у пісьмовых крыніцах, так і ў творах выяўленчага мастацтва. Таксама пры асэнсаванні трагедыі Барыса і Глеба надзвычай важнае месца займае праблема сямейных сварак унутры княжацкага роду, што аб’ядноўвае культ старажытнарускіх святых з культуам Вацлава Чэшскага.

З канца XI – пачатку XII ст. традыцыя шанавання Барыса і Глеба актыўна распаўсюджваецца ў межах Полацкай зямлі. Вядомы факт скарыстання імёнаў святых князёў у імёнаслове полацкай дынастыі. Папулярнасць культу Барыса і Глеба на Полаччыне адлюстроўваецца ў творах дэкаратыўна-прыкладнога мастацтва і фрэскавых роспісах Пятніцкай царквы Барысаглебскага манастыра і Спаса-Праабражэнскай царквы. Выявы святых Барыса і Глеба, Вацлава Чэшскага, святога Георгія і Рамана на фрэсках Спаскай царквы носяць даволі выразную патранальную функцыю як нябесных ахоўнікаў полацкіх князёў. Так, адным з цэнтраў барысаглебскага культу на Полаччыне з’яўляўся Бельчыцкі (Барысаглебскі) манастыр заснаваны пры ўдзеле полацкага князя Барыса Усяславіча. У Пятніцкай царкве дадзенага манастыра знаходзілася пахавальня полацкіх князёў. Традыцыя шанавання Барыса і Глеба, як нябесных заступнікаў полацкага княжацкага роду, увасабляецца ў паследуючай традыцыі шанавання полацкіх князёў простым насельніцтвам.

ЛІТАРАТУРА

1. Долгов, В.В. Быт и нравы Древней Руси / В.В. Долгов – М. : Яуза, Эксмо, 2007. – 512 с.
2. Смирнова, Э.С. Ранние этапы иконографии святых князей Бориса и Глеба. Вопрос византийских образцов и сложение русской традиции / Э.С. Смирнова // Борисо-Глебский сборник. Collectanea Borisoglebica. – Paris, 2009. – Вып. I. – С. 57–116.

3. Парамонова, М.Ю. Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вацлавского и борисоглебского циклов / М.Ю. Парамонова. – М. : Ин-т всеобщей истории РАН, 2003. – 406 с.
4. Ревелли, Дж. Старославянские легенды святого Вячеслава Чешского и древнерусские княжеские жития / Дж. Ревелли // Герменевтика древнерусской литературы. – 1998. – Сб. 9. – С. 79–93.
5. Флоря, Б.Н. Вячеслав // Православная энциклопедия. – М., 2005. – Т. X : Второзаконие – Георгий. – С. 166–168.
6. Ужанков, А.Н. Святые страстотерпцы Борис и Глеб : к истории канонизации и написания житий / А.Н. Ужанков // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2000. – № 2. – С. 28–50.
7. Шахматов, А.А. Разыскания о русских летописях / А.А. Шахматов. – М. : Академический проект, Жуковский: Кучково поле, 2001. – 880 с.
8. Васильев, В. История канонизации русских святых / В. Васильев // Чтения в императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете. – М. : Университетская типография, 1893. – 215 с.
9. Голубинский, Е.Е. История канонизации святых в Русской Церкви / Е.Е. Голубинский. – М., 1903. – 606 с.
10. Poppe, A. Państwo i kościół na Rusi w XI wieku / A. Poppe – Warszawa, 1968. – 206 s.
11. Назаренко, А.В. Борис и Глеб / А.В. Назаренко // Православная энциклопедия. – М., 2003. – Т. VI : Бондаренко – Варфоломей Эдесский. – С. 44–49.
12. Святые князья-мученики Борис и Глеб / иссл. и подг. текстов Н.И. Милютенко. – СПб. : изд-во Олега Абышко, 2006. – 432 с.
13. Артамонов, Ю.А. Рецензия на книгу Н.И. Милютенко “Святые князья-мученики Борис и Глеб” / Ю.А. Артамонов // Вестн. церковной истории. – 2008. – № 3. – С. 22–38.
14. Сказание о начале Чешского государства в древнерусской письменности. – М. : Наука, 1970. – 128 с.
15. Михеев, С.М. Рассказ о Святополке и Ярославе и легенда о Борисе и Глебе: “Древнейший свод” и свод 70-х годов XI в. / С.М. Михеев // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2008. – № 3. – С. 45–48.
16. Лихачёв, Д.С. Некоторые вопросы идеологии феодалов в литературе XI–XIII вв. / Д.С. Лихачёв // ТОДРЛ. – 1954. – Т. 10. – С. 76–91.
17. Кежа, Ю.Н. Влияние христианства на методы политической борьбы в Древней Руси / Ю.Н. Кежа // Церква – наука – суспільство: питання взаємодії : матеріали Тринадцяті Міжнар. наукової конф., 27–29 травня 2015 р. – Київ, 2015. – С. 165–168.
18. Горский, А.А. “Всего еси исполнена земля русская...”: Личность и ментальность русского средневековья: Очерки / А.А. Горский. – М. : Языки славянской культуры, 2001. – 176 с.
19. Скобцова, Д.А. Образы святых князей Бориса и Глеба в росписи Спасо-Преображенской церкви Ефросиньева монастыря в Полоцке / Д.А. Скобцова // История и археология Полоцка и Полоцкой земли : материалы VI междунар. науч. конф., Полоцк, 1–3 ноября 2012 г. – Полоцк : Полоцкое книжное изд-во, 2013. – Ч. II : Спасо-Преображенская церковь в Полоцке. – С. 142–148.
20. Кызласова, И.Л. Русская икона XIV–XVI вв. / И.Л. Кызласова. – Л. : Аврора, 1988. – 136 с.
21. Николаева, Т.В. Древнерусская мелкая пластика XI–XVI вв. / Т.В. Николаева. – М. : Советский художник, 1968. – 202 с.
22. Сказание о Борисе и Глебе [Электронны рэсурс]. – Режим доступу: <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4871>. – Дата доступу: 07.02.2013
23. Аристов, В. Нарративная функция мотива “старейшинства” в летописной повести о Борисе и Глебе / В. Аристов // Борисо-Глебский сборник. Collectanea Borisoglebica. – Paris, 2009. – Вып. I. – С. 341–352.
24. Полное собрание русских летописей – Л. : Изд-во Академии наук СССР, 1926–1928. – Т. 1 Лаврентьевская летопись. – 379 с.
25. Федотов, Г.П. Святые Древней Руси / Г.П. Федотов. – СПб. : Акация, 1998. – 245 с.
26. Ingam, N.W. The martyred prince and the question of Slavic culture continuity in the early Middle Ages / N.W. Ingam // Medieval Russian culture / ed. by Birnbaun, H. Filer, M.S. Berkelei [ets.]. – 1984. – 452 s.
27. Житие Вячеслава Чешского [Электронны рэсурс]. – Режим доступу: <http://www.social-anthropology.ru/node/232>. – Дата доступу: 29.05.2015
28. Сарабянов, В.Д. Изображение вячеслава князя Чешского и патрональная программа в росписях Спасской церкви Ефросиньева монастыря в Полоцке / В.Д. Сарабянов // История и археология Полоцка и Полоцкой земли : материалы VI междунар. науч. конф., Полоцк, 1–3 ноября 2012 г. – Полоцк : Полоцкое книжное изд-во, 2013. – Ч. II : Спасо-Преображенская церковь в Полоцке. – С. 65–78.
29. Рогов, А.И. Чешское наследие в культуре древней Руси / А.И. Рогов // История, культура и этнография славянских народов. VI международный съезд славистов : доклады советской делегации, Прага, 1968 г. – М. : Наука, 1968. – С. 114–129.
30. Парамонова, М.Ю. Семейный конфликт и братоубийство в Вацлавской агиографии: две агиографические модели святости и мученичества правителя / М.Ю. Парамонова // Одиссей. Человек в истории. Русская культура как исследовательская проблема. – М. : Наука, 2001. – С. 104–140.
31. Селицкий, А.А. Святой Вацлав, король чешский, в Полоцке / А.А. Селицкий // История и археология Полоцка и Полоцкой земли : материалы VI междунар. науч. конф., Полоцк, 1–3 ноября 2012 г. – Полоцк : Полоцкое книжное изд-во, 2013. – Ч. II : Спасо-Преображенская церковь в Полоцке. – С. 117–119.
32. Радзивилловская летопись [Электронны рэсурс]. – Режим доступу: <http://radzivilovskaya-letopis.ru>. – Дата доступу: 25.08.2014.

33. Архипова, Е. Каменная иконка с Тамани с изображением воина-мученика св. Глеба / Е. Архипова // Борисо-Глебский сборник. Collectanea Borisoglebica. – Paris, 2009. – Вып. I. – С. 157–182.
34. Кирпичников, А.Н. Древнерусское оружие. Мечи и сабли IX–XIII вв. / А.Н. Кирпичников. – Л.: Наука, 1966. – 125 с.
35. Прохараў, А. Меч // Міфалогія беларусаў : энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка ; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск : Беларусь, 2011. – С. 305.
36. Высоцкая, Н.Ф. Дэкаратыўна – прыкладное мастацтва Беларусі XII–XVIII стст. / Н.Ф. Высоцкая. – Мінск : Беларусь, 1984. – 232 с.
37. Пуцко, В.Г. Падвесны бронзавы абразок з Копысі / В.Г. Пуцко // Мастацтва. – 1994. – № 2. – С. 69–73.
38. Янин, В.Л. Актывые печаты Древней Руси X–XV вв. / В.Л. Янин, П.Г. Гайдуков. – М., ИНТРАДА, 1998. – Т. 3. Печати зарегистрированные в 1970–1966 гг. – 1269 с.
39. Рыбаков, Б.А. Декоративно-прикладное искусство Древней Руси X–XIII вв. / Б.А. Рыбаков. – Л.: Аврора, 1971. – 118 с.
40. Филимонов, Г.Д. Иконные портреты русских царей / Г.Д. Филимонов // Вестн. общества древнерусского искусства при Московском публичном музее. – 1875. – Вып. 6–10. – С. 53–55.
41. Уханова, Е.В. Древнейшие изображения св. князя Бориса. К истории библиотеки Владимира Мономаха / Е.В. Уханова // Борисо-Глебский сборник. Collectanea Borisoglebica. – Paris, 2009. – Вып. I. – С. 117–156.
42. Лесючевский, В.И. Вышгородский культ Бориса и Глеба в памятниках искусства / В.И. Лесючевский // Советская археология. – М – Л., 1946. – Т. VIII. – С. 225–248.
43. Дук, Д.У. Полацк і палачане (IX–XVIII стст.) / Д.У. Дук. – Наваполацк : ПДУ, 2010. – 180 с., іл.
44. Корзухина, Г.Ф. Древнерусские энколпионы. Кресты-реликварии XI–XIII вв. / Г.Ф. Корзухина, А.А. Пескова. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2003. – 432 с.
45. Житие Евфросинии Полоцкой [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://www.krotov.info/acts/12/3/evfrosinia_polozk.htm. – Дата доступу: 12.03.2013
46. Павлинов, А.М. Древние храмы Витебска и Полоцка / А.М. Павлинов // Труды IX Археолог. съезда в Вильне в 1893 г. – М., 1895. – Т.1. – С. 19–26;
47. Хозеров, Н.М. Белорусское и смоленское зодчество XI–XIII в. / Н.М. Хозеров : репринт. изд. – Минск : Навука і тэхніка, 1994. – 92 с.
48. Воронин, Н.Н. Бельчицкие руины (к истории полоцкого зодчества 12 в.) / Н.Н. Воронин // Архитектурное наследство. – 1956. – № 6. – С. 9–17
49. Рапапорт, П.А. Мураванае дойлідства заходнерускіх земляў 11–12 стст. / П.А. Рапапорт // Гісторыя беларускага мастацтва. – 1987. – Т. 1. – С. 57–72.
50. Габрусь, Т.В. Полоцкий Софийский собор и полоцкая школа зодчества XII в. / Т.В. Габрусь // Полоцк и Полоцкое княжество (земля) в IX–XIII вв., летопись древних слоёв, Полоцк и его округа в XIV – XVIII вв., ремесло, денежное обращение и торговые связи Полоцка в средневековье (по данным археологии, нумизматики и письменных источников), культура и просвещение в средневековом Полоцке / О.Н. Левко [и др.] ; редкол.: А.А. Коваленя (гл. ред.); науч. ред. О.Н. Левко ; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т истории. – Минск : Беларус. навука, 2012. – С. 420–436.
51. Галубовіч, В.У. Miscellanea historica polocensia. Даследаванні па гісторыі Полаччыны XII–XVII стст. / В.У. Галубовіч. – Гродна : ГДАЎ, 2014. – 224 с.
52. Витебская старина / сост. А.П. Сапунов. – Витебск : Тип. губернского правления и Г. Малкина, 1888. – Т. V. – 2 с. + CLXVII с. + 650 с. + XX с.
53. Калечыц, І.Л. Эпіграфіка Беларусі X–XIV стст. / І.Л. Калечыц. – Мінск : Беларус. навука, 2011. – 271 с.
54. Залилов, И.З. Граффити Спасо-Преображенской церкви в Полоцке XII–XVII вв. / И.З. Залилов. – Полоцк : Спасо-Ефрасиниевский женский монастырь в г. Полоцке, 2014. – 108 с.: ил., 12 с. цв. ил., 64 с. табл.
55. Высоцкий, С.А. Средневековые надписи Софии Киевской (по материалам граффити XI–XVII вв.) / С.А. Высоцкий. – Киев : Наук. думка, 1976. – 455 с.
56. Варонін, В. Полаччына і палачане ў нацыянальна-культурным і рэлігійным жыцці Вялікага княства Літоўскага першай паловы XVI ст. / В. Варонін // Białoruskie Zeszyty Historyczne. – 2002. – № 17. – S. 210–215.
57. Ластоўскі, В. Гісторыя беларускай (крыўскай) кнігі / В. Ластоўскі ; прадм. А. Сушы. – Мінск : Маст. літ., 2012. – 814 с.

PRINCELY CULT OF SAINTS BORIS AND GLEB IN POLOTSK LANDS XII OF CENTURY

J. KEZHA

The article examines the ancient worship of the first holy princes – martyrs Boris and Gleb in Polotsk land in the XII century. It was concluded that at the end of the XI – XII century. Identity princely dynasty Rurik and Rogvolodovichey carried through the veneration of the cult of Boris and Gleb. The ideological basis of the cult of saints princes was in legitimizing the immutability of the principles of the princely seniority. During the princely feuds XII century understanding of the tragedy of Boris and Gleb was the limiting factor in solving the dynastic conflicts between Polotsk Rogvolodovichey.